שו״ת · אחרונים

שו"ת נחלת לוי - חלק ב

שו"ת נחלת לוי - חלק ב

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/שות-נחלת-לוי-חלק-ב/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הסכמות 5
הקדמה 5
פתיחה - קבלת הוראות מרן 9
סימן א 9
סימן ב - סדר השתלשלות קבלת הוראות
מרן 20
סימן א - הטס לחלל האם חלים עליו
מצוות שהזמן גרמא 34
שיטות הפוסקים 53
סימן ב - לחיצה על הכפתור אשר גורם
למאוורר להסתובב לצדדים 60
מהם האיסורים בהפעלת חשמל בשבת . 62
ניצוצות 86
סימן ג - מפסק גרמא 97
סימן ד - גרמא בשבת [המשך לנ"ל] ... 115
סימן ה - עניית אמן על ברכת העולה
לתורה שהוא עם הארץ 147
סימן ו - קריאת שנים מקרא ואחד תרגום
למי שאינו מבין היטב את התרגום 153
מה עדיף אונקלוס או פרש"י 160
סימן ז - האם אפשר להתחיל קריאת שנים
מקרא ואחד תרגום אחר מנחה של
שבת 170
סימן ח - קריאת שנים מקרא בטעמים, סדר
קריאת שמו"ת 178
סימן ט - עונת אברך שאינו לומד
בלילה 185
סימן י - עונת אברך הלומד ביום ובלילה
[המשך לנ"ל] 193
סימן יא - כיצד נהגו לשיר פסוקים 203
סימן יב - פסיעה גסה בשבת 212
סימן יג - פסיעה גסה בחול [המשך
לנ"ל] 220
סימן יד - חבישת מגבעת ברה"ר כשאין
עירוב 229
סימן טו - קריאת עתונים 246
סימן טז - קריאת עלונים של ד"ת שיש בהם
פרסומות [המשך לנ"ל] 271
סימן יז - קריאת שם רחוב ומספר בית
[המשך לנ"ל] 274
סימן יח - קריאת ספרי סיפורים
חרדיים 283
סימן יט - חלוקת הוראות קבע בשבת
לצורך מצוה 301
סימן כ - להסב מאוורר לכוון אחר מפני
שהרוח מפריעה ליושב מולו 323
סימן כא - כלי כסף וכלי פורצליין האם הם
מוקצים מחמת חסרון כיס 337
כלי שמלאכתו לאיסור והיתר 351
סימן כב - נקיון שלחן 355
השלכת המפה החד פעמית עם
הלכלוך 356
סימן כג - נקוי השלחן ע"י סחבה [המשך
לנ"ל] 364
סימן כד - גרף של רעי [המשך לנ"ל] . . 383
סימן כה - טלטול משחקים 389
סימן כו - טלטול שעון מעורר 397
סימן כז - הארכת שלחן 408
סימן כח - חיבור שולחן לכסא תינוק .. 416
סימן כט - פתיחת שקית חלב ע"י סכין או
מספרים - איסור סותר 434
איסור סותר 435

סימן ל - פתיחת שקית חלב - מלאכת
מחתך 443
מלאכת מחתך 444
סימן לא - פתיחת שקית חלב ע"י סכין או
מספרים [המשך לנ"ל] 466
סימן לב - חבישת מגבעת הרחבה
טפח 494
סימן לג - פתיחת גגון של עגלת תינוק . 514
סימן לד - פריסת ניילון ע"ג עגלת
תינוק 538
סימן לה - כיסוי עגלות שכיבה ע"י הבד
המיוחד להם מלפנים 555
סימן לו - מטריה 562
אהל לצל לזמן קצר אסור מדרבנן 563
עוד טעמים דאיסורו מדרבנן 568
סימן לז - קשירת שקית אשפה בשני
קשרים 600
סימן לח - ליפוף חוט ברזל ופתיחתו [כגון
בקבוק שמפניה] 628
סימן לט - שימוש בחשמל בשבת 638
סימן מ - תפרים בשבת 658
סימן מא - הזזת חפצים כבדים לצורך
שימוש במקומם 682
סימן מב - גרירת חפצים כבדים 693
סימן מג - שטיפת רצפה [המשך לנ"ל] . 707
סימן מד - השמעת קול במשחקי
ילדים 719
סימן מה - מתיחת חוט של כפתור שהחל
להפרם 741
סימן מו - להניח קטן סמוך למפסק חשמלי
כדי שיפעילו 760

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) **ל הרב אסי הלוי שליט"א**

שו"ת נחלת לוי - ח"ב

כולל שאלות ותשובות אקטואליות חקרי הלכות
וברורי דינים בהלכות שבת

מאשר חנני ה' יתברך הצב"י אסי הלוי אבן יולי ס"ט

פעה"ק ירושלים תובב"א - שנת "כי גדול ה' ומהולל מאד ונורא הוא על כל אלהים"
(דברי הימים א', ט"ז, כ"ה) - התשס"ו לפ"ק

את הספר ניתן להשיג מש' הלוי 02-5862601, מש' אנג'ל 02-5712239
כתובת להערות והארות: מש' הלוי רח' הושע 19 גאולה י-ם

הסכמות

ספרי המחבר זכו להסכמות חשובות אותן לא הבאנו ב"תורת אמת" מסיבות טכניות, ניתן לראותן בספרים המודפסים
המסכימים הם:

מו"ר עט"ר פאר הדור והדרו הראשון לציון רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל זיע"א
(הסכמה לספרו הראשון של המחבר)

הרב הראשי וראש אבות בית דין לירושלים הרב שלום משאש זצוק"ל זיע"א
(הסכמה לספרו הראשון של המחבר)

רבה של "הר נוף" וראש בית המדרש "יחוה דעת" הרב דוד יוסף שליט"א

הרב אפרים גרינבלאט - רב ושו"ב ומו"צ במעמפיס שליט"א
(הסכמה לספרו הראשון של המחבר)

מחבר שו"ת "שבט הקהתי" הרב שמאי קהת גראס שליט"א

ראש כולל ומו"צ הרב משה פנירי שליט"א

מו"ר ראש מוסדות "עטרת חכמים" הרב חיים רבי שליט"א

הקדמה

מה אשיב להי' כל תגמולוהי עלי, אודה ה' מאד מפי ובתוך רבים אהללנו, כי הגדיל חסדו ואמתו עמדי. בחסד ה' עלי הנני נצב בפתח שער ספרי הקטן שו"ת נחלת לוי ח"ב, הסובב הולך כולו על הלכות שבת, הודו להי' כי טוב כי לעולם חסדו, על כי הגדיל חסדו עמדי והגיעני ליום זה, ויהי רצון שאזכה לכוין לאמיתה של תורה, ואימא מילתא דתתקבל, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי.

והנני לגלות דעתי כי אין בכוונתי שיסמוך המעיין עלי בפסקי להלכה ולמעשה כי אם אחר העיון, וכמו שהורה מו"ר בשו"ת יבי"א (חו"מ סימן א אות ד) דאחר שפסק כי שפיר יכול להורות הוראה לפני גיל ארבעים, וכמבואר בב"י (יו"ד סימן רמב) דהאי דינא דגמרא ועד כמה עד ארבעין שנין, היינו חסידות. מ"מ סיים מו"ר דעל הצד היותר טוב יודיע המחבר בהקדמתו שלא יסמכו על חיבורו לפסוק ממנו למעשה, כי אם אחר העיון היטב. ע"כ. ובלאו הכי כן יראה הרואה בספרי הגאונים דמן קמאי ובתראי שנהגו כן וחקקו בהקדמות ספריהם שאין לסמוך על ספריהם להלכה, והוא מתוך יראת ההוראה. והנה אציין מעט מזעיר מה שמצאתי לפום ריהטא, וספרי הפוסקים מלאים מזה, וכל כה"ג זיל קרי בי רב אמרינן. דכ"כ המאמ"ר בהקדמתו, וכ"כ הגאון קרית מלך רב בהקדמתו, וכ"כ בהקדמת ספר נפש חיה, וכ"כ בשו"ת אג"מ (ח"ד יו"ד רס"י לח) ע"ש בטעמיו. וע"ע בהאי מילתא בשו"ת קול מבשר ראטה (ח"א סימן ח אות ג), ובהקדמת שו"ת אלקבץ (אפללו ח"א), ובהקדמת שו"ת הרי יהודה (ח"א), ובהקדמת שו"ת ודברת בם (ח"א). ועתה לפני הגשה לדפוס יצא לאור עולם ספר טבעת המלך למו"ר, ושב והניף את ידו בהאי מילתא (הל' ת"ת פ"ה ה"ד), ע"ש.

עוד אודיע נאמנה, כי פסקי ההלכה אשר בספרי על פי רוב הם לעדת הספרדים, אשר נשענים על דעת מרן השו"ע, ולא לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א (אא"כ פורש להדיא דלא כן). ולאו מרמות רוח עשיתי כן ח"ו, אלא מטעם שראיתי כמה גדולי עולם אשר טעו בהוראה בדבר הגלוי ומפורסם, כאשר הורו לבני עדה אחרת, והטעם לכך הוא פשוט, כיון שהלומד מעיין להלכה למעשה לאסוקי שמעתתא, והיא אשר נשארת בליבו בצורה היותר ברורה, וא"כ אם הפוסק הוא מבני הספרדים בקל יכול לשכוח מקום אשר פסקו פוסקי האשכנזים נגד מרן, וכן להפך, וכך היא המציאות. וראיתי לאחד מגדולי הדור בדור שלפנינו אשר שאלוהו הוראה בדעת מרן, וטעה בכלל הפשוט דסתם ויש, וחקקה בספרו לאות ולמזכרת לדורות. וכן שמעתי פעמים רבות מפסקי הלכות אשר הורו רבנים מבני עדה אחת, לשואל שהוא בן עדה אחרת, נגד ההלכה. מה גם, כי הפוסקים הספרדים נחתו יותר לברר מהי דעת מרן, וכפי שיראה המעיין פעמים רבות כי ביארו את דעת מרן פוסקים אשכנזים, בלא להתיחס לדבריו אשר באו בב"י. ואילו הפוסקים הספרדים מלאים טענות וראיות ודיוקים בדבריו, וה"ה י"ל להפך. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' רסב) כי רבני הספרדים נחתו למידק טפי בהבנת שיטת מרן השו"ע, מאחר שהוראותיהם על פיו. ע"כ, ועע"ש כי כתב בשו"ת עולת יצחק כי אל ישאל השואל לרב מבני עדה אחרת לכתחילה, והוא מהטעמים הנז"ל. וכ"כ בדומה בשו"ת שמחת כהן

(חאו"ח סימן א) בשם השואל ונשאל וז"ל, אם נמצא איזה דין מבואר בספרי רבני אשכנז צריך לחקור אולי דבריו אינם אלא לדידהו דאזלי בתר מור"ם ז"ל, אבל לדידן דבתריה דמרן גרירי שיתנה הדין וזה מצוי הרבה, ולכן אמרתי לעצמי שלא להכנס בהוראה לאחינו האשכנזים, והוא מפני יראת ההוראה וכמבואר.

ודע לך עוד כי פעמים רבות כתבתי בספרי לדחות לאיזה פוסק, או איזו סברא, או קושיא, וכיוצ"ב בל' לכאורה, וכמעט תמיד כתבתי בלשון זו מפני הכבוד, אע"פ שהדבר ברור לי, ואין ספק בכך.

ועוד אודיע, ואלך בדרכי רבותינו, הוא רבינו יוסף חיים, אשר כתב בראש ספריו גילוי דעת, וכן אעשה אף אני, והוא זה, הנני מגלה דעתי ורצוני בכל לבי ובכל נפשי בלב שלם ובנפש חפצה, שכל כוונתי בחיבור הזה, וגם בכל חיבורים שבקדושה אשר יזכני ה' יתברך לחבר ברוב רחמיו וברוב חסדיו, הכל הוא לשם יחוד קודשא בריך הוא בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו, ליחדא י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל. וכל מחשבה ודבור ומעשה שהם נגד רצונו יתברך, הרי הם בטלים ומבוטלים, באופן שכל רצוני בחיבור זה ובשאר כתבי אשר אעשה ואחדש בעזרת ה' יתברך בדברי תורה, ובכל מצוה ומצוה, הכל הוא לעשות נחת רוח לפניו דוקא, בלי שום פניה זרה כלל ועיקר.

ולפני סיום בא אבא בברכה מעומקא דליבא לאבי מורי ר' גבריאל הלוי אבן יולי, ואימי מורתי מרת מרים, אשר גדלוני וחנכוני ובין תלמידי חכמים הושיבוני, וחנכוני לעבודתו יתברך לעשות נחת רוח ליוצרנו ולעשות רצון בוראנו, ימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה, ויראו נחת מכל יוצאי חלציהם ובביאת גואל צדק בב"א. ועוד אברך למור חמי היקר הרה"ג רבי יצחק אנג'ל, ומרת חמותי אביגיל, כי בכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו, ויזכו לגדל את כל ילדיהם לעשות רצונו יתברך, מתוך בריאות איתנה, ונהורא מעליא, מתוך אושר ועושר וכבוד וכטו"ס, אכי"ר. ולא אחשוך פי מלברך לנוות ביתי ועזרתי בחיים מרת ורד מנשים באהל תבורך, כי כל אשר עלתה בידי, הוא מידה הרחבה והטובה, תהי משכורתה שלימה מעם ה'. ויהי רצון שנזכה לראות יחד את כל ילדינו הולכים בדרכי ה', אוהביו, ויראי שמו, ולא תמוש התורה מפינו, ומפי זרעינו, ומפי זרע זרענו עד עולם. אכי"ר.

עוד אברך לאכסניא של תורה הוא הכולל המפואר "יחוה דעת" ולאברכים המצויינים השוכנים בו, ועל ראשם לראש הכולל מקים עולה של תורה הגאון רבי דוד יוסף שליט"א מחבר סדרת הספרים הלכה ברורה, ותורת המועדים, ועוד, אשר דואג שלא יחסר דבר בביהמ"ד, ולכל צורכנו הרוחנים והגשמיים, כדי שנוכל לשקוד על התורה בלא שום

טרדא, ישלם ה' פעולו ותהי משכורתו שלמה, ויה"ר שירבה גבולו בתלמידים גדולי הוראה ועושי רצונו יתברך, ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, וימשיך לזכות את ישראל, עדי שיבה וגם זיקנה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא. אכי"ר.

אזכרה ימים מקדם ביושבי בשבת תחכמוני בכולל "מאור ישראל" אשר בצילו חמדתי וישבתי זה כעשר שנים, ובדיבוק חברים שם למדתי, ועל ראשם לרה"ג רבי משה יוסף שליט"א, ומשנהו בקדש הרה"ג רבי עזריאל עמראני שליט"א, יה"ר שיזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, עדי שיבה וגם זיקנה, אכי"ר.

קראתי לספרי נחלת לוי והוא אחר ראותי את הקדמת הב"י ובו ביאר את הטעם שבחר לקרא את שם ספרו הגדול הלא הוא הבית יוסף, וז"ל (בסוף ההקדמה), ועוד טעם שני, כי זה חלקי מכל עמלי והוא ביתי בעולם הזה, ובעולם הבא. ע"כ. ואף אני אומר כן, כי ספרי זה הוא חלקי ונחלתי בעוה"ז, ובעוה"ב, על כן קרא שמו נחלת לוי. ועוד כי כתוב בפסוק (דברים פרק י פסוק ט) על כן לא היה ללוי חלק ונחלה עם אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר ה' אלהיך לו. ע"כ. ופירש האבן עזרא וז"ל, כטעם ה' מנת חלקי וכוסי (תהלים טז ה) וזו היא עבודת ה' בלמוד דרכו. ע"כ. ועע"ש בשפתי חכמים, ובספר החינוך (מצוות שצה, שצו, תקה), וכ"כ הרמב"ם בסוף ספר זרעים וז"ל, ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאי יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם, שנאי ברך ה' חילו. והוא ברוך הוא זיכה להם שנאי אני חלקך ונחלתך. ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרת ולעבדו, לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו אלהים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכהנים וללוים, הרי דוד אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי. עכ"ל.

ועוד כי שמי נמצא בו, וכמו שמפורסמים דברי הרוקח (בהקדמה) כי ירמוז המחבר את שמו בשם הספר. וגם בגמטריה עולה נחלת לוי, אסי הלוי בן לאדני אבי ר' גבריאל. ויה"ר כי באמת אזכה כי יקויים בי הפסוק ה' הוא נחלתו, וכדביאר זאת הרמב"ם. ה' יעזרנו על דבר כבוד שמו, אכי"ר.

ולסיום זכור אזכור ותשוח עלי נפשי את אחותי היקרה מנב"ת מרת דפנה בת מרים ז"ל אשר נלקחה לעולמה בזה השנה אחר יסורים קשים ומרים, עזבה למנוחות ואותנו השאירה לאנחות תהי נשמתה צרורה בצרור החיים, וספר זה יוצא במלאת שנה לפטירתה והרי הוא מוקדש לעילוי נשמתה וכל הלימוד בו יהיה לה לעילוי, נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ. אכי"ר.

פתיחה - קבלת הוראות מרן

סימן א

ובו יבואר אודות קבלת הוראות מרן:

שמועה נשמעה שלא מרן כתב את השו"ע

מי כתב את הכותרות בשו"ע

האם חברו מרן בסוף ימיו בעת חולשתו

מתי התקבלו הוראות מרן

למי כוון מרן ויעד ספר זה

כשאין הכרח בדעת מרן מאי עבדינן

אודות השמועה שלא מרן כתב את ספר השו"ע]

א. כתב בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן רנה), שמעתי אומרים, שהרב הנז' (מרן), מסר לתלמדיו כתיבת קיצור ספרו הגדול ב"י, ה"ה ספר ש"ע. ויען כי לא א' היה הרב המסדר שניהם, נמשכו בזה קצת השנויים בדעות ובנסחאות, וקשה לזווגם ולתקנם יחד, בלתי דוחק הרבה המביא להוציא הדברים מידי פשוטם. ועפ"ז כתב לישב לרב השואל כמוהר"ר מנשה חיים פאדובה, סתירה בדברי מרן לענין כוס של מילה בט"ב. והביאו היד מלאכי כללי השו"ע (אות א). וכ"כ להשען על אלו דברי המהר"ש אבוהב בספר מאמ"ר (סימן קנח אות ו), דמרן ז"ל מסר ספרו ב"י לתלמדיו, לכתוב קיצור דינים היוצאים ממנו, ומזה חיבר ספר הש"ע שלו, ושמפני זה נמצא הרבה דברים דסתרי אהדדי. ע"כ, ועע"ש. וא"כ הבין בדברי המהר"ש אבוהב, שהתלמידים עשו קיצור דינים היוצאים מהב"י, ומרן חקקם בשו"ע. ועוד הביא הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל והודפסו דבריו בספר רבי יוסף קארו (עמ' פט, בהוצאת מוסד הרב קוק), שכ"כ בשם הדבר שמואל בשו"ת יד דוד קרסו (סימן רכה). ומלבד כל הרי הררים של פוסקים שכתבו עשרות פעמים כי קבלנו עלינו הוראות מרן בשו"ע, וא"צ לפנים, וא"כ ברור דלא ס"ל הא. יתרה על כך י"ל, כי הלא הדברים מפורשים בהקדמת מרן לשו"ע, כי איהו גופיה כתב את השו"ע, והוא קרבה אל המלאכה, ולא זר. דז"ל, אודה ה' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו ומשירי

אהודנו, במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום, אשר ממעון קדשו מן השמים הופיע ברוב רחמיו וחסדיו, והשפיע מטובו על שפל אנשים כמוני, לחבר ספר הנותן אמרי שפר, החיבור הגדול שחיברתי על הארבעה טורים אשר קראתיו בית יוסף, אשר כללתי בו כל הדרכים וכו'. ראיתי אני בליבי כי טוב ללקוט שושני ספירי אמריו בדרך קצרה, בלשון צח וכולל יפה ונעים, וכו'. וקראתי שם ספר זה שלחן ערוך, כי בו ימצא ההוגה כל מיני מטעמים, וכו' עכ"ל. וא"כ דבריהם לכאורה תמוהים מאוד, וקשים להולמם, כיצד צצה ועלתה שמועה זו אשר נסתרת להדיא מהקדמת השו"ע. וכ"כ לדחות את דברי המהר"ש אבוהב הרב חיד"א בספר שם הגדולים (מערכת ספרים אות ש סימן עה) וז"ל, מי יאמין לשמועתו וכו', ואם ח"ו היה כן, לא היה כותב שהוא חיברו (מרן בהקדמה), דכל קהל עדתנו עליו יסמוכו. וכ"כ היד מלאכי כללי השו"ע (אות ב). וכ"כ בספר ארץ חיים סתהון (בכללים שבריש הספר כלל יח). ושוב אחר זמן אינה ה' לידי ספר מבא השלחן הנדפ"מ, ושם (ח"א ריש פרק ה) דחה כאמור ועוד לו בח"ב (סימן כח).

ועדיין תקשי קושיא אלימתא, והיא קושיא אשר התחבטנו בה רבות, כי מדוע שלא נצרף את הני אשלי רברבי לס"ס, והלא אף כשספק אחד אינו שקול שפיר עבדינן ס"ס, דע' בספר טה"ב ח"א (עמ' קצח בהערה), ובח"ב (עמ' שפב), ובעוד דוכתי טובי, וא"כ בכל מקום שמרן פסק לאיזה צד, ולמורה נראה להיפך, יאמר ס"ס, שמא כדעות שנראה כן, ואת"ל דקי"ל כמרן שקיבלנו הוראותיו, שמא לא מרן הוא שכתב את השו"ע, וכשם שכתבו הני אשלי רברבי המהר"ש אבוהב, והמאמ"ר, והיד דוד. (וגם אם תאמר מאיזה טעם דס"ס זה לא הוי ס"ס. מ"מ עדיין אפשר לעשות ספיקות נוספים, בדרכים שונות), וס"ס זה יערער את כל כללי הפסיקה שלנו. ואף שמכל הפוסקים נראה שלא עשו כן, מ"מ תורה היא וללמוד אנו צריכים, כי ע"פ כללי הפסיקה שפיר דמי למימר הכי.

ב. ואולם נראה דזה אינו, והוא דחזיתיה לגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל מחבר הספרים נפש חיה, וניצוצי זוהר, ועוד רבים, בספר רבי יוסף קארו (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' פט) דכתב דברים נפלאים בזה וז"ל, בימים קדומים טרם שהומצא הדפוס, בהיות העתקת ספרים מלאכה יגעה ומשעממת, אז הרשו לעצמם הרכה מהמעתיקים, להשמיט מהספרים המועתקים, מה שלפי דעתם לא היה נחוץ לעצם החיבור, וכיחוד ההקדמות והפתיחות, עד שרבינו זרחיה הלוי מצא לנחוץ לכתוב בחתימת ספרו לספר המאור, "אני משביע בחיי העולם, לכל מעתיק ספרי זה, שיעתיק הפתיחה הזאת עמו, ולא ישליכנה אחרי גוו כמנהג מעתיקי ספרים בארצות אלו. ע"כ. וגם אחר השתכללות אומנות הדפוס, כשרבו בישראל מולי"ם סוחרים שהדפיסו מחדש ספרים עתיקים, בחפצם לקבץ

חצי גליון דפוס, הרשו לעצמם להשמיט ההקדמות, וההסכמות, שם המצנאט שסייע להופעת הספר, וגם הקולופון, ודיברי חתימה של המדפיס במהדורה ראשונה, ואיבדו בזה המקור המוסמך ביותר לידיעת תולדתיות של מחברי הספרים, הערכת בני זמנם, והשפעתם בדורם. השמטות אלו הסבו הרבה פעמים שגיאות לאלה אשר לא ראו את המהדורות הראשונות, והגיעו הדברים לידי כך עד שהיו מערערים על אמיתת יחס הספר הנודע ביותר בספרות ההוראה, השלחן ערוך, למחברו מרן יוסף קארו, ויחסו אותו לתלמידיו באומרם כי התלמידים הם שסדרו הקיצור מספר בית יוסף, מה שלא היה אפשר לולא נשמטה הקדמת רבינו יוסף קארו לספר זה. עכ"ל. ודפח"ח. וא"כ בפשיטות יש לתלות את שמועה זו בכך שלא הגיע לידיהם הקדמת הב"י. או י"ל שלא קראוה, ואין זה מן התימה לומר כן על הדבר שמואל, שהיה סמוך לתקופת מרן. ומה מתאים להעתיק כאן את לשונו של שו"ת הרלב"ח (סימן קלח) וז"ל, ואל נא ישת עלי חטאת הרואה דברי לומר איך עלה על רוחי רוח נשברה לפרש דברי הרב רבי משה בר מיימון זכרונו לברכה שלא כדרך שפירש הרב הגדול הרשב"א זכרונו לברכה בתשובה שכתבתי. כי האמת קשה בעיני מאוד, אבל מה אעשה ודברי הרב רבי משה בר מיימון עצמו בתחלת הפרק הנזכר הכריחני כאשר נתבאר. והרב הגדול הרשב"א לרוב בקיאותו בתלמוד ואותם שכתב היו פשוטים בעיניו כפי פירושיו בדברי הגמרא לא רצה להטריח עצמו לראות כל לשונות הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה, וקרה לו בזה כמו שקרה לו במקום אחר על דברי הרב רבינו משה בר מיימון עצמו שראה מה שכתב בפכ"ד מהלכות שבת, ולא ראה מה שכתב בפ"ל כאשר הוא מבואר בספרו עבודת הקדש, והעיר עליו הרב בעל מגיד משנה בראש פירושו להלכות שבת להרמב"ם, והכל לרוב חכמה כנזכר. עכ"ל. [ואגב לענין טענתו ראה לרב המגיד בהקדמה לספר זמנים בכותרת אמר הכותב, ובשו"ת נחלה ליהושע (סימן טז) לגאון יהושע שונצין (לפני כארבע מאות שנה) דכתב אין לנו לומר דאנן בקיאין בדברי הרמב"ם יותר ממנו [מהרשב"א].] מה גם דיש עוד להעיר מהדברים אשר יבואו בעז"ה לקמן בענין כותרות השו"ע דבשו"ת שמש צדקה (ח"א סימן כג דף ל ע"ג) שמע מהמהר"ש אבוהב גופיה, שמרן כתב את השו"ע ע"ש.

ג. וכן כתב כיוצ"ב הראש"ל הגאון רבי יצחק נסים בספר רבי יוסף קארו (עמי סד) לגבי הגהות הרמ"א, כי ימצא במקומות הרבה, דברים בלתי מובנים, וכמה אחרונים עמדו עליהם ותירצו בדוחק, והסיבה לכך היא שלא היו בידיהם הדפוסים הראשונים, ולא עיינו בהקדמות שהמדפיסים השמיטום, אע"פ שמהן אפשר ללמוד על מהות החיבורים. (וכדמפרש ואזיל בהמשך). ועוד הוסיף כי השמטת ההקדמות ורשלנותם של המדפיסים

כפי שנראה להלן (עיין שם), גרמו לא מעט לתסבוכת גדולה שנסתבכו בה האחרונים בדברי הרמ"א. עכת"ד. וכ"כ עוד הגאון רבי ראובן מרגליות שם (במאמרו הנז' אות ו), גבי הקדמת הרמ"א, שהמדפיסים השמיטוה, ועע"ש. ולגבי דברי המאמ"ר דברים אלו יותר חזקים, לפי שפעמים היה מחוסר ספרים יסודיים, דע' במש"כ בסימן שח (ס"ק ח ד"ה אחר), וז"ל, אחר שכתבתי זה, אינה ה' לידי מסכת שבת. ע"כ. וכל חיבורו שם הוא על הלכות שבת, ובכל זאת מסכת שבת לא היתה מצויה אצלו, באותה עת. וחזי הוית בירחון יתד המאיר (חשון תשס"ד סימן קיח) לרה"ג משה סימן טוב שליט"א, דהוסיף שכ"כ עוד המאמ"ר בסי' שג (אות ד) וכעת אין הש"ס מצוי אצלי. וכן בסי' שח (אות ו) שוב אחר כתבי זה, בא לידי מסכת שבת וכו'. [אך זה ברור שדרכו של המאמ"ר לעיין בראשונים טובא, כאשר יראה כל רואה, ורק רצוננו לומר שפעמים אפי' ספרי יסוד ממש לא היו מצויים אצלו, וא"כ יותר נופלים יפה הדברים האמורים לעיל, שהקדמת הב"י לא הגיעה לידיו, מאחר וראינו כי דרך המדפיסים היה להשמיטה, וכאשר העיד בגודלו הגאון ראובן מרגליות ז"ל, שהיה בקי בכת"י ובדפו"י.] וע"ע להרה"ג משה סימן טוב הנ"ל, כי דרך המאמ"ר לומר כי מרן חיבר את השו"ע וכמש"כ בהקדמתו וז"ל, והגדיל חסדיו עמנו [מרן מהריק"א] לערוך שלחן לפנינו וכו', והוציא סולת נקיה וכו', חיים ואורח וכו', יורה דיעה וכו', ועע"ש.

וכן הוא לו לכל אורך ספרו דמשתמש במונחים כגון, כתב מרן וכדו', ונמצא כי דבריו סתראי נינהו, שבסי' קנח נשען על הדבר שמואל. ועל כן כתב הרב סימן טוב דמש"כ בסי' קנח הוא לדידיה דהדבר שמואל, וליה לא ס"ל, וכדמסיים ואזיל התם המאמ"ר לתרץ את מרן בדרכא אחרינא. עכת"ד. ואולם הרואה יראה כי אף בסימן קנח (ריש אות ו) כתב כן וז"ל, דא"א להעלות על הדעת שמרן ז"ל [בשו"ע] יטעה בדבר פשוט וכו', ועל כך הביא את דברי שו"ת דבר שמואל ליישב את הקושיא. ולכאורה יש ליישב את המאמ"ר, כי הבין שגם הדבר שמואל ס"ל דמרן כתב את השו"ע, אך כתבו מתוך קיצור הב"י שעשו תלמידיו, וכאשר יראה הרואה בלשונו של המאמ"ר המובא לעיל בריש אמיר. ואולם זאת אמת, כי אין חפץ המאמ"ר להשתמש בכך, רק כשאין לו ברירה, וכדמוכח מכל הנ"ל. ברם באמת תמוה לומר שהבין כן המאמ"ר בדבר שמואל, בזמן שמפורש בו שהתלמידים כתבו את השו"ע, וז"ל הדבר שמואל (סימן רנה), על מה ששמעתי אומרים שהרב הנז' [מהריק"א] מסר לתלמידיו כתיבת קיצור ספרו הגדול ב"י, ה"ה ספר ש"ע, ויען כי לא א' היה הרב המסדר שניהם, נמשכו מזה קצת שנויים בדעות ובנוסחאות, וקשה לזווגם ולתקנם יחד, בלתי דוחק הרבה, המביא להוציא הדברים מידי פשוטם.

עכ"ל. ושמא יש לגרוס במאמ"ר, חובר במקום חיבר, ואינו נראה. שוב אחר מופלג מן השמים הראוני כי המאמ"ר שב והניף את ידו בענין זה (בסימן רסא ס"ק ו) דהקשה סתירה במרן, וכתב ליישב על פי הדבר שמואל. אך שוב כתב על כך וז"ל, ומ"מ קשה הדבר לשמוע דעכ"פ מרן ז"ל העביר עין עיונו עליו, כאשר יראה מן הקורא בהקדמתו לש"ע שם, שממנו ומאתו יצאו הדברים. ע"כ. ולכן כתב ליישב שם את הסתירה בדרך אחרת ע"ש. וא"כ גם המאמ"ר אינו מסכים עם דברי המהר"ש אבוהב, דאע"פ שלא דחה את עצם השמועה מתוך הקדמת הב"י, מ"מ כתב דע"כ שעיני מרן מוהרק"א בחנו ובדקו את אשר כתבו התלמידים, וא"כ א"א לתלות בכך את הסתירות שבשו"ע. וזאת יוצא כי ברור ששמועה זו של המהר"ש אבוהב היא עורבא פרח ואינה נכונה וכמפורש בהקדמת הב"י. ועל כן פשוט שלא חזי לצירופי לספק שמועה זו, ובודאי דדין גרמא למהר"ש אבוהב שלא ראה או לא קרא את הקדמת הב"י, וככל האמור.

האם מרן חיבר את השו"ע בסוף ימיו בעת חולשתו]

ד. **ואודות** מש"כ המהריק"ש בשרת אהלי יעקב (ס"ס כ דף לה ע"ב) כי ספר השו"ע חברו מוהריק"א בסוף ימיו, ומפני חולשתו נמצאו בו דברים רבים שלא דקדק בהם. ע"כ. והביאו היד מלאכי כללי השו"ע (ריש אות ב). וכן הביאו הראש"ל יצחק נסים זצ"ל בספר רבי יוסף קארו (עמי עה), והוסיף שכ"כ עוד המהריק"ש בהגהות ערך לחם (סימן יב דף עב ע"ב). ע"כ. ועוד כן כתב הגאון ר"ח ויטאל, הובאו דבריו בהקדמת ספר חיים שנים בכת"י לבנו הגר"ש ויטאל, והביאם בספר יוסף בחירי (עמי שע, ועמי שפד) וז"ל, דע כי הרב מהריק"א זלה"ה הוא שעשה את השלחן ערוך, וספר בית יוסף עשאו בבחרותו, ושהה בו עשרים וארבע שנים, וכל דבריו הם נכונים. אך ספר שלחן ערוך עשאו בזקנותו ובסוף ימיו, שכבר השכחה והזקנה קפצה עליו, ולא עוד אלא שעשאו בזמן קצר מאוד, ולא נתישב בו לעשות המהדורות, ולפעמים דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וכשהיה במקום אחר ובסימן אחר לפעמים שוכח מה שכתב בסי' האחר, ועפ"ז תראה כמה פעמים דבריו סותרין זה לזה, ומי שיעיין בבית יוסף יראה האמת. עכ"ל. ושוב אחר זמן נדפס ספר נגלות רבי חיים ויטאל ושם (בערך רבי יוסף קארו) העתיק מהקדמת ספר תולדות חיים כנ"ל. [ואולם לא מצאתי שם בנדפ"מ בהוצאת מכון הררי קדם והדפיסו שם גם את ספר חיים שנים ישלם. ואחר החיפוש יראה הרואה שם בהקדמת ר"ח ויטאל בחידושיו על הרמב"ם, (ולא בתחילת הספר, שבתחילה הם חידושי הר"ש ויטאל).] והמשיך להעתיקו וז"ל, גם אירע בו [בשו"ע] טעם אחר אשר מצידו דבריו סותרים זה את זה והוא, כי אין בכל הפוסקים לשון צח וקצר כמו לשון הרמב"ם ז"ל, ולכן

בשו"ע שהוא קיצור הספר הגדול, רצה לחברו בלשון קצר וצח, ובחר לו לשון הרמב"ם ז"ל. וכל הדינים שבשו"ע או רובם כולם הם לשון הרמב"ם ז"ל בעצמו, ודו"ק ותשכח, ולכן תמצא כי פעם אחת מביא לשון הרמב"ם ובמקום אחר כתב לשון בעל הטורים והם חולקים זה על זה. והביא דוגמא מהלי חו"מ (סימן תקמח ס"א) שהעתיק לי הרמב"ם, ואילו ביו"ד (סימן שצט סעיף כב) כתב לשון בעל הטורים להיפך. וסיים וכתבתי ההקדמה להודיע לדיינים הפוסקים דין שלא יחתכו דין מספר השו"ע לבדו בזמן שדבריו סותרים זא"ז, עד שיחפש בספרי הפוסקים ויאורו עיניו. עכ"ל.

כותרות השו"ע מתחת יד מי יצאו]

ה. **עוד** הביא בספר יוסף בחירי הנזכ' (עמי שעג), דהגאון ר' אברהם יוסף שלמה גראצייאני בספרו אשר שמו יקובנו אי"ש ג"ר הנמצא בכת"י, והוא בן דורו של הג"ר שמואל אבוהב כתב בהגהותיו על השו"ע (סימן תרה), כי שם נכתב בכותרת השו"ע בעניין כפרות ביו"כ בזה"ל, מנהג של שטות, [ואולם אינו נמצא לפנינו, וחזיתיה לשו"ת שמע שלמה ח"ד (חיו"ד ריש סימן ג) דכתב הרה"ג יצחק אוסטרליץ חבר במפעל השו"ע השלם, כי כן היה מופיע בדפוסים הראשונים, ומשנת תסח דפוס אמסטרדם ואילך השמיטוהו. ועוד ראה בספר עריכת השלחן להרה"ג שלמה קורח שליט"א (ח"א עמי קעז) דיש בידו דפוס קדמון, וכתבו בו מנהג של שטות, ואיהו הרב קורח פשיטא ליה דמרן כתבו ע"ש.] וכתב על כך וז"ל, שמעתי מחכמי הדור ז"ל, ובפרט מהגאון מופת הדור כמוהר"ר נתנאל טרבוט זצוק"ל מ"ו וקרובי, כי דברים הללו אינם מהרב הגדול והמופלא בדורו כמוהרר"י קארו ז"ל, רק דברי תלמיד א' שכתב כן כשהיה מסייע לרב הנ"ל לכתוב כללי דיני ספר ש"ע זה על כל סי' וסי', ושכך קבל מרבותיו ודאי. ועוד הביא שכ"כ בשו"ת שמש צדקה ח"א (סימן כג דף ל עמי ג) וז"ל, איך בימי חורפי בהיותי מתאבק בעפר רגלי גאון ישראל כמהרר"ש אבוהב זלה"ה, שמעתי ממנו שהדברים הרשומים בש"ע א"ח קודם סימן תרב מנהג הכפרות בעיה"ק מנהג של שטות הוא, קבלה היתה בידו שאינם דברי מהריק"א, אלא דברי מסדרי הסימנים והמפתחות. והראיה שהמחבר לא כתב בפנים אלא יש למנוע המנהג, ולא הלעיג עליו. עכ"ל. וכ"כ בספר שלחן לחם הפנים לגאון ר' יצחק הלוי וואלי כת"י (סימן תרד א דף 92א) והוא מתלמידי מהר"ש אבוהב וז"ל, מנהג כפרות בעי"ה מנהג של שטות הוא, אינו מדברי הב"י ז"ל, אלא המדפיס שם אותו מדעתו. כך קבלנו מבנו של המדפיס עצמו הראשון שהדפיס הש"ע. ובריך רחמנא דשקליה למטרפסיה מיניה בהאי עלמא, דבן בנו היה שוטה.

עכ"ל. ולעצם הענין האם הכותרות אשר בשו"ע יצאו מתחת ידי גללי ידיו הקדושות של מרן או שמא המדפיסים כתבום, ע' בשו"ת שמע שלמה ח"ד (יו"ד סימן ג) דעמד על מדוכה זו באורך, והביא כי הש"ך חו"מ (סימן שפו ס"ק ד) כתב כי הכותרות יצאו מתחת ידי מרן, וכ"כ הסמ"ע (בסוף הקדמתו), וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (ח"ו בכללים שבסוף הספר אות לד) בשם הרב כפי אהרן. ועל כן כתב הרב שמע שלמה שליט"א כי הכותרות יצאו מתחת ידי מרן, ומש"כ בשו"ת שמש צדקה לגבי הכותרת בסי' תרה מנהג של שטות, דהוא מדברי מסדרי הסימנים, י"ל שכתב כן רק לגבי סימן זה. ואין ספר זה תח"י. עכת"ד. ובאמת שכן משמע מלי' הרב שמש צדקה ח"א (או"ח סימן כג ד"ה והאמת) וז"ל, ואסהדנא עלי שמים וארץ, איך בימי חורפי בהיותי מתאבק בעפר רגלי גאון ישראל כמהרר"ש אבוה"ב זלה"ה, שמעתי ממנו שהדברים הרשומים בש"ע א"ח קודם סימן תרב (צ"ל תרה) מנהג כפרות בעיה"ך מנהג של שטות הוא, קבלה היתה בידו שאינם דברי מהריק"א, אלא דברי מסדרי הסימנים והמפתחות. ע"כ. וא"כ משמע שדוקא כותרת זו לא כתבה מרן אלא שלחו בה יד המסדרים, ומכלל הן אתה שומע לאו, כי שאר הכותרות מרן כתבם. וגם איהו הרב שמש צדקה בהמשך דבריו שם כתב להוכיח מהב"י והשו"ע מתוך שלא הלעיג על המנהג, אלא כתב שיש למנוע המנהג, וא"כ הוא סיוע שיש בו ממש לכך שהכותרת אינה ממרן. ע"כ. וזכה לכוין לכך מדנפשיה הגר"ש עמאר שליט"א בעמ"ח שו"ת שמע שלמה שם ח"ד (יו"ד סימן ג אות ו) ועע"ש. ותנא דמסייע לכך הם הדברים הנזכרים לעיל מהעדויות של האי"ש ג"ר, והרב שלחן לחם הפנים, דמשמע כי רק זו הכותרת הוסיפו מדנפשם. וע"ע לגאון רבי ראובן מרגליות בקובץ רבי יוסף קארו (עמי צה) דגם הוא הביא את השמש צדקה הנ"ל, והוסיף עוד כי בכותרת לירד (סימן שלט) נאמר שתוכן הסימן דיני גוסס וכר ומה הם הסימנים היפים. ע"כ. ובשו"ע שם לא נזכר ענין הסימנים היפים כלל. וכתב כי יש לשער שהיה כתוב שם מאשר הוזכר בכתובות (קג ע"ב) מת מתוך שחוק סימן יפה לו, ומאיזו סיבה נשמט. ע"כ. ועוד יש להוסיף כי בשו"ע (או"ח סימן מח) בכותרת כתוב, אומרים פרשת התמיד ופסוק קרבן שבת אומרים אצל פרשת התמיד. ואילו בשו"ע ישנו רק סעיף אחד וז"ל, באמת אומרים אצל פרשת התמיד פסוקי מוסף דשבת, אבל לא בר"ח ויו"ט, מפני שקורין בתורה בפסוקי מוסף עכ"ל. ולא נזכר בהלכה שאומרים פרשת התמיד. ובאמת הרמ"א הגיה לפני דברי השו"ע כן ואומרים פרשת התמיד וכו', ברם יתכן שכיון שדין זה יוצא מתוך הדברים בדרך דיוק, לא טרח מרן לכותבם בפירוש. ועוד ראה בשו"ע יו"ד (סימן רמח) דשם כתוב בכותרת מי חייב בה, ומי ראוי לקבלה וכו'. ובפנים לא נזכר ממי ראוי לקבלה. ומ"מ איך של

יהיה נראה מצד אלו הדברים האחרונים בענין הכותרות, כי אין בזה לגעת בעצם קבלת הוראות מרן, כי אם רק בכותרות, וגם נראה כי אף הכותרות כתבם מרן, וכמבואר. ושוב ראיתי לספר מבא השלחן הנדפ"מ (ח"א פרק טז אות ב) דגם איהו מסיק הכי דהכותרות מתחת ידי מרן נגזרו, ושכן כתב הגרי"ח סופר שליט"א בספרו ברית יעקב (עמ' שי), ושכ"כ בשו"ת זכרי כהונה (ח"א מע' פ כלל כב) ועע"ש.

מתי התקבלו הוראות מרן]

ו. **ומצד** דברי המהריק"ש והגר"ח ויטאל הנזכ"ל, נראה כי גם מכאן אין לטעון ס"ס, כיון דהמהריק"ש היה סמוך מאוד לחיי מרן, דנפטר בשנת שע, וכמבואר בהקדמת הספר ערך לחם, אשר כתבה ר' יצחק קשטרו נין ונכד למחבר, וכמש"כ הראש"ל יצחק נסים (בספר רבי יוסף קארו עמ' עז), ובאותם ימים עדיין לא קיבלו עליהם הוראות מרן, והרי זהו כל חיבור הערך לחם, שהוא הגהות על השו"ע, ופליג עליה טובא. (וראה במאמרו של הראש"ל יצחק נסים זצ"ל בספר הנ"ל רבי יוסף קארו, דכולו נסוב ועוסק בענין הספר ערך לחם, להשוות ולחלק בין הגהות המהריק"ש, להגהות הרמ"א). ובאמת כי הוראות מרן לא התפשטו והתקבלו בימיו ממש, אלא אחר זמן, דכ"כ בארץ חיים (כלל ה ד"ה אך), והוא בשם הרב חיד"א במחז"ב (יו"ד סימן נג סס"ק כ). וכן מבואר מכל האמור כאן לעיל מכל הני פוסקים הנזכרים, שלא קיבלו עליהם הוראותיו, כי טענו שהתלמידים כתבוהו, או לעת זקנותו כתב את השו"ע וכנ"ל, או שטענו שכתבו לקטנים, וכדלקמן בעז"ה. וע"ע בשו"ת בית יוסף (אה"ע דיני כתובות סימן יד). וכ"כ הרה"ג רבי יעקב משה טולדאנו בספר רבי יוסף קארו (עמ' קפה), והביא כן בשם המחז"ב (או"ח סימן לח), ושכ"כ בספר ברכות מים (יו"ד סימן רא), שאף בתחום א"י לא נתקבלו הוראות הש"ע, אלא אחרי זמן ארוך מפטירתו. ועע"ש דעמד והוכיח מדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן קפב) בהגהה מבן המחבר, כי הסכמת קבלת הוראות מרן באה אח"כ, ונבעה כדי לבטל את טענת קים לי נגד מרן, שגרמה להפסד ממונם של התובעים, וכמש"כ שם בלק"ט. וז"ל ההגה, אמר המני"ח כך מקובלני מפי מר זקני ז"ל [המהר"ם גלאנטי], כי בכל תחום א"י אין לומר קים לי נגד הרמב"ם ומהר"י קארו, ועל ראשם פיי רש"י, אשר הם המה אשר קיבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו ואבות אבותינו, גם בכל ערי ערביסתאן, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכל חד מינייהו אפילו באלף לא בטיל, ולקבלת סברת הרמב"ם יש רמז בבדק הבית. ומפיו שמעתי, שבזמנו חזרו גאוני צפת ת"ו בחברת גאוני עי"ק [ירושלים] וחידשו תוקף הסכמה זו וקבלתה, שלא יאמר אדם קים לי נגד שם אחד מהנזכ' וכו'. ועונשיה מסתייה אם יבטל דבר אחד מעמודי ההוראה הנז' וכו'. ע"כ. ומבואר כי יצאה הסכמה לקבל

את הוראות מרן עוד קודם דורו של המהר"ם גלאנטי, אלא שלא התפשטה כיאות, וחזרו וקבעוה במסמרות, ואז נתפשטה כדבעי. עכת"ד. [אגב העיר שם הרב טולדאנו, כי לא מצאנו מי שאמר שא"א לומר קים לי נגד פירש"י. ברם יתכן שהדברים באים לשיטתיה דבעמ"ח שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן קיז) שכתב גבי הכלל שרש"י פרשן וז"ל, וכלל זה אינו נראה, שהלא דברי רש"י לקוחים מרבותיו הגדולים כמהר"י ן' יקר וכו' וכמעט מגיעים הדברים להגמ"ה, ואם הוא סבר וקביל שפשט ההלכה כן, למה יגרע משאר פוסקים. ע"כ. ואכ"מ של כלל זה.] וכ"כ הרב יוסף פאעור הלוי (בקובץ ר' יוסף קארו עמ' קצ והע' 12) כי פסקי מרן לא התפשטו מיד, וראה לשם הגדולים (ח"ב מערכי בית יוסף) שהמהריב"ל אפי' גזר שלא ללמוד בב"י. ואומנם לבסוף התיר, אך ברור שלקבלו בתור מרן, לא קבלו. ועוד ראה לו בשו"ת מהריב"ל (ח"א כלל ב סימן עג, דף צח ע"ג) דס"ל כי בזמנו לא שייך כלל לקבל הוראות יחיד, כי אם בימיהם, שכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם. אבל אנו בזמנים האלו, כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים, הם רבותינו, ואנו מחוייבים בשל תורה ללכת אחר המחמיר. ויש בידי כמה ראיות על זה. ע"כ. וע"ע בשו"ת חק"ל (ח"א סימן צו דף רח ע"א) באורך בזה. ועע"ש. ועוד ראה לשו"ת הראנ"ח (סימן קט) שחי דור אחד אחר מרן, וכתב, וכבר נתקבל הרב [מהריק"א] עלינו במקומנו ללכת אחר הוראותיו. וע"ע בספר טה"ב (ח"ב עמ' תקכה) דכ"כ בברכות מים עוד (דף עב ע"ג) דהתפשטה קבלת הוראות מרן זמן אחר פטירתו. ואולם מו"ר פליג, ע"ש. ומ"מ איך שלא יהיה, בודאי שאם הם לא קיבלו עליהם הוראות מרן וכמבואר, אין בכך כדי לשנות משהו לדידן שקיבלנו הוראותיו, ואפי' אלף פוסקים חולקים.

ז. **וגדולה** מכך חזי הוית בספר רבי יוסף קארו הנז' (עמ' מח) את דברי הרב י"ל הכהן מימון, דהביא את דברי המהריק"ש הנ"ל, וכתב על כך, כי דבריו אלה אין חותם האמת טבוע עליהם, שהרי ר' יוסף קארו גמר את ספרו עשרים שנה לפני פטירתו, כפי שהוא כתב בשו"ע דפוס ראשון (סוף חלק או"ח) כי בשנת חשב"ה (שטו) גמר את ספרו בכפר ביריה שבגליל העליון, ובמשך העשרים השנים האלה לא כהתה עינו, ולא נס ליחה כי בתקופה זו סידר את ספרו כסף משנה. עכת"ד ודפח"ח. ולגבי דברי הגר"ח ויטאל הנ"ל, השיב על כך בטוטו"ד בספר יוסף בחירי (עמי שעה) כי ספר שרע לא ערכו מרן בזמן קצר מאוד, וכאשר כתב הגר"ח ויטאל, כי אם במשך ג' שנים ומחצה. וכאשר מפורש בסוף כל כרך מספר שו"ע דפוס ראשון. דהנה בסוף חלק או"ח כתוב שנשלם באלול שטו, ובסוף חלק יו"ד כתוב תמוז שיו, ובסוף חאה"ע שבט שיז, ובסוף חו"מ כתוב בזה"ל, השלימו אור ליום שישי יו לאדר ראשון שנת עדותיך שיח"ה לי. ע"כ. והכל סוברים

כי שנת שיח"ה היא שנת שכב. (וכך ראיתי באמת בהקדמה לספר שו"ע החדש, דכתבו כי ערך למרן חיבור השו"ע ח שנים). וכיצד לא תמהו שכל חלק מחיבורו היה בזמן של ששה עד שמונה חודשים, וא"כ כיצד זה שחיבור חו"מ ערך שש שנים. ובאמת ראה זה פלא, כי התאריך יו אדר לא נפל ביום שישי בשנת שכג. אלא ברור כי כוונת מרן שנת שיח"ה לי היא לשנת שיח (וההי היא בדרך צחות), ונמצא א"כ, כי חיבור השו"ע ערך למרן כשלש וחצי שנים, שזהו זמן ארוך בודאי להוציא את תמצית ספרו הארוך והמוכן, וא"א לומר ולתלות כי מחמת קוצר הזמן אירעו בו שגיאות ח"ו. ע"כ. ובר מן דין כבר השיג הגאון חיד"א בספרו שם הגדולים (ערך ש ס"ק עה) על המהריק"ש מפי ספרים ע"ש. וכן הוא בספר מבא השלחן (פרק ה סוף הערה 1) ע"ש.

למי הועיד מרן ספר זה]

ח. וע"פ האמור כן י"ל אף לענין דברי המהריט"ץ (סימן סז דף סד ע"א), אשר הביאו היד מלאכי (ריש כללי השו"ע אות ב), דכתב כי השו"ע חיברו לקטנים ועמי הארצות. ע"כ. ולכאורה האי מילתא היא תמיהא טובא, דהלא יוצא מבואר בהקדמת השו"ע כי חיברו הן לת"ח והן לתלמידים הקטנים, דכתב דתכלית הספר היא וז"ל, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל, כי כאשר ישאלו לת"ח דבר הלכה לא יגמגם בה, אלא יאמר לחכמה אחותי את וכו'. ועע"ש בהמשך. וא"כ איך אפשר לכתוב כי השו"ע חיברו לקטנים ועמי הארצות, בו בזמן שמרן גילה לנו דעתו ופירש ולא סתם, שתכלית הספר ומעשהו הוא לת"ח, ולכל איש ישראל, ולתלמידים הקטנים. וחזי הוית דכ"כ בספר שד"ח (ח"ו סימן יג אות א) להשיב על דברי המהריט"ץ, כי בהקדמת הב"י מפורש שחיברו גם לת"ח. ע"כ. וכ"כ לתמוה היד מלאכי (כללי השו"ע אות ב), ועע"ש. וכן דחאו הגאון חיד"א בשם הגדולים (מעי ספרים ערך שו"ע) ועע"ש, ובארץ חיים (בכללים שברישׁ הספר). וטעם הדבר נראה דהוא כנ"ל, כי בודאי לא היה לפני המהריט"ץ הקדמת הב"י, ולכן יכל לכתוב דברים שכאלה. ובזה סרה הקושיא הנ"ל מעיקרה, ואין בה שום פקפוק. ושוב ראיתי לספר יוסף בחירי (עמי שעח) דדרך בדרך אחרת, דהן הלא המהריט"ץ גופיה בתשובותיו נושא ונותן בדברי השו"ע, וראה כגון בח"ב (סימן רלז דף רס ע"ב) שדחה לא' קדוש שפיי דברי הרב' שלא כאמיתם, וכתב על כך, ובאמת כמה רחוקים ודחוקים דברים הללו, ופיי זה רחוק מדברי הרב, שלא מצינו כלשון הזה בשום פוסק, ומהם גם דרכו של הרב לפרש ולא לסתום כשלחן ערוך כפני הכל, ולא זו הדרך לדבר בלעגי שפה ובלשון אחרת. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו כי ספר השו"ע ערוך לכל, ושיש לנחות ולהבין ולעיין בו, ולכאורה דבריו סתראי נינהו. אלא על כרחך שמש"כ כי השו"ע חיברו

לקטנים, כוונתו אינה לשדות נרגא בספר השו"ע, אלא ללמד זכות על מקומות שיש סתירות, וכעין על דרך אומרם כד ניים ושכיב מר אמר להאי שמעתתא, כי אדרבה הוא לשון כבוד. עכת"ד. וראה לשו"ת חות יאיר (ר"ס קנב) דכתב כי האמת יורה דרכו כי מאמר זה אינו לגנאי, רק שבח גדול ומופלג, שלפי מעלתו ומדרגתו של רב אי אפשר לומר עליו שטעה בטעות כזו, אם לא שאמרו כד ניים ושכיב. ע"כ. ובסוף ספר חפץ חיים לבעל המשנה ברורה, ראה צורך לקבוע את תשובת החות יאיר הנ"ל מרישא ועד גמירא, מחמת חשיבותה. ומעתה כן יש לומר אף על שאר הדברים הנזכ"ל גבי שמועתו של המהר"ש אבוהב, ודברי המהריק"ש כי כתבו כן על דרך כבוד ולא כיוונו כפשוטם של דברים. ובזה אתי שפיר אשר הקשנו לעיל (סוף אות ב) סתירה בדברי המהר"ש אבוהב.

כשאין הכרח מהי דעת מרן]

ט. כל שאין לנו גילוי מוכרח בדעת מרן א"כ לא יצא הדבר מידי ספק, וכל כה"ג לא שייך הכלל שקיבלנו עלינו הוראות מרן. וכגון כשיש מח' הפוסקים מהי דעת מרן ואין הכרע בדבר וכל כה"ג, ודבר מצוי הוא. והיינו טעמא לפי שכל ששייכת קבלת הוראת מרן היא כשאנו יודעים בודאי מה פסק מרן, אך כשאנו מסופקים מה פסק, כל כה"ג מה שייך שקבלנו הוראותיו ואנו לא יודעים מהי ההוראה. וכמש"כ מרן בשו"ת אבקת רוכל בסופו ממש (ס"ס ריג) דאחר שביאר שם כי דעת הרמב"ם נתונה בספק סיים, ולענין הלכה אפי' במקום שנוהגים כהרמב"ם ז"ל כקולותיו וחומרותיו, יש להחמיר בזה, דספיקא דאורייתא לחומרא. וכן אנו נוהגים כרמב"ם ז"ל, ואין אנו מתירים אלא מחיתוך לחיתוך בלבד, וכן ראוי לעשות. עכ"ל. ומבואר דאף דהוי אתריה דהרמב"ם, אפ"ה לא שייך שם קבלת הוראותיו, כיון שדעת הרמב"ם אינה ברורה. ועוד כ"כ כיוצ"ב מרן שם (סימן קעט דף קנב ע"א ד"ה ומוכחא), וז"ל, ומוכחא מילתא כדברי האומרים דר"י פוסל וכר, ומ"מ כיון דאיכא מאן דכתב שר"י מכשיר, לא יחשב [ר"י] כלל בדין זה. עכ"ל מרן. וכ"כ הרב החבי"ב בכנה"ג בכלליו (בדרכי הפוסקים אות לז) לגבי מקום שנוהגים לפסוק כרמב"ם ויש מח' בהבנת הרמב"ם, כי נראה דאי מילתא דאיסורא אזלינן בתר פירוש המחמיר, ואי מילתא דממונ' הוא נקטינן כפירוש דהוי קולא לנתבע. ע"כ. (ומדכתב "ונראה" א"כ גילה דהכי ס"ל, וכן הוא גם מכך שכ"כ מדנפשיה, וא"כ לא שייך לומר דכתב כן וליה לא ס"ל, וכמש"כ הגאון חיד"א בחיים שאל (ר"ס ח) על ספר הכנה"ג, ודו"ק). וכן מבואר בב"י (סימן רנז דף יח ע"ב) דאף שהרב המגיד למד ברמב"ם להחמיר, כתב מרן שאין הכרע, ועל כן סיים וכיון שאין הכרע בדברי הרמב"ם שומעין לדברי המקלין. עכ"ל. וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סימן יט אות ה) כי כשדעת מרן אינה ברורה לא שייך קבלת הוראותיו. וכ"כ עוד בח"ו

(חו"מ סימן ב אות א). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ח (יו"ד סימן כג אות ח). וע"ע בח"ז (או"ח סימן נג אות ז) מש"כ בשם השמחת יו"ט אלגזי (סימן ג דף ט ע"ג). וכן הביאו בארץ חיים בכללים שבראש הספר (כלל ד), ושכן ס"ל לעוד כמה אשלי רבי, ודון מינה ואוקי באתרין. שוב אינה ה' לידי לספר שם בצלאל (סופר סימן לה אות ה) ושם הביא לברכ"י (סימן תצו אות ה) דכתב וז"ל, וכיון דמספקא לן בדעת מרן, נקטינן כוותיהו דרבנן בתראי. ע"כ. ועוד כ"כ בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן כו ד"ה ולדידי) וז"ל, באתרא דנהוג כשו"ע, בדבר שהוא ספק אם סובר כך, יעשו כחולקים. והוא פשוט ומבורר בספרים של צדיקים. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"א יו"ד סימן יג) כיון שיש פלוגתא בדעת מרן ז"ל הוי ליה כאילו לא גילה דעתו, ונקטינן כשאר הפוסקים. ע"כ.

ויש לחזק זאת על פי הכלל דעבדינן ס"ס נגד מרן וכמבואר בשו"ת יבי"א (ח"ב חיו"ד סימן ה אות ה) ובח"ג (חאו"ח סימן כח אות יז), ובח"ז חאו"ח (סימן מד אותיות ח-י) ובחיו"ד (סימן ו אותיות ב,ג) ובחלק אה"ע (סימן ט אות א), ועוד לו בח"ח (יו"ד סימן ד אות ג), ותקשי כיצד מהני ס"ס נגד מרן הלא מרן פסק לאסור, ובכל זאת אנו אומרים שבהצטרף ספק נוסף יקל, ודון מינה ואוקי באתרין כי בהצטרף ספק נוסף מרן יקל. וגדולה מזו י"ל ע"פ הכלל דעבדינן ס"ס נגד מרן אף כששני הספיקות נגד מרן וכמו שהעלה מו"ר שליט"א בספריו בדוכתי טובא בשו"ת יבי"א ח"ו חאו"ח (סימן טו אות ט), ובחלק אה"ע (סימן ג אות ח), ובח"ז חאו"ח (סימן מד אות י), ובחיו"ד (סימן ו אות ג), ובחלק אה"ע (סימן ח סוף אות יח), ובשו"ת יחו"ד (ח"ה ס"ס נד). [מלבד היכא דמרן פסק לאסור בשני הספיקות אף כשבאו יחדיו, וכמבואר בשו"ת יבי"א ח"א (יו"ד סימן כו אות ו), ובח"ב (או"ח סימן ח אות יח), ובח"ג (או"ח סימן כח אות יז), ועוד לו (שם סימן לד אות ג), ובח"ח (חאו"ח סימן כט אות ז), ובחיו"ד (סימן ח אות ב).] והיינו טעמא דעבדינן לס"ס זה אע"פ ששני הספיקות נגד מרן, כיון דאמרינן שמא יקל מרן בכה"ג, והוא אע"פ שמצד הסברא הדעת נוטה יותר דמרן לא יקל, שהרי מרן אסר בכל ספק לחוד, ועוד שאין דרך מרן להשתמש בס"ס, ואפ"ה שפיר עבדינן, והוא ע"פ הכלל כי פסקי מרן באו בתורת ספק ולא בתורת ודאי וכמו שכתב טו"ר שם בח"ז (או"ח סימן מד סוף אות י), ועוד לו בח"ו (או"ח סימן טו אות ט) ובעוד דוכתי, וע"ע בזה בספר רבי יוסף קארו (עמ' קצד וכו'), ולעיל מינה (עמ' קסט בהערה), ובדברינו לקמן (סימן יד אות ד), ודון מינה לנידו"ד.

סימן ב - סדר השתלשלות קבלת הוראות מרן

ועוד בו יבואר:

הרמב"ם מרא דארעא דישראל

כשנחלקו הרמב"ם עם שאר ראשונים כמאן נקטינן
במח' הרמב"ם והרא"ש כמאן נקטינן
מנין יצא למרן הכלל של ג' עמודים
קבלת הוראות הרמב"ם הרי"ף והרא"ש

כשנחלקו הרמב"ם עם שאר ראשונים כמאן נקטינן

הרמב"ם מרא דארעא דישראל]

א. לכאורה כל כה"ג שהרמב"ם חולק על שאר ראשונים [ולא עסקינן כשחולק על ב' עמודי הוראה, הרי"ף והרא"ש] ואין לנו גילוי במרן, יש לנו לילך אחרי הרמב"ם כיון דאיהו מרא דארעא דישראל, וא"כ נראה דהעיקר כוותיה, מאחר והוא מרא דאתרא, וכשם דאזלינן בתר מרן שקיבלנו הוראותיו, כן יש לילך בתר הרמב"ם שקיבלנו הוראותיו. והאי מילתא דהרמב"ם הוא מרא דאתרא, ידוע הינו בשער בת רבים, והנני להראות דבר זה מהיכן נחצב. דהנה כ"כ בשו"ת הרדב"ז בדוכתי טובי, ולדוגמא לך ראה בח"א (סימן רכט), ועוד לו בח"ב (סימן תשלא) כתב, כבר ידעת שכל מנהג הארץ הזאת (א"י), הוא ע"פ הרב (הרמב"ם), והוא רבן של כל הגלילות הללו. ע"כ. וע"ע בח"ו (בי אלפים שמ) דכתב, ואע"פ שהראב"ד חולק, הדבר ידוע שעל הרמב"ם והעומדים בשיטתו אנו סומכים תמיד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרלב"ח (סימן צז), וכיון שהוא (הרמב"ם) רב בזה המלכות, נראה שראוי לפסוק כמותו וכו', ומי יבא אחר המלך. והניף ידו בשניות (סימן נט) ועם היות שיש פוסקים חולקים בקצת פרטי דינין הנזכרים, אנו אין לנו אלא דבר הרב (הרמב"ם). ובפרט באלו המלכיות, דכלהו אתרייהו דמר. ועוד כתב כן (בסי' נב, ובס"ס קלח) ע"ש. וכן כתב בשו"ת מהרשד"ם (חחו"מ סימן שעג), וכ"ש שנדון זה נוגע לתושבי ירושלים תוב"ב, שבאותם המלכיות נמשכים אחר סברת הרמב"ם ז"ל. וכ"כ רבו של מרן המהר"י בירב בקונטרס הסמיכה (שו"ת הרלב"ח דף רצח ע"ד), לו יהיה כדבריו שזה מבואר בהרמב"ן, מה שאינו אלא בהיפך, הרי בכל הענינים שחולקים הרמב"ן והרמב"ם, אין כל המערב סומכים אלא על הרמב"ם, ולא על הרמב"ן, ולמה יחרד כל החרדה הזאת. וכ"כ מרן רבנו יוסף קארו בדוכתי טובא, לך ראה בב"י (יו"ד סימן רסה ד"ה כתב הרמב"ם), ובכל א"י וסוריא וסביבותיה, נוהגין לומר שהחיינו, לפי שהם סומכים בהוראותיהם על פי הרמב"ם ז"ל. וכ"כ עוד הב"י בבדק הבית (חחו"מ סימן כה ד"ה וא"א הרא"ש), ואני אומר, שבזמן הזה פשט הדבר בכל גלילותינו לפסוק כהרמב"ם, זולת בקצת מקומות שהוקשה להם דבריו, ולא ירדו לסוף דעתו. וכ"כ בב"י (חו"מ סימן רא, וסוף סימן ריז) לבאר דהעיקר כהרמב"ם, וז"ל, להיות פירוש זה לדעת הרמב"ם, שהוא רביה ומאר' דאתרא בכל זה

המלכות, ובכל מלכיות הערב מפיו אנו חיים, הגם לכבוש את המלכה וכו'. וכ"כ בכס"מ (תרומות פ"א אות יא) ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבקת רוכל במקומות רבים דכן הוא (בסימן י, סימן נה, סימן קב, סימן קמ, סימן רא), ומן המפורסמות ביותר אלו דבריו (בסי' לב) דכתב, הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים, וכל קהלות א"י והארביסטאן והמערב נוהגים על פיו, וקבלוהו עליהם לרבן. ושב והניף ידו בשו"ת ב"י (דיני יבום סימן ב) ובגלילותינו אנו תופסין להלכה דמצות יבום קודמת, כהרמב"ם שהוא מאריה דאתרא. וכ"כ עוד שם (דיני עכו"ם מסל"ת סימן יא). וכ"כ בשו"ת המביט (ח"ב סימן פא) ובכל גלילות אלו נוהגים כהרמב"ם ז"ל. ועוד הוא לו בח"ב (סימן קצו) דכתב, בפרט לדעת הרמב"ם ז"ל וסיעתו בסברא זו, כי הוא מאריה דארעא דארץ ישראל וסביבותיה, ממצרים ועד סוף סוריא, ושב וכ"כ בח"ג (סימן עז). וכ"כ בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן נ), ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן טז) במחי' הרמב"ם והראב"ד, דפשוט דכהרמב"ם, כיון שקבלוהו עליהם. וכ"כ בשו"ת תורת אמת ששון (סימן יט) וכבר ראינו שבכל א"י תוב"ב, ומצרים ובבל (כצ"ל), פוסקים כהרמב"ם ז"ל, אע"פ שכמה גדולים חולקים עמו. ע"כ. וכ"כ עוד פוסקים. וכל הני אשלי רברבי הנזכרים, המה מוסבים רק לגבי כאן א"י שקיבלו הוראות הרמב"ם, והוא מרא דאתרא. וישנם עוד הרבה מקומות אשר קיבלוהו עליהם, וכאשר יבואר בסמוך בעז"ה (אות ד).

וחזינן א"כ כי הרמב"ם הוא מרא דאתרא, וא"כ ברור שיש לנו ללכת אחריו, במקום שמרן מהריק"א לא גילה דעתו, אע"פ ששאר הראשונים חולקים עליו. והן אמת כי מרן מהריק"א בכלל שחקק וקבע בספרו, והסכימו על ידו כמאתים רבנים, וכאשר דרשו דורשי רשומות, ר"ת מר"ן, ממאתים רבים נסמך, להעמיד את השו"ע על פי ג' עמודי הוראה, וככתוב בהקדמת הב"י, ובכלל שכלל גרע מחלקו של הרמב"ם, כי קודם לכן הוא היה מרא דאתרא יחידי, ועל פיו ישק כל עמי, ועתה גם הרי"ף והרא"ש מכריעים המה. מ"מ עדיין נשאר הרמב"ם מרא דאתרא, וא"כ בכה"ג שמרן מהריק"א לא גילה דעתו, יש לנו ללכת בתר המרא דאתרא. (אא"כ יחלקו כנגדו הרי"ף והרא"ש, שאז נתפוס כוותייהו, ואכ"מ). ומלבד שכן כתבו להדיא כמה מן הפוסקים הנזכרים לעיל וכאמור, כ"כ עוד בשו"ת פני יצחק (ח"א חיו"ד סימן ט, דל"ז), והביאו בשו"ת תעלומות לב (ח"ג דף קז ע"ג אות ד) וס"ל כוותיה, דכל היכא שמרן לא גילה דעתו, תפסינן כוותיה דהרמב"ם, שהוא מרא דאתרא. וע"ע להכהן הגדול ביד מלאכי (כללי הרמב"ם אות כח, ואות מא), ובשד"ח (ח"ו דף 70 ע"א), וכ"כ במבוא לשו"ת אור לציון (ח"ב ענף ד). וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ח"א חיו"ד סימן יב) דהעיקר כהרמב"ם כשפליג אתוס'. וכ"כ בספר ברכי נפשי (ח"ב עמ' עח), ועוד לו שם (עמ' פז והלאה). ועוד עיין אליו בספרו שם בצלאל (עמ' רלג), ובספרו וזאת ליהודה

(סימן א עמ' ז). ועתה נדפס ספרו מנוחת שלום (ח"ה סימנים כב,כג) ועמד שם באורך רב בהאי מילתא, ע"ש בבקיאותו הנפלאה, ברוח מבינתו, ברוך שחלק מחכמתו. ומסיק התם באותות ובמופתים, דתפסינן כוותיה דהרמב"ם. ואולם זאת עוד הוכיח (סימן כב אות ב), דכל זה אמור בכה"ג שהרמב"ם אינו יחידי, כי בכה"ג שהוא יחיד בדבר, לא אזלינן אבתריה. וע"ש מפי ספרים וסופרים, וא"צ לכפול. וע"ע שם בהערה דהוכיח, שיחידי הוא לאו דוקא, אלא ה"ה אם יש עמו קצת חברים מקשיבים, כיון שרוב ככל הפוסקים פליגי ארמב"ם, כוותייהו דרוב הראשונים נקטינן. ושוב אחר זמן אינה ה' לידי ספר מבא השלחן הנד"מ, וגם איהו מסיק הכי, והוא לו בח"א (פרק ט סעיף ב), ובח"ב (סימן יג) לך ראה שם. וע"ע במש"כ בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן ח אות ד).

כשנחלקו הרמב"ם והרא"ש כמאן נקטינן]

ב. כשיחלקו הרמב"ם והרא"ש כמאן נקטינן, האם ניזיל בתר הרמב"ם דאיהו מרא דאתרא כאן בא"י, או אחרי שמרן קבע דאזלינן בתר ג' עמודים, וא"כ מאחר שקיבלנו כלל זה, שוב הרא"ש שהוא אחד מהעמודים, יש להשוותו להרמב"ם. וחזינן לרבותינו דמן קמאי דס"ל כי העיקר כהרא"ש. דהנה בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סימן תן) במחי' הרמב"ם והרא"ש, תפס כרא"ש, כיון דסברת הרמב"ם כל הפוסקים דחוהו וחלקו עליו. (ברם יש לחלק ממקום שלא דחוהו). וע"ע אליו בחיו"ד (סימן קצג) דתפס כרא"ש במחי' עם הרמב"ם. ולך ראה בספר יוחסין לגאון ר' אברהם זכות (דף ק ע"ב) דכתב, ואנו נסמכים על דבריו (של הרא"ש) יותר מדברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהרמב"ם כתב כדברי נבואה בלא ראיה. כן שמעתי מגדולי קשטיליה. ע"כ. וע"ע בברכ"י (חו"מ סימן כה אות כט) שמצא קונטרס ישן נושן מהרב משה ן' דנון ממלכות פורטוגל, תלמיד הגאון מהר"י אבוהב, וכתוב שם וז"ל, תשובת שאלה מרבינו ברכיה הלוי. עוד שאלת אם נדון ע"פ הרא"ש ויתר החכמים המסכימים לדעתו, או אם נחוש לפסק הרי"ף והרמב"ם במקום שחולקים עליו. תשובה אני לא ידעתי מהו הדבר שהגיעך לספק זה, רואה אני כל הארץ שהיתה נוהגת על פי הרא"ש, ומפסקיו לא יטו ימין ושמאל. וכ"ש שראוי לסמוך עליו בפסי שיש לו חברים רבים. ע"כ. וע"ע בשו"ת מהר"ם אלשי"ך (סימן צו), ובשו"ת בית דוד דשאלוניקי (חחו"מ סימן יג). וראה לרב החבי"ב בספרו דינא דחיי (ח"א לאוין פא עמ' עט) דתפס כהרא"ש כשחלק עם הרמב"ם. וכן עביד בשו"ת המהרש"ך (ח"א סימן קלד דף קמח ע"א), וע"ע בשו"ת כרך של רומי (סימן יד דף נב ע"ד) דתפסינן כרא"ש, וכדמוכח מהב"י (חאו"ח סימן י) דתפס כרמב"ם כנגד הרא"ש רק מפני דמסתבר טעמיה, הא לאו הכי תפסינן כהרא"ש.

קבלת הוראות הרא"ש והרמב"ם בקצוות תבל מלפני כאלף שנים]

ג. ברם המשית ליבו לדבר, בין יבין כי אין ראיה מכל הני אשלי רברבי לדידן, והוא מטעם שכל הני חיו והיו במקומות אשר לא קיבלו עליהם את הרמב"ם למרא דאתרא, כי אם את הרא"ש. שכן היה בספרד, ובקושטא, וסלוניקי, ופורטוגל, וכאשר מפורש גם בחלק מהלשונות הנזכרים לעיל [שכן מבואר שם לגבי קשטיליה, הלא היא קושטא, ולגבי פורטוגל]. וכל הני אשלי רברבי הנזכרים משם המה. והנני להראות בעז"ה שכן היה במקומות אלו. והנה בתחילה בספרד קבלו עליהם את הוראות הרמב"ם, וכאשר יבוא לקמן בסמוך בעז"ה, אלא דשוב אחר שהיגר לשם הרא"ש, ומינוהו עליהם לראש, התפשטו הוראותיו ושוב קיבלו את הרא"ש עליהם לראש ומגן. דהנה ר' יהודה בן הרא"ש בשו"ת זכרון יהודה (סימן נד, הודפס יחד עם שו"ת הר"ן) אשר ישב בטולידו שבספרד תחת כסא אביו, כתב מכתב תשובה על השמועה ששמע וז"ל, אתם מסכימים לפסוק ולהורות ע"פ ספר הרמב"ם ז"ל, זולתי במה שחולק עליו [הלא הוא הרא"ש] שיעשו כדבריו. וע"ש דהשיבם שא"א לעשות כן לדעתו לפי ההלכה, כי א"א לקבל רב אחד להלכה. ומ"מ על אף התנגדותו, כן עשו שמה. וכן באמת קבלו שם את הרא"ש למרא דאתרא, וכאשר יראה הרואה בשו"ת הריב"ש (ס"ס שסט) דכתב וז"ל, הרב הגדול הרא"ש ז"ל אשר כספרד ירשו ספרי חכמתו מכל דבריו הטובים, או פניהם לאו יפילון ולא יטה לארץ מנעלם, דומיא דמאי דאמר אביי כל מלתיה דמר עביד כרב בר מהני תלת וכו'. ע"כ. וע"ע בשו"ת רי בצלאל אשכנזי (סימן כב) דתקף את המיקלים נגד רבן גלת החל הזה, אשר כנענים עד צרפת וספרד, הרא"ש ז"ל, אשר רוב הגולה קבלוהו לרב עליהם. ע"כ. וע"ע לו (סימן נב) דכתב, כי במצרים נהגו כהרא"ש. [אולם לשמועה זו לא ראיתי חבר, כי אם סתירות רבות מפוסקים רבים, אשר העד יעדון כי במצרים קבלו עליהם את הרמב"ם, וכדלקמן.

וגם מדבריו מבואר כן (סימן א), והובא בקטע הבא.] וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן מט) דכתב, וכבר נהגו כל ישראל במקום שאין מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל כי אתרין (מצרים), או כדעת הרא"ש ז"ל, כי אתרייכו (סלוניקי), לא מצי למימר קים לי וכו'. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (ח"א סימן קלד דף קמח) באופן שאין לפסוק דלא כהרא"ש, בפרט במקומותינו (סלוניקי), כי הרא"ש הוא רבם של הספרדים, (ואפי' ששם הוא נגד הרי"ף והרמב"ם). עד שמטעם זה ראיתי זה ימים, כי אפילו בענין עד אחד ביבמה, שהסכימו כל הפוסקים דעד אחד נאמן, מ"מ יען כתב הרא"ש שקשה הדבר להקל, חששו. עכ"ל. וכ"כ הגאון ר' יצחק קארו, דודו של מרן מהריק"א, והודפסו דבריו בסוף שו"ת ב"י, וז"ל, ועוד, שבכל

ספרד נוהגים בכל הדינים, ובכל עניני איסור והיתר, כסברת הרא"ש, והוא היה מניחם (תפילין בחול המועד) וכו', ע"כ. וכ"כ מרן בב"י (או"ח סימן לא ד"ה וחולו), בשינוי לשון. ועוד לו (סימן נא ד"ה ואחר ישתבח) וז"ל, גם מנהג ספרד החזיקו להרא"ש לרבן, על פי זה הוא מיוסד, ולכן אחר ישתבח עונים אמן גם אחר הלל. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת אבקת רוכל (סימן קצה), הטענה השלישית, שמאחר שכל בני ספרד ובני אשכנזים, סומכים על הרא"ש בהוראתם, ובפרט באיסור והיתר, אחר דברו לא ישנו. אין כח לשום אדם לעשות מעשה נגד סברתו. וכ"כ עוד בשו"ת ב"י (דיני עכו"ם מסל"ת סימן ג) שהרי ראינו להרא"ש אשר כל ספרד ואשכנז סומכים על הוראותיו. ע"כ. וכ"כ בספר דינא דחיי (ח"א לאוין סימן פא דף עט) גבי מח' הרמב"ם והרא"ש, דלדידן נקטינן הלכתא הכי, כיון שהרא"ש סובר כן, והוא הרב המלמד דעת חכמה ובינה בספרד. ע"כ. ושב והניף את ידו בח"ב (עשין סימן מט דף סג ע"ג) במח' ריא"ז והרא"ש וז"ל, קי"ל כהרא"ש לגבי ריא"ז, שהוא פוסק יותר מפורסם, ומימיו אנו שותים בספרד. ע"כ. וע"ע בזה בברכ"י (חו"מ סימן כה אות כט), ובשו"ת תעלומות לב (ח"ב דף ג ע"ב) מפי ספרים. וכ"כ בשו"ת עמק יהושע ממן (ח"ה סימן ד) בשם שו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן ה) שבתחילה על הרוב היו פוסקים כהרא"ש.

ד. **ומאידך**, ברוב מקומות הספרדים קיבלו עליהם את הרמב"ם למרא דאתרא, תחילה כן היה בספרד עוד בזמן הרא"ש, ורק שאח"כ קיבלו את הרא"ש עליהם, וכאשר הראת לדעת לעיל. והנה המקורות שבתחילה קבלו עליהם את הרמב"ם, כי כן מבואר בדברי הרא"ש גופיה, והוא לו בשו"ת הרא"ש (כלל א סימן ח), ועוד לו (שם כלל פה סימן יא) וז"ל, שרוב הארצות בספרד פוסקין ודנין על פי הרי"ף וספר הרמב"ם. ע"כ. וכן מבואר בדברי בנו ר' יהודה הנזכ"ל בשו"ת זכרון יהודה (סימן נד). וכן משמע בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רנג) שבזמנו היו מקומות שקבלו עליהם את הרמב"ם, וכאשר יובא לקמן. וכן הוא בספרו תולדות אדם (סימן רעו) דכתב, ומ"מ אם נהגו באותן המקומות להיות עושין כהרמב"ם ז"ל, הנח להם וכו'. ע"כ. ולך נא ראה בספר מחקרים בספרות התשובות (הר' יצחק זאב כהנא עמ' 18 בהוצאת מוסד הרב קוק) שהביא ב' תקנות ככתבם וכלשונם אשר נתקנו בספרד בזמנו של הרא"ש, [וזאת למודעי אני צריך, כי שם ליקט וקיבץ מספרי השו"ת, את התפשטות קבלת הרמב"ם, וערך וסידר את המקומות שקיבלוהו עליהם, ומשם רוב דברינו לקוחים, והרוצה יראה שם בהרחבה, ודן שם לגבי עוד אלו מקומות שקיבלו עליהם את הרמב"ם. ומ"מ אין בית מדרש בלא חידוש, ומה גם שספר זה אינו מצוי.] וז"ל התקנה (הנצרך לנו), הסכימו הקהל ישצ"ו, שלא ידונו בעיר הזאת (טולידו שבספרד) שום דין בעולם, בשוב ענין בעולם, אלא על דעת רבינו משה ז"ל (הרמב"ם) בכל אותם

העניינים שיוכלו לכוון ולידע דעתו בהם. ע"כ. ועע"ש (עמ' 21) שהעתיק תקנה נוספת וז"ל, הסכימו הקהל ישצ"ו שלא יהא רשות לשום אדם בעולם מהדרים בעיר הזאת, לדרוש ברבים בבתי כנסיות, ולא להורות שום הוראה ברבים בבתי כנסיות, שיהא כנגד מה שהורה רבנו משה ז"ל בן מימון באיסור והיתר. נתקיימה תקנה זו בחדש סיון שנת תתרס"ה למנינו בתטילה (טולדו שבספרד), והכל שריר וקיים. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת הר"ן (סימן סב) דנשאל שם גבי מקום שהסכימו ביניהם, ועשו תקנה שיתנהגו בכל דיניהם וענייני משפטיהם על פי ספרי הרמב"ם ז"ל, בכל מה שכתוב בספריו, בין בהיתר בין באיסור, בין בדיני ממונות, בין בעניני קדושין, וכתובה וגיטין. ע"כ. וע' בזה עוד בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן רנו), וע"ע בשו"ת הריב"ש (סימן כא) דדן לגבי מקום שקיבלו עליהם את הרמב"ם, ועוד לו (סימן שמה), ועוד (בסי' תעח), ועוד כתב (סימן תצג), ואף אם יש מקום שנהגו לדון ע"פ ספרי הרמב"ם ז"ל בכח הסכמה, כמו שיש בקצת מקומות. ע"כ. וכ"כ בשו"ת ר"י בירב (סימן מו), ולא מבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל שהוא המורה אלינו בכל ארץ המערב (צפון אפריקה), ואנחנו נוהגים כמותו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תתכה), וכן שמעתי שדנו בארץ המערב על פיו (דהרמב"ם ז"ל). ע"כ. וכ"כ בשיירי כנה"ג (סוף חלק או"ח, בכללים בדרכי הפוסקים אות ה), וע"ע לו (סימן תצה הגהב"י אות ה) נהגו בכל ארץ המערב לפסוק כהרמב"ם ז"ל. ועוד ראה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סימן א) דכתב, וכמו שפסק הרב הגדול (הרמב"ם) אביהם של ישראל, מרא דארעא ישראל, אשר קבלוהו עליהם לרב מסוף ארץ תימן, עד סוף ארץ הצבי, וסוריא, וארץ שנער (בבל). ע"כ.

וכן קבלו את הרמב"ם עליהם במצרים, וכמש"כ בשו"ת הרדב"ז בדוכתי טובי, והוא היה רבה של מצרים. דהנה כן הוא לו בח"א (סימן שלא), ועוד לו (סימן רכט), ועוד (סימן תקל). וכ"כ עוד בח"ב (סימן תשלא), ועוד (סימן תרד), וכ"כ בח"ג (סימן תתקח). ובח"ד (אלף פח), ועוד (אלף קסד), ועוד (סימן אלף רצא). וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן יח) דהוי אתרא דהרמב"ם, וכ"כ שם כמה פעמים. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סימן קעה) דהרמב"ם מרא דאתרא דמצרים. ע"כ. וכן כתב בשו"ת אהלי יעקב קשטרו (סימן עח), דאתריה דמרן הרמב"ם ז"ל הוא מצרים וסביבותיה. ע"כ. ועוד הוא לו (סימן לג דף נו). וכ"כ בשו"ת דרכי נעם (חאה"ע סימן מב) דהרמב"ם הוא מרא דאתרא דמצרים. ועוד לו (חחו"מ סימן כז) ואינון (הרמב"ם, והכס"מ), מארי דאתרא, ומדבריהם אין לזוז ימין ושמאל. ע"כ. ושב והניף ידו (חחו"מ סימן כה, וחאה"ע סימן חי). וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג סימן כו), וגלילותינו אתריה דהרמב"ם הם. וכל הני היו במצרים. וכ"כ בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן נ), ובשו"ת

זרע אנשים (סימן כח), ובשו"ת תורת אמת ששון (סימן יט), ובשו"ת אורים גדולים (למוד קעג), ובשו"ת מהרי"ף (סימן נט, וסי' סא), וכ"כ בשו"ת זרע אברהם (חחו"מ סימן כג).

בא"י כשחלקו הרמב"ם והרא"ש כמאן נקטינן]

ה. **נהדר** אנפין לנידו"ד גבי מח' הרמב"ם והרא"ש כמאן נקטינן, כי אומנם ראינו פוסקים רבים שתפסו כרא"ש, אך הראת לדעת כי המה יושבים בחצרותיהם וטירותם בארצות אשר קיבלו את הרא"ש, ולא הרמב"ם, ומכאן יצאה הוראתם. משא"כ אנן היושבים פה בארץ הצבי, אשר קיבלנו עלינו הוראות הרמב"ם ז"ל, וכאמור, יש לנו לתפוס כהרמב"ם. ואדרבה א"כ יש להביא ראיה לכך מהני אשלי רברבי, אשר ישבו במקומות שקיבלו את הרא"ש, ולכן עזבו את הרמב"ם, ואף אנן נעביד הכי בהיפך, דנתפוס את הרמב"ם. וכ"כ כיוצ"ב בשד"ח (ח"ו סימן ו אות ד אך להיפך) דמה שכתב שם המהר"ם אלשקר הוא למקומו שקיבלו את הרמב"ם. והנה לך הפוסקים אשר כתבו דיש לתפוס כהרמב"ם, דכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרד), אין ספק שהרמב"ם חולק, ועליו יש לסמוך, דאע"ג דהרא"ש אחרון, וקי"ל הלכה כבתראי, מ"מ הרמב"ם מאריה דאתרא הוא, וכבר קבלוהו כל אלו הגלילות, פסקי דינו. ע"כ. וכן כתב עוד בח"ד (סימן אלף רצא) במחי' הרמב"ם והרא"ש, דהעיקר כהרמב"ם, שהוא מרא דאתרא, ושכן דעת הגאונים שדבריהם דברי קבלה. וכן מדוייק עוד בח"א (סימן מט), ע"ש. וע"ע להגאון ר' שמואל ן' וירגא (נדפס בשו"ת אבקת רוכל סימן פח) דכתב גבי מחי' הרמב"ם והרא"ש, אנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם מארי דאתרין. ע"כ. וע"ע בידמלאכי כללי הרא"ש (אות לו) דתמה על הרב החביב הנזכר לעיל שתפס כרא"ש. ע"ש. וכ"כ בשו"ת תעלומות לב (ח"ב דף ג ע"ב) באורך, דתפסינן כרמב"ם כשחולק על הרא"ש, לפי שהוא מרא דאתרא, וכדכתב מרן באבקת רוכל (סימן כב, וסימן צ). ובשיירי כנה"ג (כללי הפוסקים סוף שיירי או"ח), ובשו"ת כרך של רומי (סימן יד דף כב ע"א). ועוד ביאר, דמש"כ הב"י (או"ח סימן נה) משם מהרלנ"ח, שבספרד החזיקו הרא"ש לרבן, וכ"כ בתשובות ב"י (דף קז ע"א) דבכל ספרד ואשכנז סומכים על הרא"ש. וכ"כ דוד מרן בתשובתו הנדפסת בסוף שו"ת בית יוסף (דקמ"ו ע"ב), וכ"כ הרב מהרש"ך (ח"א דע"ט ע"ב), וכן בספר דינא דחיי (ח"א דע"ט ע"ב) דנקטין כהרא"ש, שהוא למד דעת תורה בספרד. ועוד שם (סימן כב) שרוב הגולה קבלוהו עליהם, ובאבקת רוכל (סימן קכ, וסימן קצה). ביאר כל זאת הרב תעלומות לב דלא קשיא, כי כ"ז אמור להיכא דלא פליג עליה הרמב"ם, שהוא מרא דאתרא, כי אז תפסינן כוותיה דהרא"ש, אשר גדול כבודו, וכמבואר בהנ"ל. אולם כאשר יחלוק עליו הרמב"ם, אזלינן אבתריה דהרמב"ם. עכת"ד. ולהאמור יש לומר בפשיטות, דכל הני המזכירים את גודל כבודו של הרא"ש, ודאזלינן

אבתריה, הם ממקומות שקיבלו את הרא"ש עליהם לראש וראשון, כי כל הני המה בארץ ספרד. ולדידן בא"י, אדרבה יש להוכיח מהני אשלי, דתפסינן כהרמב"ם שהוא המרא דאתרא, שהרי הם תפסו במקומם את הרא"ש, ואף אנו נתפוס את הרמב"ם במקומנו. ובזה מיושבים ג"כ דברי הכנה"ג (או"ח סימן קס) בשם הרשד"ם, דבמחי' הרמב"ם והראב"ד קרוב הדבר שאין כאן ספק, שיש לנו ודאי לעשות כהראב"ד ז"ל, שהוא רב וגדול, כ"ש לחומרא. ע"כ. וחש לו הכנה"ג להחמיר. והובא ביד מלאכי (כללי הראב"ד אות מא) ועע"ש. ולכאורה הוא פלא, ולהאמור ניחא, דהכנה"ג בא מקושטא אשר קבלו את הרא"ש עליהם לרב, ולא את הרמב"ם. ועל כן הראה פנים לכבודו של הראב"ד. וע"ע להרב תעלומות לב (ח"ב דף יד עב) דשב וכתב דתפסינן כהרמב"ם היכא דפליג ארא"ש. וגדולה מכך הביא בח"ג (דף קיג ע"ב אות א) מחי' במקום שקיבלו את הרמב"ם ומרן מהריק"א, היכא דפליגי, כמאן נקטינן. והביא שדין זה שנוי במחי' הפוסקים, ומינה בק"ו י"ל הכא דאזלינן בתר הרמב"ם, ובזה אין מח', כי הלא יש הסוברים דאפי' נגד מרן השו"ע תפסינן כהרמב"ם. וכ"כ להדיא שם (אות ב) דבזה לכו"ע כהרמב"ם. וציין לע' בספר אורים גדולים (לימוד עח), ובס' שער אשר (חו"מ סימן כג), וישמח לב (חו"מ סימן ה, וסימן יא). ע"כ. וע"ע לו בח"ג (דף קטו ע"ב) דתפסינן כרמב"ם, ודחה את הכרך של רומי (סימן יד דנ"ב ע"א) דס"ל כהרא"ש עיקר.

לדעת מרן במחי' הרמב"ם והרא"ש]

ו. **ברם** דעת מרן שקיבלנו הוראותיו אינה כן, והיא לו מבוארת בהקדמת הב"י, שבמקום שיחלקו שני עמודי הוראה, יכריע על פי רוח הפסיקה שבאותו מקום, לפי הפוסקים המפורסמים. וחזינן דהיכא שיחלקו הרא"ש והרמב"ם, לא יכריע מרן כהרמב"ם מכיון שהוא מרא דאתרא, ודלא ככל המכתב הכתוב לעיל משם כל הני אשלי רבתי. ועוד עיין בדברי הגאון ר' שמואל ן' וירגא (הובא בשו"ת אבקת רוכל סימן פח) דכתב גבי מחי' הרמב"ם והרא"ש, אנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם מארי דאתרין. ומרן שם (סימן פט) השיבו, ואף אם הרמב"ם מאריה דאתרין, במקום אפוקי ממונא, ובמקום כל הני רבוותא, אין בנו כח. וכ"כ הב"י יו"ד (סימן כד ס"ח ד"ה החלילד), גבי מחי' הרמב"ם והרא"ש וז"ל, וכן הלכה, דהא קמאי ובתראי כולהו פליגי אהרמב"ם, ומיהו לכתחילה נכון לחוש לדבריו. ע"כ. וכן מבואר בב"י (או"ח סימן י ד"ה ולענין), וז"ל, ולענין הלכה נראה, דאע"ג דהרא"ש מפרש כפרש"י, כיון דרש"י מפרש הוא ולא פסקן, ה"ל הרמב"ם והרא"ש ז"ל חד לגבי חד, והלכה כהרמב"ם ז"ל, דמסתבר טעמיה. וע"ע בב"י (סימן רעט ס"ז) דתפס כרא"ש נגד הרמב"ם, ונראה משום שכן פשטות הגמרא, וכמש"כ בב"י ע"ש. ומאידך ראה באה"ע

(סימן ע ס"ב) דתפס כרמב"ם שרשאי בעל להשרות אשתו ע"י שליש בלא הסכמתה, בזמן שהרא"ש ורוב הראשונים סוברים שלא בלא רשותה. וכן בב"י (חו"מ סימן עז ד"ה כתב), פסק במחי' הרא"ש והרמב"ן כרמב"ן, כיון שהרמב"ם קאי כוותיה (דהרמב"ן), ועוד דפשט המנהג לפסוק כהרמב"ם בדיני ממונות. ע"כ. וחזינן מכל הני, כי שיטת מרן במחי' הרמב"ם והרא"ש להכריע על פי רוח הפסיקה, לפי רוב פוסקים, או לפי שכן נראה מן הגמ' וכדו', וכמפורש לו בהקדמת הב"י. ועל כן כן עיקר לדידן שקיבלנו הוראותיו.

מהיכן יצא למרן כלל זה]

ז. **ברם** דבר זה צריך עיון, דמאחר ובואר כי בארץ ישראל הרמב"ם הוא מרא דאתרא, א"כ כיצד הניח מרן את הרמב"ם, ופסק פעמים כהרא"ש, לפי רוח הפסיקה שבאותו מקום. ונראה לבאר זאת, והוא בהקדים מעט הקדמות.

סדר התישבות היהודים בא"י]

בארץ ישראל כמעט ולא היה ישוב יהודי, עד כיבוש הארץ ע"י השולטן התורקי בשנת רעז, וכאשר כתב הרב יצחק זאב כהנא הנ"ל בספרו (עמ' 47) את סדר התישבות היהודים בארץ ישראל. כי לפני בואו של הרמב"ן בשנת ה' אלפים ועשרים ושבע מספרד לירושלים, היהודים היו מתי מעט. ובבואו התחילה עליה לארץ, אם כי לא במידה גדולה. ועם כבושה של א"י ע"י השולטן התורקי שלים הראשון בשנת רעז, התחילה תקופה חדשה בארץ, והתגברה העליה. ביחוד עלו המגורשים ממגורשי ספרד ופורטוגל (משנת רנב,רנז) שהתיישבו בתורקיה, ואח"כ עלו לארץ. ובנוסף באותה שנה כבש השולטן התורקי גם את מצרים, דבר שגרם קשר בין היהודים, ואח"כ לעליה לארץ. ועם כיבוש חלק של אפריקה הצפונית ע"י ספרד, בתחילה המאה השש עשרה, כיבוש אשר הביא חורבן של קהלות רבות. עלו יהודים רבים משם לא"י, ביחוד יהודים ממגורשי ספרד שמצאו מקלט בארצות צפון אפריקה, אלג'יר, מרוקו, ותוניס, הוכרחו שוב ליטול את מקל הנדודים, ומצאו מקלט בא"י.

המקור ליסוד של ג' עמודים]

תהליך הסטורי זה הינו בעל חשיבות רבה לענ"ד להבנת הדרך שקבלו את המרא דאתרא כאן בארץ. כי הרואה יראה על פי האמור, שעלו לארץ יהודים רבים אשר המה באו ממקומות אשר שמו את הרא"ש כעטרה לראשם, ומאידך יהודים רבים באו ממקומות שקיבלו את הרמב"ם.

ובראותינו עתה את סדר הדורות, שפיר מיושב מה שרבים לוחמים ופליגי אמרן, על כך שהחליט לקבוע את ספרו על ג' עמודי הוראה, הלא הם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ועל כך יצא קול רעש גדול, כי המהרש"ל בים של שלמה (בהקדמה למסכת חולין) תקפו,

דעשה פשרות בפסקי הלכות מדעתו מסברת הכרס. ע"ש גבי כלל זה. וכן כתב הרמ"א בהקדמתו לספר דרכ"מ, כי כלל זה הינו נגד התוספות המרדכי וסיעתם, שעל הרוב אנו פוסקים כמותם. ולפי דרכו של הב"י, נסתרים כל המנהגים אשר במדינות אלו. ע"כ. וע"ע בכנה"ג (חו"מ סימן כה, דיני קים לי, אות ו) דכתב שכבר צווחו על כלל זה גדולי האחרונים הבאים אחרי הרב ז"ל, ובפרטן אתה מוצא שני גדולי ישראל, הרב בעל המפה ז"ל בהקדמתו לספר המפה, והרב הכהן הגדול בספרו הראשון וכו'. ע"כ. וכוונתו היא לשו"ת המהרש"ך (ח"א סימן קלד) דכתב, וכבר שמעתי שרבים תפסו על כבוד חכמתו, ונחלקו עמו פנים בפנים על אופן פסק זה שפוסק פעמים רבות בספרו כשהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת, כותב דהכי נקטינן, ואפי' יהיה סברתם נגד הרא"ש וכמה רבוותא, בין להקל בין להחמיר, ובלי ספק דהרא"ש וכל רבותיו, ונוסף עליהם רש"י ז"ל, לאו קטלי קניא באגמא נינהו, ומי יקל ראש כנגדם להתיר איסור תורה וכו'. באופן שאין לפסוק דלא כהרא"ש, ובפרט במקומותינו כי הרא"ש הוא רבם של הספרדים. ע"כ. וע"ע בברכ"י (חו"מ סימן כה אות כט) וציין לשל"ה (דף קטו), ושהמהר"ר יחיאל קשטלץ שהיה בדורו של מרן, האריך בזה ומפיו לפידים יהלכו. וע"ע בספר ארץ חיים (בכללים שבריש הספר כלל ג), ובשו"ת תעלומות לב (סוף ח"ג דף קו ע"ג) בזה מפי ספרים. וע"ע בספר מנוחת שלום סופר (ח"ו סימן ב אות ד) דגם בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סימן שעו דס"ה רע"ד) חלק על עצם הכלל, ועוד לו (בחיו"ד סימן קב דף לט ע"ג), ועוד (בחאה"ע סימן סג דל"ח ע"ב) ועע"ש. וא"כ חזינן, כי קראו תימה על הכלל אשר כלל לנו מרן, ועל פיו בנה את ביתו בית יוסף, וערך לפנינו את שלחנו הטהור, כי מנין הוציא כלל זה.

קבלת הרי"ף]

ח. וע"פ האמור יש ליישב זאת, והוא בהקדים עוד מעט הקדמות קצרות דהנה לגבי קבלת הרי"ף, דחזינן שגם אותו קיבלו עליהם בכמה דוכתי, וכמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל א סימן ח), ועוד (כלל פה סימן יא) שרוב הארצות בספרד פוסקין ודנין ע"פ רי"ף, וספר הרמב"ם. ע"כ. ועוד עיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רנג) בשאלה, וגם בתשובה שם, דכתב הרשב"א, ומן הדרך הזה, כל שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ הלכות הרב אלפסי ז"ל, ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ חיבור הרמב"ם ז"ל. ע"כ. ומשמע שכבר היה זה לעולמים, מקומות שקיבלו עליהם את הרי"ף. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן רעד) שבכל גלילות אלה נוהגין כהרי"ף והרמב"ם. ע"כ. ועוד כתב כן (בח"א סימן אלף קמו) וז"ל, הרי"ף

והרמב"ם ז"ל שאנו נוהגים על פיהם במדינה זאת. וע"ע אליו (ח"א סימן תרעה). וע"ע בזה בסמוך.

הרי"ף והרמב"ם עומדים בחד שיטתא]

והן אמת שכמעט ולא מוזכר בפוסקים קבלת הוראות הרי"ף, אך שמא הוא מטעם שכמעט תמיד הרמב"ם והרי"ף עומדים בחד שיטתא, א"כ אותם מקומות שקבלוהו לרמב"ם, בעצם קבלו גם את הרי"ף, ולא הוצרכו לומר זאת, כי כן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א ר"ס רנג בשאלה), כיון שהרב האלפסי והרמב"ם ז"ל שוים בכל לדעה אחת, זולתי במקומות ישנו דין. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ד אלף קפח) קבלה בידנו, שאינו (הרמב"ם) חולק עליו (ארי"ף), אלא במקצת מקומות נער יכתבם. וע"ע בב"י (או"ח סימן רמח ד"ה ומ"ש רבינו י"מ), דכתב, ומסתמא לא פליג (הרמב"ם) אהרי"ף רביה. ע"כ. וכן כתב הכנה"ג (חו"מ סימן רפט הגהות הב"י אות ד), והביאו היד מלאכי (כללי הרמב"ם אות כט), דדוחק לומר שחולק (הרמב"ם) על הרי"ף ז"ל, ועע"ש ביד מלאכי. וע"ע בכנה"ג (יו"ד סימן פט הגה"ט אות כד), ובשו"ת כנסת יחזקאל (סימן פ). וכ"כ בספר פרי תאר (סימן לו סס"ק טו), לא אשכחנא דפליגי עליה דהרמב"ם ז"ל גדולי המורים, רה"ג, והרי"ף, וכיוצא בזה, זולת הרא"ש והר"ן ז"ל, שאינם בסוג אחד עם הרמב"ם. ע"כ. וכ"כ דיש להשוותם מו"ר בספר טה"ב (ח"ב דף רלז), ובשו"ת יבי"א (ח"ז אה"ע סימן ח אות ג) ושם (חאו"ח סימן נט אות א). וכ"כ הגרי"ח סופר שליט"א בספרו וזאת ליהודה (סימן ד עמי לא וכו'). ואולם ע"ש (עמי ו סוד"ה ויש) שסייג כלל זה. וע"ע בספרו מנוחת שלום (ח"ה סימן טז אות ה והלאה), ועוד שם (סימן יז), וע"ע בב"י (סימן שלו רס"א) דרק כיון שהוכיח שהרי"ף עומד עם הרמב"ם, השווה אותם, הא לאו הכי בלא ראיה לא נשווה אותם. ומ"מ חזינן דהרי"ף והרמב"ם עומדים בחד שיטתא, ועל כן קבלת הרמב"ם פירושה גם קבלת הרי"ף, ויתכן שלכן לא הוזכרה קבלת הרי"ף, אלא במעט מקומות.

הרא"ש והרמב"ם אינם הולכים בדרך אחת]

ומאידך הרא"ש דרך פסיקתו אינה כדרכו של הרמב"ם, כי איהו נגרר תמיד אחר בעלי תוס', וכמש"כ הכנה"ג הנזכ"ל בסמוך. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סימן קצג) דמסתמא בתר רבותינו בעלי התוספות גרירי הרא"ש. ע"כ. וע"ע בשו"ת הרא"ש (כלל כ סימן כז), ובשו"ת הרדב"ז (ח"ד אלף קפז), וביד מלאכי (כללי הרא"ש אות לו), וע"ע שם (אות כח), וע"ע בשדי חמד (ח"ו כללי הפוסקים סימן יא אות חי). ואין זה מן התימה, כי הלא הרא"ש הגיע מארצות אשכנז, ואיהו גדול תלמידיו של המהר"ם מרוטנבורג, וכמש"כ הרש"ל בהקדמה לישׁ"ש בב"ק וחולין, וז"ל, ואיש עניו וטהור אשר אין באחרונים כמוהו מהר"ם מרוטנבורג, נקרא והעמיד תלמיד אחד שכמעט מלא את מקומו, מרנא ורבנא רבינו

אשר, למדו היטב ודרשו וחקרו ובנו את יסודם על דברי הרי"ף, אשר בירר התלמוד בי"ג נפות, ועל דברי התוספות הצרפתים משניהם הוציא לאור כל תעלומותם. ע"כ.

ט. ומעתה יש לומר, כי מאחר ובא"י היה קיבוץ גלויות ממקומות שקיבלו את הרמב"ם, וממקומות שאת הרא"ש, וכמבואר לעיל, יתכן שדבר זה גרם למחי' ועירבוביא בפסקים ובמנהגים, וכפי שהדעת נותנת שכן קרה מחמת קיבוץ הגלויות ממקומות שונים, בעלי מנהגים שונים. ורגלים לדבר יראה הרואה במחי' שנחלק מרן עם המביט בשו"ת ב"י (דיני כתובות וגבייתה סימן ב), ובשו"ת המביט (ח"א סימן כח) ועוד (ח"ג סימן עז), ושם הצטרפו והסכימו עם מרן הגאון ר' משה קורדובירו ועוד, ושורש כל המחי' נעוץ במנהג המוסתערבים, הלא המה תושבי א"י הקדמונים מזמן עלית הרמב"ן, לבין מנהג העולים החדשים. וכן יראה הרואה גם בענין חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בפירות של גוי שגדלו בארץ, והגוי מירחם, וראה בזה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סימן א) אשר מפיו לפידים יהלכו בענין זה, אודות הרוצים לשנות מן המנהג לעשר. וע"ע בכס"מ (תרומות פ"א אות יא) בל' קשה אודות הבאים לשנות ממנהג הארץ, וגזרו שם בגזרת נח"ש שלא להפריש תרומות ומעשרות. וגם בשו"ת המביט (ח"ג סימן סח) הסכים עמהם. [וכאשר גם מבואר בריש הקדמת הב"י, כי היטב חרה לו על כך שהתורה נעשית כתורות אין מספר, ע"ש.] וא"כ אחר שכל עדה הגיעה עם פסקיה ומנהגיה, ביני וביני מחמת הנוהגים שכבר נהגו, אלו כרבותיהם הרמב"ם והרי"ף, ואלו כרא"ש, והתערבו זה בזה, נוצר כלל חדש, והוא ג' עמודים.

ג' עמודים שנזכרו בשאר ספרים]

וכאשר יראה הרואה בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרכו), בכל גלילות האלו קבלו עליהם את הריא"ף ואת הרמב"ם ואת הרא"ש להיות עליהם הכרעותיהם הכרעה, בין להקל בין להחמיר, בין לפטור בין לחיוב. וע"ע לו (ח"ג סימן תתקמא), ועוד (שם סימן תתקנג), ועוד (שם תתקצד) ועוד בח"ז (סימן נד), דנשענים על ג' עמודים. ע"ש. [וע"ע לו (ח"א סימן מט) דכתב, וכבר נהגו כל ישראל, במקום שאין מבורר בדברי הרמב"ם ז"ל, לפסוק כהרא"ש. ולעיל הבאנו משם שו"ת זכרון יהודה (סימן נד) לבן הרא"ש, כי בטולידו שבספרד, כבר היה לעולמים דאזלי בתר הרא"ש, וכשאין גילוי בו, ללכת אבתריה דהרמב"ם.] וחזינן, כי בזמנו של מרן, כבר היה לעולמים הכלל הנ"ל ללכת אחר ג' עמודים, והיה בשימוש בין גאוני הדור. ולענ"ד אע"פ שלא היה כן בשום מקום לפני כן, אולם המציאות יצרתו, והוא כמבואר, מפני קיבוץ הגלויות, כי אלה באו עם פסקי הרא"ש, ואלה עם הרמב"ם. והלא על פי רוב קבלת מרא דאתרא נוצרת מחמת המציאות אשר נוהגים, כמו הוראות

המרא דאתרא, [וגם יש פעמים שהוא על פי תקנת החכמים, וכאשר הובאו לעיל תקנות שכאלה. ועוד ראה בדברינו לעיל (סימן א אות ו)] ועל כן תפסו הכי המורים ככללו של מרן לילך בתר ג' עמודי הוראה, וכדלקמן, שהסכימו עם כללו זה של מרן כמאתים רבנים. לפי שאז המציאות היתה שכאן בארץ קיבלו עליהם את ג' העמודים. ובזה הוסרה השגת הרש"ל ודעימיה, על כללו של מרן, כי תפס כן מפני שהלך בתר המרא דאתרא אשר הוקבע בארץ ישראל, הלא הם ג' עמודי הוראה. ואח"כ קבלו עליהם כמעט בכל מקום את הוראות השו"ע. ובאמת שכ"כ לתרץ הרב חיד"א על הברכים (חו"מ סימן כה אות כט), והוא על פי דברי שו"ת הרדב"ז הנ"ל, דכן קבלו בכל הגלילות את ג' העמודים. וכתב על כך הגחיד"א, הא למדת, שדבר זה קבלה ביד בני ספרד מראש מקדם. ע"כ. ואומנם על פי המבואר לא היה זה משנים קדמוניות, וכוונת הרדב"ז היא לאותה עת, כי אז היה כלל זה, וכאשר הוראנו לדעת לעיל, בדבר קבלת המרא דאתרא בתפוצות בשנים שלפי כן, שבשום מקום לא אמרו שקבלו ג' עמודים. אולם גם לפי זה עצם ישובו של הרחיד"א נכון, כי בזה מיושב הכלל אשר כלל מרן. וסיים שם הברכ"י בדבריו המפורסמים בשער בת רבים וז"ל, ועתה אמת אגיד, אשר שמעתי מפום רבנן קדישי, ושמעו מפי הרב הגדול מהר"ח אבולעפייא זלה"ה, שקבל מזקני גאוני דור, שהסכימו בכלל זה דמרן, קרוב למאתים רבנים מדורו. וכן היה אומר כי כל אשר יעשה פסק מרן, עביד כמאתן רבנן. אלו דבריו ז"ל. עכ"ל הברכ"י. וכ"כ בארץ חיים סתהון (ריש כלל ג) כי דבר זה ידוע דמאתים רבנים הסכימו, וכמש"כ הברכ"י הנ"ל, והגאון מהרי"ט אלגאזי בתשו' שמחת יו"ט (סימן יא דף מג ע"א). ע"כ. וכ"כ בשו"ת תעלומות לב (סוף ח"ג דף קו ע"ג) גבי כללו של מרן ללכת בתר ג' עמודים, ע"ש. ובשו"ת צדק ומשפט פארדו (סימן כג ד"ט ע"ד) ישב את קושית הרש"ל בדרך אחרת וז"ל, ודבריו (של מרן) אינם צריכים חיזוק, כי ידוע שרוב פסקי השו"ע הם ע"פ הרמב"ם, שכבר קבלוהו בכל העיירות, ע"ש מפי ספרים. ע"כ. ואולם תקשי כי גם אם ישב בזה מה שתפס מרן את הרמב"ם כאחד מעמודי ההוראה, מ"מ עדיין תקשי, מנין יצא הכלל המחודש ללכת בתר רוב עמודים. וע"פ האמור אתי שפיר. וע"ע למו"ר בשו"ת יחו"ד (סוף ח"ה כללי מרן הש"ע סימן א) מפי ספרים, ואזיל התם בדרכו של הרב חיד"א לתרץ השגה זו. וע"ע בשו"ת עמק יהושע ממן (ח"ה סימן ד). וכן כתב הגר"ש משאש זצ"ל בהסכמתו לספר ברכת אהרן בוארון, שבתחילה נהגו בכל מקום אחרת, יש כהרא"ש, ויש כהרמב"ם, ומרן צירף הכל ע"ש, והוא מתאים להאמור. **ומעתה** שפיר מובן מדוע מרן במחי' הרא"ש והרמב"ם מכריע לפי רוח הפסיקה שבאותו מקום, לפי ראיות, או רוב פוסקים וכדו', אע"פ שהרמב"ם הוא מרא דאתרא דארעא

דישראל. והוא לפי שבתקופת מרן קבלו עליהם גם את הרי"ף, והרא"ש, וממילא אין דין קדימה לרמב"ם על פני הרא"ש, ועל כן יש להכריע ביניהם לפי רוח הפסיקה. ומינה לדידן, דאנן אתכא דמרן סמכינן, אע"פ שראינו פוסקים רבים אשר כתבו כי יש לתפוס כהרמב"ם להלכה כשחולק עם הרא"ש, יש לנו ללכת בתר שיפולי מרן, וכל כה"ג במחי הרמב"ם והרא"ש יש להכריע לפי שאר כללי הפסיקה המסורים בידנו דור מפי דור.

סימן א - הטס לחלל האם חלים עליו מצוות שהזמן גרמא

תוכן התשובה בקצרה

א. מוקד השאלה הוא, האם מצוות התלויות בזמן תלויים הם בזריחה ובשקיעה וממילא כשאין זריחה ושקיעה, בטלים המה. או שבכה"ג תלויים הם בכד' שעות, אף כשאין שקיעה וזריחה. **ב.** ובפסחים דרשה הגמ' על הפסוק ויקרא אלהים לאור יום, שקראו לאור ופקדיה אמצותא דיממא. ונחלקו הראשונים האם ציווהו לשמש ביום, או שהמצוות יעשו ביום. ותלוי בשאלתנו. ברם המדרשים סותרים בזה, וצ"ע ליישבם, ע' בפנים. **ג.** הראשונים על הקושיא כיצד נמנו ג' ימים ראשונים לבריאה, והלא נתלו המאורות ביום רביעי. תרצו, דנמנה לפי סיבוב הכדור. ולפי"ז חזינן דימים נמנים לפי הסיבוב, ולא לפי זריחה ושקיעה. ברם יש להשיב על כך מכמה פנים. **ד.** בירושלמי כתובות (פי"ב ה"ג) איתא, דביום פטירתו של רבי ערב שבת היה, והאריך להם ה' את היום, ונמחל על חילול שבת (כי אח"כ באו לביתם והדליקו את הנר, בראותם שעדיין החמה זורחת) רק למי שנתעסק בכבודו של רבי. וחזינן דאף שהיה יום ארוך, נכנסה שבת בלא שקיעה. **ה,ו.** ברם איפכא חזינן בפרקי דרבי אליעזר, דיהושע העמיד חמה בשביל שלא יחללו שבת במלחמה, וא"כ כיון שלא שקעה החמה לא נכנסה שבת, אף שעברו שעות רבות מהזמן שהיתה צריכה חמה לשקוע. וכתבו לתרץ הפוסקים את הסתירה, דשאני יהושע שעמדה החמה לכל העולם, ובפטירתו של רבי רק להם נעשה נס. ולפי חילוק זה יצא, כי הנמצא בחלל יפטר מהמצוות התלויות בזמן. ואולם יש שחילקו בין כשמסתובב כדור הארץ כאשר היה אצל רבי, דאז נכנסה השבת, לפי שאז הזמן נמדד לפי סיבוב הכדור, לכשאין סיבוב הכדור כלל וכביהושע, (ועל כן עמדה חמה לכל העולם), שאז לא נכנסת שבת. ולחילוק זה, גם הנמצא בחלל, מאחר וכדור הארץ מסתובב, יתחייב במצוות אשר תלויות בזמן. **ז.** ויש להוכיח מימי המבול, אשר הוזכרו בתורה בל' ימים, ובמדרש מבואר שלא שלטו המאורות בימי המבול, והיה חושך. וכן מוכח מדכתיב גבי משה ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה, ובמדרש מבואר דבמרום אין אור וחושך. וחזינן דשפיר דמי למיקרי יום, אע"פ שאין אור. **ח.** ועוד כתבו להוכיח

משבת הראשונה לבריאת העולם, דבירושלמי מבואר שהיתה כל השבת מוארת, ובכל זאת נקראת שבת, ולא חשיב יום שישי ארוך. ברם יש להשיב, דשם היה אור ניסי, ודמי למאיר באור מנורה, שפשוט דהוי לילה. **ט**. רוב רובם של הפוסקים ס"ל דמונים כד' שעות, ויש מן הפוסקים דס"ל דהכל יום אחד ארוך. ואזלינן בתר רוב הפוסקים.

שאלה: הטס לחלל האם חלים עליו מצוות התלוית בזמן, או שמאחר ואין לו יום ולילה, בטלים הם ממנו.

תשובה: **א**. שאלה זו עלתה על פרק ההלכה למעשה כאשר טס האסטרונאוט היהודי אילן רמון לחלל, ושאל מבעלי התריסים מתי עליו לקדש את השבת על כוס. ונתחבטו בכך רבים ושלמים, ואף אני אענה את חלקי הדל. ברם קוטב שאלה זו אינו נוגע רק לענין החלל, אלא לכל חבלי הארץ הצפוניים והדרומיים בעולם, כי מקווי רוחב 66.5 מעלות ומעלה בצפון ובדרום, חציה של השנה הוא חושך והוא החורף, וחציה השני של השנה שורר אור והוא הקיץ, וכאשר בצפון חורף בדרום קיץ, וכן להפך. וכל הקרוב לאלו המעלות רוחב, חלים בו שינויים אלו, אך בפחות זמן. וכאשר דבר זה כבר נזכר בזהר (ח"ג י,א), ואית אתר דכולי' יממא, ולא אשתכח בו לילא, בר בשעתא חדא זעירא. ע"כ. וכ"כ חד מן קמאי רבי אברהם ב"ר חייא הנשיא בספר העיבור (מאמר א שער ג). ובעוד ספרים. והיא שאלה שנוגעת הלכה למעשה לרבבות בני אדם בקצוות תבל.

ולכאורה יסוד השאלה אשר יש לחקור בזה הוא, האם יום שאמרה תורה תלוי בשקיעה ובזריחה, או שמא תלוי הוא בחלוף זמן היממה, דהיינו בחלוף כד' שעות, ולא בשקיעה וזריחה בפועל. דאם נאמר שהימים תלויים בכד' שעות, א"כ לא משנה איה מקום מושבו של האדם, שאם יהיה בשמים ממעל, או על הארץ מתחת, או במים אשר מעל השמים, בין אם יש שם יום ולילה, ובין אם לא, הכל תלוי בחשבון השעות, כי כאשר יחלפו כד' שעות עובר יום, ועל דרך זה יגיע זמן שבת, וכן זמני התפילות, וכל חיובי מצוות התלויות בזמן. ולאידך גיסא, אם תלוי הדבר בשקיעה ובזריחה, יצא כי אדם אשר נמצא בחלל ואין לו שקיעה וזריחה, אין לו ימים, וממילא לא יכולים לחול עליו חיובי מצוות התלויות בזמן, ויפטר מהם. ואף שבשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן קיא) על דברי חכם אחד שהעלה, כי האדם אשר בקוטב ימצא פטור הוא ממצות. כתב להשיב, כי קשה לשמוע שיהיה פטור ממועדי ה', ומותר לאכול חמץ בפסח, וביו"כ, ויותר לו להמיר יהדותו טוב ברע. וזה בושה וכלימה להעלות אף במחשבה. ע"כ. ברם לא נפלאת היא ולא רחוקה, וכאשר כבר היה כן לעולמים בכמה דברים, וכמו גבי החוצה את קו התאריך, שמחליף הוא יום, ונחלקו קמאי ובתראי איה מקום מושבו של קו זה, וע' בזה בהערה

קו התאריך]

ואגב בואנו הלום, אמרתי אבוא בקצירת האומר בהאי מילתא. ובראש דברינו נקדים מספר הקדמות, דברים המפורסמים ואינם צריכים ראיה, כי העולם הוא כדור, וכדאיתא בירושלמי ע"ז (פ"ג ה"א), והובא בתוס' ע"ז (מא ד"ה ככדור), וכן הוא בזוהר הקדוש (ויקרא דף ג). וע"ע בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל סימן לז) שכן הוא. [וע' במסכת ב"ב (כה ע"ב), ובמורה נבוכים (חלק שלישי פי"ד), ובשו"ת מהר"ש מוהליבר (סימן ו ובהערה) בענין נראים דברינו מדבריהם. וע"ע בארצות החיים (סימן א בארץ יהודה ס"ק ג בסוף ההגהה) ישוב דברי חז"ל. וע"ע בשו"ת מהר"י פראג'י (סימן מז) ובספר מנחת כהן (שער א סימן ג), ובשו"ת ארץ צבי פרומר (חאו"ח סימן קכא ד"ה והנני).] ועוד יש לידע כי השמש מאירה על כדור הארץ, ומאחר והארץ כדורית, ממילא החלק הפונה אל השמש מואר, ואילו גבו חשוך. כדור הארץ מסתובב על צירו, ומשלים סיבוב שלם בכל כד' שעות, וזוהי הסיבה להתהוות יום ולילה בכל העולם. ונמצא במקום שיש חושך, בהמשך סיבוב הכדור, מתחילים קרני השמש להאיר אליו, וזוהי זריחת החמה. ובהמשך הסיבוב מאירה השמש יותר באותו המקום, והוא אור היום שם, עד ששוקעת. וכן הוא על זה הדרך בכל חבל הארץ. ונמצא שבמקום אחד בכדור הוא יום, ובשני לילה, ובכל שעה הזריחה מתחילה במקום אחר, וכן השקיעה שוקעת במקום אחר. עוד ידע הקורא, כי כבר מזמן הראשונים חילקו את כדור הארץ ל-360 מעלות, כגון ראה בספר העיבור (מאמר א שער ג), ובבעל המאור ר"ה (סוף פרק קמא דף כ ע"ב), ובכוזרי (מאמר ד סימן כ), ועוד. ונמצא שכל יממה מסיים הכדור הקפה של 360 מעלות, וממילא כל 15 מעלות שעוברת עליהם השמש, זמנו הוא שעה, וכל מעלה 4 דקות. ועל כן אם הזריחה בארץ ישראל היא בשעה שש בבוקר, במרחק חמש עשרה מעלות מערבה, הזריחה תגיע בעוד שעה, כלומר בצרפת תהיה הזריחה עוד שעה. וכן על זה הדרך אם נמשיך עוד חמש עשרה מעלות. ומאידך אם נלך חמש עשרה מעלות מזרחה, יצא שבשעה שש בבוקר (של א"י הנ"ל), כבר שעה זורחת שם השמש. וכל זה נכון לכל אורך המעלה, דהיינו לכל גובה כדור הארץ שנמצא על אותה מעלה, בין לצפון ובין לדרום, ישנה אותה זריחה, כי בכל קו אורך של איזו מספר מעלה, כגון בקו שנמצאת ארץ ישראל, בין לצפון ובין לדרום יש אותו אור, או חושך, או בין השמשות. (למעט את הסמוכים לקטבים ואכ"מ). ודרך משל שלכל אורך הקו תחל הזריחה בשעה שש.

אחר הקדמות אלו נבין, כי מציאות זו מכריחה לקבוע קו תאריך שיברר ויחלק את כדור הארץ, כי מעבר לקו זה הוא יום אחר מאשר בצידו השני, (אף שהמרחק הוא רק מטר). שהרי אם ניקח לדוגמא את א"י, וממנה יפנו שני אנשים, אחד למזרח ואחד למערב, ואחר כד' יום או יותר יקיפו את הכדור ויפגשו שוב בא"י, המציאות תהיה שבזמן שבא"י יהיה כגון יום שלישי, הפונה למזרח יטען שהיום הוא יום רביעי, והפונה למערב יטען שהיום יום שני, ואילו תושבי א"י יטענו שהיום יום שלישי, וכולם דוברים אמת. שכן זה שפנה למזרח, הלך נגד כיוון הקפת השמש (המדומה) סביב כדור הארץ, ועל כן בכל יום הפסיד שעה מתוך כד' שעות, וממילא כל יום הסתיים לו תוך כ"ג שעות, ועל כן

אחר כד' ימים (מלאים של כד' שעות), אצלו יהיה יום כ"ה. וזה שפנה למערב הלך עם כיוון השמש, ועל כן כל יום אצלו ארך כ"ה שעות, ועל כן לכשיסיים לסובב את הכדור יפסיד יום אחד. ודבר זה יגרום שאנשים הקרובים זה לזה מבחינה גאוגרפית, יהיו חלוקים במנין הימים, וכאשר כבר היה כן לעולמים שנחלקו אנשים במנין הימים, וכל אחד החזיק מנין ימים אחר. והוא מהטעם האמור, כי אלו באו מן המזרח, ואלו מן המערב. וכאשר כתב היעב"ץ בספר המטפחת (ח"ב פ"ח אות יג) ובענין עגול כדור הארצי, ידוע לעוברי ימים למדינת הודו מזרחית, כי הספרדים שוכני איי פליפו בקצה המזרח, חלוקים במנין וקריאת שמות ימי השבוע, עם אנשי הולנדיא השוכנים אצלם בהודו. שכשהראשונים מונים יום ראשון, לאחרונים הוא יום השביעי. והסיבה לזה, מחמת שהספרדים באו להודו המדינה דרך ים מצד מערב, ואנשי הולנדיא הלכו וסבבו לשם דרך מזרח בעברם אוקיינוס הדרומי, והקיפו כל האפריקא השפילא עד בואם שמה. באופן שפגעו אלו באלו אחר שסבבו הכדור אלה מפה ממערב, ואלה מפה ממזרח, לכן בהכרח ימי השבוע הם חלוקים, ונולד מזה ספק בשמירת שבת למסבב העולם. עכ"ל. וכ"כ בספר הברית (מאמר ד פ"י ד"ה וידעת), דיושבי עיר פליפו חלוקים ובאים בימים עם אנשי האלנדא הגרים אתם שמה ביום אחד, כשזה מונה יום ראשון בשבת, אומר זה לא כי שני הוא. מפני שיושבי האי באו לשם דרך מערב, ואנשי האלנדא באו לשם דרך מזרח. ע"ש. והביאו בקיצור בשו"ת מהר"ש מוהליבר (ריש סימן ו). ועוד ראה באוצר ישראל (ערך יום) כי ישנם מקומות שהממשלה נתנה חוק לשנות את היום שקבעו לפנים, למשל מדינת אלסקה שהיתה לפנים אחוזת רוסיה, והיו מונים שם הימים כמו אנשי רוסיא. ואחר שנת 1867, מכרה רוסיא את אלסקה לארה"ב, וזו האחרונה שינתה את היום העודף, והשוותה לשאר הימים במדינה. וכן באי פיליפינים (הוא פליפו הנ"ל) שהיו מונים שם מלפנים כמו הספרדים שכבשו הארץ ובאו דרך המערב. ורק משנת 1845 הוסיפו להם יום אחד, כדי שישתוה למנין אנשי המזרח שביניהם. ע"כ. (ולעצם השימוש בספר אוצר ישראל, ע' בסוף ההערה).

עוד אבאר הכרח לקו התאריך, כי העומד כגון בירושלים ביום ראשון בחצות יום, ונשאל אותו כי עתה איזה יום ושעה נמצאים האנשים אשר מרוחקים ממך תשעים מעלות מערבה (לכיוון ארה"ב), יענה כי אצלם הוא בוקרו של יום ראשון. וכשנשאלו אצל הנמצאים 180 מעלות מערבה (דהיינו מערב ארה"ב) מה יום ושעה אצלם, יענה שהם בחצות ליל ראשון. והנמצאים כעת במרחק 270 מעלות מערבה, יענה בצה"כ של ליל ראשון. והנמצאים 359 מעלות מערבה, יענה שהם חצות יום שבת. ועתה נשאל את רעהו הנמצא יחד עמו בירושלים (או אותו עצמו) להיפך, כי הנמצאים עתה 90 מעלות **מזרחה** מה יום ושעה אצלם, יענה צה"כ של ליל שני. (והרי 90 מעלות מזרחה, הם 270 מעלות מערבה). ובמרחק 180 מעלות מערבה, חצות לילה של ליל שני. ו270 מעלות מערבה, בבוקרו של יום שני. ו359 מעלות מערבה, חצות יום שני. ופוק חזי כמה מוכרח הדבר שישנו קו תאריך, שהרי ראה כמה סותרים דבריהם של שני אנשים הנמצאים במקום אחד, כי האחד טוען שתשעים מעלות מערבה הוא בוקר יום ראשון, והשני טוען ששם (שהוא נקרא גם 270 מעלות מזרחה של א"י) הוא בוקרו של יום שני, וכן הלאה, כל דבריהם סותרים. וגם דבריהם עצמם נטולים הגיון, כי לפי חשבונו של האחד

יוצא שמעלה אחת ממנו מזרחה הוא יום אחר. ולשני מעלה אחת מערבה הוא יום אחר. ואי אפשר לסבול זאת שבחיפה או בשפת הים ימים אחרים מאשר ירושלים. ועשרת מונים נסתבך אם נשאל את השאלות האלו לאנשים הנמצאים במקומות אחרים בעולם, כי כל אחד יחשב את עצמו במרכז, ומשם יחשב מה הוא יום בשאר המקומות בעולם, וכל אדם ישים את קו התאריך במקום אחר, לפי מקומו. ופשוט שאי אפשר לפטור שאלה זאת בטענה דפוק חזי במקום שנמצאים איזה יום שם לפי מנהג העולם כעת והוא יומו האמיתי. כי הלא הם מונים הימים לפי הסכמת אומות העולם וכנ"ל, ומה לתורה ולהסכמה זו. והוצרכתי להאריך ולכפול את הדברים, מפני שראיתי שלא מבינים את המציאות היטב.

כל זה מכריח שיהיה מקום מסוים בכדור הארץ, שבו מתחלף היום, שמצד זה ואילך יהיה כגון יום ראשון, ומצידו השני הוא יום שני. ומאחר שכדור הארץ הוא כדורי א"כ אין שום מקום שהשכל מכריחו להיות קצה, מאחר וכל מקום על פניו הוא אמצע לגבי שאר צדדיו. וחכמי אומות העולם החליטו שקו זה יהיה קו 180 מעלות לקו גרינוויץ הסמוכה לאנגליה, והוא יהיה קו התאריך הבין לאומי, וכן היתה הסכמתם. וגם לא העבירו את קו זה ביושר, כי היטו אותו שיעבור בין יבשת אמריקה לאסיה, ועובר הוא כמה עיקולים לצורך כלילת כמה מקומות לצד אחד, ומקומות אחרים לצד שני, מה שההיגיון מורה, לפי השתייכותם ליבשות. ופשוט וברור וא"צ לפנים, שאין בקו זה שקבעו שום דבר לענין הלכה, ולא זה ה' קיונו לו. ועל כן חובה קדושה ונפקא מינה טובא, לדעת את מקומו של קו התאריך שהוא על פי תורתנו הקדושה.

והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן עו) כתב שכבר נחלקו בזה הראשונים, מאיזה מקום מתחיל יום השבת, וציין, עיין במש"כ בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם. ולדעת כולם השוכנים בקצה המזרח, השבת להם קודם השוכנים ממערב. ע"כ. והנה הראו הפוסקים שכן הוא בכוזרי (מאמר ד סימן כ) דכתב שם להדיא דסין היא תשעים מעלות מא"י, (הכוונה לא לפי החלוקה המקובלת של כדור הארץ למעלות, אלא אם נמדוד את המרחק מא"י לסין, מרחקו הוא תשעים מעלות). ושם עובר קו המרידאן (הוא קו התאריך), ושם מתחלף היום. ועוד ראה לבעל המאור ר"ה (דף כ ע"ב), שדיבר בזה באורך, ואומנם פשטות דבריו מורים דס"ל כי קו התאריך עובר בא"י (או בגבול). ברם הפוסקים ביארו בו שעומד הוא בשיטת הכוזרי, דכן כתב הגאון רבי שמחה זליג ריגר ראב"ד בריסק לפני השואה, במכתב הלכתי הנדפס בספר פאר הדור (ח"ג עמ' שכ, וראה בזה לקמן בע"ה), והכרחו הוא, דאל"כ יצא שלדעתו (של בעל המאור) א"י מחולקת בימים. ונסתר זה מאנשי בבל ופרס השומרים שבת כמונו, והם מקובלים שם עוד מזמן הנביאים. ע"כ. וכן מבואר בפירוש קול יהודה על הכוזרי (שחי בתקופת מרן) שהכוזרי עומד בחד שיטתא עם בעל המאור. וכ"כ באורך בשו"ת מהר"ש מוהליבר (סימן ו) ע"ש. וכ"כ החזו"א (בקונטרס ח"י שעות, הנדפס בחזו"א סוף הל' שבת) שעומד הוא בשיטת הכוזרי, שהרי כתב כי הימים דבר ידוע כי מן המזרח מתחילין. ע"כ. ועוד הביא כי הריטב"א והר"ן בסוגיא דר"ה (שם), הסכימו וקילסו את דברי בעל המאור. ברם בספר יסוד עולם (מאמר ד פ"ח, שהזכירו הרדב"ז הנ"ל) כתב

לדחות את הכוזרי, ושרבים אתו החולקים על הכוזרי. שכן דעת רבינו יצחק ב"ר ברוך ז"ל (בר פלוגתא דהרי"ף), ור' אברהם בר חייא הספרדי, ור' חסאן הדיין, ועוד כמה אשלי רברבי. ע"ש.

וכל הני ס"ל שא"י היא המרכז, ויש ללכת בשוה למזרח ולמערב, והנקודה הנפגשת היא קו המרידאן (קו התאריך). וכן ילפי בהו הגרמ"י טוקצינסקי בספרו היומם, והג"ר שמואל מוהליבר בשו"ת מהר"ש מוהליבר (סימן ו). וכן פסקו לענין דינא. (וע"ע בשו"ת מן השמים (סימן סא) גבי מח' זו). ויחד עמהם עומדים חכמי ארץ ישראל לענין הלכה, כי בשנת תש"א כמה מאות מבני ישיבות פולין וליטא, וביניהם ישיבת מיר, נמלטו ליפן, מפני ידו של הצורר הגרמני. ויפן ממוקמת מאה מעלות מזרחה מא"י. ובשבת נהגו לחומרא ב' ימים, את יום שבת המקומי, וגם את יום ראשון שלאחריו. ברם בהגיע יום הכיפורים שאי אפשר לצום יומים, שלחו שאלה לרבני א"י. ואז כינס הרה"ר לישראל הגריא"ה הרצוג זצ"ל, אסיפת רבנים גדולה, שמנתה כ"ג רבנים, וביניהם היו הגרימ"ט, והגר"ד שפירא אשר גם הוא האריך למעניתו בהאי מילתא בספרו בני ציון (ח"א) והגאון רבי בן ציון עוזיאל זצ"ל, והניף ידו בהאי מילתא בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן כא) וכולם ס"ל שיפן דינה כא"י. ועל כן השיב להם מכתב תשובה וזה לשונה, אסיפת הרבנים החליטה שתענית יום הכפורים היא ביום רביעי לפי חשבון הנהוג ביפן. ע"כ. דהיינו שינהגו כא"י והוא יו"כ לפי מנין המקום שם, ושקו התאריך עובר אחרי יפן עוד מזרחה. וכן השיב להם האדמו"ר מגור להלכה ולמעשה, וכן הסכים הגרצ"פ פרנק ונדפסו דבריו בשו"ת הר צבי (ח"א או"ח סימן קלח). ברם החזו"א רוח אחרת היתה עמדו, ושלח שליח לזו אסיפת הרבנים שיודיע את דעתו. ולשואלים מיפן השיב, איכלו ברביעי, וצומו בחמישי, ואל תחושו לשום דבר. ע"כ. ואח"כ פירסם הגרימ"ט את דעתו בזה בספר היומם. והחזו"א השיבו בקונטרס מיוחד הנקרא קונטרס ח"י שעות, ונדפס בחזו"א סוף הלכות שבת. ומשיב ומשיג על כל דברי ספר היומם, ופליג עליו בהבנת הראשונים הנ"ל, כי מלבד שהרז"ה ודעימיה הריטב"א והר"ן סברי ככוזרי, כתב גם להעמיד את הרב יסוד עולם כוותייהו (וזה שלא כרדב"ז הנ"ל), וממילא כן ס"ל נמי לכל העומדים בשיטתו. ושאין שום הכרח מן החולקים על הרז"ה בביאור הסוגיא, דפליגי ארז"ה לענין קו התאריך, לפי שהרז"ה לא הוציא יסוד זה כדי לבאר את הסוגיא, (ואילו כך היו פני הדברים היה ראיה מהראשונים שפירשו אחרת את הסוגיא דלא ס"ל כוותיה). אלא הוא דבר ברור וחיצוני, וביאר בו את הסוגיא. וע"ש באורך וברוחב. ואחר זאת שלח הגר"מ טוקצינסקי מכתב לגרב"צ עוזיאל האם יש להשיב על קונטרס ח"י שעות. והשיבו בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן כא) שאין צורך, ואין לחוש שילמדו מדבריו למעשה, שישראל בני נביאים הם, ולא ישנו מדבר הלכה שיצאו מפי חבר רבנים גאונים ומוסמכים וכו'. ע"ש. ונדפסו אלו הדברים גם בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח ח"ב סימן כט). ואני הקטן לא באתי להכנס בעובי הקורה בדין זה, הן משום כבדות משקל השאלה, וכמש"כ בשו"ת ארץ צבי פורמר (סימן מד) בענין זה, כי מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים, בדבר רום הערך כזה הנוגע לכל העולם, לחוות דעתו. וכ"ש שאין דעת יחיד מכרעת בענין גדול כזה. אך בקבוץ כל גדולי ארץ, ודיבוק חברים, ובפלפול תלמידים, על כן אין לנו לדבר מזה. ועע"ש בסוף הסימן בזה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו ס"ס לד) כל

זמן שלא נתאספו חכמי ישראל אמתיים, ונו"נ בזה עפה"ת, להכריע כאחד מן הצדדים, א"א להכריע. ע"ש. ובפרט שחסרים עמדי ספרים עקריים שדנו ודברו בזה, כמו ספר היומם לגרי"מ טוקצינסקי, וקו התאריך הישראלי לגאון מנחם כשר, וספר תאריך ישראל, וגליונות הלבנון (שנה יא גליון ט והלאה) ששם דנו בכך כמה פוסקים, וכמבואר בריש תשובת המהר"ש מוהליבר (סימן ו) והוא על קו התאריך, ועוד ספרים שדנו בכך ואת"י.

וחזי הוית בשו"ת אבן יקרה (ח"א סימן יא ד"ה ועוד נ"ל), דהעובר מאמריקא לגבול אוסטרליה, יצטרך לשמור שבת לפי המקום שימצא שם. ע"כ. וחזינן דס"ל דקו התאריך עובר בין אוסטרליה לארה"ב. ברם כל הנזכ"ל מודים בזה, דהלא רבני א"י דס"ל דיפן בכלל א"י היא, ה"ה אוסטרליה שנמצאת באותו קו. ואף החזו"א דס"ל דסין היא הקו, מ"מ ביאר דא"א לחלק יבשת, והיא נגררת להחשב באותו יום. ועל כן כתב דכל סיביר כלולה באסיה, וכל אוסטרליה יהיה לה דין א"י, וכמש"כ שם בקונטרס (אות ה), וגם בסוף המכתב השני המצורף שם. [ובאמת כי תמהו עליו בתרי, דמנא ליה לחדש כולי האי. ועוד דא"כ הו"ל למימר כל בתר איפכא, כי הלא רוב אוסטרליה מחוץ לתשעים מעלות מא"י, וא"כ למטוניה, הו"ל להחשיב את כל אוסטרליה כמעבר לקו התאריך. ע' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רסט) בזה, ועוד לו (ח"ג סימן פו) מש"כ ליישב. וגם בספר ישראל והזמנים (ח"ב פרק יג סימן ב). וע"ע בשו"ת יגדיל תורה (סימן קה) דכתב, שאף לחזו"א אפשר שאוסטרליה היא כא"י, ונמצא דלכו"ע אוסטרליה כא"י. עכ"ל. ובאמת אין בכך ספק, וכדכתב כן החזו"א להדיא וכנ"ל.] ומ"מ זה שלא כתופסים בכוזרי וסיעתיה כפשוטו, דקו תשעים הוא קו התאריך, וא"כ לדידהו רוב אוסטרליה יש לה יום אחד עם ארה"ב. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן לא, ובאות ה) דעל פי התורה קו התאריך מפוקפק מקומו, ועע"ש במילואים. וע' בספר פאר הדור חיי החזו"א (ח"ג פרק כד) שעוד לפני הוראת החזו"א, פסק כבעל המאור הגאון רבי חיים סולובייציק, וגם ראש הדיינים של בריסק הגאון רבי שמחה זליג ריגר, וע"ש (עמ' שכ) דהובאה תשובתו בענין, דלא מצאנו מי מהראשונים שיחלקו על בעל המאור, ובעל יסוד עולם לא היה רק מלומד בחכמות ולא פוסק. ועע"ש. והוא מכתב תשובה לשני בניו של רבה של בריסק, אשר היו ביפן בשנת תש"א הנ"ל. אך ע"ש דהחמיר בשל תורה. והובאו הדברים גם בספר אסופות רבנו חיים (סדר מועד שבת סימן ו). ומאידך מובא שם בפאר הדור (עמ' שכב) דהגר"א קוטלר באותו הזמן נזדמן לשם, והורה שינהגו ביפן כמנהג בני המקום כא"י. וכן הורה שם הגאון רבי משה אהרן קיסילוב רבה של חרבין מחבר שו"ת משברי ים. ובאותה שעה פנו תלמידי הישיבה החסידיים לאדמו"ר מגור הגאון רבי אברהם מרדכי אלתר, והורה להם גם הוא כן. ועע"ש (עמ' שלה) דהצטרפו לפסק ישיבת הרבנים הנ"ל, הגאון רבי איסר זלמן מלצר, והגאון רבי צבי פסח פרנק והובא בפרדס (שבט תשיד עמ' 28). וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (כרך כב דף תו הע' 623 והלאה) פוסקים רבים העומדים בשיטה זו, ודלא כחזו"א. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן פו) דעומד בשיטת החזו"א, ועיין שם בסוף הסימן. ועוד לו ביתר הרחבה בח"ד (סימן סו) הנדפ"מ. וע"ע בשו"ת ארץ צבי (סימן מד) שהביא דעות הפוסקים, וחשש להכריע, לחומרת הדין. ובשו"ת הר

צבי (ח"א או"ח סימן קלח) ס"ל דיפן דינה כא"י. וע"ע בשו"ת פרח שושנה (סימן נ) אך כתב שדבריו אינם להלכה. וע"ע בשו"ת יגדיל תורה (סימן קה) לאדמו"ר מלובאוויטש, דכתב כי החזו"א הוא יחיד ולא חשש לו כלל. וע"ע בשו"ת להורות נתן (חי"א סימן ו אות ו) דלא ברירא ליה היכן הוא הקו. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לד) וגם (בח"ג סימן כז) גבי יפן, דכתב, הנח להם לישראל לפי מנהגם, (ודלא כחזו"א). ובשו"ת בית אבי (ח"ב סימן נח) פשיטא ליה דיפן יש לה יום אחר, (ברם לא הזכיר מכל המח' דבר).

אודות השימוש בספר אוצר ישראל]

והנה רואים כי פוסקים רבים משתמשים בספר אוצר ישראל (הלא היא אנציקלופדיה עשרה כרכים בעניני היהדות, והתכונה, והמדעים. וערכוה וכתבוה עשרות אנשים, וכאשר מצויין בכל כרך, וביניהם רבנים, אך גם אנשי מדע, כנראה ללא זיקה רבה לדת). דכן הביאו בספר שערים המצויינים בהלכה (ריש פרק עב אות א), וכך היא דרכו של הגאון יוסף משאש זצ"ל בשו"ת מים חיים להשתמש רבות בספר אוצר ישראל, וכאשר יראה כל משתמש בספרו, וגם כאן בנידו"ד (ח"א סימן קיא) הביאו. וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן קצ אות ה) דהביאו, וגם עוד (בחיו"ד סימן רג אות ד). וכן הביא את ספר אוצר ישראל בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן ח אותיות ח,ט), וגם מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג חיו"ד סימן ט אות א) הביא ממנו סיוע לענין כתיבת תאריך לועזי. ועוד בזה הענין הזכירו בח"ז (חיו"ד סימן לב אות א). ברם בחלק ח (אה"ע סימן יא אות ג) לענין עדת הפלשים, השיג שם מו"ר על הציי"א הנ"ל, בזה"ל, ונוראות נפלאתי שהסתמך על ספר זה [ה"ה, אוצר ישראל] (**שיש בו כמה דברי מינות**), נגד עדות גאוני ישראל. עכ"ל. וחזינן כי דברי מינות נמצאים בספר זה. וראיתי בשו"ת שבט מיהודה הנד"מ לרה"ג ר' יהודה לביא בן דוד (סימן כח), שעורר כי כמה ספרים שלנו הוכנסו בהם דברי מינות ואפיקורסות, לך ראה שם. ובאות ה כתב, כי באוצר ישראל, וכן בשאר ספריו אוצר דינים ומנהגים, ואוצר מדרשים, מצטט הוא גם מספרי מינים ואפיקורסים ועובדי עבודה זרה ממש. ושבהסכמת הגאון רי"ח סופר נר"ו לספר בנין אפרים (עמ' ז) כתב וז"ל, ספר אוצר ישראל אין לי, וגם איני רוצה שיהיה לי, וד"ל. עכ"ל. ועוד הביא שרבים השיגו על ספר אוצר דינים ומנהגים, דע' בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ג ס"ס טו), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן פד אות ב), ובספר בירור הלכה (חיו"ד מהדו' תנינא עמ' כו). ובהדפסה שהדפיסו מחדש את אוצר המדרשים, בהוצאת מישור בסוף כרך ב, הביאו את הגהותיו של הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שציין עשרות מקומות שיש למחוק מן הספר. והוסיף הרב שבט מיהודה ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א האם כוונתו היתה שיש למחוק מן הספר, את כל הני. והשיבו שכן הוא הנכון. עכת"ד. אם לשם יקחך ליבך. ומאן דקא עבר ומדלג עליו, מחליף הוא יום, ונמצא שיכול להפטר משמירת שבת ויו"כ וכיוצ"ב, ע"י שיעבור את הקו בבין השמשות של כניסת שבת ויו"כ, וכמש"כ בשו"ת ארץ צבי פרומר (סימן מד ד"ה אשר). (רק שאסר לעשות כן משום דמפקיע עצמו ממצוות. אך חזינן דמושג זה שייך במציאות ההלכתית, ואין כל חדש תחת השמש). וע"ע בזה כאן בהערה

העובר את קו התאריך האם נפטר משבת]

וכן כתבו רבים ונכבדים כי אם עובר את קו התאריך, עליו לנהוג את ימי השבוע לפי המקום שאליו הגיע, והוא בין לחומרא דהיינו שיתחייב שוב בשבת, ובין לקולא. דכן פסק בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' רביעאה ח"ב סימן קנד) דהעובר את קו התאריך יעשה כמנהג המקום, כדכתיב בכל מושבותיכם. ושכ"כ הפרשת דרכים (דרך עצב דרוש כג). וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א ר"ס כג), וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן צט), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"א סימן יד), וכ"כ בשו"ת להורות נתן (חי"א סימן ה אות ג) וע"ש בכל הסימן, וסימנים הבאים. וכ"כ בשו"ת יחל ישראל לאו (ח"א סימן ו ד"ה ובתפארת). וע"ע בספר ישראל והזמנים (ח"ב פרק יג סימן ב, ע"ש לאורכו, ובפרט באותיות ז-ט). וע"ע בספר מדריך הלכתי לנוסע (עמ' 192), ושוב ראיתי באינצקלופדיה תלמודית (כרך כב דף תה הע' 620-622) שכ"כ עוד פוסקים רבים ע"ש.

ברם ע' בשו"ת ארץ צבי פרומר (סימן מד ד"ה אשר העיר), דהעובר ממקום של שבת לשאינו של שבת, מחוייב לסיים כד' שעות של שמירת שבת שלו. וע"ע בשו"ת משפטים ישרים בירדוגו (ח"א סימן עז) דמספקא ליה כל כהא לענין דינא. וע"ע בפסקי תשובות (הראשון סימן רנב) תשובת האדמו"ר מגור גבי מי שסיים יו"כ ופסח, ואח"כ עף בגמלא פרחא למקום שעודנו יום. כיון שכבר קיים מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וכן עד יום האחד ועשרים לחודש בערב, א"כ מן התורה אינו חייב יותר. ע"כ. וא"כ יסבור להחמיר בנידו"ד מק"ו. וע"ע בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן עב אות א ד"ה ובעוד), בראיותיו להחמיר לסיים שבת לפי מה שהתחיל. וכ"כ להחמיר דבעינן שיושלמו כד' שעות, בשו"ת פסקי עוזיאל (מהו' תניינא או"ח ח"א סימן ל). וע"ע בשו"ת יגדיל תורה (סימן קה עמ' 158) דהסתפק. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ז קונ' אלקטריק סימן קטו,א), וכן בשו"ת בית אבי (ח"ב סימן נח ס"ו) שצריך להשלים קדושת שבת שהתחיל. וע"ע בשו"ת דברי מנחם כשר (ח"ב סימן ג) להחמיר בזה. ואולם בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ג) השיבו ודחאו שא"צ להשלים שבת לפי שהוא במקום שאין שבת כעת ע"ש. וכן דעת שו"ת בצל החכמה (ח"א סימן לא אות ח) להקל, ועוד עיין לו (ח"ה סימן צט). וכן דעת מו"ר בספרו הנפלא טה"ב (ח"ב עמ' רעז) להקל לענין שבעה נקיים, ושא"צ שיושלמו כד' שעות, ע"ש מפי ספרים וסופרים, כיד ה' הטובה עליו, וכדרכו בקדש. וע"ע בהסכמת הרה"ג שמואל אליעזר שטרן שליט"א לספר מדריך הלכתי לנוסע, ובגוף הספר (עמ' 136 והלאה). ואכ"מ. וכ"כ להקל בספר תאריך ישראל (סימן ה), ובהסכמתו לספר מדריך הלכתי לנוסע הנ"ל. וכן נראה יותר להקל, דראה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן עו), ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סימן ד ד"ה ולפי"ז), ששניהם הוכיחו מדכתיב בכל מושבותיכם, דלעולם אזלינן בתר המקום. וע"ע בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן כא) מפי ספרים, ושכ"כ המהרי"ט בצפנת פענח, ובס' חזון למועד (סימן ת אות ז). ועע"ש. וכן מוכח משבת (קיח ע"ב) יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריה, שנכנסת מוקדם. וממוציאי שבת בציפורי, שיוצאת מאוחר. וע' בשו"ת ר"י מיגאש (סימן מה) דטבריה וציפורי הם תוך תחום א' ובאדם אחד, ומפורש כאמור, דהכל תלוי במקום שנמצא, ולפי זה חלים חיוביו, אף שקודם לכן היה במקום עם זמן אחר.

ואף שהגאון רבי צבי פסח פרנק בספרו מקראי קדש (פסח ח"ב סימן סג אות ג) הסתפק בכך ואת הראיה הנ"ל דחה כי יש לומר דלחומרא תפסינן כמקום החדש ומהיכי תיתי דאף לקולא. מ"מ אינו נראה לחלק, דניזיל בתר טעמא, כי לעולם אזלינן בתר המקום ולא האדם. ועל כן נראה יותר להקל. ועוד חזון למועד נקי נדר.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' רביעאה ח"ב סימן קנד) גבי החוצה את קו התאריך, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן צו,צז,צט) בחוצה את הקו לענין ספירת העומר, וכן בתשובות והנהגות (ח"ג סימן פו) בזה. ובשו"ת יגדיל תורה (סימן קה), ובשו"ת באר משה (ח"ז קונ' אלקטריק סימן קטו אות ה) וגם שם (סימן קיח), ובשו"ת מנח"י (ח"ח סימן נ) דכולהו מיירו לענין ספירת העומר. וע"ע בשערים המצויינים בהלכה (ר"ס עב) מפי ספרים. ובספר הזמנים בהלכה (ח"ב פרק יג) מפי ספרים וסופרים באורך רב. ובספר מדריך לנוסע (פרק כט), ובאוצר ישראל (ערך יום). . וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן עח ד"ה הן), דע"י ניתוח מזכר לנקבה נפטר ממצות עשה שהזמן גרמא, ונהפך הוא לאשה. ועוד הוא לו באורך בח"י (סימן כה קונ' רפואה פרק כו אות ו), ובא לו בשלישית בחלק כב (סימן ב) תשובה להגאון רבי מרדכי אליהו שליט"א, שזכר שהפך עצמו לנקבה דינו כאנדריגונוס או טומטום, ע"ש מפי ספרים. [ואין סתירה בדבריו, כי בחי"א סיים שצריך לדקדק האם באמת ע"י הניתוח יהפך לנקבה, ועל כן סיים בחכ"ב דהוי ספק. ואע"פ שלכאורה לפי שעה שכח את תשובותיו בחלקים י,יא כאשר יראה הרואה בחכ"ב, (וכאשר דימיתי שוב כן ראיתי לו במפתחות בסוף חכ"ב), מ"מ רוח הדברים אחת היא, ומהלך אחד בהן וכאמור.] וע"ע בזה בספר נשמת אברהם סופר (ח"ג אה"ע סימן מ), ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ג סוף ערך ניתוחים). ושוב אחר מופלג נדפס ספר חדש שמו יקובנו דור תהפוכות, וכל הספר סובב הולך על הענין הנזכר, ושם (עמודים סט-קטו) הביא בזה את דברי הפוסקים מפי ספרים וסופרים, כיד ה' הטובה עליו, לא הניח פינה וזוית, יישר חילה לאורייתא, קחנו משם אם יקחך ליבך. וכן יכול אדם להפטר ממצוות פורים, ע"י שהייתו בעיר המוקפת חומה בי"ד, ואחר עלות השחר ילך למקום פרזות, ולא יחולו עליו כלל מצוות פורים, וע' בספר תורת המועדים לגאון רבי דוד יוסף (הל' פורים סימן ו אותיות ט,י) בזה מפי ספרים וסופרים. וע"ע בזה בשו"ת שערי עזרא טראב (או"ח סימן כה). וכן אפשר לאשכנזי להפך לספרדי, וה"ה להיפך, ולהחליף את מנהגי עדתם, על ידי שילכו להשתקע במקום שנוהגים כמנהג השני. וה"ה אשה אשכנזיה אשר נשאת לספרדי, ולהיפך, שנגררת אחר מנהגי בעלה, ומשנה את מנהגי אבותיה, שכן העלה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ה או"ח סימן לז) באורך, וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ג ס"ס לא), ובספר חזון עובדיה (הלכות מצרכי מזון הכשרים לפסח הלכה ג בנדפ"מ).

ראיה מסוגיא דפסחים]

ב. איתא בפסחים (ב ע"א) ויקרא אלהים לאור יום, הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. ופרש"י, צוהו לשמש ביום וכו', קרא, כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו. ע"כ. וחזינן דלפרש"י היום הוא דבר בפני עצמו, ואין האור והיום דבר אחד, וציוה ה' לאור להאיר בשעת היום. וא"כ אין עצם היום תלוי באור, כי יש לו עצמיות מצד עצמו, ורק שהאור מצווה להאיר בשעת היום. ולפי"ז היום והלילה אינם תלוים בזריחה ושקיעה, כי אם בכד' שעות. ומאידך בתוס' רבנו פרץ (שם) פירש, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. נראה דלהכי נקט אמצותא, ולא נקט ופקדיה איממא, לפי שיש מצות הנוהגות ביום ואין נוהגות בלילה, כגון ציצית ותפילין. ונקט נמי אמצותא דלילא דאיכא נמי מצות שאין נוהגות אלא בלילה, כגון ספירת העומר, כדאמרינן במס' מנחות, שבע שבתות תמימות תהיינה, אמתי אתה מונה אותן שלימות, כשאתה מונה אותן מבערב. עכ"ל. וחזינן דפירש שהקב"ה ציוה את האור שיהיה אחראי על מצוות היום, וא"כ יוצא מפירוש זה לאידך גיסא, דמצוות הערב מחוייבות להיות בעת חושך. וכן יש לסייעו מדברי המדרש הגדול (בראשית א,ה) ויקרא אלהים לאור יום, רבנן אמרין, קריא רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. והיינו דתנן (מגילה כ ע"ב) כל היום כשר וכו', דבר שמצותו ביום כשר כל היום, ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ע"כ. ולהדיא דמפרש לה אמצוה. ואחר ראותינו שכן מפורש במדרש, נראה שגם רש"י לא חולק בכך שהיום תלוי באור, ומה גם דכלל גדול בידנו דאפושי פלוגתא לא מפשינן. והלא לעיל מינה בסמוך (פסחים שם) כתבה להדיא הגמ', והא קי"ל דעד צאת הכוכבים יממא הוא. ע"כ. ולהדיא שיום תלוי באור ובחושך. וכן איתא להדיא במגילה (כ רע"ב) דיום הוא מעלות השחר, וכדדרשו התם (מנחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה, וחצים מחזיקים ברמחים, מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ואומר, והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה. וא"כ היום קראוהו מעלות עד צאת, ועל כרחך א"כ דגם רש"י יודה לענין נידו"ד, ומש"כ שם רש"י הוא לענין המדרש בדרך אגדה ולא הלכה.

ברם בירושלמי ברכות (פ"ח הל' ו) על הפסוק ויבדל אלהים בין האור ובין החושך, משלו משל למה הדבר דומה, למלך שהיו לו שני איסטרטיגין, זה אומר אני משמש ביום, וזה אומר אני משמש ביום. קרא לראשון ואמר לו, פלוני היום יהא תחומך. קרא לשני ואמר לו, פלוני הלילה יהא תחומך. הדא הוא דכתיב, ויקרא וגו', לאור אמר לו היום יהא תחומך, ולחשך אמר לו הלילה יהא תחומך. וכן הוא במדרש רבה (בראשית פרשה ו סימן ז), ובילקוט שמעוני (סימן ה). ועוד בשינוי לשון בילקוט שמעוני ישעיהו (סימן תסא),

ובילקוט שמעוני איוב (סימן תתקכד). ואולם מאידך בבראשית רבה לעיל מינה בסמוך (סימן ו) איתא, ויקרא אלהים לאור יום, לא הוא אור לא הוא יום, אתמהה וכו'. ע"ש. וא"כ כאן מפורש כדלעיל, דהיום והאור חד הוא. וצריך ליישב יחדיו את הדברים, ועל כן אי אפשר להכריח מכאן לצד כל שהוא.

ג' ימים ראשונים של הבריאה לא היה בהם אור]

ג. וחזי הוית בספר הזמנים בהלכה (פרק ח אות ה) דכתב כי ראה ראינו בראשונים שתלו את הזמן בסיבוב כדור הארץ, ולא באור ובחושך. דהוקשה להם מאחר ותלה ה' את המאורות ביום הרביעי, שוב מה שייך זמן שכתבה שם התורה יום ראשון שני ושלישי. וביארו, דהזמן היה לפי סיבוב כדור הארץ, כי במלאות סיבוב שלם, הסתיים יום. דכ"כ הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פרק ל), ובראב"ע בראשית (א,ה), וברבינו בחיי (שם יג). ע"כ. וכן הוא בספר העיקרים (מאמר ב פי"ח). וחזינן דהיום והלילה אינם תלוים באור ובחושך. **ושוב** ראיתי שכ"כ מדנפשיה להוכיח הכי בשו"ת אבן יקרה (ח"א סימן יא) דנשאל שם גבי מי שיצא ממיצר ג'יברלטר, ויקיף את הכדור, ויחזור אחר שנה, כיצד ינהג במנין ימי השבוע. כי אם יסע מערבה לכיוון ארה"ב, ימנה הוא פחות יום אחד מאנשי ג'יברלטר בחזרתו. ואם יסע מזרחה, ימנה יותר ביום אחד מאנשי ג'יברלטר. והשיב דנדחקו הקדמונים איך חשבו ג' ימים ראשונים קודם תלית המאורות, ובאמת אין מקום לשלתה, רק על פי שיטת בתלמיוס שהארץ לעולם עומדת, והמאורות סובבים אותה. ואולם אליבא דאמת שהכדור סובב, וכמו שהחזיק הגאון יעב"ץ ע' בסידורו (בפירוש למעמדות יום ב) על פרשת יקוו המים. מנין הימים היה לפי סיבוב הכדור. ועל כן כתב הרב אבן יקרה, דלפי הצעה זו אין שום מקום לשאלה, כי האדם אשר סבב את הכדור, מה שמנה מנין ימים פחותים או יתרים, הוא מפני טעותו שלו, לפי שהלך נגד או עם סיבוב הכדור. אך אליבא דאמת בג'יברלטר הכדור סיבב סיבוב אחד יותר או פחות, ולפי סיבובי הכדור כן הוא מנין הימים האמיתיים. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן כא ד"ה כדברים), בשם המהרי"ט בספר צפנת פענח דכתב לבאר את מה שנאמר ויהי ערב ויהי בוקר וגו', דהוא ניכר בהבדלת הרקיע.

ברם באמת מאלו דברי רבינו בחיי הנזכרים ראיה לסתור, דרבנו בחיי שם כתב שכן היה בג' ימים ראשונים, אך מיום רביעי ואילך שנבראו המאורות, הזכיר ערב ובוקר כלפי האור. ע"כ. וא"כ כל זה היה לפני בריאת המאורות, אך אחריהם, כשהתורה כותבת ערב ובוקר, כוונתה לאור ולחושך, ולא לסיבוב הגלגל.

ואף שכעת דחינו מ"מ אין הכרח להוכיח להיפך דמהיום הרביעי תלוי הדבר בערב ובוקר לפי אור וחושך, ולא במשך כד' שעות. כי יש לומר דמה שכתב כוונתו שזהו נקרא כך, אך לא לענין הלכה. ובפרט דמסתברא מילתא שלא עלה על ליבו שתעלה שאלה כנידו"ד לענין הלכה, וק"ו שלא לענין מעשה, וא"כ קשה לדייק כל כך את לשונו במקרה זה להלכה, מה גם שדיבר באגדה. וגדולה מכך עשרת מונים לך ראה ליד מלאכי (כללי שני התלמודים אות יג) מש"כ הרשב"א בנדרים (דף פח ע"א, כצ"ל) דמאי דאתמר בגמ' דרך אגב ואינו מקומו של אותו הענין, כיון דלאו דוכתא דהאי דינא, לא דקו בה שפיר. ע"כ. ועע"ש מפי הראשונים דג"כ ס"ל הכי. ואף שצ"ע לענין הלכה בנידון שם, מ"מ בנידו"ד נראה שיש לתופסו וכאמור, דהכרח אין מכאן. ובר מין דין יש להשיב עוד על עצם הראיה הנ"ל על פי תוס' ר"ה (דף ג ע"א ד"ה שני בשבת), דאיתא התם דלא אשכחן בתורה "שני" למנין ימי השבוע וביארו תוס', דהא דכתיב ויהי בוקר יום שני, מפרש בירושלמי דאין למדין מברייתו של עולם. ומבארים תוס' כלומר, דלאו אשבת קאי, אלא שהיה שני לברייתו של עולם. ע"כ. ומינה נימא הכי הכא, דמאי דכתיב יום רביעי, אינו ענין למנין ימים הלכתיים, אלא למנין ימות השבוע לבריאת העולם. ואה"נ יום הלכתי הוא אף בלא אור וחושך, ובפרט שיש סיוע לכך מג' ימים ראשונים שבבריאה וכנ"ל. ועוד עלה בליבי לדחות ראיה זו מסיום דברי רבנו בחיי, דבפסיקתא רבתי (איש שלום הוספה ב) על הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר דרשו, אלו אלף שנים שהם יום אחד של הקב"ה. ע"כ. ונמצא דמש"כ בימים שבבריאה יום, אין הכונה ליום של התורה, אלא לימי הקב"ה, וממילא אין להוכיח מהתם להכא. ברם שוב בינותי דהלא בדוכתי טובי ילפי מהני קראי, וכגון בפסחים (ב ע"א), ומגילה (כ ע"ב) לגבי זמן חיוב המצות שתחילתו משעלה עמוד השחר, ולכל היותר הוי פלוגתא בין הבבלי למדרש, דתפסינן כבבלי, כמבואר בשו"ת נחלת לוי (ח"א חיו"ד סימן כ ואת ג) מפי ספרים, וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג (חאו"ח סימן ג אות ה), וח"ד (חאה"ע סימן ח אות א), וח"ז (או"ח סימן לד אות ד), ובשו"ת הרי יהודה (ח"א חיו"ד סימן יד אות ז) לגיסי המופלא רבי יהודה משה יוסף שליט"א, וע"ע בספר יכין ובועז על מסכת הוריות (עמ' נג) להרה"ג רבי בועז כדורי שליט"א בזה. וכן מבואר מכל הני ראשונים דלעיל (ריש אות זו) דלא תירצו הכי את קושייתם כיצד היה ערב ובוקר ללא מאורות. ונמצא שוב שאין הכרח מהכא.

ראיה מאשכבתא דרבי]

ד. איתא בירושלמי כתובות (פי"ב ה"ג, דף ס"ה ע"ב), ובירושלמי כלאים (פ"ט ה"ג, דף מב ע"א) ביום פטירתו של רבי מעשה נסים נעשו, באותו היום ער"ש היה, ונכנסו כל העיירות

להספידו, ונתארך להם היום עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו, וממלא לו חבית של מים, ומדליק את הנר, כיון ששקעה חמה קרא הגבר. התחילו לצער עצמן אמרין, דילמא דחללינן שבתא. ואתא בת קול ואמרה להון, כל מי שלא נתעצל בהספידו של רבי, יהא מבושר לחיי העולם הבא, בר מההוא כובס שעשה מלאכתו ולא עסק כל הלילה בהספד. כיון דשמע כן, סליק לאיגרא והפיל עצמו ומית. נפקת ברת קלא ואמרת, ואפילו הכובס. ע"כ. וע' בשיטה מקובצת כתובות (דף קג ע"ב) דאחר שהביא את הירושלמי כתב, ששמע מרבינו קלונימוס ז"ל בירושלים, והשתא ניחא שהרג הכובס את עצמו מדעת, משום דחילל שבת, ולא נתעסק בהספידו, ולהכי סליק לאיגרא ונפל לאגמא ומית, והיינו סקילה, כדין המחלל שבת. עכ"ל. וחזינן דעמדה השמש לכבוד רבי, ואפ"ה הוי חילול שבת, ועל כן חייב הכובס סקילה. ומה שפטרו את כל העם מן השמים, הוא כיון שהתעסקו בכבודו של רבי. וכ"כ מדנפשיה בחידושי מהרי"ט כתובות (קג ע"א ד"ה סליק), וזה העני ראה בדעתו שחילל שבת שלא במקום מצוה דרבי וקיים סקילה בעצמו דמחלל שבת, ונרצה לו לכפר עליו. עכ"ל. וציין אליו ותפס כוותיה בחידושי עמודי ירושלים (על הדף בכלאים שם), ושכ"כ רבינו קלונימוס הנזכ'. וכן פירש קרבן העדה בירושלמי (שם) וז"ל, ונתארך להם היום, שלא שקעה השמש בעונתה. כיון ששקעה החמה, שראו ברקיע. קרא הגבר, קרא התרנגול. שלא נשתנה מהלך החמה, אלא להם האיר הקב"ה שלא יתעצלו בהספידא דרבי. אמרין, דילמא ח"ו היינו מחללין שבת וטעינו בראית השמש. וירד בת קול מן השמים. בר מן קצרה, חוץ מאותו כובס שעשה מלאכתו בלילה ההיא, ולא עסק כל הלילה בהספידא, וחילל שבת. כיון דשמע האי כובס כן, עלה לעליה והפיל עצמו למטה, **כדין מחלל שבת שחייב סקילה** ומת. נפקת, יצא בת קול, אפי' האי כובס מזומן לחיי העולם הבא. שעונו נתכפר, וכבר עסק בהספידא דרבי. עכ"ל. וא"כ פירש שנחשב חילול שבת, אע"פ שעמדה השמש. ולפי"ז מה שהיו מסופקים שמא חיללו שבת, הוא מפני שהיו מסופקים בחקירתנו, האם הולכים בתר השמש, או בתר הזמן. ומיפשט קא פשטו לה מן שמיא, דאזלינן בתר הזמן.

וכ"כ להוכיח מן הירושלמי בהגהות שעל פירוש הרד"ל על פירקי דרבי אליעזר (פרק נב הע' א, ויובאו דבריו לקמן בעז"ה), שהולכים בתר הזמן ולא השמש. ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סימן ד) הביא שכן כתב להדיא הרב טירת כסף (דף ג) דמכאן נראה שאם יעמוד השמש יותר מן י"ב שעות זמן מה שלא שקעה בעונתה, אז אותו זמן שנשאר ע"י נס נחשב מן הלילה הבא, והוה ליה כאילו הוי לילה. דהראיה שהיו ישראל מציקין על שעשו מלאכה של הדלקת נר וכיוצא בחצי ליל שבת שעמד בו השמש ולא שקעה,

ואמאי היו מציקין מאחר דלא שקעה חמה. אלא אע"ג דלא שקעה, נחשב כל זמן היתר על י"ב שעות ליל שבת, עד שנתבשרו ע"י בת קול. ע"כ. ועוד הביא שכ"כ הרב מהר"א הכהן ז"ל באגדת אליהו, בעבור זה הפיל עצמו, דהמתחייב סקילה נופל מן הגג, ונתכפר לו בזה. ולכן יצאה בת קול אחר כך ואמרה, גם הכובס מזומן לחיי עולם הבא. ע"ש.

ברם איהו גופיה הגאון רב פעלים נייד מהאי ראיה, וכתב דיש לדחותה, כי י"ל, שנצטערו משום חסידות, ולא מדינא. וכדמוכח מן הלשון, ושריין מציקין, אמרין, דילמא דחללינן שבתא. ולשון דילמא משמע דלא היו חוששין מדינא. וכן מוכח דהא אחר כך שבו לביתם והדליקו הנר, ואח"כ שקעה חמה, ומי התיר להם להדליק הנר לכתחילה. ומה שכתב רבינו קלונימוס דהכובס הפיל עצמו בשביל חילול שבת. על כרחך דהוא לרוב דביקותו בהשם, ועשה דבר חוץ מן השורה, ואין לומדין ממנו לענין הלכה. שהרי מי התיר לו להמית עצמו בידים. עכת"ד. ואומנם כן סובר הרב פעלים, ויש להביא לו תנא דמסייע הוא לשון המהרי"ט הנ"ל שכתב, וזה העני ראה בדעתו שחילל שבת וכו'. לאמור דדעת עצמו גרמה כן, ואינו אליבא דאמת. ברם שאר כל הני אשלי רברבי הנזכ"ל לא ס"ל הכי, וכתבו דעבר אחילול שבת, ושחייב סקילה, וכדו', וכנ"ל, ומה זה שייך אם עביד חסידות. וגם ראיותיו לכאורה אין מקום להם, כי הלשון דילמא אינו חסידות, אלא ל' ספק, כי היו מסופקים האם כה"ג חשיב חילול שבת, וכדביארנו לעיל. ומה שהדליקו את הנר, הלא רק אח"כ שקעה החמה, ונשמע קול הגבר, ואז עלה ספק זה בליבם, וא"כ קודם לכן לא הסתפקו ולכן הדליקו.

שמש בגבעון דום]

ה. ברם לכאורה איפכא חזינן בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) דאיתא התם, מופת שישי, מיום שנבראו שמים וארץ הירח וכוכבים והמזלות עולין להאיר על הארץ, ואינן מערערין זה עם זה. עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל, וערב שבת היתה, וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת וכו'. מה עשה יהושע, פשט ידו לאור השמש ולאור הירח ולאור הכוכבים, והזכיר אליהם את השם, ועמדו כ"א ששה ושלשים שעות עד מוצאי שבת, שנא' (יהושע י,יג) וכו'. ע"כ. ומפורש שמפני שעמדה השמש לא נחשב חילול שבת, אפי' שעברו שלשים ושש שעות. וכ"כ בביאור הרד"ל במקום (אות כג), ר"ל שהעמדת השמש היה משום חילול שבת, שהעיקר תלוי בזה בשמש בזריחתו ובשקיעתו, וכל זמן שהחמה זורחת, אף שגם הירח עלה, הרי אמרו בירושלמי (ספ"ב דר"ה), ובי"ר (רפ"ו), ופסיקתא (דפ' החדש), שאין מונין ללבנה אלא משתשקע החמה. עכ"ל. וכ"כ הרב המגיה שם (אות א) וז"ל, ולכאורה מהך דהכא יש קצת סמך לאותן מדינות

הסמוכים לצירים, ואצלם משך כמה ימים רצופים יום בלא לילה, או לילה בלא יום, שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה. ע"כ.

ואולם הדברים נסתרים מן הירושלמי הנזכ"ל. ועמד על כך בהגהה הנ"ל, דבירושלמי חזינן דאף דנקדה להן החמה, מ"מ כיון שידעו שעברו כד' שעות של יום ו', יש לחוש לחילול שבת. ותירץ דיש לחלק בין הך דהכא דיהושע, שנקדה החמה בכל העולם, לבין ההיא דרבי, שלא נקדה להם החמה, רק ה' האיר לעיניהם של העוסקים באשכבתא כאילו הוא יום, אבל לכל העולם כבר היה לילה. אלא דשוב לפי"ז כתב להסתפק לאלו הנמצאים בסמוך לצירים, אולי אפשר לדמותם להא דאשכבתא דרבי ג"כ. וסיים וצ"ע. ויש לחזק את חילוקו, דכן מבואר נמי בביאור קרבן העדה בירושלמי כתובות הנ"ל, שכתב, כיון ששקעה החמה, **שראו** ברקיע, (דהיינו שהם ראו ולא אחרים וכבסמוך). קרא התרנגול, **שלא נשתנה מהלך החמה אלא להם האיר הקב"ה**, וזהו שאמרו דילמא ח"ו היינו מחללין שבת, **וטעינו בראית השמש** . ע"כ. כלומר שבאמת השמש המשיכה במהלכה, וה' הראה להם אור אחר בדמות שמש, ושוב אח"כ השקיעו. וכשהבינו זאת סברו שחיללו שבת, שהרי נס נעשה להם, וכמו שאם מאירים את הלילה בתאורה חזקה אינו יום, אלא לילה, כן היה להם, והסתפקו בחילול שבת. וזהו שסברו "וטעינו בראית השמש", דהיינו שבאמת לא ראו את השמש, אלא דבר אחר. וא"כ לפירושו, גם להם לא עמדה השמש, אלא היה כאן אור ניסי אחר בדמות שמש. וכל כה"ג פשוט שהוא חילול שבת, רק שהם היו מסופקים האם ראו את השמש או אור ניסי. ולפי"ז אתי שפיר עם פרקי דר"א. ולפי"ז היושבים בקוטב ובחלל פטורים ממצוות התלויות בזמן. ובזה אתי שפיר נמי עם דברי רבנו קלונימוס ודעימיה, שאותו כובס חילל שבת ונתחייב סקילה. וכ"כ לבאר בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד ס"ג) שיובא בע"ה בסמוך. וע"פ האמור יוצא, כי הכל תלוי בשקיעה וזריחה, ואם הוא יום ארוך של חצי שנה, חשיב יום אחד. והנמצא בקוטב הדרומי או הצפוני, הכל חשיב יום אחד ארוך. והנמצא בחלל לא יהיה לו יום ולילה.

אולם בשו"ת דברי יוסף שווארץ (סימן ח) ביאר אחרת את פרקי דר"א, דביהושע עמדה השמש לכל העולם, וא"כ פירושו, שכדור הארץ עמד ולא הסתובב. (שהרי לעולם אין השמש סובבת סביב כדור הארץ, אלא כדור הארץ מסתובב). ועל כן שהיה יום ארוך, וגם לא היה סיבוב, בזה נשאר יום שישי ארוך. שהרי אם נחשב את זמן עמידת החמה במנין הימים, כתוצאה מכך יבא קלקול בחשבון תקופות ומזלות. אבל בקטבים וכדו' שיש את סיבוב הכדור, אך מחוסר שקיעה וזריחה, כל כה"ג שפיר היו יום ולילה. ע"כ. וכ"כ

מדנפשיה בספר הזמנים בהלכה (פרק ח אותיות ט,י) וע"ש (הע' 23) שכ"כ עוד פוסקים. וכל זה יבוא יחדיו עם הראשונים הנזכ"ל (אות ג), דקודם היום הרביעי יום ולילה עלו בחשבון לפי סיבוב הכדור, ולא לפי אור וחושך. ובזה אתי שפיר נמי מעשה דרבי, דהיה חילול שבת, מפני שהגלגל כן סובב לו, ורק היום האיר בדרך נס. וכן ראיתי עוד שכתב בדרך זו הגאון רבי ראובן מרגליות בספר נפש חיה (סימן שמד) דדן שם בשאלת המדינות הצפוניות וכתב, כי קוטב שאלה זו אי מנינן ליום תמיד סביבת השמש או אף אם לא חשכה השמש אחרי שיודע שכלו כד' שעות, מני אז נחשב ליום אחד. וכתב דאין הכרח מאשכבתא דרבי שהיה יום ארוך וחיללו שבת, כיון שהיתה תנועה, קידש היום (כצ"ל). ולכן בפרקי דר"א שעמדה חמה ליהושע, לא הוי חילול שבת. ע"כ. ולדרך זו יצא שבקטבים מחוייב הוא במצות, דאע"ג שאין זריחה ושקיעה, ברם סיבוב כדור יש. ואולם חידוש זה צריך ראיה, וגם בנפש חיה הנ"ל כתב שזהו תמוה, ע"ש בדבריו. רק הבאנו תירוץ נוסף זה לבאר את האמור, כדי לדחות את פירושנו הקודם שבקטבים אינו מחוייב במצוות, שאינו מוכרח לגמרי, לפי שיש אפשרות לפרש אחרת.

ו. **ושוב** אינה ה' לידי את שו"ת דברי מנחם כשר (ח"ב סימן ג אות ב) דגם הוא הביא ראיה זו ושוב כתב לדחותה מסיומא דפרקי דר"א דכתוב שם, ועמדו לו' שעות עד מוצאי שבת. ע"כ. וא"כ י"ל דאחר ל"ו שעות באמת מוצאי שבת בא, ותוך הל"ו היה שבת על כל דיניו, ורק שיהושע נזקק לכך, מפני שהיו כאלה שלא מלאם ליבם להלחם בשבת, ועל כן עביד הכי. עכת"ד. ברם דבריו קשים ואין להם מקום בפשט המדרש. ע"ש. ומש"כ המדרש מוצ"ש, היינו לציין לנו את הזמן שהיה ראוי להיות, או כיוצ"ב לשאר העולם. ועוד עמד שם (אות ג) על הראיה מהירושלמי באשכבתא דרבי, וכתב לפרש דהוי חילול שבת, ומזומנים לעולם הבא כיון שנמחל להם משום כבודו של רבי, וכעין מה שמצינו במועד קטן (דף ט ע"א) שבשנה שחנכו את ביהמ"ק בזמן שלמה, לא עשו יוה"כ, והיו דואגים. יצתה בת קול וא"ל, כולכם מזומנים לחיי העוה"ב. עכת"ד. ועתה ראיתי בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ג) מכתב השגה אל הגאון רבי מנחם כשר, שהדפיס את דבריו הנ"ל בספרו סדרא בראשית (סימן תל), והשיבו שם הגאון רבי יהודה לייב גרוייברט, דאין ראיה מן הירושלמי, דשאני התם, דחשיב חילול שבת, וע"כ הרג עצמו הכובס לפי שלא היה שם כן בדרך הטבע, ובאותו השטח במקום קרוב וסמוך, כבר היה לילה. וע"פ מעשה נסים לא שקעה חמה שם. והנס לא יכול לשנות זמן הטבע, ולעשות משבת חול. ע' רד"ק מלכים (ב פ"ד,ז) מתוספתא, דשמן שע"פ הנס א"צ מעשר. ע"כ. וזהו כדברינו. ואת פסקי דר"א גבי יהושע שהעמיד חמה ביאר כדברינו לעיל, דכשהיום ארוך הוא

אחד. ודחה מכל וכל את פירושו של הרב דברי מנחם, שעשה כן יהושע בשביל הטועים בדין. כי איך יעלה על הדעת כן. ועע"ש דשאני שבת (קכא ע"א) דהחמיר לעצמו. וכן כתב בספר פסקי תשובות (פיטרקווסקי סימן רנג) מדנפשיה, לדחות את הראיה מאשכבתא דרבי, די"ל, דשאני התם, שלא היה טבעי כי אם ניסי.

גם לא לכל העולם כולו, כי אם לאותו מקום. ועל כן אף שהאריך היום, חל שם שבת, וכל שהוא ע"י נס אין לו גדרי הלכה. ויעוי' סנהדרין (נט ע"ב) בשר היורד מן השמים. ומנחות (סט ע"ב) חיטין שירדו בעבים. וציין שם המהדיר לדברי מו"ר במאור ישראל (ח"א עמ' צ) דכתב לענין עץ החרובים שגדל בדרך נס לרבי שמעון ובנו במערה, שאין עליו דין נטע רבעי, ע"ש. וע"ע בהאי מילתא בשד"ח (אסיפת דינים דף סט) לגבי כאלה וכיוצ"ב, דכל שנעשה על ידי נס אין בו חיוב מצוות. ועוד לו (אסיפת דינים מע' חמץ ומצה סימן ב אות ג). ועוד ראה באורך וברוחב לגיסי היקר הרה"ג יהודה משה יוסף שליט"א בשו"ת הרי יהודה (הקדמה לח"א אותיות ח-טו) מפי ספרים וסופרים, גבי כל כה"ג, האם יש בהם חיובי המצות, ע"ש. ומאידך דחה הרב פסקי תשובות את הראיה מיהושע שהעמיד את השמש שלא לחלל שבת, וכדאיתא בפרקי דר"א הנ"ל, דשאני התם שעמדה החמה לכל העולם, משא"כ בקטבים שהחמה נעה, ורק שם לא מורגש לענין שקיעה וזריחה. עכת"ד. וכן השיב את החפצים להוכיח מאשכבתא דרבי, הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל בספרו מקראי קודש (פסח ח"ב סימן סג, אות ג) דשאני התם שהיה נס לאותו המקום, ואח"כ חזר לקדמותו. ועל כן הוה חילול שבת. ע"כ. ובלאו הכי תקשי טובא על אותו כובס מדוע חייב סקילה, בו בזמן שהיה אנוס, ולכל היותר שוגג, וזהו לכל הפירושים האמורים, וכן הקשה בספר זמנים בהלכה (פרק ח הע' 26). ועוד תקשי כאשר תמה הרב פעלים, דכיצד הותר לו להתאבד. אף דלמהרי"ט הנ"ל ס"ל דלצורך כפרת עוונות שרי. ברם דין זה שנוי במח' גדולה, לך ראה ליד המלאך (הל' אבל פ"א הי"א) דתמה על המהרי"ט, ולגאון חיד"א בפתח עינים כתובות (דף קנ) בזה מפי ספרים, ובברכ"י (יו"ד סימן שמה ס"ק ג) מח' הפוסקים, ובשו"ת מהרי"ץ חיות (מאמר אמרי בינה סימן ו אות ו בהערה). וע"ע למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סימן כג אות טו) שהניף את קסתו באורך וברוחב, ולא הניח פינה וזוית, ע"ש. [ולכאורה יש לחלק בין כפרת עוונות לבין העונש של העוון עצמו, וצ"ע.] ועל כן איננו יכולים להכריח מהנ"ל לפשוט את נידו"ד.

ימי המבול]

ז. **וחזי** הוית לשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סימן ד ד"ה וצופה), שהביא ראיה לפשוט את ספיקנו זה. והוא מדכתיב באורייתא גבי המבול ימים. כגון, ויהיה המבול ארבעים

יום וארבעים לילה. וכן ויגבהו המים מאה וחמישים יום. וכן ויחסרו המים מקצת מאה וחמשים יום. ועוד. וחזינן, דימי המבול בשם ימים נקראו. ואיתא במדרש רבה (פרשה לד סימן יא) על הפסוק עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וגו' ויום ולילה לא ישבתו. דרש ר' יוחנן, לא שמשו מזלות כל יב' חדשי המבול. ור' יונתן אמר, שמשו, אלא שלא היה רישומן ניכר. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כה סימן ב), ועוד (פרשה לג סימן ג). ולפי"ז דכל שנות המבול היה העולם כולו חושך, ובכל זאת קראתם התורה ימים. על כרחך דימים נמדדים לפי כד' שעות ולא לפי האור והחושך. ע"כ. וע"ע בראיה זו בשו"ת מנחת אלעזר מונקאטש (ח"ד סימן מב ד"ה וגם יש), ועע"ש בהמשך דבריו. [ועדיין לכאורה יש לדחוק ולהשיב, על פי דברי רבנו בחיי דלעיל (אות ג ד"ה ברם) דחזינן שיש מציאות שהתורה קוראת ליום לפי הסיבוב, וכוונתה רק לשאול את המושג יום, כדי לתת לנו שיעור זמן, ולא למושג יום ההלכתי.]

ארבעים יום במרום]

ועוד הוכיח הגאון רבי יוסף חיים זצ"ל מדכתיב ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה. וא"כ קראתו התורה יום. ובמדרש שוחר טוב בתהלים (מזמור יט) על הפסוק יום ליום יביע אומר, איתא, ומנין היה יודע משה מתי יום ומתי לילה, שהוא אומר ארבעים יום וארבעים לילה. אלא בשעה שהקב"ה מלמדו תורה, יודע שהוא יום. ובשעה שהוא מלמדו משנה, יודע שהוא לילה וכו', וע"ש עוד סימני היכר ליום ולילה. וכן הוא במדרש תנחומא (פ' כי תשא לו). נמצא דאע"פ שמשה רבנו היה במרום, ולא היה רואה מדת יום ומדת לילה, מ"מ היו אצלו ימים ולילות. וכן מפורש במדרש תנחומא הנ"ל, לפי שהיום והלילה שוים לפני הקב"ה. לא היה נחשב לו כל אותו זמן ליום אחד, כדי לקיים מצות שבת וק"ש וכדו'. ומעתה א"כ ה"ה ליושבי הצירים, אע"פ שרואים כמה חודשים אור, או חושך, אין נחשב יום אחד, אלא צריכים לחלק כל כד' שעות ללילה ויום. ע"כ. וכ"כ מדנפשיה להוכיח הכי בשו"ת דברי מנחם (ח"ב סימן ג אות ד). וכ"כ להוכיח בספר פסקי תשובות (הראשון ס"ס רנג). וכן תפס את שתי הראיות הנזכרות בספר הזמנים בהלכה (פרק ח אותיות ח,יא). ושכן הוכיח בספר בין השמשות (עמ' נד). ברם גם ראייה זו האחרונה יש להשיבה לכאורה שאינה מוכרחת, דמנין לנו שהוצרך משה לדעת מתי לילה ויום בשביל קיום המצוות, ואולי לענין אחר, ואה"נ היה פטור מקיום מצות התלויות בזמן. ומש"כ ארבעים יום, יש לפרש לפי זמן הארץ, ולא לפי המרום.

שבת הראשונה היתה מוארת]

ח. עוד הוכיח בשו"ת דברי מנחם כשר (סימן ג אות א) מן הירושלמי ברכות (פ"ח ה"ו) שלושים ושש שעות שמשה אותה האורה שנבראת ביום ראשון. שתים עשרה בער"ש,

ושתים עשרה בליל שבת, ושתים עשרה בשבת. והיה אדם הראשון מביט מסוף העולם ועד סופו. כיון שלא פסקה האורה, התחיל כל העולם כולו משורר, שנאמר תחת כל השמים ישרהו, למי שאורו על כנפות הארץ. כיון שיצאת שבת, התחיל משמש החושך ובא, ונתירא האדם וכו'. וחזינן דיום שבת הקרוי בתורה, אע"פ שכל אותו הלילה היה מואר, קרוי יום שבת. וכן איתא בבראשית רבה (פי"א ה"ז), ובמדרש תנחומא (פרשה צב). עכת"ד. ואולם אי משום הא לא איריא, כי אין מדובר כאן באור היום, אלא באור המיוחד, וכמבואר כאן שהיה רואה על ידו מסוף העולם ועד סופו, ושכל העולם משורר. וא"כ האור הרגיל, הוא אור השמש, כן נעלם, וזהו אור נוסף, ובזה לכו"ע אינה שבת ארוכה, ודמי למאיר את השבת באור מנורות, שפשוט דלכו"ע נחשב לילה, אף אם יאיר את כל היקום. וכן בספר הזמנים בהלכה (פרק ח אות ז) הביא ראיה זו מדנפשיה מן הירושלמי, ושוב כתב לדחותה, דבמדרש בראשית רבא (פרשה יא סימן ב) הובא מאמר זה, ושם כתוב, כיון ששקעה החמה בליל שבת, התחילה האורה, והיתה משמשת וכו' ל"ו שעות. ע"כ. וחזינן להדיא, דהחמה שקעה, ואורה זו היא אור הטוב, אור אחר.

שיטות הפוסקים

הסוברים דבעינן למנות כד' שעות]

ט. והבה נלכה לרעות בגנים ללקוט שושנים, את דעות הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, מה שהעלו במצודתם, בפתגמא דנא. והנה רוב הפוסקים הכריעו מסברא, כי הנמצא בקטבים ימנה כד' שעות, ואת מנין הימים, ולפי"ז ינהג שבת. דהנה כן כתב הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן שמד) וז"ל, איך ינהגו היושבים או נוסעים במדינות הסמוכות לקוטב, שלפי רוב הקורבה מתארך היום, יש שיהיה חודש או שני חודשים, יום אחד או יותר, עד שימצא מקום יתארך היום חצי שנה, וכן הלילה חצי שנה. ותחת הקוטב לא יש יום ולילה כלל, אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות שם. לפי שאין באותו מקום עלית ושקיעת השמש, כי המשוה הוא אופקם. א"כ כיצד יעשו שם שבת. וכתב שיש למנות שם שבעה ימים שוים של כד' שעות שוות שלנו, ומיום שהגיע לשם, מונה הימים בשעות, ומקדש בשביעי. עכ"ל. ומבואר שימנה כד' שעות של שעון. ואולם עדיין צריך ביאור לפי איזה מקום ימנהו, הן הלא מי שיגיע מצד אחד של כדור הארץ, ומי שיגיע מצד השני, ימי השבוע להם מחולפים, כי לאחד יהיה יום שישי ולשני שבת כשיפגשו. ובזה ביאר שיחתו לעיל מינה התם, גבי קביעת השבת בכדור הארץ, שכניסתו בכל מקום שונה. וכתב כי ההולך ונוסע ממזרח למערב, ימצא בשובו למקומו שהפסיד יום, והנוסע

ומקיף הארץ ממערב למזרח ירויח יום, ונמצאו זה וזה מחולקים בשבת שלהם מבני המדינה. וכתב כי על כרחם בשובם נמשכים אחר בני המקום. ועוד חידש, במי שילך במדבר שאין שם ישוב, השבת יקבע לפי הליכתו כפי הדרך שבא משם, אם ממזרח או ממערב, ולפי מה שמוצא בחשבונו עושה שם שבת, והוא שבת שלו ממש לכל דבריו. עכת"ד. ונמצא גבי ההולך במדבר, ובנידו"ד אדם המגיע לקוטב, או לחלל, כל אחד צריך לעשות שבת לפי דרך בואו לשם. ואה"נ אם יפגשו שם שני אנשים, כל אחד ממקום אחר בכדור הארץ, כל אחד ינהג שבת אחרת שם. והארכנו בכך לפי שהמו"ק הוא יסוד מוסד לכל נידוננו, כי כתבו רבים להשען עליו. דהנה כ"כ להשען עליו הרב חיד"א בספר מחזיק ברכה (סימן שמד ס"ק ד) שצריך למנות כד' שעות, והוסיף ביאור, ואם כשהגיע לשם יודע איזה יום בשבוע עומד בו, מתחיל למנות הימים כד' שעות לכל יום, ועושה שבת בזמנו בכד' שעות, לפי מה שיודע שהוא יום שבת. ופשוט. ע"כ. והביאם השע"ת (סימן שמד). וכ"כ הגאון רבי יצחק אבן דאנן זיע"א בשו"ת ליצחק ריח (במערכות או"ח אות ש ס"ק ב), וכ"כ בספר כרם שלמה האאס (סימן שמד) כדעת המור וקציעה. וכ"כ לפסוק כוותיה דהיעב"ץ בספר נזר ישראל (סימן עז בליקוטי רימ"א ס"ק ו), וכן עביד בספר כף החיים (סימן שד"מ ס"ק ב) דהביא להלכה את המו"ק והרב חיד"א.

וכ"כ התפארת ישראל משניות ר"ה (סוף פ"א בבועז), גבי מי שקרה לו שיבא בקיץ סמוך להארדפאל, ששם יש איזה חודשים רצופים בקיץ יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב, מזרח, דרום, מערב, צפון. וא"כ סימן אחר יש לו, דשם השמש מקיף כל הד' רוחות כל כד' שעות, א"כ יודע שכל הקפה אחת שתעשה השמש ידע שהוא יום אחד. וא"כ אם יבוא לשם לפי חשבונו ביום א', ידע שהקפה השביעית שתעשה השמש הוא שבת. ואת שעת שחרית מנחה וערבית כתב שיחשב לפי שעון. ומספקא ליה לפי איזה חבל ארץ יחשב, לפי ימי המזרח או המערב כאשר יגיע לשם. ועל דרך אם נאמר כתב, שבזה נותנים עליו חומרות וקולות של המקום שיצא משם. ומספקא ליה מילתא להם במקומם במדינות הצפוניות, וז"ל, כגון בעירנו דאנציג, או קאפענהאגען ושטאקהלאם וכדו', ששם בכל חודש יוני ויולי לילה כיום יאיר, ולכל הפחות גם בחצות יכול להכיר בין תכלת ללבן, מתי זמן ק"ש וציצית. וביאור ספיקו הוא, כי הם גרים וקבועים במקומם, ולא הגיעו ממקום אחר שבהם ימשכו אחר מקום שבא משם, מדין נותנים עליו חומרות וקולות המקום שיצא משם וכדלעיל, ועל כן כיצד ידעו זמן ציצית. וסיים דלא ידענו מתי זמן ציצית ותפילין וק"ש, והקב"ה יאיר עינינו במאור תורתו. ע"כ. ומינה זה יוצא לענין נידו"ד, דס"ל לרב תפא"י, דהעולה לחלל, וכן הנמצא בקטבים,

ימשך אחר המקום אשר משם יצא. ואם יפגשו יחדיו שני אנשים ממקומות שונים בזמן שאצל זה הוא יום שישי, אצל השני הוא שבת. וכן כתב הגאון בכל חכמה רבי פנחס אליהו מוילנא בספר הברית (ח"א מאמר ד פי"א נדפס תקנ"ז) דאם יזדמן יהודי במדינה הקרובה לציר הצפוני או הדרומי, אחר שימנה ששה פעמים כד' שעות על כלי המורה השעות, יעשה את השבת. ולעיל מינה ביאר, כי שתי אוניות שיפגשו יחד, אם יקר מקרה שהיו יהודים על שניהם, אז לא ישבתו שבתם בשווה כלל, אבל יהיה הפרש ביניהם יום או יומים.

ע"כ. וא"כ גם הוא יסבור דבחלל יש לחשב כל אחד לפי מקום יציאתו, וימנה כד' שעות. וכ"כ הגאון רבנו יוסף חיים מבבל בשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סימן ד) בשם שו"ת דברי יוסף שווארץ (סימן ח) שהעלה דבקוטב מונים לפי כד' שעות. וכתב על כך הרב פעלים דזהו אמת ויציב. ע"כ. וכ"כ בשו"ת דברי מנחם לגאון רבי מנחם מנדל כשר (ח"ב סימן ג ד"ה אמנם), שבצפון ודרום מוכרחים לומר שחיוב שבת תלוי רק בזמן, מונה ששה ומשמר שביעי. ושזהו מוכרח משום שהיום טסים באוירונים, וגם עולים ללבנה. ואיש ישראלי שבא לשם יש עליו חיוב גברא של שמירת שבת, שזה מעת לעת **ממקום שיצא משם**. ע"כ. וחזינן כאמור, שמונה כד' שעות, ולפי מקום שממנו בא. וכן יוצא מבואר בשו"ת אבן יקרה ויס (ח"א סימן יא) דהכל תלוי במנין סיבובי הכדור, ולא לפי ראות עיני הרואה את הזריחה והשקיעה. ע"כ. וממילא הנמצא בקוטב או בחלל, ימנה לפי כד' שעות, אף שאינו רואה שקיעה וזריחה, כי אין הימים תלויים בכך, אלא במה שהכדור מסיים סיבוב, וכמו שהארכנו לעיל בריש אמיר. ועוד הביאו באנציקלופדיה תלמודית (חכ"ב עמ' שצז) דמונים לפי כד' שעות שכ"כ בשו"ת נחמד ונעים (סימן קמה) לתלמיד הרמ"א, ובס' מחר חודש (דף כ ע"א) לגאון רבי משה חיים בר' שמואל רימיני, שבקטבים אינם חייבים לשבות אלא יום אחד מכד' שעות בכל שבעת ימים, עם קצת תוספת מחול על הקדש בכניסתו ויציאתו. ויוודע להם שיעור יום זה מהיקף אחד שלם שיעשה השמש סביב ארצם בתנועת גלגל היומי המוליך אותו. ויהיה התחלתו מהרגע שהוא יותר שפל וסמוך לאופקם. וסופו כשיחזור לאותה נקודה שממנה התחיל להתנועע. ובחורף מהיקף אחד שלם שיעשו הכוכבים סביב הארץ. וסיים, שאי אפשר לחייבם לשבות עד שתחשך השמש ויראו הכוכבים, עד שיהיו כל אלו הימים יומא אריכתא, דנמצאו משתנים סדרי בראשית, ודרכיה דרכי נועם אמר רחמנא. ע"כ.

י. והלום ראיתי בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן קיא) גבי שמירת שבת באמריקה הפנימית, דכתב שהראוהו תשובה בכת"י מאחד מחכמי הדור, דפטורים המה ממצות

זמניות, לפי שהתורה תלתה הענין בימים, כמ"ש ששת ימים תעבוד וגו'. וכתב שזה קשה לשמוע, ובושה וכלימה להעלות אף במחשבה, ושיש לחשב לפי כד' שעות, וכמש"כ המו"ק. ואם נתקלקלה לו השעה, חזר דינו כמי שהלך במדבר, ואינו יודע מתי שבת. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת יגדיל תורה (סימן עג) לאדמו"ר מחב"ד, דהוא פשוט, ויש למנות כד' שעות, ויתפללו תוך ג' שעות וכו'. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן מב ד"ה אמנם), דמיחייב מדרבנן לפי כד' שעות, אך מדאורייתא באמת פטור. (וכ"כ התפא"י הנ"ל). ושכן דעת הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר א ח"ב סימן יג) שביאר כיצד משה כתב יג' ס"ת ביום פטירתו, והלא נפטר בשבת. ותירץ, שהאריך לו ה' יום שישי, ומד"ת הוא יום שישי. ומדרבנן כיון דהוי מילתא דלא שכיחא, לא גזרו ביה רבנן. עכת"ד. [ובזה סילק את השגתו החריפה של הגאון חת"ס בשו"ת (ח"ו סימן כט) על הרמ"ע מפאנו ע"ש. וע"ע בהאי מילתא באורך גבי כתיבת יג' ס"ת שכתב משה בשבת, בהקדמת שו"ת הרי יהודה (ח"א אות ז). וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן קכא) הנדפ"מ.] ומש"כ שחיובו רק מדרבנן, כיון שדימו זאת להולך במדבר, וכנראה דס"ל לדמותם, (אף שההולך במדבר מסופק באיזה יום שבת, ובאמת יש שם שבת גמור, וכאן אין שום ספק), משום שכל פסיקתם לספור כד' שעות, היא מכח ספק, וכמש"כ בשו"ת מנחת אלעזר (שם) שהתפא"י מספקא ליה מילתא. וכ"כ בספר שערים המצוינים בהלכה (סימן עב סוף אות א) בדעת התפא"י. [ובזה יובנו דברי הגאון ממונקטש בהמשך, שאם הגיע לקוטב בשבת, כל ימיו שם חשיבי כשבת. ע"כ. וסותר להנ"ל. וכנראה דמשום דמספקא ליה אי למנות לפי כד' שעות, אי כל היקף חשיב יום אחד, על כן תפס לחומרא לכל צד. וזהו שכתב דדינו כהולך במדבר שמסופק מתי יום שבת, וה"ה הכא שמסופק. וכמש"כ דבבא לקוטב בשבת לעולם הוא שבת ד"ת. ויש לבארו כיון שיש לו חזקה שכעת שבת, והיא פושטת את הספק, וכמש"כ שם. ברם בספר אהלך באמיתך (פרק ל הע' כד). לגאון ר' בצלאל שטרן, יליף במנחת אלעזר דלעולם תופסים כיום אחד, ואיהו פליג עליה. ולהאמור כן דעת המנחת אלעזר נמי. אך יש לפלפל בזה, דהלא ההולך במדבר מחוייב מכח ספקא דאורייתא, כיון שאינו יודע מתי שבת, והוי ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה, לך ראה במ"א (סימן שמד ס"ק א), ובמ"ב (ס"ק ו), כף החיים (ס"ק י). ועוד זאת מחוייב בשמירת שבת משום ספקא דאורייתא לחומרא, ואם כתב דחייב מדרבנן, י"ל דס"ל דספק תורה לחומרא מדרבנן, וידוע בשער בת רבים מח' הפוסקים בהאי מילתא, ורבים הסוברים דהוי ד"ת. ועוד יש להעיר, דגם לפי"ז דהוי דרבנן, מ"מ כיון שהוא ספק חסרון חכמה לא חשוב ספק, וכנודע. ברם יש לפלפל, דאף שהוא חסרון ידיעה רק לו, אך אי אפשר לו בשום אופן להשיג ולברר

ולפשוט ספקו, דשמא כל כה"ג חשיב ספק.] איברא דתקשי לדידהו דהתפא"י והמנחת אלעזר שחייבוהו כדין הולך במדבר, דא"כ מדוע התירו במשך שאר ימי השבוע לנהוג כבחול, והלא ההולך במדבר אסור רק כדי חייו, ע' בשו"ע (סימן שמד). ומ"מ רק הם כתבו הכי. וכל הנזכרים לעיל משמע שסוברים ששמירת שבת במנין כד' שעות היא חיוב תורה גמור, כי כך הוא מנין הימים. וכן מבואר בספר שערים המצויינים בהלכה (פ' עב סוף הע' א) דלמו"ק ברירא ליה מילתא דמונים כד', ואילו התפא"י מסופק. ואף שרוב רובם של הנזכרים כתבו כן מסברא בלא ראיה, מ"מ הראנו לעיל פנים להם, וכאשר הארכנו בריש אמיר.

יא. וע"ע בספר גנזי חיים (סימן שמד ס"ק ג) דהביא את המו"ק והסכים עמו לדינא, רק שכתב שבקוטב ידעינן חילוק הימים על פי סיבוב השמש, וא"צ שעון. ואף שאי אפשר לדעת נקודת היום המתחיל יום ההיא, עכ"פ מצד מערב מתחיל, וא"כ יש להתחיל בעת שהשמש בצד מערב. גם האיש אשר היה שם מקודם יודע מימים שלפניהם קרוב לשקיעה שהיה מקודם שהתחיל להאריך. ע"כ. וע"ע בספר מטעמי השלחן (סימן שמד ס"ק יא). וכ"כ בספר נפש חיה (סימן שמד) דהעיקר כהתפארת ישראל שימנה כד' שעות לפי שעון, וכשיפגשו ב' אנשים בקוטב מב' מקומות, כל אחד יהיה לו יום אחר. ועפ"ז אמר לבאר את הסוגיא דיבמות (דף ה סוע"ב) יכול אמר לו אביו חלל את השבת ישמע לו, ת"ל את שבתותי וגו'. ונתקשו מאי ס"ד דישמע לו, והלא אינו עושה מעשה עמך, ובלא"ה אינו מחוייב לשמוע לו. ויתכן שעל המקרה הנ"ל שלאביו אינו שבת, ולו שבת בקוטב, אמרו. ע"כ. וכן הוא בשו"ת להורות נתן (חי"א סימן ח אות יד) דתלה את הימים בסיבוב הכדור, ולא במציאות אור וחושך. דאל"כ הטס סביב כדור הארץ במהירות, וכל שעה תהיה לו זריחה ושקיעה, וכי יתחייב בכל המצוות התלויות בימים כל שעה, אתמהה, והוא דבר זר. ושוב כתב (באות יז) דראה לשו"ת אבן יקרה הנ"ל, דהוא תנא דמסייע ליה. ע"כ. וכן כתב בספר מדריך הלכתי לנוסע להרה"ג ר' רפאל הכהן סואיה שליט"א (עמ' 205) כי הנוסע לקוטב ימנה כד' שעון. ולענין טיסה לחלל כתב (עמ' 206) בסתם דיש לו למנות כד' שעות ממקום יציאתו. ואולם עוד הביא שם בשם יש אומרים כי דעת הגאון ר' שלמה עמאר שליט"א (הוא הראש"ל) דיש לו לחשב לפי זמן א"י, כיון שהרבה מן הראשונים סוברים שעיקר קיום המצוות חל בא"י. ומה שקוראים ק"ש ותפילה בחו"ל לפי השקיעה, לפי שלילה לאו זמן תפילין. ועל כן אדם היוצא לחלל, חוזר דינו לעיקרו, וזמנו לפי ארץ ישראל. ע"כ. ואלו הדברים לכאורה נגד כל הפוסקים הנזכרים לעיל, שבאין לו יום ולילה בקטבים, ילך לפי מנין שעותיו. ומש"כ בשם הראשונים, לא הביאם

ולא ידעתים. גם הגאון רבי בצלאל שטרן בעמ"ח שו"ת בצל החכמה בספרו אהלך באמיתך (פרק ל הט"ז,יז) פסק דמונה כד' שעות לפי מנין הימים מהמקום אשר ממנו בא, וכדעת המו"ק. ושכ"כ בספר מאסף לכל המחנות (סימן יח ס"ק כה ד"ה והנה מש"כ מורי). וחזי הוית להרב נחל אשכול (על האשכול הל' תשעה באב עמ' 16 הע' א) דנשאל על קהילת שטאקהאלם (עליהם דיבר התפ"י דלעיל אות ט) שבי"ז בתמוז גם אחר ט' וחצי שעות שבכל מקום הוא לילה ודאי, אצלם יום, ושמנהגם לאכול אחר ט' וחצי שעות, כי כך קבלו, האם טוב עושים. וכתב לחזק מנהגם, כיון שכשקיבלו חז"ל על ישראל תענית, לא היו יהודים יושבים בקירוב לציר, וא"כ כל ישראל לא קבלו להתענות יותר מט' ומחצה אחר חצות. וכיון שברצונם תליא, כך קיבלו עליהם ולא יותר. ועע"ש. ברם כל זה יהני רק לענין צום, ולא לחיובים אחרים, וק"ו שלא לחיובי תורה. ופלא שנשאל שאלה שכזו, ולא שאלוהו על זמני שבת. ומסתברא מפני שבשבת נהגו לחומרא. וע"ע להרב המגיה בספר מקראי קדש פרנק (פסח ח"ב סכ"ג, בהררי קדש הע' 1) דנשען עליו להקל, למי שטס מארה"ב לישראל בד' צומות, דאף שעברו כד' שעות, עדיין יום הוא בישראל, שא"צ לצום יותר. ע"כ. וכ"כ להלכה בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן עב סוף אות א) גבי מדינות הצפוניות, דנקיט כגאון יעב"ץ, שימנה כד' שעות שוות שלנו ליום אחד. ועוד ראה כאן בהערה

מנשה הקטן אבדק"ק אונגוואר ור"מ דישיבת "בית שערים" ברוקלין נ.י]

בס"ד

וכו'

ובדבר אשר חקר במי שטס לחלל האם חלים עליו מצוות עשה שהזמ"ג והאריך הרבה, וכיון שגם אני נשאלתי מאז בשאלה זו מאלו שטסו על החללית איך להתנהג בדיני קידוש וכיו"ב, ולא השבתי בגוף הענין, רק אמרתי להם שאסור הדבר מהתורה מדין סכנה כאשר בעונ"ה הסוף היה שמתו כולם ר"ל, אבל לעצם השאלה יש לפלפל, ואעיר רק מהא דאמרו בגמ' שבת ד' רשיות הן בשבת וכו' ורה"י עולה עד לרקיע, ופשוט דעד לרקיע יש חילול שבת ורה"ר עולה י' טפחים ולמעלה מזה הוי מקום פטור אם לא יהי' בינתיים רה"י, ובדרך רמז י"ל דכתיב בתורה הק' לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה פרש"י שאלו היתה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללמדה ע"כ והבן.

וגם פוק חזי מה עמא דבר שנוסעים בכל יום ויום וטסים ע"י אוירון באויר ממקום למקום לא עלה על דעת אדם שיהא פטור מכל המצוות (אלא אדרבה מדין פק"נ הי' לנו לאסור) אבל לענין חיובי המצוות למה יהא פטור.

ואל המחבר בידידות אדבר, צלח ורכב על דבר אמת.

ידידו דושה"ט והאר עיננו במאורות התורה בביאת מש"צ אמן

מנשה הקטן דעתו של הגאון רבי מנשה קליין שליט"א בדבריו.

שוב ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סימן כב אות י ס"ק ז) דהנמצאים בקוטב יחלקו לכד' שעות, ועליהם להתנהג בשעות לפי לוח א"י, כמ"ש בס' טוב הארץ מהרמ"ק, שהכל הולך ע"פ מהלך א"י. ושכן העלה בשו"ת משפטי עוזיאל (תניינא ח"א או"ח סימן כט). ע"כ. והנה דברי המשפטי עוזיאל הם המה הנדפסים גם בשו"ת פסקי עוזיאל (סימן כא) הנ"ל, ושם דן לענין קו התאריך, ושחלק מהפוסקים החשיבו את א"י המרכז, ואין משם ראיה לענין נידון הישכיל עבדי. ומסתברא שאם היה רואה הגאון ישכיל עבדי את כל הפוסקים דלעיל, לא היה עומד הוא לבדו מאידך גיסא. ומש"כ משם הרמ"ק, הלא המה דברי קבלה, לפי עלית העולמות, ולא ענין לזמן מצד קבלת שבת, אם הבנתי נכונה. ועתה אינה ה' לידי שו"ת בכורי יעקב זריהן (סימן ט) ועמד באורך וברוחב בהאי מילתא, מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו, והביא עוד ראיות ומקורות, לך עיין אליו ויערב לך. וגם הוא זאת מסקנא העלה שהנמצא בקטבים ימנה לפי כד' שעות

הסוברים שהוא יום ארוך]

יב. ומאידך כתב בספר קול יהודה בפירושו על הכוזרי (מאמר ב בדרך הב') לגאון רבי יהודה מוסקטו זצ"ל שחי בזמן מרן, דכיון שאין בהם ימים ולילות, א"כ חוקות שמים וארץ לא שמתי. וכמו שהעדר השדה יפטור מן המעשר, ובלא בית אין מצות מעקה, וכיוצ"ב, וה"ה הכא, שאין גדרי יום ולילה, ועל כן אין מצוות התלויות בזמן. [ברם בדרך הג' כתב דמחוייב, ע"ש.] וכן יוצא מבואר בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ג) דיום ארוך נחשב יום אחד בלבד, אף כשהאריך מ"ח שעות, וכאשר היה בימי יהושע ע"ז (דף כה ע"א). ועפי"ז תאלמנה שפתי שקר על המין הנזכר בשו"ת חות יאיר (סימן ריט) דטען שיום ראשון הוא הנכון לשבות בו, אחר שעמדה החמה בימי יהושע. עכת"ד. וע"ש בחות יאיר ששחק עליו. וע"ע בספר הזמנים בהלכה (פ"ח הע' 23) בדרך ביאורו זאת. ולפי"ז תולה הכל במציאות האור והחושך, והכל יום אחד. [ברם לא בואר א"כ כיצד ינהג בקוטב, ושמא נמנה מנין הימים מעת בריאת העולם שנה ליום.] וכ"כ בספר אור מאיר (עמ' שכג). וע"ע בספר הזמנים בהלכה (סוף פ"ח) שכ"כ הגאון רבי אריה ליב אפשטיין בקונטרס הראיות (קונטרס א עמ' פח), ובשו"ת זכר שמחה במברגר (סימן ל). ע"כ. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שטו) דנשאל לגבי הנוסע לפינלנד במקום שאין יום כמה חדשים. והשיב, דהיום מתחלף שם ברגע שמגיע המקום בסבבו את השמש במקום הכי רחוק מהשמש, ולפי"ז היום הוא רק רגע כמימריה, ולכן מתבטלים ממנו שם כל מצוות היום. אך שבת כן חלה לפי מנין הימים להנ"ל. וע"ע בספר מדריך

הלכתי לנוסע (עמ' 207) בענין טיסה לחלל, דהגאון בעמ"ח משנה הלכות בהסכמתו לספר תאריך ישראל, חושש דפטור הוא ממצוות, ע"פ הסיפרי, דהמצוות בחו"ל המה רק משום מנהג. וק"ו דהשוהה בחלל, דהוא בגדר אנוס, ופטור. ע"כ. [ואולם ע"ל בההערה ג.] ובשו"ת משפטים ישרים בירדוגו (סימן עז) הסתפק בנ"ל באחד שהלך לדור בקצוי העולם, שאומרים שיש מקום שלילו גדול ששה חדשים וכן יומו, צ"ע כיצד יעשה אם ישמור ששה חדשים ביום שבת. עכ"ל.

מסקנא דמילתא, רוב רובם של הפוסקים סוברים, כי הנמצא בחלל, או בקוטב הצפוני או הדרומי, וכן הסמוכים להם, שיש להם יום ארוך במשך כמה חודשים, ימנו כד' שעות ליום, ועל פי זה יקיימו את המצוות לפי שעותיהם. וכן כשימנו שבעה פעמים כד' שעות, יגיע שבת, ויפרשו ממלאכה.

ומחולק בין הנמצא בחלל, שיחשב את מנין כד' שעות האמור לפי המקום שממנו טס. [כגון אם שוגרה חללית מארצות הברית בשעת חצות היום, ביום ראשון (לפי שעון ארצות הברית) לפי שעון זה ימשיך למנות את שעותיו וימיו.] לבין המגיע לקוטב, שלפי המקום שממנו עבר בהגיעו לקוטב (בין אם בא דרך האויר, או היבשה, או הים) לפיו ימנה שעותיו, שהרי באותו המקום (שעבר) יש יום ולילה, ועל כן ידוע איזה יום הוא שם במקום שעבר, ולפיו ימנה. ואע"פ שיצא כגון מא"י, פשוט שלא ימנה לפי שעון א"י, אלא לפי שעון המקום הסמוך לקוטב שבו עבר, ושם יש יום ולילה ושעות.

ובשני המקומות בין הנמצא בקוטב או בחלל יצא, שאם יפגשו שם שני אנשים ששוגרו לחלל ממקומות שונים, או גבי הקוטב שעברו בדרך לקוטב ממקומות שונים, ימצאו חלוקים במנין הימים והשעות. ברם בעניני ברכות במצוות התלויות בזמן, הרי זה בכלל ספק ברכות להקל, כיון שהראנו לדעת שיש פוסקים הסוברים שאנשים אלו פטורים ממצוות התלויות בזמן, ועל כן יברך בלי שם ומלכות, ואכמ"ל, וכאן עמד קנה. כנלע"ד. כל זה כתבתי להלכה ולא למעשה, אא"כ יסכימו עימי בעלי תריסים.

סימן ב - לחיצה על הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב לצדדים

תוכן התשובה בקצרה

א. בספר קצות השבת כתב, כי בעת שלוחצים על הכפתור הנ"ל מתווספת צריכת חשמל, ושלכן יש לאסור. **ב**. ובאנו לברר מהם האיסורים בעת השימוש בחשמל. והנה כתב בשו"ת בית יצחק, דאסור מצד מוליד. ופרש"י ועוד ראשונים דה"ט דאסור איסור מוליד, מפני שדומה למלאכה שבורא. ע"כ. ונראה כי לא שייך בחשמל לדון מצד מוליד, רק על עצם סגירת המעגל החשמלי, שבעת שסוגר מעגל מוליד חשמל, ולא על עצם

פעולת המאוורר, כיון שכאן אינו מוליד דבר מצד פעולת המכשיר. **ג,ד**. הגברת צריכת החשמל. ומעתה נראה דאין איסור מוליד בחשמל, כיון שהמפעיל מוצר חשמלי גורם רק להגברת צריכת החשמל, ולא להולדה גמורה. שהרי החשמל מגיע לכל העיר, ומתפצל סמוך לבתים. וא"כ במקורו הוא מחברת החשמל, גורם רק לתוספת צריכת חשמל, ובזה מביא מח' הפוסקים אם יש איסור מוליד בתוספת ריח, ומינה לנידו"ד. וכיון דהוי מילתא דרבנן, יש להקל. בפרט דאיכא הכא ס"ס רבים שיובאו לקמן (אות יז). ועוד יש להעיר, דכל הדיון בתוספת זרם הוא כשהתוספת בזרם משמעותית, ואפשר להכיר בה, אך אם א"א בחושי האדם להכירה, רק ע"י כלי מדידה, בזה לכו"ע שרי. **ה-ז**. הולדת מתח חשמלי. כתב בשו"ת מעשה חושב, כי לבית יצחק דס"ל איסור מוליד בחשמל, הוא אף כשאינו ניכר רק ע"י כלי מדידה, א"כ ה"ה לענין הולדת מתח. ע"כ. ודבריו קשים, דהרי ברור שאין איסורים בדברים שאין חושי האדם יכולים לחושם, דא"כ יהיה אסור לנשום מפני החיידקים שבאויר, וע"ע בפנים. **ח**. ועוד נראה לדחות את איסור מוליד בחשמל, דכיון דטעם מוליד הוא דנראה כבורא, א"כ בחשמל זה לא שייך, כיון שאין החשמל נראה בעין, ואף אי אפשר לגעת בו, כיון שהוא מכוסה בחומר מבודד, וכיוצ"ב. **יא**. וכל ששייך לדון מצד בורא, הוא בסגירת מעגל חשמלי גלוי, דאז אפשר לחוש בו בנגיעה. וכ"כ לדחות את הבית יצחק עוד פוסקים.

יב. ועוד לא שייך לקרותו בורא, מאחר ועיקר הפעולה ביצירת החשמל אינה ע"י האדם, אלא ע"י חברת החשמל, וא"כ הוא אינו בורא, אלא הוא מסייע לבריאה. **יג**. ועוד דחה הגרש"ז אויירבך לבית יצחק, דלטעמיך יש לאסור אף חימום אוכל בשבת, שהרי קראתו הגמ' "אולודי קא מוליד", וכן יאסר לסחוט פירות שאינן עומדים למשקה. ועל כרחך שאין לדמות מצד מוליד, רק מה שאסרו חז"ל. **יד-יט**. עוד טעמים לדחות, ומקורות רבים, וסיכום באות יז. **כ**. בונה. החזו"א חידש דהסוגר מעגל חשמלי עובר על איסור בונה, והפותחו עובר על סותר. **כא**. וע"פ המבואר בשו"ת יבי"א, דהוכיח מהראשונים דכל שא"צ אומן לעשותו, והוא מלאכת הדיוט אין בו איסור בונה. א"כ מבואר להיתר. **כב**. ועוד בה דלא מבעי לחת"ס וסיעתיה, דס"ל דרק מעין מלאכת המשכן הוי תולדה, א"כ חשמל לא יחשב בונה. אלא אף החולקים נראה שיודו כאן בחשמל שאינו בונה, כיון שכלל אינו דומה למלאכת המשכן. **כג**. ניצוצות הנגרמים בעת חיבור או ניתוק חשמל, אין בהם איסור. כיון דהוי פס"ר דלנח"ל בדרבנן. וה"ט דהוי דרבנן, כיון דנגרם כלאחר יד, ועוד דהוי מקלקל, וגם חצי שיעור. **כד**. וגם דעת הפמ"ג וסיעתיה דניצוצות שלא הבעירו דבר, הוו איסור דרבנן. ועוד יש לצרף לחת"ס, דס"ל כי דוקא דומיה דמשכן בעינן, ולכן

אין איסור בישול בהדלקת נר, וה"ה לנידו"ד. **כה**. והן אמת, כי בספר מעליות בשבת ס"ל להחמיר. מ"מ אין דבריו נראין, כמבואר בפנים. **כז**. ומעתה משרא שרי ללחוץ על הכפתור המסובב לצדדים את המאוורר, דאין איסור בתוספת צריכת חשמל, לא מצד בונה, ולא מצד מוליד. ובפרט שכלל אין איסור בונה ומוליד בחשמל וכנ"ל. ועוד יש להקל באופן שעומד סמוך למאוורר, כיון דהוי פס"ר דלנח"ל בדרבנן, וא"כ שרי. **כח**. ואין לאסור מצד גזירה שמא יבואו להקל בשימוש בחשמל גם בדברים האסורים, כי אין לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד. **כט**. וכן אין לאסור מצד שאסור להורות דבר התמוה לרבים, כי כשמפרש טעם הדבר, אין איסור זה.

שאלה: האם מותר ללחוץ על הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב לצדדים.

תשובה: **א**. ראה ראיתי לספר קצות השבת (על הל' מוקצה בסוף הספר) כי התעורר לבדוק, האם בשעה שעומדים סמוך למאוורר גוברת צריכת החשמל, או שלא. אי לכך הזמין בדיקה במכון התקנים, ואגלאי, כי כשעומד אדם סמוך למאוורר, או כשמפנה פני המאוורר לכיוון הקיר בסמוך לו, צריכת החשמל גוברת. וכן כשמפעילים את הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב, ג"כ גוברת צריכת החשמל. והביא שם כמה תשובות ממכתבים מכמה מגדולי הרבנים בדורנו, מה שהשיבו על פתגמא דנא, וזה תוכנם, הגרי"ש אלישיב פסק לאסור, לא מבעי לדעת החזו"א דאיכא איסור בונה, אלא אף למתירים, עדיין איכא איסור מוליד, ויש לאסור פעולות שעל ידם נגרמות תוספת זרם. וכן הורה הגר"ש וואזנר, והגר"נ קרליץ, דע"י תוספת זרם נעשית תוספת באיכות המלאכה של מכה בפטיש, או מבעיר. וכן פסקו הגר"י פישר, והגר"מ הלברשטאם. ואולם הגרש"ז אויירבך כתב, דמעיקר הדין, אין כל איסור לטלטל מאוורר, אף במצב שעי"ז מוסיפים זרם, דאין בכך ולא כלום. מ"מ אני מורה להמנע מטלטול מאוורר, מפני הרואים שלא יבאו להתיר גם פעולות האסורות בשבת קודש. ע"כ. וכן מבואר בספר שלמי יהונתן בחלק לוח המוקצה (ערך מאוורר הערה 405) דאם יש שינויים בצריכת החשמל אסור לטלטלו. ונמצא לפי"ז כי דעת כל הני אשלי רברבי לאסור ללחוץ על הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב לצדדים.

ואמרתי לבא וללבן היטב, מהם האיסורים בהפעלת החשמל, ולנחות לעובי הקורה עד היכן שידי יד כהה מגעת, ולבאר דין זה.

מהם האיסורים בהפעלת חשמל בשבת

מוליד]

ב. כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב במפתחות לסי' לא) לענין דיבור בטלפון בשבת וז"ל, והנה לפע"ד יש איסור בדבר, ושומר נפשו ירחק מזה, כי מלבד מה שמוכרח המדבר במכונה כזאת להכות מקודם בפעמון עת ירצה לדבר, וזה אסור משום משמיע קול. יש לאסור עוד משום דע"י סגירת זרם העלעקטרי נולד כח עלעקטרי, וזה אסור בשבת, דכמו בסחופא כסא אשיראי, אמרינן בביצה כג דאסור משום דמוליד ריחא. ה"ה דאסור לעשות עלעקטרישע פערבינדונג בשבת [קשר או חיבור חשמלי] , ומה"ט לדעתי יש לאסור לעשות זאדאוואססער [סודה] בשבת, משום דגם שמה מוליד הרכבה חמית. עכ"ל. וכ"כ מדנפשיה הגאון יוסף ראז'ין בשו"ת צפנת פענח (כשר סימן קו) לאסור להדליק חשמל או גאז ביו"ט, וכמו כל הני דביצה דף לג ע"ב (אין מוציאין את האור ביו"ט משום מוליד), וכמו מוליד ריחא דביצה דף כג (סחופי כסא אשראי ביו"ט אסור) ועע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב ס"ס עב) ע"פ הבית יצחק. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן קכ אות ג) ויובאו דבריו בעז"ה בהמשך. וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ג סימן לט אות י) לאסור רמקול מכמה טעמי, ועוד מצד מוליד ע"פ הבית יצחק. וכ"כ בשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן טו אות יא), ועוד לו (סימן טז אות י) לאסור שימוש בחשמל משום מוליד. וכן ראיתי לספר מערכי לב (זאב בהוצאת מוסד הרב קוק פרק ב אות ב) שהביא עוד שכ"כ לאסור מצד מוליד, הגאון ר' חיים עוזר גרודז'נסקי (בירחון הדרום כרך לב ואת"י), וגם להדליק ביו"ט (חשמל) הוי מוליד, דע"י הרכבה הכמית מוליד כח. ע"כ.

ונראה לבאר כי כל ששייך לדון מצד מוליד בחיבור חשמלי הוא בעצם סגירת המעגל החשמלי, ולא מצד הפעלת המוצר החשמלי, כי בכגון המפעיל מאוורר חשמלי אין מקום לומר דדמי לבורא שברא יצירה של מאוורר פועל, כיון שלא ברא כאן שום יצירה חדשה, רק מסובב המאוורר, וכי אם יסובב בידיו את המאוורר נאמר דהוי בורא, ואת"ל דכן, אף לפתוח ברז מים נאסור, כיון שזורמים מים, ועוד דברים רבים המותרים בשבת יאסרו, וזה ברור שאינו, כי מוליד היינו שנוצרה מציאות חדשה כמו ריסוק שלג שהופך מוצק לנוזל וכדו', ועל כן כל הדיון מצד מוליד הוא בעצם חיבור החשמל, שברגע החיבור נוצרה מציאות חדשה, שהרי בחוטי החשמל אין זורם חשמל, אלא עצור שם מתח חשמלי בלבד, (והוא הכח שדוחף את זרם החשמל), וכל עוד שאין המעגל החשמלי סגור, דהיינו כל עוד לא הפעיל את המאוורר, וממילא סגר את המעגל החשמלי, המעגל נשאר פתוח, ואין בו זרם חשמלי, אלא יש בו רק את המתח החשמלי הנזכר, ובעת שסוגר מעגל חשמלי, מיד המתח דוחף לאלקטרונים, ונוצר הזרם החשמלי, וכמבואר כ"ז באנציקלופדיה תלמודית (ערך חשמל בנספח לחשמל שבסוף כרך יד במבוא), ועוד בספר

מערכי לב (זאב הוצאת מוסד הרב קוק פרק ראשון אותיות ה-ז). ועוד (במבוא לפרק שני), וע"ע בפרק שני (עמ' כ), ובפרק רביעי (אות ג הערה 2). [ורק יש להעיר, כי ביאור זה אינו אלא תאוריה מדעית, כיון שאף אחד לא ראה אלקטרונים, שאין שום מקרוסקופ אשר יכול להראותם. מ"מ המציאות היא כזו, שאין חשמל בחוט חשמל אשר המעגל אינו סגור וכנ"ל. והתאוריה המדעית היא כנ"ל. וצריך להבחין כמובן שאין להשען על התאוריה כלפי ההשלכות הלכתיות, כי תאוריה עשויה להשתנות כפי שקרה פעמים רבות אף לגבי תאוריות אשר החזיקו בהם מאות שנים, מ"מ אנו נשענים לענין הלכה רק על מראה עינינו וחושינו, מתי אשר מורגש החשמל ומתי שלא, וכפי שכתב כן הגרש"ז אויירבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא אות ב), וכן ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא אות ב ד"ה הן), דכתב הגרש"ז אויירבך שאין לנו לפסוק ע"פ תאוריות מדעיות וכיוצ"ב, אלא ע"פ מראה עינינו ע"ש. ושב והניף את ידו כן בסימן יב (אות ג). וכן ראיתי שכתבו באינציקלופדיה תלמודית (סוף כרך יח במבוא לנספח חשמל עמ' תרמח) בשם הגרש"ז אויירבך בספר מאורי אש (עמ' 12) וזה לשונם שם, עם זאת יש להדגיש מש"כ הרב שז"א, שאין להתחשב עם דברים שאין חושי האדם מרגישים אותם וכו', ע"ש. וכמדומני כי מי שכתב לערך חשמל הוא הרה"ג הלפרין גופיה בעמ"ח שו"ת מעשה חושב הנ"ל.] וכ"ז הוא בהפעלת רוב המוצרים החשמליים, אך יש מוצרים רבים שגם מצד עצם הפעלתם יש לדון במוליד, כיון שהפעלתם היא מציאות חדשה, (ואינה רק כגון הפעלת מנוע וכיוצ"ב). וכגון בהפעלת נורת ליד (היא מנורה שאין בהם חום, ולכן אין בה איסור הבערה, וכגון הנורות שנמצאות בוואקמן שרוחבם 2-1 מ"מ), שעצם סגירת המעגל יוצרת מציאות חדשה של אור, וזה מוליד, משא"כ בנידו"ד. ונמצא א"כ, כי בעת חיבור החשמל הוי מוליד יצירה חדשה, ודמי למרסק שלג (סימן שכ ס"ט), שיוצר יצירה חדשה שהופך מוצק לנוזל, ואף כאן יוצר זרם חשמל.

הגברת צריכת החשמל

ג. ומעתה נראה דיש לדחות את דברי הרב בית יצחק וסיעתיה, כיון שכל דבריו אמת ויציב בכגון המשתמש בבטריה חשמלית, שאז בעת שמפעיל מוצר חשמלי אשר עובד ע"י הבטריה, יוצר יצירה חדשה של זרם חשמלי. משא"כ בשימוש בחשמל ביתי, אשר מגיע מחברת החשמל, פני הדברים הם שחברת החשמל מספקת את כל החשמל של האזור כולו דרך אותם כבלים, ובסמוך לעיר מתפצלים הכבלים ומגיעים לכל בית בפני עצמו, וא"כ בכגון שאין החשמל פועל בבית פלוני, מ"מ בהרבה בתים אחרים החשמל מגיע, וא"כ כאשר אותו פלוני מפעיל בביתו מוצר חשמלי, מיד חברת החשמל

מייצרת יותר חשמל כדי לספק אף לו, ותוך רגע מגיע אליו, וא"כ אותו החשמל תחילה עובר בחוט הראשי, ובהגיעו סמוך לביתו מתפצל אליו, ונמצא שכשהפעיל את המוצר החשמלי בביתו לא יצר חשמל לבד, אלא יצר תוספת בצריכת החשמל, ובזה לא הוי מוליד גמור אלא תוספת מוליד ובזה נראה עיקר להקל וכבסמוך בעז"ה. דאף שיש חוט חשמלי אשר כלל לא עבר בו חשמל קודם לכן, וכעת יעבור בו (הוא חוט חשמל שבביתו), מ"מ זה כבר בואר שאין בזה איסור מוליד, כי מוליד הוא בעצם יצירת החשמל, וכאן החשמל לא יוצר לבדו, אלא רק התוסף יותר חשמל. ואה"נ לו יצוייר כי רק אדם אחד היה מחובר לחברת החשמל, ובביתו לא היה פועל שום מוצר חשמלי הצורך חשמל, אז אה"נ בעת שהיה מפעיל מוצר חשמלי, היה מוליד חשמל. משא"כ במציאות שיש מאות אלפי משתמשים בחשמל, אשר מגיע מאותה חברת חשמל, ובכל בית יש עשרות נקודות חשמל שונות שצורכות חשמל, א"כ לעולם כשמפעיל מוצר חשמלי גורם רק לתוספת צריכת חשמל, ולא למוליד חשמל, כי אפי' בביתו כשמפעיל מוצר חשמלי, ע"פ רובא דרובא יש בביתו כבר צריכת חשמל, ע"י המקרר שפועל, או נורה אחרת שדולקת בבית, וכיוצ"ב. **שוב** בדברי על כך עם מהנדס חשמל ירא שמים, אמר לי כי אין דברינו מדוייקים, כי אף במקרה שאף אדם אינו צורך חשמל, הגנרטור מייצר חשמל, והוא מתחלף בחום שמתחמם הגנרטור עצמו. ונמצא לפי"ז, שגם אם אף אחד אינו צורך חשמל, כשמפעיל מוצר חשמלי, אינו אלא מוסיף בצריכת החשמל, ולכן אינו מוליד חשמל אלא הוא תוספת מוליד.

דהנה המ"א (סימן תקיא ס"ק יא) על דברי הרמ"א ואסור לסחוף כוס מבושם על בגדים. כתב וז"ל, ואע"ג דמותר למלול עשבים כמ"ש סימן שכב ס"ה, דהתם ריחא מיהא איתא ואוסופי היא דקמוסיף (גמ'). ואין להביא ראיה מכאן דבגד שמריח כבר מותר ליתן עליו בשמים שיריח יותר, דשאני הכא שהריח הוא שם, רק שמוסיפו במלילתו שיצא הריח, משא"כ בבגד דמ"מ מוסיף ריח חדש. ומ"מ אתרוג שהיה מונח מעריו"ט על הבגד ונטלו, מותר להחזירו ביו"ט, דאינו מריח יותר בשביל כן (עס"י תרצח). עכ"ל. וסיום דבריו לכאורה קשה במה שכתב שאינו מוסיף ריח חדש, והרי המוחש לא יוכחש דמוסיף ומוסיף בבגד שלקחו מעיו"ט ומחזירו ביו"ט, וא"כ עברו כמה שעות. ומכח הא כתב בספר מערכי לב (זאב פרק ב אות ד) לבאר למ"א דכוונתו לומר, דאה"נ מוסיף ריח רק ריח חדש אינו מוסיף, ולפי"ז ס"ל למ"א דתוספת ריח מותרת, רק ריח חדש אסור. ומינה לנידו"ד לענין הגברת צריכת החשמל בעת שהזרם פועל, כי אין בכך איסור מוליד.

ודבריו קשים, דהרי המ"א כתב, ואין להביא ראיה מכאן דבגד שמריח כבר מותר ליתן עליו בשמים שיריח יותר. ע"כ. ופשטות דבריו מיירו על אותו בושם, דלא גילה שכוונתו

בדוקא לבושם אחר. ויותר, דהרי רצה להוכיח להיתר, מהא דמותר למלול עשבים שהוא מוסיף ריח, והרי שם התוספת ריח הוא אותו הריח, ולא ריח חדש, ומהיכי תיתי ללמוד לענין ריח אחר. ועוד דלטעמיך היה למ"א לדחות כי אין להוכיח ממלילת עשבים, כיון ששם הוא אותו הריח, משא"כ הכא. ואילו המ"א דחה, דשאני הכא שהריח הוא שם, רק שמוסיפו במלילתו שיצא הריח, משא"כ בבגד דמ"מ מוסיף ריח חדש. ע"כ. וע"כ דכוונתו ריח חדש, היינו נוסף, וחדש היינו דלכן הוי מוליד, שהוליד דבר חדש. (אלא דעל כך יאמר הרב מערכי לב, כי כוונתו ריח חדש ממש). וכן מבואר כדברינו בספר חמד משה ובמ"ב, דהנה כתב החמד משה (ס"ק ג), ואסר לסחוף כוס מבושם על הבגדים משום דמוליד ריחא בהם, ומדרבנן אסור להוליד דבר חדש, דהוה כעושה דבר חדש, וכמ"א אפילו בגד שמריח כבר, אסור ליתן עליו כדי שיריח יותר. ומ"מ אתרוג שהיה מונח מעריו"ט על הבגד, ונטלו ממנו, מותר להחזירו, **דאינו מריח יותר בשביל כך**. ע"כ. וכ"כ המ"ב (ס"ק כו) על דברי הרמ"א שכתב, ואסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים. כתב, ואפילו בגד שמריח כבר, אין ליתן עליו כדי שיריח יותר. ומ"מ אתרוג שהיה מונח מעיו"ט על הבגד ונטלו ממנו, מותר להחזירו, **דאינו מריח יותר בשביל כך**. עכ"ל. ומקורו מבואר בשעה"צ, דהוא מהמ"א. ולכאורה סותר עצמו מיניה וביה, דהרי הבגד מריח כיון שפעם הניח עליו כוס מבושם, וא"כ כשנותן עליו שוב כוס, הוא בדיוק כנותן אתרוג שוב לבגד. וע"כ כי שאני אתרוג שנשאר כל הזמן תוך הבגד, והוציאו מעריו"ט ומחזירו ביו"ט שעדיין לא יצא הריח, וא"כ לא מוסיף עליו. משא"כ בגד שעמד עליו כוס, לא שייך שיהיה הכוס עליו זמן כה רב עד שיבלע בכולו היטב. ודמי למרסס דאודורנט על בגד, שאפי' אחר הריסוס מיד, אם ישוב וירסס מוסיף לו עוד ריח. וזהו שסיים המ"ב דאינו מריח יותר בשביל כך.

ומדברי ספר ערוך השלחן (סימן תקיא סעיף יב) משמע יותר כהרב מערכי לב, דכתב, ואפילו היה בבגד ריח, אסור להוסיף, שהרי הריח אינו מעצמותו, וא"כ מוסיף בו ריח חדש [מ"א ס"ק יא] . אך אתרוג שמונח על הבגד ונטלו ממנו, מותר להחזירו, כיון שאינו מוסיף דבר חדש [שם] . עכ"ל. אך י"ל להפך, שדייק לכתוב הטעם שהרי הריח **אינו מעצמותו**. והרב מערכי לב יוצרך לפרש כוונתו כאן לריח חדש, שונה ממה שיש בבגד. וא"כ מה נתינת טעם יש בזה.

ד. ואולם מדברי הראשונים מבואר להקל בתוספת ריח, דהנה כתב רש"י שבת (כג ע"א ד"ה דקמוליד ריחא) וז"ל, שנכנס בחרס שלא היה בו ריח. ע"כ. וכתב לדייקו בספר מעליות בשבת (פרק יג) כי כל שנאסר הוא רק כיון שלא היה בו ריח, הא אם היה בו, אף שהוא

רק מוסיף ריח שרי. ויוצא מבואר, כי ס"ל לרש"י שתוספת ריח מותרת. וכ"כ כל' זו האור זרוע (הל' יו"ט סימן שנ) וז"ל, ורב' אמר ע"ג כלי חרס נמי אסור, משום דקא מוליד ריחא, שנכנס בחרס **שלא היה בו ריח** ואסור מדרבנן. ע"כ. ומשפט זה שהוסיפו "שלא היה בו ריח" הוא מיותר ואינו נצרך לכאורה, וע"כ כנ"ל, דקמ"ל דתוספת ריח שרי. וכן ראיתי עוד שכ"כ בחידושי הרא"ה (שיטת הקדמונים הוצאת אורייתא ביצה) (כג ע"א ד"ה ומ"ש מהא דתנן וכו') הכא אולודי הוא דקמוליד ריחא, שנקלט הריח שבבשמים בבגדים **שלא היה כל עיקר** . ע"כ. וא"כ גם איהו סיים כי כל שנאסר הוא דוקא שלא היה כל עיקר ריח בבגד, הא אם היה, שרי, כיון שהוא תוספת ריח.

וע"ע בספר שו"ע הרב (סימן תקיא סעיף ז) דשם מפורשת דעתו להקל להוסיף ריח בבגד. וז"ל, ואם כבר היה מונח מין בושם זה על בגד זה, בענין שכבר נכנס ריח הבושם בבגד, מותר להניח עליו ביו"ט עוד ממין בושם זה, כדי **להוסיף** ריח בושם זה בבגד. אבל אסור להניח עליו מין בושם אחר, שהרי הוא מוליד **ריח חדש** בבגד ביו"ט. וכן דעת הגרש"ז אויירבך כי אין איסור מוליד בתוספת זרם וכפי שהביאו מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"א סימן יט אות יח), ואף איהו ס"ל הכי, ועוד בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כא אות כג). ושב והניף את ידו להקל בהא מפי ספרים וסופרים, בספרו הליכות עולם (ח"ד תצוה לא) והתיר להפעיל מכשיר ביבי סיטר מער"ש שיפעל בשבת. ודברי הגרש"ז אויירבך נמצאים בספרו שו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט אות ב). ועוד הביאו באינצקלופדיה תלמודית (כרך יח דף תרנ הערה 6) שכ"כ בספר שש"כ (פל"ד סכ"ח), ועוד (פל"ח אות לא). [וראיתי בתיקונים לשש"כ הנדמ"ח, שהוסיף עוד לחזק דבריו שם] . וכן ראיתי בשו"ת באר משה (ח"א סימן יז אות ז) דכתב להשען על כך לעת הצורך מאוד. ושב וכ"כ בח"ו (קונטרס האלקטריק סימן יד), ד"ה ועוד. וכ"כ עוד שם (באות ג). וכ"כ בשם הגרש"ז אויירבך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי"א אות א). ועוד כ"כ הבאר משה (שם אות יד). שוב ראיתי שכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"א סימן כד הערה 22) דאין איסור מוליד בתוספת חשמל, ושב והניף ידו (הערה 26), שוב ראיתי כי (הערה 32) הפך הקערה, וסיים שם, כי נראה לי עיקר שאסור להגביר זרם החשמל, וסותר עצמו. וכ"כ שוב (הערה 34), ועוד (בהערה 41) ושוב (בהערה 44) כתב שכן עיקר, ודבריו צ"ע, ובפרט שלא ביאר שום טעם לאסור. ובספר מערכי לב הנ"ל (פרק ב אותיות ד,ו) ס"ל להקל, דאין איסור מוליד בתוספת צריכת חשמל, שכן למד במ"א, ושכן דעת הגר"ז, וכנ"ל. וכן ראיתי שהביא עוד בספר מעליות בשבת (פרק יג) דכ"כ החיי אדם (כלל צג סעיף יג) וז"ל, אסור ליתן בשמים על הבגד כדי שיקלוט הריח, משום דמוליד ריח, והוי

כתיקון מנא. **אבל אם כבר היה מריח מותר, אע"ג שמוסיף ריח קצת** . ע"כ. וכן היא מסקנת הרב מעליות בשבת שם.

וחזי הוית לשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב במפתחות לסי' לא) דגילה דעתו בענין זה, (ופלא, שלא ראיתי שהבחינו בכך הפוסקים, והלא שם הוא מקור דין מוליד בחשמל, דהוא הראשון שחידש זאת, וממנו בא כל הדיון ההלכתי בזה). כי אחר שכתב לאסור החשמל מדין מוליד, שוב דיבר אודות עגלה חשמלית שאסור ליסוע עליה בשבת מכמה טעמי, והוסיף וז"ל, וגם יש לחדש, דע"י ריבוי המשא, מוכרח מנהל העגלה להרבות ג"כ כח העלעקטרי, היינו לקרב כח העלקעקטרי בהמכונה שיש לו בקרון להזרם העלעקטרי, וכשישראל יושב בעגלה הוא מרבה בשבילו, וזה אסור, כמבואר בשו"ע או"ח סימן שכה סעיף יא. עכ"ל. ומפורש כי דעתו דאסור אף להרבות בזרם החשמל, והרי ביאר שיחתו קודם כי ס"ל דהאיסור בחיבור החשמל הוא מוליד, ונמצא דס"ל דאף להרבות במוליד אסור.

[**ואולם** מש"כ באינצקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תרנ הערה 11), **ושוב** (בעמ' תרצה הערה 24) **כי בשו"ת מנחת יצחק** (ח"ג סימן ס), **ועוד לו** (ח"ז ס"ס כא ד"ה ועוד), **ובספר ברית עולם** (מכבה ומבעיר ס"ב עמ' 98) **כתבו לאסור תוספת זרם. זה אינו, כי שם שניהם סברו שיש אש בחשמל, וכשם שחשבו כל הפוסקים עד שבא הרב ציץ אליעזר** (ח"א סימן כ) **וסתר זאת. וכן הגרש"ז אויירבך, וכדלקמן** (אות ו). **ולפי"ז שם באנציקלופדיה תלמודית נמצא דאין מי שאוסר תוספת זרם מצד מוליד, ומ"מ ע"פ המבואר היא מח'.**] **וכן דעת הגרי"ש אלישיב לאסור תוספת מוליד, כמובא מכתבו בס"ס קצות השבת לאסור הפנית המאוורר לצדדים ע"י הכפתור. וכן מובא שם בשם הגר"ש וואזנר, ולא הוכיחו דבריהם, ועע"ש. וכפי שהובאו תורף דבריהם בראש אמיר. וכן ראיתי לשו"ת באר משה** (ח"ו קונטרס האלקטריק סימן ז אות יט) **דאסר תוספת החשמל, ואיהו ס"ל דחשמל הוי איסור דרבנן, כמבואר שם לעיל** (בסימן ד אות ה). **וכ"כ בח"ו** (קונטרס האלקטריק סימן טז אות ג). (ושם תמה על הגרש"ז אויירבך שהתיר לסובב כפתור הטרמוסטט במקרר, כי לא ביאר טעמו, ושלא נקבלו. ותמהתי על עצמי כי כן עשה גם הגר"מ שטרן, שלא ביאר טעמו ואסר, ואף שכתב כמה פעמים דחשמל אסור מדרבנן, מ"מ לא ראיתי שפירש איזה איסור, ולמבואר הוי איסור מוליד, ובזה בודאי שיש מקום לומר שלא שייך מוליד בתוספת, וא"כ לטעמיה שכתב כי מאחר והגרש"ז אויירבך לא פירש טעמו להיתר ולכן לא נקבלו, אף אנו נאמר כי אין לנו לקבל חומרתו, בלא לפרש טעמו. וגם סותר עצמו וכמובא לעיל (בריש אות טו)). **וע"ע לקמן** (ריש אות כז), **מש"כ בזה.**

ומעתה, אחר שראינו דהוי מח' במילתא דרבנן יש להקל. בפרט שמלבד כן יש לכל הספיקות דלקמן (אות יז), לגבי עצם איסור מוליד בחשמל. וע"כ נראה ברור, דאין איסור בתוספת חשמל בשבת. (ומצד איסור בונה, ע' לקמן אות כ והלאה).

ועוד נלע"ד להעיר, דמאחר וברור שכל הדיון באיסורים הוא רק בדברים שאנו יכולים לחוש אותם, ולא ע"י כלי מדידה וכיוצ"ב. (דא"כ נאסור אף לנשום כיון שיש חיידקים הנראים במקרוסקופ וכיוצ"ב). וכדיבואר לקמן בעז"ה (אות ו) בשם הפוסקים, והוא ברור. א"כ אף לשיטות דס"ל דיש איסור מוליד בתוספת זרם, כל שיש לדון הוא רק כשהתוספת זרם היא משמעותית, שאם אדם יקבל מכת חשמל מהזרם ללא התוספת, או עם התוספת, יוכל להבחין ביניהם. אך בתוספת פורתא, כל כה"ג שרי. (ואף שברור שהאוסרים לא חילקו בכך, מ"מ החילוק נלע"ד נכון ואמיתי).

הולדת מתח חשמלי]

ה. **עוד** רגע קט ואדבר אודות שיטת הבית יצחק לענין מוליד מתח והוא, כי בעת שמעגל החשמל פתוח, מ"מ יש בשקע מתח חשמלי, והוא הכח שידחוף לזרם, ברגע שיהיה המעגל חשמלי סגור. [והתאוריה המדעית מבארת שהאלקטרונים נמשכים לצד אחד של החוט, כתוצאה מהמתח החשמלי, ואילו האטומים לצד השני, וממילא נוצר בצד אחד של החוט כח חיובי ובשני שלילי, כי האטומים הם החיובי, והאלקטרונים השלילי. ורצונם הטבעי להתחבר אחד לשני ולהשלים אחד לשני, כך שלא יהיה הפרש חשמלי, ובעת סגירת המעגל, נוצרת להם האפשרות להתחבר, וממילא הם רצים אחד לשני, והוא הזרם החשמלי, אך בעת שיש רק למתח, אין את הזרם, רק למתח, וממילא אף הנוגע בחוט לא יחוש דבר, (אא"כ הוא עצמו יסגור מעגל חשמלי בעת נגיעתו) וכמבואר כל זה במבוא לנספח חשמל באציקלופדיה תלמודית סוף כרך יח, וע"ע בזה בספר מערכי לב (פרק א)] . והשאלה האם מותר לחבר כבל מאריך לשקע, כיון שברגע החיבור של הכבל, עובר המתח החשמלי אף לתוך הכבל החדש. וא"כ השאלה היא האם מותר להוליד מתח חשמלי בשבת או שיש לאסור, והוא נ"מ לענין אזעקה בשבת, כי ישנה מערכת אזעקה אשר בעת שהדלת סגורה, המעגל פתוח, ולכן לא פועלת, וכשנפתחת המעגל נסגר, וממילא מופעלת האזעקה, ולכן כשרוצים לצאת מהבית יש לבטל את המעגל, ע"י פתיחת המעגל במקום נוסף, ונמצא שבפעולת הסגירה והפתיחה של המעגל, הוא רק מעביר את המתח.

וכתב בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן ט אות ב) ועוד שם (בסימן ו אות ב) וז"ל, והנה לפי דעת הבית יצחק, כמו שאין לחלק בין הולדה שניתן להבחינה באחד מחמשת החושים, ובין

הולדה שלא ניתן להבחינה אלא במדידה, או באמצעי תצוגה אחר. כך גם אין לחלק בין יצירת הזרם, לבין יצירת המתח, כאשר רוצה ומתכוין ביצירה הזאת, כמבואר בפוסקים לענין הולדת ריח, עיין ר"ן ביצה (כג ע"א), ובשו"ע (או"ח סימן תקיא סעיף ד), ובמ"א (שם ס"ק יא), ועיין שו"ע (או"ח סימן תרנח סעיף ב) בהגהה, ובמ"א (שם) בשם הישׁ"ש, ועיין ט"ז (תקיא סק"ח), ובשו"ע הרב (סימן תקיא סעיף ז) כתב מפורש, שדוקא במתכוין אסור, וע"ש בקונט"א שהוכיח שכן סוברים הרמב"ן והרא"ש והר"ן. עכ"ל.

ו. **והנה** כל הני פוסקים שהביא, הביאם להוכיח כי יש חילוק בין מתכוין להריח דאסור, לבין המוליד ריח, ואין מתכוין להריח, דשרי. אך את עיקר דבריו שעליהם נשען, והוא כי מוליד שייך אף בדבר שלא ניתן להבחינו בחמשת החושים, לא כתב לכך שום ראיה, רק כתב כן מסברא דנפשיה. ודבריו אחר המחילה מרפסן איגרי כי בודאי זה אינו, כיון שכשאין החושים חשים ורק אפשר למדוד ע"י כלי הטכנולוגיה, בודאי שאין בו שום מוליד, וכשם שכל איסורי תורה נמדדים רק בדברים אשר אותם אנו יכולים לחוש, וכדהאריכו הפוסקים להתיר תולעים אשר נראים במקרוסקופ וכיוצ"ב, כמבואר בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סימן קמו דף רמח), והובא שם בשם הגאון ר' שמחה זעליג זצ"ל, שכן אין להתחשב במראות דמים עם מיקרוסקופ, וכן לא ברבוע תפילין, ופגימת סכין שחיטה. ושכן עיקר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת היכל יצחק (הרצוג חאו"ח סימן כט אות א) כי אין איסור להרוג חיידקים בשבת, מצד נטילת נשמה, והוא מאחר ואין הם נראים, ע"ש. וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד יו"ד כא) לענין שטר כסף שכתוב עליו פסוקים בכתב הניכר בזכוכית מגדלת, וע"ש (אות ז) דכן הקל בשו"ת מים חיים משאש (ח"א או"ח נט) לענין אתרוג שנראה בו חסר בזכוכית מגדלת, שכשר. וגדולה מזו כתב השע"ת בשם המביט, ע"ש. ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן א) העלה דלא אזלינן במוקף גויל אחר זכוכית מגדלת, ועע"ש. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א ס"ס יח) דא"צ לבדוק חסה בזכוכית מגדלת, וכדכתב בשו"ת טוב טעם ודעת (תנינא קונט' אחרון סימן נג), שכל מה שלא נראה לעין יפה ובריאה, לא אסרה תורה. ועע"ש ביחו"ד. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ה סימן טז) דאין פסול של נקב שאינו נראה אלא בזכוכית מגדלת וכנ"ל, והביא לתפארת ישראל ע"ז (פ"ב בועז אות ג) דכתב דכל שאין נראה בלי זכוכית לא נקרא קשקשת וכו', ועע"ש מפי סופרים וספרים. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קכח). וכן העלה בשו"ת אדני פז (אבידר ח"א סימן כ) לענין מטהר מים, דלא הוי בורר לסנן בו מים בשבת, כיון שבורר דברים שאינם נראים בעין, ועע"ש. וספרי הפוסקים מלאים בזה, וא"צ להאריך.

ז. ויתר על כן י"ל, כי אף אי יהיבנא כל דיליה, מ"מ אין לאסור מתח חשמלי מצד מוליד, כיון שאין כאן שום הולדה, רק העברה המתח. כי המתח החשמלי מגיע מחברת החשמל עד השקע שבבית, וע"י חיבור הכבל מאריך, גורם שאותו מתח יכנס לקבל, ויעבור בו עד קצהו, וא"כ לא הוליד כאן דבר, רק המשיך למתח. והוא ממש כפותח ברז מים, שאין כאן שום מוליד לכו"ע, במה שהמים כאן עוברים ונמצאים בכיור. משא"כ במוליד בחשמל, שהוליד יצירה חדשה שלא היתה קודם לכן. שוב ראיתי שכבר עמד לדחות למעשה חושב הנ"ל בספר מערכי לב זאב (פרק שני אות ז) ע"ש.

עוד באיסור מוליד בחשמל]

ח. **שוב** נשוב לנידו"ד, לענין חומרת הבית יצחק וסיעתיה דס"ל לאסור שימוש בחשמל מצד מוליד, ודחינו כי אין כאן מוליד אלא תוספת מוליד, ושבזה העיקר להקל. ועוד נבוא לשורשי הדברים לענין איסור מוליד, האם הוא שייך בנידו"ד, והנה כתב רש"י (שבת נא ע"ב) בהאי מימרא דאין מרסקין השלג והברד כדי שיזובו מימיו, לפרש מהו טעם איסור מוליד, וז"ל, משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה שבורא מים הללו, וכן פירש הר"ן (דף כג ע"ב ד"ה ואין), וכ"כ עוד רש"י בביצה (דף כג רע"א), רבה אמר על גבי חרס נמי אסר משום דקא מוליד ריחא, ופרש"י, שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרבנן, שמוליד דבר חדש, קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה. ע"כ. וכ"כ הנמוק"י (שבת נא ע"ב) שיזובו משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה שבורא המים האלו. וכ"כ הרמב"ן שם, וכן הביא לרש"י הרשב"א (ד"ה הא) ופירש את דברי רש"י וז"ל, ומה שכתב הרב ז"ל משום דקא מוליד, לאו למיסר משום נולד קאמר, אלא שהאיסור הוא משום סרך מלאכה, לפי שהוא כבורא ומוליד המים הללו. ע"כ. (אלא דהוא נקט שאיסורו משום משקין שזבו). וכ"כ בחידושי הר"ן (ד"ה ואין מרסקין), פ' רש"י ז"ל, אין משברין לחתיכות קטנות משום דדמיא למלאכה, שהוא בורא **את המים**, **אבל** לתוך הכוס של יין בימות החמה כדי לצננן או לתוך הקדרה, אע"פ שמתחממין מאליהן ונימוחין, מותר. **דמאחר שיש בהם** מים, **אינו נראה כבורא** את המים. ע"כ. וכן הביא לדברי רש"י, הריטב"א (ד"ה אין מרסקין), וכ"כ בספר אור זרוע (ח"ב שבת סימן ס).

ט. **ואף** מרן ס"ל לטעם זה, וכפי שהביא הב"י לרש"י ולר"ן הנ"ל בסימן שכ (עמ' פח ע"ב), ומרן בשו"ע פסק כוותייהו, וכדמוכח מפסק השו"ע (ס"ס שכג), אין חופפין כלים במלח, לפי שהמלח נמחה כשחופף בחוזקה. ע"כ. ועוד בסי' שכח (סכ"ב) דפסק מעבירין גלדי מכה וסכין אותה בשומן אבל לא בחלב, מפני שהוא נימוח. ע"כ. ובשני פסקים האלו א"א לבארם ע"פ הרמב"ם (פרק כא הי"ג) וסיעתיה, דס"ל דאיסור ריסוק שלג הוא

מצד גזירת משקין שזבו, כיון שכאן אינו שותה את החלב שע"ג גלדי מכה, וכן אינו שותה למלח שנימוח ע"ג הכלים, וא"כ ע"פ הרמב"ם וסיעתיה אין לאסור, אלא לפי רש"י וסיעתיה הנ"ל, וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן כח אות יא) ע"ש. ובתשובה בכת"י הוכחנו גם כי מרן לא ס"ל כתרומה שאוסר מצד נולד.

וכ"כ גם אחרונים רבים, בביאור איסור מוליד, ומהם בשו"ת בית דוד (ר"ס רצג), ובספר שו"ע הרב (סימן תקיא סעיף ז), א"ר (סימן תקיא ס"ק ח), ועוד. והן לא אכחד, כי ראיתי למ"ב סימן תרנח (ס"ק ז) לענין מוליד ריח בבגד, דאסור מצד מתקן מנא, ודבריו לכאורה קשים מאוד, מכל הנ"ל. וכ"כ בלא מקור וראיה רק מסברא, ובפרט שסותר את עצמו מדלעיל (סימן תקיא ס"ק כז) דשם כתב כדברי רש"י וצ"ע.

מוליד שאינו נראה

י. וע"פ האמור נראה כי אין איסור מוליד בחשמל [אף בלא הטעם הנ"ל דהוי תוספת חשמל אלא בכגון בבטריה] , והוא ע"פ דברי רש"י ושאר הראשונים הנזכרים, שהם מקור דין איסור מוליד, שביארו כי היינו טעמא דאסור, כיון שדומה למלאכה שבורא מים הללו, וא"כ כל ששייך לדון מצד מוליד הוא רק כשנראה האדם כבורא, וכשם שהמרסק שלג נראה שבורא מים. משא"כ בחיבור חשמלי, שהאדם המחבר לא נראה שברא שום דבר, שהרי אנו לא רואים לחשמל כלל, וגם א"א לגעת בו כיון שהוא עובר תוך החוטים, ומכוסה, א"כ מה שייך לומר שברא כאן משהו, ומה שהמאוורר פועל, בזה אינו בורא, וכפי שהקדמנו לעיל (אות ב), דעצם כך שהמאוורר מופעל אין מקום לדון מצד מוליד רק על עצם החיבור החשמלי וזה לא שייך לקרותו מוליד. ואע"ג שבפועל כן מוליד כאן יצירה חדשה, והוא זרם החשמל, מ"מ אינו נראה כבורא. וכן כתב כדברים האלו בספר תורת שבת (סימן שכ ס"ק טז) לענין דריסה על השלג שמותרת, כיון דלרש"י האיסור משום דנראה כבורא, והכא המים שברא ברגע דריסתו אינם נראים. ע"כ. וזהו כדברינו. ומינה לנידו"ד, דהרי כל איסור מוליד הוא חידוש עצום, והוא מטעם שדומה לבורא, וזה דומה לעושה מלאכה וכנ"ל בראשונים, והיא גזירה מדרבנן, וא"כ באופן שאינו נראה בורא, בודאי שאין שום מקום לאיסור זה, וכל כה"ג הוי גזירה חדשה, דלא גזרינן אחר חתימת התלמוד, וכדמפורסמים דברי הרא"ש שבת (פרק ב סימן טו), וע' בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן ז אות א), ולקמן (אות כח). ויותר, שגם אין מקום לגזירה זו מסברא, (ועדיף מכל מקום שאמרינן שאין לגזור גזירות אחר חתימת התלמוד, שאמרינן הכי אף באופן שיש סברא לגזור, ואפ"ה זה אינו. ואילו כאן אין גם סברא לגזור כן), כיון שאינו בורא, וא"כ אינו דומה לעושה מלאכה בשבת. וא"כ אין חשש שיבואו לעשות מלאכה אחרת.

יא. ואם היה מקום לדון במוליד בחיבור חשמלי, הוא כאשר מחבר חיבור חשמלי בחשמל גלוי, שאז היה מקום לומר שהרי נוצר כאן זרם, והרי הוא מוחשי, כי אע"פ שאינו נראה, מ"מ מי שיכניס ידו למעגל הגלוי, יקבל מכת חשמל, וא"כ דמי לבורא (ורק שגם בזה יש לחלק, וכדלקמן בעז"ה). משא"כ בנידו"ד, שהכל מכוסה ואינו ניכר, לא שייך לדון מצד מוליד. שוב ראיתי לספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד הערה 7 ד"ה אולם) דכתב כדברינו, והסכים לכך. אלא דדחה זאת מטעם אחר דאף שבחשמל אין מוליד, מ"מ כשהמכשיר פועל הוי מוליד בו. עכת"ד. אך את זה כבר דחינו לעיל. וכן ראיתי לשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק י אותיות א,ב) דהביא לספר צל"ח חדש למהרה"ג ר' אלטר שטיגליץ, שהביא לתשובת הגאון אב"ד דרישא, והוא חתנו של הבית יצחק, דכתב לדחות את דברי הבית יצחק וז"ל, דלא דמי למוליד ריח, כיון שהוא נרגש באחד מחמשת החושים, אבל כח האלקטרי אשר לא יוכל לחזות ולא לשמוע, ואינו מושג לאחד מחמשת החושים, ולא נדע מה הוא, איך יאמר עליו כי אסור לעשותו בשבת. ע"כ. וקלסיה לסברתו הרב ציץ אליעזר (שם אות ב) כי סברא זו היא טובה ומתקבלת על הלב, אך מ"מ הגאון דרישא סיים שם, אך לאשר כבר יצא לאיסור מפי אדמו"ר חותני הגאון הצדיק זצלל"ה, לא ארצה להתיר. ע"כ. [ברם לעצם דבריו שאינו ניכר בא' מחמשת החושים, זה תלוי בעוצמת החשמל, כי בזרם המגיע מחברת החשמל ניכר וניכר הוא בנגיעה באחד מאברי האדם בזרם בחשמל. ואה"נ בזרמים בעלי עוצמה נמוכה מאוד כגון זרם בטריה של שעון וכיוצ"ב, נכונים דבריו. וכן ראיתי בשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן טז אות י) שכתב להשיב כן על הצל"ח חדש, דשפיר נרגש החשמל בנגיעה בידו. ע"ש.] וכן כתב כיוצ"ב עוד בשו"ת ציץ"א (ח"א סימן כ אות י) להתיר מוליד ע"י גרמא, דבזה מה שייך לקרותו בורא, וזה לא ראינו לאוסרו. ונראה שם כוונתו כי אף אם הפעלת חשמל לא הוי גרמא, מ"מ לענין מוליד נחשב גרמא, שלא הוא ברא, כנלע"ד ע"ש. שוב ראיתי לשו"ת ציץ"א (ח"ט סימן כא) דהפך הקערה, וחשש טובא בתקיפות לאיסור מוליד, והירבה חרון אפו על פרופ' אחד שרצה להתיר הפעלת טרנזיסטור בשבת [וכ"כ ביתר שאת לגבי האי פורפ' בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק סימן יד אות ח).] וכן ראיתי עוד לו בח"ו (סימן ו) דשוב חשש לכך. שוב ראיתי כי שיטתו מבוארת שם (באות טו) דס"ל כי מדינא אין איסור מוליד, ורק שלא מלאו ליבו להקל. ומ"מ אף שלא מלאם ליבם להקל, מ"מ הוא מפני שכתבו כן מסברא גרידא, וחששו להגאון בית יצחק, משא"כ אנו שהוכחנו כן מכל הני ראשונים, שפיר דמי, וגם חזקנו יותר הסברא. שוב ראיתי לספר מערכי לב (זאב פרק ב אות ג) שהביא להגאון רבי שלום אלחנן הלוי יפה בבית ועד לחכמים (סימן

ג), דכתב כי אין בחשמל איסור מוליד, לפי שעיקר כח השורף של העלקטרי, כבר מוכן ועומד שם בבית המכונה הגדולה (בחברת החשמל). ע"כ. ושכן משמע עוד מדברי הגאון רבי צבי פסח פרנק (אך לא ציין היכן).

יב. והן אמת כי הבית יצחק הוכיח את דינו מדין סחופי כסא אשיראי, והוא בביצה (כג רע"א) ופרש"י, לכסות כוס מבושם על השיראים של מלבוש, להכניס בהן ריח הבושם שבכוס. אסור, דקא מוליד ריח השיראים. ע"כ. והרי שם אינו יצירה חדשה, אלא העברת הריח למקום אחר, וא"כ א"צ דוקא יצירה חדשה בשביל איסור מוליד. אך גם לפי"ז דחינו שפיר, וכנ"ל, דכיון שהחשמל אינו נראה, ואפי' אין גישה אליו מטעמי בטיחות, א"כ לא שייך לקרא כאן בורא, וע"ע לקמן. **ואמרתי** לכתוב כאן את הרהורי ליבי, כי המעיין בספרי הפוסקים אשר דנו בענין החשמל בשבת, רואה כי מעת אשר השימוש הביתי בחשמל התחיל להיות נפוץ והלאה במשך תקופה ארוכה, סברו הפוסקים, כי החשמל הוא אש ממש, אשר זורם בחוטי החשמל כהרף עין, ומכח הא התירו פוסקים רבים הדלקת מנורות חשמל ביו"ט, כיון דהוא רק מעביר אש ולא מוליד אש, ע' בשו"ת זהב שבא (דיין סימן לז) ובהסכמת מו"ר הראש"ל הגאון רבינו עובדיה יוסף שם, ושם בסוף ההקדמה הערת הגאון ר' יצחק חזן זצ"ל. ועוד בספרו שו"ת יחו"ד (חזן ח"א סימן לז), ובח"ב (סימן ו אות ג) ועוד (סימן כב אות ג) וע"ע בשו"ת מים חיים (משאש ח"א סימן עד) ועוד (בח"ב סימן קיט, וסימן קכז) ועוד עיין בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן לב), ובספר מאור ישראל (ביצה דף לג ע"א ד"ה ומעתה), וכ"כ עוד פוסקים רבים. וכ"כ כדברינו ממש בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט הערה 5), ועוד כ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס אלקטריק סימן כג אותיות ד-ז, ובאות יב) לענין הלך חשיבת הפוסקים. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט הערה 5). וכן מהאי טעמא אסרו פוסקים רבים שימוש בחשמל בשבת, דהוי הבערה ממש, דע' בשו"ת יבי"א (ח"א סימן יט ובפרט באותיות יד,טז) דהביא לאמבוה דפוסקים דסברי הכי, ועוד בח"ז (סימן לו אות ג), ואף הרב מו"ר גופיה בח"א (סימן יט), ועוד בסימן כ (אות ט), ועוד לו (בסימן כא) סבר דהוי הבערה. אלא שלבסוף בסי' כ (אות יח) הודיעו הגש"ז אויירבך שזה אינו, וכן בסימן כא (אות כג) ונראה שם שהיא תוספת שאחר זמן הוסיפה מו"ר, וכ"כ עוד בח"ז (ר"ס לח). [וצ"ע על מש"כ מו"ר בח"ז (סימן לו אות ג), כי קי"ל כרוב הפוסקים דס"ל כי שימוש בחשמל הוי הבערה, וציין לח"א (סימן יט) הנ"ל, והרי כבר עמד על כך שאין בזה הבערה. וע"כ לדחוק כי כוונתו היא רק להוכיח דכל הני ס"ל דלא כחזו"א, דס"ל כי חשמל אסור מדין בונה. ע"ש. ומ"ש קי"ל, אינו לעניין דינא לענין הבערה, אלא לאפוקי מהחזו"א, ואע"פ שהוא דחוק ע"כ לומר כן, וההכרח לא יגונה]. ולכן נראה כי אף הבית יצחק והצפנת פענח שכתבו לאסור מדין מוליד, סברו כן דיש בו אש ממש, ובאו מטעם אחר, ולכן הוכיחו את דינם מדין סחופי כסא אשיראי, דהוי מוליד אף שמעביר ריח ממקום למקום, וה"ה לחשמל. ולכן אסר הבית יצחק אף הוספה בזרם החשמל בדין רכבת חשמלית

ע"ש בדבריו, כי למד מדין סחופי כסא. ולא ידעו שיש חילוק בין מתח חשמלי לזרם חשמלי וכנ"ל בדברינו, ולפי"ז טענתם לאסור מדין מוליד היא פחות טובה, כיון שלהבנתם בחשמל אין הולדה ממש, רק העברה ממקום למקום. ומ"מ לפי האמת אשר הוברר כי יש בחשמל הולדה ממש, א"כ באמת יש לדון בסברא זו וכנ"ל.

ועוד, דהסברא דדמי לבורא היא, כיון שהאדם ע"י פעולתו יוצר הצורה, כמו בריסוק שלג, ובסחופי כסא אשיראי, ובהדלקת אש בביצה (לג ע"א) וכל זה דמי לבורא, שהוא הפועל והיוצר, משא"כ בחשמל אשר כל יצירת החשמל נעשית בחברת החשמל, בהשקעה של מליוני דולרים, וכח אדם, וטכנולגיה חדישה, ובלי כל מאמציהם לא היה חשמל, והאדם הוא רק מסיים את הפעולה שסוגרת את המעגל החשמלי, וא"כ האדם אינו בורא כאן שום דבר, אלא אחרים עשו כל זאת, והוא רק המכה בפטיש ולא בורא, בזה לא שייך לקרותו מוליד. [ואולי זו כוונת הגאון רבי שלום אלחנן הלוי יפה זצ"ל הנזכ"ל בבית ועד לחכמים (סימן ג), דכתב כי אין בחשמל איסור מוליד, לפי שעיקר כח השורף של העלקטרי, כבר עומד שם בבית המכונה הגדולה. ע"כ.]

מוליד אמרינן רק במה שאסרו חז"ל]

יג. ועוד בה, דבשו"ת מנחת שלמה (ח"א דף עד ע"א) כתב לדחות לבית יצחק הנ"ל, דהרי במסכת שבת (מח ע"א) גבי חימום מים, קראתו הגמ' "אולודי קא מוליד", ובכל זאת, כל שנאסר הוא רק חימום של בישול, אך חימום שאין בו בישול, לסוברים שאין בישול אחר בישול בלח, או בסמוך למדורה במקום שלא יכול לבא לידי חום שהיד סולדת בו, אע"ג שע"פ הסברא הוא מוליד חום גמור, בכ"ז מישרא שרי, ואם נתפוס לדמות מדין סחופי כסא אשיראי לאסור חשמל, בודאי שהיה לאסור גם חימום מדין מוליד. וע"כ שאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו. ועוד הוכיח, מדין פירות שאינן עומדים לסחיטה, דשרי לסוחטם בשבת, וכמבואר בשו"ע (ר"ס שכ). ולסברת הבית יצחק, היה לאוסרם מצד מוליד. ועוד דקי"ל שאין צביעה באוכלים, ולסברת הבית יצחק הוי מוליד. ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד, כי אם במה שנזכר מפורש בש"ס, והבו לן דלא נוסיף עלה. עכת"ד. אלא דגם הוא בד"ה נתבאר סיים, אך מה אעשה שכבר הורה זקן, והוא הגאון מוהר"י שמעלקיש ז"ל בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב (סימן לא בהשמטות), על דיבור הטלפון, אם מותר לדבר בו בשבת וכו', והדבר צריך הכרעה. עכ"ל. וכ"כ עוד במנחת שלמה (ח"א סימן ט, דף עב ע"א ד"ה הן) דאין לחוש למוליד, דמלבד שאין לחדש חומרא זו מסברא דנפשין, מוכח נמי שזה אינו, ממה שלא חששו כלל כל הגדולים בעריכת שעון לאיסור מוליד. וע"ע בספר מערכי לב (זאב פרק שני אות ה) דכתב כמה חילוקים בין דין מוליד בריחא לנידו"ד, ומ"מ גם הוא סיים כיון שזקן ההוראה הבית יצחק קבע

בפשיטות שיש איסור מוליד, ורוב האחרונים הלכו בעקבותיו, לכן החמיר. [ואמינא כי מש"כ שרוב האחרונים נמשכו אחריו, לא ידעתי למי התכוין, כיון שהאחרונים שדנו בחשמל דנו בעיקר מצד מבעיר, או מתקן מנא, ומכה בפטיש, ובונה, ואילו מוליד כמדומני שכמעט שאין מי שתפס כן] . ושוב אחר מופלג חזיתיה למו"ר שליט"א בספר הליכות עולם (ח"ד תצוה אות ל) דהביא לבית יצחק שאסר שימוש בטלפון, ודחאו מו"ר ע"פ הצל"ח חדש הנ"ל, דכח החשמל אינו נרגש ולא שייך בו מוליד. ושכתב בשו"ת ציץ אליעזר כי חילוק זה נכון. ושכ"כ הגרשז"א במאמר שבספר עטרת שלמה (עמו' כ), ושכן רב אחד בוילנא בספר אור חדש האריך בדין זה והעלה להקל. והסכים עם כך מו"ר. רק שחילק כי באופן שנדלקת נורה חשמלית במרכזיה אסור. עכת"ד. וא"כ ס"ל ממש כדברינו ברוך ה'. [ואולם לכאורה צ"ע, כי בהלכה התיר בזה רק לצורך חולה שאין בו סכנה, ולטעמיו שדחה את הבית יצחק לכאורה הו"ל להתיר לגמרי, (והרי הבית יצחק כלל לא מיירי גבי חולה אלא בבריא). וגם מה שאסר בשיש נורה חשמלית, לכאורה תקשי דהוי פס"ר דלנח"ל בדאורייתא, דאיסורה הוא איסור דרבנן, וא"כ לכאורה יש להקל לחולה ע"י שינוי, וכמבואר בשו"ע (סימן שכח סימן יז) ולא רק ע"י גוי. ומ"מ הדחיה דחיה אמיתית, וכאשר סמך על כך שם מו"ר, וכאשר כתבו עוד פוסקים, ולכן נלמד מהתם לנידו"ד להקל] .

יד. ועוד יש להוסיף ולחזק לדברי הגרשז"א, דאין לנו אלא מה שאסרו חז"ל בדין מוליד. כי הרי, אפי' במה שאסרו חז"ל גופייהו מדין מוליד, לכאורה נסתרים הדברים. דהרי להניח קרח ושלג בסמוך למדורה, התיר מרן בסימן שכ (סעיף ט) כיון שנעשה ממילא, ואינו בורא בידים. ואילו בסוגיא דמוליד ריח במסכת ביצה (כג ע"א) הנ"ל, אסרו להניח ע"ג האש דבר הנותן ריח, ומעליו בגדים כדי שיספגו את הריח, אע"ג שנעשה ממילא, וע' בזה בשו"ת יבי"א (ח"ו סימן לו). ועוד דהרי בדין ריסוק שלג למדנו איסור מוליד אף באוכלים, דהרי שלג הוי משקה, וע' בשו"ת יבי"א הנ"ל (אות ט) מפי ספרים וסופרים, דנקטו לענין מוליד ריח שאינו שייך באוכלים, וכן העלה שם מו"ר להלכה. ועוד שם (בריש הסימן) הביא פוסקים רבים שלמדו בדעת מרן שאין מוליד בריח, (שכן דעת שלושת עמודי הוראה. והן אמת שמו"ר החמיר שם, אך הוא חומרא. ובעיקר רצוננו לדבר, הוא לדעת כל הני אשלי רברבי דס"ל שאין מוליד ריח). ואילו בריסוק שלג, נוקטים דהוי מוליד, וכן בהבערת אש ביו"ט, וא"כ על כרחך לחלק בין דיני מוליד, ושאין לדמות, אלא מה שאסרו והדומה לו בדיוק נאסור אף אנו, אבל דברים חדשים אין לאסור

מוליד ע"י גרמא

טו. ועוד בה, כי המחבר מעגל חשמלי, גם את"ל דהוי מוליד, מ"מ כל שהוא מוליד הוא רק ברגע הראשון, אך אח"כ הכל הוי גרמא, ואין איסור מוליד בגרמא שנוצר אחר זמן, כיון שבזה נעשה ממילא, וכדין הנחת שלג מול השמש, שהתיר מרן בסי' שכ (סעיף ט), והיינו טעמא ע"פ המבואר לעיל, דבכה"ג לא דמי לבורא. ולגבי עצם החיבור הראשוני שמוליד, כיון שהוא קצר (שהרי הזרם שבא אחריו הוי גרמא) שרי, כי כל מוליד שאינו עומד לקיום שרי, וכדיבואר בעז"ה בסמוך.

ותחילה נדבר בענין גרמא וזה נראה, כי כאן עדיף מכל גרמא, כיון שהחשמל מיוצר בזה הרגע. דהיינו כשסוגר מעגל חשמלי עדיין אינו קיים זרם החשמל אשר יגיע בעת סגירת המעגל, אלא כח החשמל מיוצר כל רגע מחדש, ע"י הטורבינות שבחברת החשמל. ובכל רגע הוא מגיע לאדם הצורך אותו, כי החשמל זורם במהירות הקרובה למהירות האור. וא"כ כשסוגר מעגל חשמלי, אף אם רגע זרימת החשמל הראשון הוי כוחו, אך זה שאחריו הוי גרמא, שהרי הוא כלל לא היה בעולם, ורק עקב סגירת המעגל גרם לאפשרות של יצור החשמל, וע' בסוגיא זו של גרמא באורך וברוחב בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לה אותיות א-לה) ולא הניח שם פינה וזוית. [וזאת יש להעיר, כי חזר בו שם מו"ר ממש"כ שם בסימן לד (אות לו) להשען על החת"ס (יו"ד סימן), וכן בשו"ת יחו"ד (ח"ו ס"ס כא), דנשען על החת"ס דס"ל דהסרת המונע הוי גרמא אף ברגע הראשון, כי בהמשך (סימן לה) דחה זאת מו"ר והסיק דברגע הראשון הוי כוחו, ורק אחר זמן הוי גרמא, וכדמוכח מפסק השו"ע (או"ח קנט ס"ט), וביו"ד (סימן ז) ע"ש] . ואין לסתור זאת מדין מוליד בהבערה ביו"ט, ומדין מוגמר שנותן ריח בבגדים, ע"י שמניח ע"ג האש את הבושם, והרי שם הוי גרמא אח"כ, ובכ"ז אסור. זה י"ל כיון דבהבערה ובישול אין דין גרמא, כיון שזהו עצם האיסור, וכמו שהאריך מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לה אות ה). וע"ע לענין גרמא בחשמל בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן עח אות ג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק ו אות י), ועוד שם (בפרק י). ומ"מ כאן דעסקינן לענין המשך זרימת החשמל, ולא על הרגע הראשוני, לכו"ע הוי גרמא.

ולענין הרגעים הראשונים שזורם החשמל, דזה הוי כוחו ולא גרמא, מ"מ שרי כיון שהוי מוליד שאינו עומד לקיום, וכבר כתב הגינת ורדים (כלל ג סימן טז דס"ה ע"ג) שאין מוליד ריחא בבשר אדם, כיון שהריח אינו מתקיים. ואף שבשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קמ) דחאו, מ"מ פוסקים רבים נקטו להקל כגינת ורדים, דכן העלה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ו סימן לז אות ז), ולכן התיר לתת מי בושם ע"ג הידים או הפנים בשבת, ועוד הניף

את ידו בח"ג (סימן כא אות ב והלאה), כיון דיש לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"א דף עד ע"א) ע"ש דכתב כיוצ"ב. וכן נשען על הגינת ורדים הנ"ל בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ו אות טו) לענין דיבור במקרופון שההפעלה היא בשעה שמדברים, וא"כ הוי הולדה לזמן מועט. וכן ראיתי עוד לשו"ת חלקת יעקב (או"ח ר"ס קכ) דבשעה"ד נשען על הגינת ורדים, וכן צירפו לסניף עוד בסימן עח (אות ד) וע"פ דבריו שם בנידו"ד, אם נחוש בשבת רק לאיסור מוליד, יתיר. וכן כתב עוד שם (בס"ס עה) בענין הפעלת מאוורר ביו"ט, שאסור רק משום מוליד, ולכן התיר ע"ש. וכ"כ לחזק זאת, ותפס כן להלכה, בספר מערכי לב (זאב פרק ב אות ה) כי מוליד שייך בדבר שהוא בר קיימא, כמו ריח בבגד, דנתפס הריח היטב, משא"כ הנותן אתרוג תוך כלי מעץ, אף שישאר הריח בכלי שרי, כיון שאינו נדבק הריח בחוזקה. ולכן בסגירת מעגל חשמלי שמביא רק זרם עראי שרי, ואין בו מוליד. ע"כ. ונידו"ד עדיף טפי מכל הני אשלי רברבי שכתבו להשען, או לצרף לסניף טעם זה, לענין הפעלת החשמל לגמרי, שכיון דאינו בר קיימא שרי. אך אנו שחילקנו בין הרגעים הראשונים לאח"כ, בזה לגבי הרגעים הראשונים קל יותר, דמה שייך לדמותו לבורא והיצירה נעלמה כהרף עין (ומה שמגיע אח"כ הוי גרמא וכנ"ל). והן אמת כי בסחופי כסא אשיראי, הוי ריח שהוא אינו בר קיימא ואסור, אך כאן עדיף, מצד שהחשמל שמגיע אח"כ כלל אינו נמצא בעולם, ונוצר רק אחרי חיבור המעגל שעשה וכנ"ל. וע"כ שאין לדמות דין מוליד ריח לנידו"ד, דא"כ נאסור עוד הרבה דברים המותרים, וכגון שימוש במשקפי פוטוגור, אשר נעשים כהים בפגישה עם קרני השמש, שהתירו הפוסקים להשתמש בהם בשבת, דע' בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן ט אות ט), ועוד דברים רבים יהיה עלינו לאסור, וכנ"ל (אותיות יג,יד).

מוליד שאינה ניכרת ההולדה

טז. ועוד יש לצרף להא דאיתא בתוספתא (שבת פ"ד הט"ו) דשרי לרסק שלג תוך הקערה, והביאה הב"י (סימן שכ דף פח ע"ב) ושכן פסקו הרב המגיד (פרק כא הי"ג) בשם הרמב"ן, ושכ"כ הר"ן, ועוד ע"ש. והיינו דאף שלרסק שלג אסור, שאני התם שניכר פעלו, משא"כ בריסוק תוך קערה שיש שם מים, לא ניכרת היצירה החדשה, שהיא הפיכת מוצק לנוזל, כיון שהכל נעשה בתוך מים. וא"כ ה"ה בנידו"ד, שהחשמל מכוסה ואינו גלוי. והארכנו בזה בתשובה בכת"י בדעת מרן, ושמנהג העולם כתוספתא. ומ"מ חזי לצירופי לסניף ולספק. [וזה שונה ממש"כ לעיל (לעיל אות י), להתיר כיון שהחשמל מכוסה. כי שם דיברנו דאף הסוברים שריסוק בתוך קערה אסור, מ"מ יודו דבחשמל שרי, כיון שבריסוק בקערה יש דמיון לבורא, כיון שהרואה אדם המרסק, רואה קרח, ומים, וריסוק, וא"כ

כל אחד יודע שנהפך המוצק לנוזל, כי היצירה היא בחוש. משא"כ במעגל חשמלי, שאין שם דבר הנראה כלל, רק מתג חשמלי, שעליו אין חשמל, רק מתחתיו, ואף אם היה סוגר מעגל חשמלי גלוי ושאינו מכוסה, גם אז לא היה נראה לעין שום דבר, רק הנוגע בחשמל היה חש לו. וגם זה רק כשסוגר מעגל חשמלי, משא"כ ציפור היושבת ע"ג כבלי החשמל, שאינה סוגרת מעגל עם הקרקע, אינה מתחשמלת] . וגדולה מזו כתב הרב מנוחת אהבה (ח"א פרק כד הערה 7) להקל הכא לפי דבריו בח"ב (פרק א סעיף יט) כי כל דבר הראוי להתקיים מצד עצמו, אך דרך העולם שלא לקיימו, דינו כדין דבר שאינו עומד לקיום, ולפי"ז שרי בנידו"ד. (אלא דהוא דחה זאת, וכדיבואר בסמוך). ויתר על כן, דהרי הב"י בסי' שיח (דף פה ע"א) הביא מח' דהתרומה ס"ל לאסור לתת פשטידא סמוך לאש, מפני שהשומן נימוח והוי נולד. ואילו הרמב"ם וסיעתיה, ורש"י, ס"ל להקל וכנ"ל. והוסיף הב"י ד"ה ונראה, כי יודה התרומה דשרי לתת שומן קרוש תוך קדירה, כיון דלא אסיר אלא פשטידא שהשומן הנקרש הוא בעין לבדו, ואין מתערב עם שום דבר. ע"כ. ונמצא, דבחשמל לכו"ע שרי, כיון שאינו ניכר. ואף שהב"י הצריך שם עוד תנאי, כיון שמאליו הוא נמחה. ע"ש. כן י"ל בחשמל, שמאליו הוא נוצר (ע"י חברת החשמל), ולא ע"י האדם. רק שהסוגר מעגל חשמלי, הכשיר את הקרקע לחשמל. ואף שהב"י הסתייג מזה בהמשך שם, מ"מ בנידו"ד הוא כצד שמקל, ע"ש ודו"ק.

יז. ומעתה יש כאן כר נרחב להקל. ואף את"ל דכל דברי אינם מאיזה טעם שאיני יודע, מ"מ אמינא לרווחא דמילתא וכדי להסיר כל ספק, דשפיר איכא לצירופי לכל הני לס"ס. וא"כ איכא הכא ס"ס טובא, שמא כדעת הרמב"ם והרי"ף וסיעתם, דס"ל כי כלל אין איסור מוליד ריח, וכמובאים שיטות הפוסקים בשו"ת יבי"א (ח"ג ר"ס לו), וא"כ אין מקום לאסור בחשמל מצד מוליד. ואת"ל דהלכה דאסור, שמא הלכה כהני ראשונים דס"ל דתוך מים שרי לרסק, וממילא חשמל שרי. ואת"ל דאסור, שמא אין איסור מוליד בחשמל, וכחולקים על הבית יצחק, והם חתנו הגאון דרישא, והגרש"א הלוי יפה זצ"ל, והגרפ"צ פרנק, והמנח"ש, והציץ אליעזר, וכן כל המדברים בענין עריכת שעון בשבת, שלא העלו על דל שפתיהם איסור מוליד, אלמא דלא ס"ל לאיסור זה, וקיבצם בשו"ת יבי"א (ח"ו סימן לה). ואומנם רוב הנזכרים שדיברו בזה ממש לא מלאם ליבם להקל, מ"מ גם שיטתם חזי לצירופי לסניף כיון דס"ל הכי. ובפרט שאנו חיזקנו טענה זו מדברי הראשונים, ומעוד דוכתי טובא. [ועוד יש ספק שמא כחת"ס (יו"ד סימן צב) דכתב כי אין איסור בישול בהדלקת נר, רק הבערה, כיון דבעינן מלאכה דומיה דמשכן, ובמשכן תכלית הבישול היתה לצורך הדבר המתבשל, והוא נשאר בעולם, משא"כ בנר שהולך

וכלה. וצירפו לסניף גם בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן י אות ה), וע"ע בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן כו אות ט), וכן הביאו מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"א סימן יט אות יא), והן אמת כי לענין הלכה דחאו שם מו"ר (באות יד) שכן דעת רוב האחרונים, מ"מ שפיר דמי לצירופי לס"ס. ומינה לנידו"ד, דלא אסרו חז"ל מוליד, אלא דברים שהיו בזמנם, אך חשמל שהיא מציאות חדשה שכלל לא היתה, לא נאסר. אלא דיש לחלק בין מלאכות דאורייתא לדרבנן .] ועוד כי כל עיסוקנו כעת הוא באיסור מוליד שאיסורו מדרבנן, וקי"ל כי ספיקא דרבנן לקולא. ויתר על כן כי איסור מוליד הוא איסור דרבנן קל, וכמש"כ הגינת ורדים (כלל ג סימן יד), והביאו וס"ל הכי מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לב אות א). וכ"כ בשו"ת איש מצליח (ח"ג סימן יז אות ח, דף סא רע"א). ע"ש.

יח. שוב ראיתי אחר רואי לספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד הערה 7) דעמד על מדוכה זו, והעלה דיש איסור מוליד. וכתב שם כי אף לרמב"ם וסיעתיה דאין איסור מוליד ריח, מ"מ יודו דיש איסור מוליד באש ביו"ט, וכדמבואר בביצה (לג ע"א) והיינו טעמא, כי ריח יש לו שורש כאן, והוא הבושם שממנו בא, משא"כ אש דהוי מוליד גמור. וה"ה בחשמל, שיוצר דבר שכלל לא היה בעולם, דאסור משום מוליד. ע"כ. ובאמת דהיא סברא טובה. ולפי"ז ירד הספק הראשון שעשינו קודם. וכן מכח כן כתב שם כי דברי הגרש"ז אויירבך לסתור את הבית יצחק נפלו, (כ"כ בסוף הערה 7). ותוכן דברי הגרשז"א הובאו לעיל (אות ז) ע"ש. ואמינא דמש"כ לדחות את ראיות הגרשז"א זה אינו, כיון שהרי אסרו לרסק שלג משום מוליד, ושם הרי קיים השלג כבר בעולם, וא"כ היה לאסור אף לסחוט פירות שאינם עומדים לסחיטה, ולחמם פחות מחום שהיס"ב, ומאי שנא. וע"כ שלא אסרו מוליד, אלא היכן שאסרו חז"ל, ואין לדמות גזירות חז"ל זל"ז בדין מוליד. ואף שהחשמל הוא יותר מוליד, כי מוליד דבר שלא היה בעולם, מ"מ מאחר שאין לדמות גזירות חז"ל במוליד, א"כ אין לאסור. [ועוד כי ע"כ, שלא התכוין לכך הבית יצחק, שהרי הוכיח דינו מדין סחופי כסא אשיראי, דהיינו מבושם שקיים כבר בעולם, וממנו כולו ולא ממוליד אחר שאינו קיים בעולם (כמו הוצאת אש ביו"ט), וכדבארנו לעיל (אות ו), ועע"ל (הערה ב). ומ"מ יכול לטעון המנוחת אהבה, כי הוא טוען כן, וע"ז יש להשיב כנ"ל].

איסור דרבנן שאינו של קיימא

יט. מ"מ אף בלאו הא שפיר דמי להקל, וכמבואר. וגם איהו הרב מנוח"א כתב שם דעדיין יש להקל כיון שבחשמל הוי מוליד לשעה, כיון שסופו לנתקו. וכבר ביאר איהו בח"ב (פרק א סעיף כ) דכל איסור דרבנן שאינו של קיימא שרי, וכדס"ל לגינת ורדים וסיעתיה הנזכ"ל. [ויש להוסיף עוד, דכן העלה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ו סימן לו אות ד והלאה) וסמך

ע"ז עוד (בסימן לז) ע"ש] . ושם ביאר, דהוא אף אם בפועל יכול להתקיים מצד עצמו, רק שדרך האנשים שלא לקיימו גם בכה"ג במילתא דרבנן מקלינן. וא"כ יש להקל הכא. ושוב דחה מסברא דיש לחלק בין איסור מוליד, דכיון שראוי להתקיים בפנ"ע, ודמי לבורא, גזרו חז"ל. משא"כ שאר איסורים דרבנן, אף שראויים להתקיים מצד עצמם, מ"מ מותרים. ע"כ. ולא פירש שיחתו מאי שנא. וחילוקו אינו נראה לענ"ד. וגם הגרש"ז אויירבך מצד הסברא אזיל כל בתר איפכא, כי כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א עמ' עד) מסברא שאין איסור מוליד בחשמל, כיון שדבר שמיועד כל פעם מחדש להוליד בו, אין סברא שיהיה בו איסור מוליד, כיון שאין זה נראה כדבר חדש, ולכן חשמל שמיועד להפעילו פעמים שרי. וע"ש כי קיצרתי. ויותר, דע"פ דברינו האמורים לעיל (אות טו) זה אינו, כיון שהזרם שבא מכחו הוא רק הרגע הראשון, ואח"כ הוא זרם חדש שלא היה בעולם, אלא כל רגע ורגע חברת החשמל מייצרת את הזרם, וא"כ מה שהוליד אינו בר קיימא. ועוד כי דחינו את איסור מוליד לעיל (אותיות ג,ד) מטעם נוסף, כי השימוש בחשמל ביתי אינו מוליד, אלא תוספת מוליד, ושבזה העיקר להקל, וכשם שאיהו גופיה ס"ל להקל בתוספת מוליד, וכנ"ל שם.

ועוד, דאף איהו גופיה הרב מנוח"א דחה זאת, כיון דשאני יוצר זרם שאינו דומה לבורא דבר חדש, הואיל ואין הזרם נראה לעין, ולא דמי למוליד אש ומים, שנראים לעין. ואע"ג שגם הולדת ריח אינה נראית לעין. מ"מ אפשר לחוש אותה ע"י חוש הריח, אבל זרם שנמצא בחוטים שעליהם חוט בידוד א"א לחוש אותו. ע"כ. והוא כאשר כתבנו לעיל. וא"כ לא שייך כאן מוליד. ושב וקיים דבריו וז"ל, אולם כיון שע"י הזרם אנו רואים שהמכשיר פועל, יש לומר דסגי בהכי לחשבו מוליד. ע"כ. וכבר דחינו זאת לעיל (אות ב), כי מצד המכשיר אין מוליד. ועוד הבאנו לסתור את דברי הבית יצחק מכמה דוכתי, והוא כמבואר לעיל, שכן מוכח מהראשונים דכאן בחשמל הוי גזירה חדשה, ושעל כרחך אין לדמות מוליד לשאר איסורים, וא"כ עלינו לאסור עוד דברים טובא המותרים. ועוד טעמים וראיות והוא כמבואר. [ורק זאת יש להעיר, כי הרב מנוחת אהבה הדגיש יפה את החילוק בין זרם לריח, כי יטען הטוען דשפיר אפשר לחוש זרם ע"י אחד מחושי הגוף, והוא ע"י נגיעה. וכן ראיתי שכתב ליישב את הבית יצחק בספר מערכי לב (זאב פרק שני אות ז ד"ה ברור לי). מ"מ זה אינו, כיון שהחשמל בפועל מכוסה, ואין גישה אליו, כיון שאין בבית חוטים גלויים, א"כ הוא אינו ניכר אף עי"ז. האי אפשר לגרום לחוש לו ע"י הכנסת כלי לשקע וכיוצ"ב, מ"מ כל זה לא דמי לבורא, וכדביארנו גם אנו לעיל

(אות י). וזהו שדייק לכתוב הרב מנוחת אהבה, אבל זרם שנמצא בחוטים שעליהם חוט בידוד, א"א לחוש אותו. ע"כ.]

בונה]

כ. כתב החזו"א (או"ח סימן נ אות ט) לחדש, כי הסוגר מעגל חשמלי עובר על איסור בונה. והוא כיון שאז נוצר החשמל בעצם סגירת המעגל, ובונה כלי חדש, והוא הזרם הזורם בו במתכונת של מעגל. [אבל הסוגר מתג חשמלי, ואין בו זרם לא הוי בונה. וכמפורש במכתבי החזו"א לגרש"ז אויירבך אשר הובאו בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא), וכדהוכיח שם הגרש"ז מן המכתבים, ושם דחה לגר"ח גריינמן שכתב ששמע שה"ה בלא זרם. וכן נדחים ממילא דברי האור לציון (ח"ב סימן מא הערה א) שכתב כגרח"ג מסברא דיליה. שוב ראיתי בשו"ת מנח"י (ח"ח סימן כו) שהביא את ספר מאורות נתן (ח"א סימן פו אות ד) בשם החזו"א לאסור, אך שוב בהמשך בד"ה ובזה, הביא לגרש"ז הנ"ל, ע"ש. ואני כשלעצמי מנסיון, לעולם נשען על הכתוב, בעת סתירה בין דברים כתובים לבין שמועות, ואפי' אם השמועה היא איש מפי איש. לא מבעי משום שפעמים רבות עוברת השמועה שינוים, מצד שכחה, או חוסר הבנה, או שקיצרו בהסבר. אלא גם דאינו דומה שהורה המורה בע"פ, לכותב וחוקק בעט סופר, מצד נחיתתו לדין, ופשוט. שוב ראיתי לשו"ת מעשה חושב (חלק א סימן ט אות ג) דהוכיח דיש בונה לדעת החזו"א בחיבור מתח, כאשר בזמן יותר מאוחר ישתמשו בחשמל, כגון בהזעקה. והוכיח כן מדברי החזו"א (סימן לח אות ב) ועע"ש, וצ"ע בזה. וע"ע בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן כט אות א), ועוד לספר החשמל בהלכה (ח"ב פרק ג). וע"ע בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד עמ' תקסו) דכתב כי דברי החזו"א אמורים רק בשיש חשמל. וע"ע בספר בנין שבת (פ"ז אות ב)] . ואע"פ שאין בנין בכלים, וכן ברפוי אין בונה. מ"מ לא עסקינן בחיבור המתג שהוא הבונה, דבזה אין בונה כיון שהוא רפוי, אלא עסקינן בזרם עצמו שאותו בונה והוא הכלי, ובו לא שייך רפוי כיון שהוא כלי גמור. ושונה מדין כלים המיועדים לפתיחה וסגירה תדיר שהתירו הט"ז (סימן שיג ס"ק ו), והמ"א (ס"ק יב). כיון דכאן דומה לדין קנה של סיידים (שבת מז ע"א), שאע"פ שעומד לחיבור ופירוק תדיר, פטור אבל אסור מדרבנן, כיון שהחיבור והפירוק הם אינם עצם השימוש, אלא הכי תמצי להשתמש. משא"כ כלים שהותר לפתוח ולסגור את המכסה, שעצם השימוש בהם הוא הפתיחה והסגירה. וחשמל דמי לקנה, ולכן אסור. ואסור אף מדאורייתא, כיון שעצם זרימת החשמל בו הוא תקיעה, ובכה"ג אף תיקון לשעה הוי בונה, דההפסקה של הזרם היא מכאן ולהבא, וקודם לכן הוי בונה גמור, ודומה לתופר בגד וקורעו, שהתפירה היא תפירה גמורה.

עכת"ד החזו"א. וכן ראיתי שכ"כ מדנפשיה בדומה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סימן טז פרק ח) לאסור מדין מכה בפטיש. ע"ש. וששוב ראה שכ"כ בדומה החזו"א. וכן ראיתי לשו"ת מנח"י (ח"י סימן כו) דחש לחזו"א (אך בעוד צירופים מקל כנגדו). ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סימן פד אות ב) כתב כי בהשתמשות בכחות העלעקטרי יש חשש איסור דאורייתא, אף בלא הבערה, ויש לעיין בזה טובא לענין מעשה. עכ"ל. אך שוב (בסימן פה) כתב כי אין איסור זה ברור, ולכן הקל לחרש שימוש במכשיר חשמל, אף שהבין שיש בזה חשש לאיסור הנ"ל. וכן הסתפק בזה עוד (או"ח ח"ג סימן מב).

כא. ודברי החזו"א נדחים מדברי שו"ת יבי"א (ח"א ר"ס כ) שכתב להוכיח מהמאירי והריטב"א (שבת קב ע"ב) ועוד ראשונים, דמפורש בהם כי כל כלי שנתפרק, וההדיוט יכול לחברו, אין בו איסור דאורייתא, לא משום בונה, ולא משום מתקן מנא, ומכה בפטיש (סוף אות א). וה"ה לנידו"ד ועע"ש. וכ"כ עוד באורך בח"ו (סימן לה אותיות א-ג). והן אמת כי לענין דינא בנידונו שם בענין שעון שעמד מלכת פסק מו"ר לאסור להפעילו, וכדציין בח"א (סימן כ אות ג) לעיין לקמן (סימן כא אותיות טז-יח), ושם גילה דעתו דלדינא אוסר, והוא אע"פ שביאר לנ"ל. וכן כתב עוד בח"ו (הנ"ל), דמ"מ רבו האוסרים ולכן לא מלאו ליבו להקל. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ד סימנים לא,לב). אך מ"מ יש לחלק, דשאני התם, שהשעון אמור לפעול כל הזמן, ובעומדו חשיב כמקולקל. משא"כ בנידו"ד, שהחשמל צריך פעמים לפעול ופעמים שלא, כגון כשרוצה חושך, או שהמקרר לא יתקרר יותר מדאי וכיוצ"ב, בזה לא שייך מתקן מנא. וכ"כ לחלק מו"ר (ח"א סימן כ אות ד) בין המשכת שעון שיש חסרון בגוף הכלי, לבין ניגון בכלי נגינה. וכ"כ לחלק הרב ציץ אליעזר (ח"ו סימן ו אות יח), וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן עה), ועוד לו (סימן עז אות ב), אך שם לא מלאו ליבו להקל, אלא בצירוף עוד טעמים. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כא אות כז) דהקל בענין הפעלת השעון בצירוף גרמא. ועוד ראיתי בשו"ת היכל יצחק (הרצוג חאו"ח סימן מג) דג"כ כתב כדברים האלו, דכל שא"צ אומן לתקנו ושהוא מיועד לכך, שוב לא שייך בו דין מתקן מנא. וג"כ כתב לחלק כנ"ל בין סכין שנפגם, שתיקונו אסור, כיון שאינו מיועד להפגם ופגימתו היא קלקולו, לבין חשמל שמיועד להיות פעמים דלוק ופעמים כבוי. ע"ש. וע"ע לקמן (סימן כח אותיות ג-ה) באורך בזה.

וכ"כ להדיא מו"ר לדחות את דברי החזו"א בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לו אות ג) ועוד לו בח"ט (עמ' רסח הערה קכה) וע"פ הנ"ל אתי שפיר. וע"ע בח"א (סימן כ סוף אות ח) דרמז לחזו"א, וכתב וצ"ע. ועוד בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן לב רע"מ צו) דצירפו לאסור. מ"מ לענין דינא בתר דמספקא ליה הדר פשטה וכנ"ל. ושב לדחות את החזו"א בח"ט (סימן קח אות קפה

השני, ואות קפו). וכן מוכח מכל הפוסקים שאסרו חשמל מצד איסור הבערה, ושום אחד לא העלה על דל שפתיו לאוסרו מדין בונה, אלמא דלא שמיעא להו כלומר דלא ס"ל. וכ"כ לדחות לחזו"א הגרש"ז באורח וברוחב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא), ועוד לו (ח"ב סמן יט אות ב, וסימן ס אות ב), והוכיח ג"כ מהפוסקים שאסרו ושהתירו הערכת שעון עומד, כי אף אחד לא אסר משום בונה (והחזו"א בסס"ק ט הנ"ל, לטעמיה כתב לאוסרו מצד בונה), אלמא דלא ס"ל. ועע"ש באורך שהרבה להשיב על החזו"א בראיות רבות, ע"ש. והסכים עם דבריו ותימצת להם בסדר נכון ושפה ברורה, ועוד הוסיף על כך מדיליה, בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד הערה 9). וכ"כ בשו"ת מנח"י (חלק י סימן כו ד"ה ובזה), כי כפי הנראה מפוסקים אחרים לא ס"ל כהחזו"א. ושב והניף את ידו (שם סימן כז ד"ה והנה בחזו"א וכו'), וכ"כ לדחות את החזו"א בשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן טו אות י) כיון שאין החשמל מעמידו על תכונתו, כי המכשיר גמור, וכמו כל כלי גמור שע"י כח האדם בא לשימושו. ועע"ש. וע"ע בשו"ת ישועת משה אהרונסון (ח"ג סימן לג). וע"ע בשו"ת ישיב יצחק (שכטר ח"א סימן ה דף נב רע"א). וכן בשו"ת שמן אפרסמון (ח"א סימן ח אותיות ד,ה) דחה את החזו"א, ושכן דעת כל הפוסקים דשום חד לא חש להא. ושב וכ"כ שם (ריש סימן ט). וכ"כ לדחותו בשו"ת שערי יושר חנניה (ח"ב סימן נח) שרוב חכמי הדור לא הסכימו לחידושו של החזו"א.

כב. ועוד יש להוסיף, כי עצם חידוש החזו"א לא מבעי לחת"ס (יו"ד סימן עג) וסיעתיה, דס"ל כי דוקא מעין מלאכת המשכן בעינן, ולכן בנר אין איסור מבשל, כי בישול במשכן היה לצורך הדבר המתבשל, משא"כ בנר שהולך וכלה. ולפי"ז פשוט שאין חיוב בונה בחשמל, שכלל וכלל לא דמי למלאכת בונה ותוקע שהיה במשכן בכלים או בבנין, ואילו החשמל אינו כלי ולא בנין, והחזו"א חפץ לדמותו לעושה כלי. אלא אף לחולקים על חידוש החת"ס, כאן שכלל לא דמי למלאכת משכן, (בשונה מהחת"ס שנעשה בישול ממש, רק בצורה הפוכה, כי במשכן נעשה לצורך המתבשל ובנר כלה והולך, משא"כ בנידו"ד שכלל אין מלאכה שכזו במשכן). וא"כ אינו כלל בונה, כי מה שייך בונה בדבר שאינו מוחשי, וכי מה בנה, הרי אינו נראה. ומה שמצאנו מתקן מנא במעשר בשבת, וכן במפריש חלה, וטבילת כלים. תחילה כל הני איסורם מדרבנן מצד מחזי כמתקן. ועוד דשם היה עליהם איסור והסירם, וכדחילק הרב מערכי לב (וכעת לא מצאתי איה מקום מושבו). ובאמת כי החזו"א כתב כן מסברא בלא שום ראיה לדבריו, ועצם חידושו זה הוא נגד כל הפוסקים, שהרי כמה דיברו ודנו בדיני חשמל בשבת, וכמעט שאף אחד לא העלה על דל שפתיו לדמותו לבונה, אלמא דלא ס"ל כחידוש הנ"ל. והוא כדברינו כיון דכלל לא דמי לבונה.

(ואף שיש לחלק, כי החזו"א אסר מצד שנודע במשך הזמן כי עצם חוט החשמל הוא חלק מיצירת החשמל, שמחיה את החוט ממות לחיים, וכמבואר במכתבו לגרש"ז אויירבך זצ"ל המובא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא), ורוב הפוסקים לא ידעו זאת, וכמש"כ לעיל בהערה. מ"מ אסר שם החזו"א מב' טעמים, ועל טעמו הראשון שייך הנ"ל, להוכיח מכל הני אשלי רברבי. ועל שני טעמיו לאסור שייכים דברינו הנזכ"ל, מצד שלא היה במשכן כמותו). וכן ראיתי כיוצ"ב שהאריך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן י) להתיר ללבוש בגד בשבת אף שבעת פשיטתו יוצאים ניצוצות, כיון שבמשכן לא היתה הבערה כזו כיון שאין ניצוצות אלו ראויים להבעיר, ע"ש מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו. וכן מבואר בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק סימן ד אות ה) דס"ל דאין איסור תורה בחשמל. שוב ראיתי שכ"כ להעיר על החזו"א בספר מנוחת אהבה (ח"א עמ' תקסו), ועע"ש שכתב לדחות לחזו"א, והביא שגם בשו"ת שבט הלוי (ח"א או"ח סימן קנא) כתב כי חידוש החזו"א צ"ע. והוסיף שכ"כ עוד אחרונים בזמננו שאינם מסכימים עם חידוש החזו"א. ע"כ. וע"ע בספר קדושת השבת (הררי ח"א עמ' לא והלאה) בדעת החזו"א, ושם (בעמ' מ) כתב, כי שאל לגר"ש משאש רבה של ירושלים, ואמר לו כי לא ס"ל איסור סותר ובונה, ועע"ש. וכן אמר לו הרה"ג דוב ליאור, כי קשה לאסור מדין בונה וסותר, כי לא רואים בחוש שום בנין וסתירה. ע"כ. וע"ע בתפא"י (ריש כלכלת שבת) דביאר גדר תולדה וגדר אב, כי אב דומה למלאכה בפעולה ובתכלית, ואילו תולדה דומה רק באחד מהם. ולכן מגבל גבינה הוא תולדת בונה ולא אב, דדמי בפעולה ולא בתכלית, לפי שתכליתו אכילה ולא בניה. עכת"ד. ולפי"ז הפעלת חשמל אינה לא אב דבונה ולא תולדה, שהרי אינה דומה לתכלית שתכילתו הפעלת כלים, ולא בניתם ויצירתם. ובודאי דלא דמי בפעולה לבונה שלא בנה דבר.

תוספת זרם משום בונה]

עוד נראה לענ"ד כי אף לחזו"א אין איסור בהוספת זרם, וכדביאר בסוף מכתבו השני לגרש"ז אויירבך, כי אוסר סגירת מעגל שנכנס בו זרם, אבל מעגל סגור, ואדם מסובב טורבינה, ואין נכנס זרם בעצם ההכנסת הזרם, אינו בונה. [וכדביאר הגרש"ז אויירבך, הובאו דבריו בספר מערכי לב (עמ' עג) ע"ש.] וא"כ מבואר, כי איסור בונה הוא בסגירת המעגל שנכנס לו זרם, שיוצר כלי חדש. [והוא לאו דוקא ע"י מפסק, אלא ה"ה גם בסגירת מעגל בצורה שאין מפסק. ודלא כמערכי לב שיצא לחלק בזה (בעמ' נט), ועוד (בעמ' עא). אלא כדדחאו הגרשז"א שם (בעמ' עב), וכן הג"ר אקער (בעמ' עה), וראייתו של הרב מערכי לב (בעמ' עג) ע"ש, אינה, כי מש"כ החזו"א חבור נפרדים, הוא לאו דוקא בפעולה ידנית ופשוט] . ומעתה כשיש זרם ורק מגבירו, לא יוצר כלי חדש, ולא בונה יותר. כי עצם כניסת זרם אינו בונה, ורק החיבור וכניסת זרם. וכאן שהמעגל סגור כבר, אין בתוספת

זרם איסור. כנלע"ד. שוב ראיתי כי בספר מערכי לב הביא לר' אקער שאסר בזה וכאשר ציין (עמ' כז) כי בבונה יתכן שיש איסור, והוא מדברי הר' אקער (עמ' עו). שוב ראיתי כי דעת הרב זאב לב כדברינו שם (עמ' לח) שאין איסור בונה. וכ"כ באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תרצו) ע"ש. ואולם ראיתי לשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן לח אות ג) דאסר ללחוץ על כפתור של שעון אלקטרוני, אף מצד החזו"א, ושם הרי הזרם זורם.

ניצוצות

תיאור טכני]

כג. לפני בואנו לברר דין זה, תחילה נבאר את פשר הניצוצות החשמליים. בעת הפעלת מוצר חשמלי (למעט דברי אלקטרוניקה שבהם ע"פ רוב אין זה שייך), הן בהפעלה, והן בכיבוי, נגרמים ניצוצות. וסיבת גרימתם היא מפני שמעגל חשמל פתוח אין בו זרם חשמלי, רק מתח חשמלי, (ומתח חשמלי הוא הכח שדוחף את הזרם בשעה שיהיה זרם), וזרם נמצא רק בעת שהמעגל סגור. וסגירת מעגל חשמלי נעשית ע"י לחיצה על מתג חשמלי, או בעת חיבור שקע חשמלי המפעיל מוצר חשמלי וכיוצ"ב. ובעת החיבור או הניתוק נוצרים ניצוצות, כי בעת שאדם מקרב את התקע לשקע, האויר חוצץ (כיון שהוא מוליך חשמל גרוע מאוד), ואין החשמל עובר מהתקע לשקע, אך בעת שהתקע קרוב מאוד לשקע, הזרם פורץ דרך האויר, ועובר לתקע, והתפרצות זו יוצרת ניצוצות חשמליים, גודל הניצוץ תלוי בעוצמת המתח והזרם החשמלי. עצם הניצוצות הם דבר שולי בחשמל, ואין צורך בו, אלא הוא נגרם אגב החיבור או הניתוק. ואדרבה ניצוצות אלו מקלקלים במשך הזמן את מוצרי החשמל, ולכן מנסים אנשי הטכנולוגיה ככל האפשר לבטל ניצוצות אלו. וכמבואר כל זה באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תרמז), ועוד (בעמ' תשלג), וכן בספר מערכי לב (זאב בהוצאת מוסד הרב קוק פרק א אות ח הערה 2), וכן בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ז), ובספר מעליות בשבת (הלפרין ריש פרק ד), ועוד לו (פרק ד עמ' נו).

ומעתה אע"ג דהוי פס"ר שיהיו ניצוצות, מ"מ הוי פס"ר דלנח"ל. והוי איסור דרבנן מכמה טעמי, כיון שהוא כלאחר יד, שאין דרך הבערה כן, וכן ראיתי שכתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ז), ועוד הוסיף דהוי דרבנן מעוד טעם כיון דהוי מקלקל, כי במשך הזמן הוא שורף ומקלקל את מקום המגע. ודברים אלו הודפסו גם בספר קובץ מאמרים בעניני חשמל ושבת (עמ' 25). ועוד י"ל דהוי הכא איסור דרבנן ע"פ המבואר בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כא אות יא) כיון שאין בהם שיעור הבערה, כיון שאינם ראויים לכלום, וא"כ הוי חצי שיעור, ולדעת החכם צבי וסיעתיה הוי דרבנן, וחזי לצירופי הכא. וע' בזה עוד בשו"ת

נחלת לוי (ח"א או"ח סימן כו אות ג) דשפיר איכא לצרופי לחכם צבי וסיעתיה, דס"ל דחצי שיעור איסורו מדרבנן, וע"ע שם (אות ט) בשם שו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן סז). וע"ע בפמ"ג (סימן שא ס"ק א), ובדע"ת (סימן שא ס"ק א).

ניצוצות שלא הבעירו דבר

כד. ועוד פסק הפמ"ג (סימן תקב משב"ז ס"ק א) דהוצאת ניצוצות מאבן הוי איסור דרבנן, כיון דלא הבעיר ע"י הניצוצות דבר. ושכ"כ הרע"ב ביצה (פ"ד מ"ז). וכ"כ החזו"א (או"ח סימן נ אות ט ד"ה ולענין), וע"ע בזה בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן כז אות ד) דהביא כ"ז, ועוד ע"ש, וסיים, ואף דמידי פלוגתא לא נפקינן, מ"מ שפיר איכא הכא ס"ס, שמא כערוך וסיעתיה דפס"ר דלנח"ל שרי, ושמא הוי הכא איסור דרבנן, והרי פס"ר דלנח"ל בדרבנן ושרי. ועע"ש. ושב וכ"כ במילואים (שבסוף הספר), ולכן כתב שם כי מתוך כך יש ללמוד שמותר להשתמש במעלית חשמלית אוטומטית בשבת, אע"פ שכובד גופו גורם לניצוצות. ע"כ. והניף עוד את ידו הגדולה בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מו) להקל בענין הוצאת ניצוצות מבגד בשבת, הנגרמים בעת פשיטת הבגד. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ז) דהאריך בזה דניצוצות הוו איסור דרבנן. ע"ש. וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' קעא, ובעמ' תשלג). ואף שראיתי לשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן עח) דכתב לאסור ניצוצות, וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה עמ' מו) וע"ש. מ"מ ע"פ המבואר זה אינו. שוב ראיתי לשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן יב אות ד) דשב וכתב להתיר ניצוצות, כיון שהוי מקלקל, וכלאחר יד. והוא בשם הגרש"ז אויירבך בירחון סיני (סיון תשכא) לענין מקרר. וכ"כ להקל בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק סימן כט) לענין מי שהדליק את האור בשבת, ואירע שלא נדלק האור, רק היו ניצוצות. וכתב דלא עשה איסור הבערה, מצד שהיכא דאזיל לאיבוד לא הוי מלאכה. ועע"ש מפי ספרים. ועוד הקל (בסימן לז) לענין בגד שכשמסירים לו יש ניצוצות, ושם הוא ק"ו ע"ש.

שוב ראיתי לספר החשמל בהלכה (ח"ב פרק ח) דליקט בענין ניצוצות עוד ספרים שדיברו בזה, והביא להגהות שו"ע התעוררות תשובה, ועוד לספר מאורות נתן (פרק ראשון אותיות ע,עב) שכתבו להוכיח מהמדרש רבה (בראשית פרשה יא) דאדם הראשון הקיש שני אבנים זב"ז ויצאה מהן אש, ובירך בורא מאורי האש. אלמא דניצוצות חשיב אש. ושכן נפסק בשו"ע (סימן רצח ס"ח). ע"כ. ומ"מ שפיר דמי לצירופי לס"ס לפמ"ג וסיעתיה, וכנ"ל בשו"ת יבי"א. וכ"ז הוא מלבד הא דיש לצרף לחת"ס (יו"ד סימן עג) וסיעתיה, דס"ל כי אין לאסור אלא כעין המלאכות אשר נעשו במשכן. ולכן כתב, כי אין איסור מבשל, אם מדליק נר, כיון שבבישול עיקרו לצורך התבשיל הנשאר, ואילו בנר הנר הולך וכלה.

וע"ע בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן כו אות ט) דשפיר כתבו הפוסקים לצרף לחת"ס. ועוד ראיתי לשו"ת יבי"א (ח"א סימן יט אות יא) שהביא לעוד פוסקים דס"ל הכי, ע"ש. ושוב ראיתי לשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן י) שהביא לעוד פוסקים העומדים בשיטת החת"ס, ועוד חיזק זאת ע"ש. וכן ס"ל הכי לענין נידו"ד בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק סימן כט אות ב). ועתה אינה ה' לידי שו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן טו אותיות ז-ט) וגם הוא מצדד להתיר משום ניצוצות ע"ש.

כה. שוב ראיתי לספר מעליות בשבת (הלפרין פרק ד) דדן בענין ניצוצות, וס"ל לאסור. ע"ש. ולא אוכל להביא כל דבריו ולהשיבם אחד לאחד, והוא מפני יראת האריכות, ולכן אקצר. וזה תורף דבריו, תחילה כתב לפרש לפמ"ג (סימן תקב משב"ז ס"ק א) הנ"ל, כי באמת ס"ל דאיכא הבערה, ומש"כ הפמ"ג וז"ל, ועיין בהרע"ב (שכתב) דמי למלאכה שבורא אש ביו"ט, משמע מדרבנן, לא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביו"ט, ומלאכה גמורה ליכא, דמקיש בברזל על אבן וכדומה ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוה, רק נראה (כמלאכה שבורא-וכדכתב הרע"ב) וכו'. ע"כ. וכתב לפרש דמש"כ הפמ"ג "לאו הבערה והדלקה הוה" כוונתו כי אין כאן מלאכה דאורייתא של הכנה, (כי הט"ז שעליו קאי הפמ"ג ס"ל דיש כאן איסור תורה של מכין). אך אה"נ מלאכה דאורייתא של מבעיר בודאי שיש בניצוצות. עכת"ד. ולכאורה עקר את דברי הפמ"ג, ועשה בהם סרס המקרא ודורשהו. כי שפתי הפמ"ג ברור מללו, כי "אין כאן מלאכה דאורייתא", וקודם לכן כתב על דברי הרע"ב, "משמע מדרבנן", ועוד כתב "ומלאכה גמורה ליכא", והוא פשוט וברור. וכן הוא ברע"ב שכתב "דמי למלאכה שבורא אש ביו"ט" ע"כ. ומפורש דרק דמי למלאכה, דהוי איסור דרבנן. ועוד דהרי כל שבא הפמ"ג הוא לומר כי הרע"ב פליג אט"ז, כי הט"ז ס"ל דהוי איסור תורה, ואילו הרע"ב ס"ל דהוי איסור דרבנן. וכן למדו פוסקים רבים, וכדהביאם מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן כז אות ד), דכ"כ הרב פעלים (ח"ב או"ח סימן נג), והחזו"א (או"ח סימן נ אות ט), ושכן דעת הטל אורות ג'ויא [ועע"ש במה שהביא לשו"ת בשמים רא"ש (סימן קצד) בשם הרא"ה, ושכ"כ הפני מבין (או"ח סימן נו), ובדע"ת למהרש"ם (סימן רסה), ובס' מלמד להועיל (סימן ס).] וכ"כ הגרש"ז אויירבך, ושעוד פוסקים ס"ל הכי. ובספר מעליות בשבת הנ"ל הביא שכ"כ כדברינו גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ), ובספר יסודי ישורון (מערכת לט מלאכות חלק ב עמ' 117), ובספר החשמל לאור ההלכה (ח"א ס"ד) ואת"י. שוב ראיתי שכן כתב בדעת הפמ"ג והרע"ב דהוי איסור דרבנן, בשו"ת ישיב יצחק (ח"א סימן ה דף נ ע"ב).

כו. ומש"כ דאין להקל כאן מצד פס"ר דלנח"ל בדרבנן, אלא בצירוף ג' סניפים ע"ש. והאריכות אך למותר, כי יש כאן ס"ס רבים ועצומים, דלדעת הערוך וסיעתיה ס"ל כי פס"ר דלנח"ל בדאורייתא שרי. ואת"ל דלהלכה לא קי"ל הכי, שמא הלכה כתרוהד"ש וסיעתיה דס"ל דפס"ר דניחא ליה בדרבנן שרי. ושמא כשיטות הפוסקים דכל היכא דהוי פס"ר דלא ניח"ל בדרבנן שרי, וכדהאריך בזה מו"ר בשו"ת יבי"א (או"ח סימן לג אותיות טו,טז) שכ"כ ים של פוסקים להלכה ע"ש, ובעוד מקומות רבים בספריו. ושכן עיקר להלכה. וע' בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן כו אות א). וכל נידו"ד הוי באיסור דרבנן, מצד הפמ"ג וסיעתיה דס"ל דהוי ניצוצות דרבנן. ועוד דהוי כלאחר יד דהוא דרבנן. ועוד דהוי מקלקל דהוי דרבנן. ועוד דהוי חצי שיעור, ולחכם צבי וסיעתיה ס"ל דחצי שיעור איסורו מדרבנן, וכנ"ל. מה גם דהרב מעליות בשבת איהו גופיה סיים וצ"ע. וא"כ אין כאן בית מיחוש כלל.

שוב ראיתי לספר ילקו"י שבת (ח"ה עמ' קצג) שהביא תשובת כת"י למו"ר, ושם כתב כי אין איסור בניצוצות, וכדמוכח מדברי הרמב"ם (שבת פרק יב) שכל שההבערה נעשית דרך השחתה, שאינו נהנה ממלאכה זו, פטור. ושכ"כ הפמ"ג, והרע"ב, ועוד. וא"כ לא מבעי לתרוהד"ש וסיעתיה דס"ל כי פס"ר דנח"ל בדרבנן שרי, כאן דהוי לא ניח"ל, אף המ"א וסיעתיה יודו. מה גם דהרבה מפוסקי אחרוני הספרדים סוברים להתיר פס"ר דניח"ל בדרבנן. ומ"מ סיים כי במקום שאפשר, נכון להחמיר לענין המעלית בשבת. ולא פירש מדוע, אחר שכתב להתיר היתר בשופי, וגם הבאנו לעיל דס"ל להקל. ויתכן בגלל החשש שהדלת תסגר בעת שיכנס. [ודברי הרב ילקו"י שם לכאורה צ"ע, כי בהלכה קודמת (סעיף ג) כתב כי ניצוצות אסורים, ולכן אסר לכבות מאוורר בשבת, ואילו בהלכה אח"כ הנ"ל, מתיר (בשעת הצורך), מצד ניצוצות. וכנ"ל.] שוב ראיתי לספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד סוף הערה 10) דג"כ כתב כי אין לאסור הפעלת מכשירים חשמלים מצד ניצוצות, כיון דאין בהם ממש, וא"א להשתמש בהם, ועוד דאינו מתכוין, ולא ניח"ל כיון שהם מקלקלים לחוט החשמל, והו"ל פס"ר דלנח"ל בדרבנן דשרי, וגם נעשה כלאחר יד. עכת"ד ע"ש.

סיכום לגבי לחיצת כפתור המאוורר]

כז. ומעתה אחר שהובאר כי אין איסור בהגברת צריכת החשמל בשבת, דאף הבית יצחק דחושש למוליד, יסבור להקל וכנ"ל (אות יד). ואף החזו"א דס"ל לאיסור בונה, יסבור להקל בתוספת בצריכת החשמל וכנ"ל (אות כב). ויתר על כן, כי ביארנו שכלל אין לאסור, לא מצד בונה, ולא מצד מוליד בהפעלת החשמל, וא"כ שוב אין איסור ללחוץ על הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב לצדדים. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"א

סימן יט אותיות יח,יט) דאין שום איסור בהוספת זרם החשמל, דשם מיירי לענין דיבור במקרופון המחובר לחשמל בשבת, ומעיקר הדין התיר שם מו"ר (ואסר שם מטעם אחר), כיון שהוספת הזרם אין בה הוספה בהבערה וכיבוי, ואין בו שום איסור, ושכן אמר לו הגאון המפורסם רש"ז אויירבך. ומכח כן התיר להשתמש במכונת שמיעה לכבדי שמיעה הפועלת מער"ש, והסכים עמו הגרש"ז אויירבך, ושכן הורה הלכה למעשה, ולכן חזר בו מו"ר שם מדבריו באורך בתשובה שם, שכתב לאסור ע"פ הפוסקים (באות א), שכתבו דיש בשימוש במקרופון איסור הבערה, דזה אינו. וכ"כ עוד מו"ר בספרו הליכות עולם (ח"ג מקץ ס"א), ושכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ו אות ד), ובעוד דוכתי, ובשם ההר צבי. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (סימן ט דס"ה ע"ב). עכת"ד ועע"ש. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ד סוף סימן נא). ומעתה כשמפנה המאוורר לקיר בצמוד לו, או כשעומד קרוב מאוד למאוורר, אין בכך שום איסור.

לגזור גזירות חדשות]

כח. והן אמת כי המעיין בדברינו לעיל יראה, כי בעצם דברינו יוצא כי אין שום איסור בשימוש בחשמל, למעט בכה"ג שמדליק מנורת ליבון, או מכשיר חשמלי שיש בו גוף חימום, דבהם עושה הבערה. או בעת שמכבה מנורה או גוף חימום, שעושה כיבוי. אך בכל סגירת מעגל חשמלי או פתיחתו, ואין בו מנורת ליבון, או גוף חימום, אין בו שום איסור. ואין לדחות זאת מצד דאם נבוא להתיר בזה, א"כ המכשול קרוב, כי אנשים לא יחלקו בין מוצרי החשמל למינהם, ויבואו להדליק ולכבות אף מוצרי חשמל שיש בהם מנורות ליבון. דאי מהא לא איריא, דהלא כלל פשוט הוא ומפורסם, כי אין לנו לגזור גזירות מדעתנו לאחר חתימת התלמוד, וכדכתב הרא"ש (שבת פ"ב סימן טו), והמגיד משנה (פרק ה מהלכות חמץ ומצה הל' כ), והריב"ש (סימן רעא), וכדהבאנו להם בשו"ת נחלת לוי (ח"א חיו"ד סימן כ אות ו) ועע"ש באורך מפי ספרים וסופרים, שכתבו כלל זה במוסכם. וכן ראיתי עוד לשו"ת קול מבשר (חלק א סימן יג אות א) דעמד על כך באריכות, אודות כמה רבנים אשר אחר השואה רצו לגזור גזירה שאין להכנס לגרמניה. וכתב על כך, כי אע"פ שהוא מילתא בטעמא, מ"מ להטיל בזה איסור א"א, דהרי אין לנו לגזור גזירות מדעתינו, והביא להנ"ל, ועוד הוסיף להוכיח כן מדברי הרמב"ם (בהקדמה לספרו היד החזקה) וז"ל, נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות, והתקינו תקנות. ע"כ. ועע"ש. עכת"ד הרב קול מבשר. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן לז) אמצע ד"ה ראשית הדברים. וכ"כ בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סימן קנא) וכפי שדחו הט"ז והש"ך יו"ד (סימן פו) לרמ"א שם, והרב שאלת יעב"ץ שם ג"כ

ס"ל הכי, ורק כתב לישב את דברי הרמ"א בדרך אחרת. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד פארדו (או"ח סימן א) סוף ד"ה נהגו, לענין שימוש במטריה בשבת שאין לגזור מדעתנו ע"ש. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"א סימן פד ד"ה אך אי קשיא). וכ"כ הגאון ר' אברהם מסלוניקי בספר יוקח נא (סימן שב סוף אות ה), ושב והניף את ידו (סימן שיז ס"ק ב ד"ה אם) ושם חילק בין גזירה שממש היא כגזרת חז"ל, דשפיר גזרינן, לבין גזירה חדשה ע"ש. וכ"כ בספר תורת שבת (סימן שב ס"ק ב), וכ"כ בשו"ת אורח משפט (או"ח סימן פט) אמצע ד"ה ובודאי דברים. וכ"כ בשו"ת באר יצחק (אה"ע סימן יב סוף ד"ה ענף ד). וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סימן נה ד"ה ודע), לענין שימוש באופנים בשבת, שאין לאוסרם אטו קרון, דהוי גזירה חדשה. וכ"כ בשו"ת שארית יוסף (ידיד ח"ד רס"א), וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סימן מו) לענין כתם אשר ודאי בא מגופה דשרי, ושאין לגזור גזירות חדשות. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט בסוף התשובה לענין מקרופון ד"ה וזאת למודעי), וכ"כ עוד (בסימן יא סוף אות ג ד"ה קיצורו). והן עתה ראיתי עוד שכתב כן במאמר לגרא"י הרצוג, שהקים ועדה מיוחדת לדון בשאלות החשמל לפני קום המדינה, והובאו הדברים בספר מערכי לב (זאב פרק רביעי אות ה) וזת"ד, לענין שימוש במנורת ניאון בשבת, שאין החוט שבה לוהט. לענ"ד דאפשר דהגזירה היתה רק על הולדת אש, ולא על הולדת אור. וכיון דשפשוף במתכת עד שתאדים ודאי אסור משום מוליד, אפ"ה מותר להדליק גפרור בגחלת של מתכת (אם אינו צריך לחכך), ולא אסרינן משום טעם דמוליד עכ"פ אור. ומוכח קצת מזה דרך הולדה הוא דאסרי רבנן, ולא הולדת אור וכו'. כן אמנם מצד הסברא איכא למיחש טובא דדילמא אתי לחלופי מנורה זו בשאר מנורות, ויאמרו מדהא שרי הא נמי שרי, ויבואו לידי איסור תורה של מבעיר אש בשבת, מ"מ אנו אין בכחנו לחדש גזירות וכו'. מ"מ מוצא אני חובה להודיע שאין אני כותב דבר זה כי אם לחכמי תורה בלבד, שיתנו אל ליבם לברר אם כנים הדברים שכתבנו, ויהא אפשר להקל בשעת הדחק. אע"פ שלדעתי חייבים להודיע שאין לברך במוצ"ש על אור זה שאיננו בכלל אש. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י ס"ס כא) שאין לגזור גזירות חדשות מדעתינו. וכ"כ מו"ר בספריו בדוכתי טובא, וכגון בשו"ת יבי"א (ח"א ר"ס טז), ובח"ב (או"ח סימן כ אות יט) לענין צביעה באוכלין. ובשו"ת יחו"ד (ח"א סימן ב) לענין ברכת האילנות בשבת, ועוד בח"ב (סימן מט) לענין ענידת שעון אלקטרוני בשבת, דאין לחוש שמא ילחץ על הכפתור. ועוד בח"ה (סימן כח) לענין שמיכה חשמלית ע"ש באורך, גדרים בכלל זה. וע"ע בספר ילקו"י (שביעית והלכותיה עמ' רמג).

הוראת דבר התמוה לרבים]

כט. ואולם יש מקום לבא ולאסור כאן מצד פסק השו"ע (יו"ד סימן רמב סעיף י), דאסור להורות דבר התמוה לרבים. ומקורו טהור מדברי ההגהות מיימוניות (שבת פרק ה אות ו), וכמובא בב"י שם. וכן ראיתי עוד שכ"כ התרוהד"ש בפסקים וכתבים (סוף סימן נב) בענין לצאת יד"ח באתרוג מחולק, דאין להורות דבר התמוה לרבים. וכ"כ בספר לקט יושר (ח"א סוף עמ' 64) בענין הפיכת שעון חול. וכ"כ בשו"ת חות יאיר (ס"ס קצו), ובשו"ת מכתם לדוד (פארדו או"ח סימן ו בריש התשובה) לענין אתרוג מחולק. וכ"כ בשו"ת ישועות מולכו (או"ח סימן יט). (וע' מש"כ עליו בשו"ת ציץ אליעזר) (ח"ו סימן כ אות ט, דכל שאסר הוא לנשים ולא לגברים לחמם מקוה).

אלא דזה אינו, כיון דמפורסמים דברי הש"ך (יו"ד סימן רמב ס"ק יז) דכתב להוכיח מראיות ההגהות מיימוניות (שהוא מקור דין זה), שאם אומר לשואל טעם הדבר, ומראה לו פנים, או שמביא ראיות תוך הספר, מותר. וכ"כ הבאר היטב (שם ס"ק יב), וכ"כ בשו"ת חת"ס (ח"א או"ח ס"ס נא) להשען על הש"ך לענין ברכת הגומל בלילה. ע"ש. וסיים, הייתי מברך ברבים ואומר, דעו נא רבותי, כי מה שאני עושה היום, הוראת שעה היא, ומטעם כך וכך. ע"כ. והביאו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן יז סוף אות ב), וע"ש מש"כ עליו (באות ג). וכ"כ בשו"ת אוהב משפט (יו"ד סימן נז ד"ה וכ"ש), וכ"כ להשען על הש"ך מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סימן יז אות ד) וכן דעתו, ועוד הניף את ידו הגדולה בח"ז (יו"ד סימן מא אות ד) לענין אבל תוך שלושים שלא קיים פריה ורביה, דשרי להביא תזמורת לחתונתו, כיון שיש טעם, ושכ"כ כש"ך בשו"ת כרך של רומי (סימן א דף ה ע"ב), וכ"כ עוד מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן נז) לענין ביצים שיש עליהם דם ע"ש. ועוד לו בספרו הבהיר טה"ב (ח"ב סימן יג עמ' תי), וכ"כ בשו"ת אבא בם (עמ' רסא) ועע"ש.

ל. אלא דעדיין יש לבא ולאסור מצד דבר התמוה לרבים, דהנה כתב הרב חיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ז ד"ה והגם) לענין גילוח הזקן בחוה"מ (אם גילח מעריו"ט), ע"י פועל שאין לו מה לאכול, דכתב הנוב"י להתיר. וכתב לדחותו וז"ל, כי כיון שיכול לצאת מכך תקלה, כיון שהדור פרוץ ביותר ונאחזים בסבך, ויבואו להתיר כמה איסורין ביד רמה, כנודע לכל עוברי דרך ערי אירופה, ונראה דזה בכלל מ"ש בהגהות מיימוניות דאין לחכם להתיר דבר התמוה לרבים. והגם שהרב שפתי כהן כתב ביו"ד סימן רמב ס"ק יז דהיינו דווקא אם מתיר בסתם, אבל אם נותן טעם לדבריו שרי, ע"ש. מ"מ בנידון דידן, אפילו יתן טעם לדבריו, וידפיס הפסק, יצא תקלה ומכשול, כאשר שמענו כן ראינו בפסק הרב נודע ביהודה שנדפס, ובכה"ג יודה הרב ש"ך דאין להתיר דבר התמוה לרבים. ובפרט

שנתפשט איסורו בכל ישראל זה כמה מאות שנים. ועוד אם הרב הזה יתיר, כל רבני ישראל לא יאבו שמוע לו, ותגדל צעקת ריב"ה וחילול ה'. עכ"ל. וביאור דבריו נראה, כי ההגהות מיימוניות למד מכמה דוכתי בש"ס (וכפי שיובאו בסמוך), כי אין להורות דבר התמוה לרבים, כי בכל הסוגיות ההם אסרו למורה להורות דבר שמתוך הוראתו יכולה לבא תקלה לעם, שידמו להקל אף בדברים אחרים שהם אסורים. ומתוך כך כתב הש"ך, דאם הרב מפרש טעמו, שוב אין מקום לחוש לטעות. וע"כ כתב הרב חיד"א, דעתה שהדור פרוץ, אף אם הרב יפרש שיחתו, עדיין יבואו להקל, ולכן יש לאסור. וכ"כ בשו"ת חיים ביד (סימן צח ד"ה וכבר מילתי), להשען על הרב חיד"א, וכ"כ בשו"ת אוהב משפט (יו"ד סימן נז ד"ה הבט ימין), לאסור דג הדומה לעכבר דהמכשול לרבים קרוב והוי דבר התמוה לרבים, והוא בהשען על הרב חיד"א הנ"ל. וע"ע בשו"ת חדות יעקב (אה"ע סימן מג ד"ה וגם), וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה סימן כ אות טו) להשען על הרב חיים ביד, ושכ"כ בשו"ת דעת כהן (סימן רד).

ולכאורה קשה על כך כי ניחא מה שאסרו חז"ל להורות דבר התמוה לרבים והוא מטעם שהמון העם יטעו וידמו מילתא למילתא ויבואו להקל, דחשו לזה חז"ל ולא אמרו כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, דהוא מפני שלא עסקינן ברשעי, אלא בעמך בית ישראל שלא יכירו בחילוק, ויחשבו שמותר כיון שכבר רב פלוני התיר זאת, ולא יבינו שמחולק ביניהם. משא"כ למה שחש הרב חיד"א הוא לרשעי, ובזה לא מצאנו שאסרו חז"ל למורה להורות, ואדרבא בכה"ג יש לומר כי ישרים דרכי ה' וכו', והרי מעולם לא עשו חז"ל תקנה לרשעי, וכל כה"ג הוי גזירה חדשה שגזר הרב חיד"א וסיעתיה, ושאין לגזור אחר חתימת התלמוד, וכדלעיל בסמוך. וכן יוצא מבואר, כי הנוב"י לא ס"ל הכי, וכן כל העומדים בשיטתו. ועוד דהלא הרב פעלים (ח"ד יו"ד סימן כ ד"ה פוק חזי) הביא עוד למחז"ב (סימן תקמ"ב) שדחה לנוב"י לענין גילוח בחוה"מ, כמש"כ ביוסף אומץ הנ"ל, ולכן אסר שם להקדים ההפסק טהרה. ומו"ר לא חש לו בטה"ב (ח"ב עמ' תי) כיון שיש לחלק. וביאר דבריו בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סימן יז אות ד) שהביא לרב חיד"א הנ"ל, וכתב כי שאני התם, שמעשה הגילוח של הזקן, ניכר עליו לעיני כל, ואין הכל יודעים שנעשה ע"י פועל עני שאין לו מה יאכל, שאינו מצוי כ"כ. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין, דלפי"ז שרי אף לדברי הרב חיד"א, אף בנידוננו כיון שאין ההיתר קשור לדבר צדדי, אלא הוא בעצם הדבר, וכבסמוך. וע"ע כיוצ"ב בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סימן מא אות ו) מש"כ לחלק בדברי הרב טוטו"ד תליתאה (ח"א סימן ס), ועוד כ"כ בחלק ה (יו"ד סימן יא אות ב) ע"ש. ואם נבוא לאסור מדברי הרב חיד"א הנ"ל, א"כ שוב יש לנו לאסור

כל דבר שיש בו היתר, כגון ביטול בשישים, או נ"ט ל"ף, או נ"ט בר נ"ט, או חד בתרי, וכיוצ"ב, כי לעולם עמי הארץ יתמהו, וחיישינן שידמו מילתא למילתא.

וע"כ לחלק, כי אף לרב חיד"א, כל דבריו אמורים כשההיתר הוא צדדי, כגון ע"י מישהו אחר שיגלח, ולא היתר בעצם הדבר, כי הגילוח אסור. משא"כ כשההיתר הוא בגוף הדבר, וכגון נידו"ד, שהחשמל מותר בעצם, ולא ע"י היתר צדדי שיעשה דבר מה וכיוצ"ב, שרי. ואת"ל דזה אינו, וכוונת הרב חיד"א לאסור בכל אופן. א"כ ברור שאין דעת הפוסקים כן, שהתירו בספריהם באופנים רבים, ולא חשו לתמיהת הרבים, וכגון שימוש בפודרא בשבת, שיש שהתירו, וכן משחת שינים, ומברשת שינים, ובושם על הידים, ועירוי מכ"ר לכוס רטובה מעט, ומצקת כיוצ"ב, ועוד ועוד, וספרי הפוסקים מלאים מזה. וגם נמצא כבר בפוסקים שהתירו חלקים בחשמל ולא חשו לנ"ל לך ראה בשו"ת אור לציון (סוף ח"ב בתשובות הקצרות פרק מז הל' יז) דהתיר לכבות שעון מעורר מכני. ובספר הליכות עולם (ח"ד תצוה הל' לא) התיר להשתמש באינטרקום בשבת (כשהופעל מער"ש). ובשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן יז) התיר לכוין שעון שבת ביו"ט שחל בער"ש שיכבה או שידליק את אור החשמל בשבת. ושם (סימן יח) התיר בשבת להרחיק את זמן הכיבוי בשעון שבת. ובמקום חולי התיר אף להקדים הכבוי (ע"ש במפתחות), וכל כה"ג כמה קרוב שיכשלו בזה או בדומה באיסורי שבת ולא חשו להא. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן כט) שהתיר להשתמש במד חום שמניחים על המצח ונכתבים עליו אותיות, ושימוש במעליות בשבת התירו ע"י שיהיה מעלית שבת, אף שבקל יכשלו שם אם יעבור אדם כשיפסיק הצפצוף ויפתח את הדלתות. וכאן בנידו"ד בענין לחיצה על כפתור אשר מסובב את המאוורר רבים התירו וכמבואר. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ה סימן כח) דהתיר שימוש בשמיכה חשמלית, ושכ"כ להתיר בשו"ת אג"מ (ח"ה חאו"ח סימן נ), ובשו"ת מקוה המים (ח"ד חאו"ח ס"ס ל), ושב והניף את ידו בספר הליכות עולם (ח"ג ויגש הל' ד). וכ"כ להתיר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מט) ענידת שעון אלקטרוני ע"ש. ועוד התירו דברים רבים, ובכל אלו לא חשו לגזור גזירות חדשות, אף שהמכשול קרוב, שילחץ על כפתור השעון, או שינתק את השמיכה מהחשמל, וכיוצ"ב. (וע"ע בספר גביע הכסף סוף חלק ברכות ופסחים בחלק המכתבים כי הגאון הנאמ"ן מחמיר בכגון דא).

ויתר על כן נלע"ד, כי נידו"ד כלל לא שייך לענין הוראת דבר התמוה לרבים, כי הלא מקור דין זה הוא מההגהות מיימוניות (הל' ת"ת פ"ה אות ו), וכתב להוכיח איסור זה מג' מקומות, זה יצא ראשונה מהא דאיתא בסנהדרין (דף ה ע"א) דאסר רבי לרב להתיר בכורות שיש בהם מום קבוע. וביארה הגמ', כי הוא מפני שהיה בקיא במומים טפי, ויתיר מומים

שאינם ניכרים לרבים שהוא מום, ויבואו להתיר מום עובר. ועוד הוכיח ממסכת נדה (דף כ סוף ע"ב) ר' חנינא פלי קורתא דגרגישתא ובדיק ליה. (היה בודק דמים בלא מים מיוחדים, כפי שהצריכה שם הגמ'). ליט עלה ר' ישמעאל בר' יוסי באסכרה (למי שיעשה כן), ר' חנינא הוא שחכים כ"ע לא חכימי. ועוד הוכיח ממסכת בכורות (דף ג ע"ב) רב מרי בר ר"ח אע"ג שהיה מקנה את בכורותיו לגוי (ונפטרים א"כ מדין בכור), מ"מ היה נוהג בהם קדושת בכור, שלא יבואו אחרים לידי תקלה, כיון שאינם יודעים להקנות לגוי ע"פ הדין. ונמצא כי בסנהדרין ונידה, אלו דברים שרק מומחים מבחינים בהם, ויבואו עמך בית ישראל לטעות, משא"כ כאן ההוראה ברורה, ואין כאן שום מומחיות. וכן בריש בכורות, הוא היתר מיוחד כי הבכור מדינא אסור אלא דעשה אופן מיוחד שיוצר היתר לבכור זה, והאנשים יבואו לטעות. (וכן הוא בהיתר גילוח בחוה"מ ע"י עני שאין לו במה להתפרנס). משא"כ בחשמל, אם יורה המורה כי החשמל מותר בהיתר גמור, אא"כ יש שם מנורות ליבון, אין כאן איזשהו היתר מיוחד לחשמל, או שדוקא מומחה מכיר בהיתר זה, אלא הוא היתר כללי לכל סוגי החשמל תמיד, ואינו היתר ע"י שעושה איזה אופן מיוחד שעל ידו הוא מותר, כגון שימכור לגוי, וכיוצ"ב, אלא הוא מותר בהחלט. אלא דיש לדחות חילוק זה לענין נידו"ד, כי גם בחשמל צריך מומחה שיאמר האם מכשיר זה יש בתוכו מנורות ליבון, כי במגבר חשמלי ישן היו בו שפורפורות רדיו שלוהטות, והיום במקפיא ללא קרח יש גוף חימום נסתר בדפנות, וכיוצ"ב יש צורך לוודא ע"י מומחה כל מכשיר חשמלי לגופו. ויותר מכך אפי' אותו מכשיר חשמלי, ושל אותה חברה, משתנה היצור שלו מדגם לדגם. מ"מ שאני הכא שלא יתמהו, כיון שאם יורו המורים להיתר הנ"ל, ויתפרסם, א"כ ידעו כי תלוי במוצרי החשמל למינהם. ויתר על כן, כי גם זאת אפשר לפתור בקל, אם יורו שאין להתיר רק מוצר חשמלי שיש עליו הכשר, וכיוצ"ב. ומלבד כן כבר הקשנו טובא על דברי הרב חיד"א וכנ"ל, ושנראה שגם איהו גופיה יודה כאן.

מ"מ בודאי שאין לסמוך ע"ז למעשה, לבא ולהקל כנגד מנהג כל העולם, כי מה אני ומה חיי, ואע"פ שגם על זה יש להשיב מצד מנהג בטעות דלא הוי מנהג, כיון שבתחילה סברו כי החשמל הוא הבערה (וכנ"ל הערה ב), ומאז פשט האיסור, ואכמ"ל. מ"מ איני חפץ להתיר, אא"כ יראו הדברים גדולי הדור ויסכימו עימהם. ואסיים בדברים שכתב הגרשז"א (כמובא לעיל סוף אות כח) בדבריו לגרא"י הרצוג זצ"ל, מ"מ מוצא אני חובה להודיע שאין אני כותב דבר זה, כי אם לחכמי תורה בלבד, שיתנו אל ליבם לברר אם כנים הדברים שכתבנו. ע"כ.

לא. ומ"מ לענין נידו"ד, לעמוד סמוך למאוורר וכיוצ"ב, שפיר דמי להקל, כיון דעסקינן רק בענין תוספת בצריכת החשמל, ובזה כבר כתבו הפוסקים להקל וכמבואר. ועוד דבזה יש להקל, מצד דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, ובזה שרי כמבואר בשו"ת יבי"א ח"ד (סימן לג אותיות טז,יט) ועוד בסימן לד (אות לב), ועוד בח"ט (או"ח לה ב-ה), ובשו"ת יחו"ד (ח"ב ר"ס מא, ובסימן מו) ובעוד דוכתי טובא בספרי מו"ר, דהלא כשעומד קרוב למאוורר, ונגרמת תוספת בצריכת החשמל, דבר זה נגרם כלאחר יד, וא"כ הוי איסור דרבנן. ועוד ראיתי שכ"כ בספר פסקי תשובות (סימן שח הערה 23) לענין עמידה בסמוך למאוורר, וכמו שכתב לחלק המהר"י אסאד (או"ח סימן סא) דשאני הכא שלא היה כמותו במשכן, ועוד הוסיף דכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן כד אות יב) דאף לאוסרים הוספת זרם איסורו הוא מדרבנן, ונמצא א"כ דהוא עוד טעם דהוי הכא איסור דרבנן, והוי תרי דרבנן. ולכן כתב ללמד זכות על מנהג העולם להקל להתקרב למאוורר, וכיוצ"ב. ועוד יש לצרף את דעת תרוהד"ש (סימן סד) וסיעתיה, דס"ל להקל בפס"ר דניח"ל בדרבנן. דע' בזה באורך בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לד אותיות א-לב, וסיכום השיטות באות לב, וע"ש כי העלה מו"ר דדעת מרן להשען על התרוהד"ש במקום צורך).

ואולם ההיתר השני מצד פס"ר לא שייך כשלוחץ על הכפתור כדי שהמאוורר יסתובב, כי שם אין זהו רק דין פס"ר שתגבר תצרוכת החשמל, אלא הוא עושה כן בידים לצורך זה. ורק כשנעמד מול המאוורר, שכוונתו להתקרר ממנו, וממילא הוא פס"ר שתגבר תצרוכת החשמל, זה הוי פס"ר. אך כאן מגביר את צריכת החשמל בידים ודו"ק. שוב ראיתי שכ"כ להתיר מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ג עמ' קצב ע"א) דשרי ללחוץ על הכפתור כדי שהמאוורר יסתובב, והוא בשם ספר שלמי יהודה (עמ' נא) ובשם הגרי"ש אלישיב (ולא מצאתי שם). ואולם שם לא נחית מו"ר לענין תצרוכת החשמל. אך ד"ת עניים במקום אחד, ועשירים במקום אחר. דשוב ראיתי לספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' תכה) דדן ממש בנידו"ד, והביא לקצות השבת הנ"ל, כי אנלאי דיש תגבורת בצריכת החשמל, וכתב כי שאלתי למרן אאמו"ר שליט"א והשיב, דאף אי נימא שיש בזה הגברת הזרם, כבר כתבו כמה מהאחרונים שאין איסור בהגברת הזרם בשבת, ואף אי נימא דהוי עכ"פ איסור דרבנן, הו"ל פס"ר דלא איכפת ליה בדרבנן, (שאין לו ענין בהגברת הזרם), שדעת רבים מהפוסקים דמשרא שרי. ע"כ. ושוב הביא לפסקי תשובות הנ"ל, וברוך שכוונתי. ובלאו הכי יש להקל כאן, וכדביארנו לעיל (ריש אות כז). וחזי הוית בשו"ת שערי יושר (ח"ב סימן נט) דיצא לחלק בין עמידה בסמוך למאוורר שמותרת אף שמתווספת צריכת חשמל, לבין לחיצה על כפתור שבזה השני יש לאסור משום עובדין דחול. שרק כשעושה פעולות

שגרתיות שאדם רגיל בהם אין בזה שום איסור, אך כשעושה מעשה בידים להזיז את הכפתור, יש בזה משום עובדין דחול. ע"ש. ולא כן אנכי עמדי כי גם בזה ליכא משום עובדין דחול, וכאשר הארכנו במקום אחר, ואכ"מ. ועתה נדפ"מ שו"ת אור יצחק עבאדי (סימן קנז) וגם הוא כתב להתיר ללחוץ על כפתור המאוורר.

ורק שאין לבא ולהתיר מכח הנ"ל להגביר את מהירות פעולת המאוורר שיפעל מהר יותר, כיון שזו תוספת בזרם בלבד. כיון שכשמפעילים דרגה גבוהה יותר, נכבה המאוורר ופועל מחדש בדרגה החזקה יותר. וכן כשמפחיתים את מהירות סיבוב המאוורר הוא כן. **מסקנא** דדינא, מותר ללחוץ על הכפתור אשר גורם למאוורר להסתובב לצדדים. [וכל זה כמובן במאוררים של ימינו אנו, והוא כפתור ארוך כמין יתד מאחורי המאוורר, הקבוע מעל גבי המנוע. אך באם ישתנו המאוורים וייצרו אותם בדרך אחרת, בזה יצטרכו לבדוק את דרך פעולתם, ולדון בהתאם.]

סימן ג - מפסק גרמא

תוכן התשובה בקצרה

א. מייצרי מכשיר זה סוברים שהוא מותר לכתחילה בשבת, והיתרם מיוסד על פי דברי השו"ע (סימן רעז ס"ב) שהתיר לסגור חלון מפני הרוח הנושבת במדורה, ואע"פ שהרוח עושה כבוי והבערה, (וממילא סגירת החלון תעשה פעולה הפוכה, הבערה או כבוי) שרי. וטעם הדבר, לפי שהרוח מונעת הבערה, ומניעת המניעה, דהיינו סגירת החלון בפני הרוח, מותרת. כלומר הסוגר את החלון מונע מהרוח מלנשב ולמנוע מהבעירה לבעור היטב. ומינה דימו מילתא למילתא ויצאו בכוחא דהיתרא לענין מפסק גרמא, כיון שדרך פעולתו היא שהמכשיר החשמלי אמור לפעול מצד עצמו, אלא שישנם פולסי אור אשר מאירים עליו כל כמה שניות, ומונעים ממנו מלפעול. וכשלוחץ על המפסק, שם מכסה (באופן מכני) שמונע מהפולסי אור להגיע ולמנוע את פעולת המכשיר, וממילא מתחיל המכשיר לפעול. וא"כ עושה פעולת מניעת המניעה, שמותרת לכתחילה. **ב.** וקשה דטעם היתר סגירת החלון הוא אחר, מפני שמונע מן הרוח שעדיין אינה פועלת במדורה, (לפי שעדיין לא הגיעה אליה הרוח, שמונע מן הרוח מלהגיע), ובנוסף הרוח הינה דבר חיצוני לאש, ואינה ערוכה ומוכנה להבעיר או לכבות אל האש, ועל כן שרי התם, ודמי למונע מגזיר עץ ליפול למדורה, שהוא היתר גמור, ופשוט, וה"ה הכא. וכ"כ האחרונים לבאר את היתר זה. **ג.** ועל כן המפסק הנ"ל שהוא חלק ממערכת ההפעלה, ואינו דבר חיצוני, יחשב כבוי. וכן מוכח בראשונים **ד,ה.** וכן דחו האחרונים. **ו.** ואולם האם מפסק זה יחשב גרמא, לכאורה יש מקום לומר דאף גרמא לא יחשב, כיון שהוא מיוחד לכך,

וכמש"כ הראשונים לגבי המסתפק משפופרת של ביצה דלא הוי גרמא, כיון שהקצהו לכך, דהיינו שהקצה את השמן לבעירה, וה"ה הכא. איברא דיש לחלק, כי המפסק הוא חיצוני לזרם החשמל, וממילא הוי גרמא, ע' בפנים.

שאלה: אודות היתר שימוש במפסק גרמא שיצרו במכון מדעי טכנולוגי, כדי להפעיל מכשירי חשמל שונים, האם אפשר להשען על כך ולהתיר.

תשובה: **א**. תחילה נביא את אשר העלו במכון מדעי טכנולוגי להתיר את השימוש במפסק זה, והוא ע"פ המבואר בספרי הרה"ג רבי לוי יצחק הלפרין שליט"א בדוכתי טובא, וכגון בספרו כשרות ושבת במטבח המודרני (עמ' רעט), ועוד לו בספר מעשה וגרמא בהלכה (פרק יג) ובשו"ת מעשה חושב ח"א (סימן ג עמ' סד), ועוד שם (סימן ז עמ' צג), ועוד לו (סימן ט עמ' קיח), ובח"ב (ס"א עמ' כג, ועמ' כז), וכ"כ בספר מעליות בשבת (עמ' קצ), ועוד. ומקור הדבר בואר בספרו מעשה וגרמא בהלכה (חלק ד פרק יג עמ' 150), והוא מן הסוגיא בשבת (קכ ע"ב) ונפסק הכי בשו"ע (סימן רעז סעיפים א,ב) וז"ל, נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת, שמא יכבנו הרוח. הגה, **אבל לנעול הדלת כנגדו מותר**, וה"ה בחלון שכנגד הנר שעל השלחן. עכ"ל. וא"כ שרי לסגור את החלון שלא יכבו הנרות. ובסעיף ב כתב מרן, אסור לפתוח הדלת כנגד המדורה שהיא קרובה קצת אל הדלת, ואפי' אין שם אלא רוח מצויה. **אבל אם היה פתוח כנגדה מותר לסוגרו**, ואין בו משום מכבה. עכ"ל. ובב"י ביאר כי נחלקו הראשונים בביאור איסור פתיחת דלת, כי הרא"ש ורש"י פרשו שהנר מונח אחורי הדלת, וחיישינן שמא יכבנו הרוח. ודעת הר"ח שהנר מונח בכותל שאחורי הדלת, וכשפותח הדלת נוקש בכותל ואיכא למיחש שמא יכבה הנר. ור"י פירש שהנר קבוע באחורי הדלת, ובפתיחת הדלת ובנעילתו מרחיק את השמן מן הפתילה או מקרבו. ע"כ. וכתב הב"י, כי דינו של רש"י הוא אליבא דכו"ע, דודאי אסור לפתוח כל היכא שהנר מונח במקום שיוכל לכבות ע"י פתיחת הדלת. ועוד כתב הב"י, דלפרש"י פשיטא שכל שנאסר לפתוח, אך לנעול ליכא שום איסורא, שהרי אינו מכבה ואינו מבעיר. וכן נראה מדברי התוס' (קכ ע"ב ד"ה פותח), ובתרוהד"ש (ח"א סימן נט), וכ"כ המרדכי (סימן ת) שכן הורה הר"ם, וכ"כ הטור, וכ"כ התשב"ץ (סימן פז), וא"כ מש"כ הרמ"א הנ"ל בס"א גם דעת מרן הכי, וכדכתב כן להדיא גם בשו"ע בסעיף ב, וכאמור.

וראה בב"י שם (ס"ב) דכתב לבאר דנאסר לפתוח חלון בפני המדורה משום מבעיר, וממילא כשסוגר את החלון עביד כבוי. ונמצא דמותר לסגור חלון מפני הרוח הנושבת במדורה, וגורמת הבערה, אע"פ שע"י סגירת החלון עושה כבוי. וכ"כ שם רש"י ד"ה

כנגד המדורה, דהרוח מבעירה, וכ"כ שם הר"ח, וכ"כ הריבב"ן דהוא משום מבעיר, וכ"כ המנהיג (הל' יו"ט סימן קא), וכ"כ במחזור ויטרי (שבת סימן מב). וביראים (סימן רעד) כתב משום שמכבה ומבעיר. ע"כ. וא"כ הוסיף דמשב הרוח במדורה עושה גם כבוי. וכ"כ הראב"ן (סימן שסג) שהרוח ילבה את האור. ע"כ. ונמצא דכשסוגר את החלון, גרם לכך שהרוח לא תנשב, וממילא הוא מכבה או מבעיר את האש, ההיפך מפעולת הרוח במדורה, ואפ"ה הותר לסגור את הדלת בפני המדורה. ולכאורה צריך עיון בטעם הדבר, כיצד הותר לכבות ולהבעיר. ועל כן יצא לחדש הרב מעשה וגרמא דרך מחודשת בדבר, והוא דהותר כאן מטעם מניעת המניעה, כי הרוח מונעת מהאש לבעור, והסוגר את החלון מונע את הרוח מלבא, דהיינו עושה פעולה שהיא מניעת המניעה, וכל כה"ג משרא שרי לכתחילה. ושאני מכל מסיר מונע בעלמא כדין בדקא דמיא וכדו' שאסור, לפי שהוא רק מסיר מונע, ובזה נחשב כמעשיו, אך כאן שאינו מסיר מונע, אלא מונע את המונע מלמנוע את הפעולה הטבעית, כל כה"ג משרא שרי לכתחילה.

ועל פי חידוש זה בנו במכון מדעי טכנולוגי מפסק גרמא שמותר לשימוש לכתחילה, ואפשר על ידו להפעיל כל מכשיר חשמלי על ידי הרכבת מפסק שכזה. ועקרון פעולתו הוא שהמכשיר אמור להתחילה לפעול, אלא שישנם פולסי אור המגיעים ומונעים את הפעולה, והאדם בעת לחיצתו על המפסק הרי הוא שם דבר חוצץ (באופן מכני) כך שפולסי האור לא יגיעו למקומם, וממילא המכשיר מתחיל לעבוד, לפי שאין פולסי האור מעכבים זאת ממנו. וראה כאן בהערה

דרך פעולת המפסק]

ישנו כבל חשמלי המחובר למתח, שהוא מתמלא בחשמל במשך כגון שבע שניות, ובעת גמר ההתמלאות, סוגר הכבל מעגל חשמלי אשר מפעיל את המערכת החשמלית. לכבל זה מחוברת הארקה, ועליה מותקן תא פוטואלקטרי, ובמקביל לתא זה ישנו מחולל פולסי אור המיוצרים כגון כל חמש שניות, ובהווצר פולס אור, מגיע הוא אל התא הפוטואלקטרי, וגורם שהארקה נעשית פעילה ומרוקנת את החשמל שהצטבר בכבל החשמלי, כך שלעולם לא מספיק הכבל החשמלי להתמלאות ולסגור את המעגל החשמלי, כי לעולם הוא מתרוקן לפני שמספיק להתמלאות. ובעת הפעלת המתג גרמא, מכניסים באופן מכני תריס שמונע מהפולס אור להגיע אל התא הפוטואלקטרי, וממילא תוך כמה שניות נסגר המעגל החשמלי, עקב התמלאות הכבל, והמכשיר מתחיל לפעול. דרך פעולת המפסק. ע"י מפסק זה הפעילו ונמצאים בשימוש בימנו כבר מכשירים חשמליים רבים לשימוש בשבת, וכגון מעליות שבת ראה בספר מעליות בשבת (עמ' קצ, ועמ' קצה), וכן טלפון לשימוש בשבת ראה שו"ת מעשה חושב (ח"א סימנים ב-ז), עגלות חימום ראה מעשה חושב (ח"א סימן ט), פתיחת דלתות חשמליות (שם סימן יב אותיות ג,ה), מתקני

חליבה (שם פרק לג), דוד חשמלי (שם סימן כ), מערכות אזעקה, ומגבר לצורך דיבור אילם בשו"ת מעשה חושב (ח"ד סימן לט אות א), ועוד דברים רבים. וע' בספר קדושת השבת להרה"ג רבי משה הררי שליט"א (רעמ' רג) שכן הסכימו להקל הגרי"י נוייבירט שליט"א, והגר"י יוסף שליט"א במכשיר גרמאזעקה (מכשיר אזעקה ביתי) הפועל על מפסק זה. וכן ראיתי לשו"ת אור לציון (סוף ח"ב פסקי הלכות בקצרה סימן מז אות לו) דכתב כי מעלית של מכון מדעי טכנולוגי מותרת לכו"ע [ולכאורה לא היה מודע הרב לכל הפרטים הטכניים למרות שציין לספר מעליות שבת, דכתב שם שיש מח' במעליות שבת, ולכן התיר לצורך חולה. ובזה אין חולק כי לכו"ע עובר על איסורים בשבת בהפעלת המחשב של המעלית, ומערכת השקילה, וכמבואר שם בספר. ורוב הפוסקים שדיברו אודות מעליות לכאורה לא היו מודעים לבעיות ההלכתיות הטכניות שישנם במעליות, רק חשבו שמחולק בין ירידה לעליה, וזה אינו ואכמ"ל, ראה בספר מעליות בשבת. וכמש"כ החזו"א באגרות חזו"א (ח"א סימן לו), וכ"כ בספר מערכי לב (פתח השער עמ' 9) כי חלק ניכר מן השו"ת שדנו בחשמל, אין להם שייכות למציאות, לפי שסמכו על משיבים מהדורות קודמים, או לא הכירו את המציאות וכו'. ועוד ראה בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן צד ד"ה הרי לך וכו') בחריפות על כגון דא.] וע"ע בספר שלחן שלמה (סימן שיח ס"ק א, ובהערה ד) דסיים, אמנם במעליות שבת שנעשו על פי ההלכה, אין בית מיחוש. ע"כ. וכוונתו למעליות של מכון מדעי טכנולוגי. ודבריו שם הועתקו מספר שש"כ (פכ"ג הע' קלז-קמ). [וצ"ע שלא התייחס כלל לבעיית הפעלת מערכת השקילה בעת כניסה למעלית, והפעלת המחשב. ע' בספר מעליות בשבת (עמ' כה, ובפרק ט, ועמ' קצא).] וע"ע בשו"ת יחל ישראל לאו (ח"ג סימן ו הערה 1) דלא הכריע האם מותר להשתמש במפסק גרמא, כי יש מתירים ויש אוסרים. ע"ש. וע"ע בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן צד דף פו ע"ב ד"ה ולענין הכתוב), שכתב כסברת הרב הלפרין, והתיר מכח היתר סגירת החלון, לכוין שעון שבת שיכבה או יפעיל את מאור החשמל. וע"ע כעין סברת מניעת המניעה בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן יז סוף אות א, אך שם קל יותר, כיון שהאור דולק כבר, וכדמחלק התם (באות ב)).

ב. ואנכי ראיתי כן תמהתי, כי לא דמי כעוקלא לדנא, ועד שנתחבטו בטעם ההיתר של סגירת החלון, הן הלא הטעם פשוט הינו, דכיון שהרוח שמגיעה אל האש איננה חלק מהמדורה, אלא דבר צדדי, ועדיין לא הגיעה אל המדורה. מה הבעיה למנוע ממנה מלבא שם, אע"פ שעי"ז יגרם כבוי או הבערה, הרי אין בזה אפי' גרמא. ודמי לרואה אדם שהולך להדליק אש או לכבותה, ותופסו בדרך ומונע ממנו מלבצע רצונו, האם לזה יקרא כבוי או הבערה. וכן דמי לגזיר עץ שמתגלגל על צלע ההר והולך ליפול לתוך מדורה

ולהגדילה, ותופסו בדרך, האם לזה יקרא כבוי. וכן דמי למסלק רהיטים מפני המדורה שעדיין לא הגיעה אליהם (המבואר בסימן שלד באיזה אופנים מותר, וע' בזה בפתח הדביר (סימן רנה)), האם יקרא לזה כבוי. וכל אלו פשוטים בטעמם שאין בזה לא כבוי ולא הבערה, וגם לא גרמא להן, שעוד לפני שהם פועלים באש עוצר אותם, וגם הם חיצוניים לאש, [ותנאי זה הכרחי להקל וכבסמוך] וכל כה"ג משרא שרי, וזה טעם פשוט. ועל כן גם כאן כיון שמונע מהרוח שעדיין לא הגיעה אל המדורה, והיא דבר צדדי שהגיעה באופן מקרי, ואינה קשורה למערכת ההפעלה של המדורה, בזה דוקא מותר, ולא במפסק גרמא שהוא מוכן וערוך לכך, ואינו דבר צדדי.

ונראה שזהו שכתב הב"י הנזכ"ל בטעם הדבר דלפרש"י פשיטא שכל שנאסר לפתוח, אך לנעול ליכא שום איסורא, שהרי אינו מכבה ואינו מבעיר. ע"כ. א"כ כתב שאין כאן כלל מושג כיבוי והבערה, ואפי' לא גרמא, ונראה לבארו כדברינו, שמניעת ועצירת דבר חיצוני מלהגיע אינה נחשבת כלל כבוי או הבערה. וכ"כ טעם זה הלבוש (סימן רעז ס"א), וכ"כ בספר עטרת צבי (סימן רעז ס"ק א), וכ"כ המ"ב (סימן רעז ס"ק ד), וביתר ביאור (ס"ק יא) וז"ל, מותר לסגרו, ואע"פ שהרוח היה מבעירה, אין בו משום מכבה, שאינו עושה כלום, אלא עוצר הרוח, ואם תכבה תכבה. ע"כ. ושוב ראיתי שכן כתב ככל האמור בשו"ת מגד יהודה (ח"א סוף סימן ד) ובזה השיב על הרב הלפרין, ויובאו דבריו בעז"ה לקמן. ומעתה המפסק הנ"ל נראה שלכל הפחות דין גרמא יש לו, ואין לדמותו כלל לסגירת חלון בפני המדורה, כי כל מהות המפסק הזה ותכונתו היא הפעלת המכשיר, והוא בנוי על ידי טכנאי מיוחד הבקי בכך, ועל כן הוא חלק מכך, ואינו דבר צדדי אשר מחוץ למדורה, אלא הוא חלק ממערכת ההפעלה, ובזה לא שייך לדון משום סגירת חלון, כי אינו רק מונע מהרוח מלהגיע, אלא מונע מהפולסים להגיע, והם חלק ממערכת ההפעלה, ולא דבר צדדי, וממילא עביד הפעלה. וכאשר יבואר בעז"ה לקמן (אות ו) חילוק זה מן הראשונים, בין דבר צדדי לבין דבר שערוך ומוכן לכך, ועל כן המסתפק מן שמן שבשפופרת של ביצה הערוך ומוכן מער"ש מעל נר חייב, כיון שהוקצה לכך, ע"ש. ועוד ראה לקמן (סימן הבא אות ה) חילוק זה מן הפוסקים. וכטענתנו זו כן דחה בספר מערכי לב (פרק שביעי) היתר זה של מפסק גרמא, ויובאו דבריו לקמן בעז"ה ובישועתו. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (מהדורא תנינא ח"א סימן ה).

ג. ועוד בה, דאף למטוניה דמר, דההיתר הוא משום מניעת המניעה, יש עדיין לחלק, דכל שמצינו שהותרה מניעה המניעה, הוא בכה"ג שיש אש בוערת כבר, ובאה הרוח ומונעת ממנה לדלוק כדרכה, ובזה הותרה מניעת המניעה, למנוע ממנה מלהגיע, ואז

האש ממשיכה לפעול **כהרגלה** בלא ההשפעה של הרוח. משא"כ כאן במפסק גרמא, כשמפעילו מונע מהפולס להגיע, ואז המערכת מתחילה לפעול, בעוד שקודם לכן כלל לא פעלה. וזה מנא לן דשרי ע"י מניעת המניעה, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, דכל שמצינו שהוא במניעת המניעה הוא להמשיך פעולה קיימת ולא להפעיל דבר שכלל לא פעל, וכדי להתיר צריך ראיה. כי לא מצינו בשום מקום שיותר להפעיל, ושאני בחלון שהבעירה פועלת כבר, ורק הרוח מונעת ממנה לפעול כדרכה, אך בנידו"ד שהמכשיר אינו פועל, והמעגל החשמלי אינו סגור, וע"י מניעת הפולס יסגר המעגל ויפעל המכשיר, זהו גרמא רגיל שאסור. וכן כתב בספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כו הע' 7) לבאר את היתר סגירת החלון מפני הרוח המבעירה, דהואיל ואינו גורם לכיבוי העצים הדולקים, **רק שומר את מצבם הקיים** , ומונעם שלא יבערו יותר ע"י ליבוי הרוח. ע"כ.

ובר מין דין הלא בואר כי משב הרוח מול המדורה גורם הבערה וכבוי, וממילא סגירת החלון גורמת את ההפך, דהיינו כבוי או הבערה. ונחזי א"כ, בשעה שהרוח מנשבת ועושה הבערה, א"כ הרוח פועלת בצורה חיובית, ולא בצורה של מניעה, וממילא הסוגר את החלון מונע יצירה של הבערה, ולא פועל רק מניעת המניעה. וכל כה"ג פשוט שאסור, כי עשה רק הסרת המונע, ומתייחסת הפעולה לגמרי לסוגר החלון, וכמו שהאריך שם בספרו הרה"ג הלפרין במעשה וגרמא בשבת. ועל כרחך כי טעם היתר הדבר אינו משום מניעת המניעה, (כמו שבמקרה זה כלל אין מניעת המניעה, ואפ"ה שרי), אלא טעם היתר הדבר הוא אחר, לפי שמסיר כאן דבר צדדי שאינו חלק מההבערה, אלא מגיע באופן מקרי, וכאמור לעיל.

ומעוד פן יש לבא ולהשיב, כי לחידוש של מניעת המניעה, אם היה שייך לתפוס את הרוח ולקחתה, כדי שלא תכנס לחדר, היה איסור בזה, משום שאין בפעולה זו מניעת המניעה אלא הסרת המונע, דכל כה"ג חשיב כחו ואסור. ובאמת זה פשוט שאף בכה"ג היה מותר, כמו שהסברא נותנת. ועל כרחנו להגיע לסברא הנזכ"ל, בהיתר סגירת החלון, ולא משום מניעת המניעה. ולגבי דברי שו"ת מים חיים משאש הנזכ"ל, דבריו קשים להולמם, וכאשר דחאו בשו"ת יבי"א (ח"ג סימן יח אות ז), וכן מדלקמן (סימן הבא אות ו והלאה), דכל שהותר גרמא הוא רק במקום הפסד, ואכמ"ל.

וגם אם יותר יראה לך טעם אחר, בביאור ההיתר של סגירת החלון, מ"מ בודאי שכל שאין הכרח גמור לטעם האחר מן הראשונים ולדחות את טעמנו, בודאי שא"א לסמוך ולהקל על טעם בעלמא שנראה כן על פי הלב. וכבר ידוע הכלל כי אין להוציא דין מכח קושיא, כי בהשמע תשובה אחרת יפול הדין.

ד. **וכן** ראיתי לגאון יהודה משלם פלטשק בשו"ת מגד יהודה (ח"א סימן ד) דהאריך למעניתו ברוח מבינתו ברוך שחלק מחכמתו להשיב על היתר מפסק גרמא, דכתב שאין להוכיח מדין סגירת חלון בפני נר, כיון שאין ע"י משב רוח בנר הבערה, רק חשש שהרוח תכבה את הנר לגמרי, וכדמוכח מכל הראשונים כאן בסוגיא, שלמדו חשש כבוי ממש. וגם לפר"י החשש הוא בתנודת השמן, שאז יש הבערה וכבוי, ולא שהרוח תזיז את הלהבה, כי אין בזה איסור הבערה. וע' שם באורך שהוכיח כן, ודבריו נאמנו מאוד. וממילא אין חשש כשסוגר את החלון בפני הנר לכבוי, כיון שכעת הרוח אינה מבעירה את הנר, ושוב אין ראיה להקל ע"י מניעת המניעה. אך אומנם זה נכון, אבל עדיין נאמנים דברי הרב הלפרין שליט"א משום ראייתו האחרת מסעיף ב (ולכן אנו בפתיחת דבריו הבאנו משם את הראיה) גבי סגירת החלון מפני המדורה, ושם הרוח מלבה את האש, ומבעירה, ומכבה, וסגירת החלון לכאורה עושה כבוי והבערה, ומשם אפשר להוכיח כאמור. אך גם הרב מגד יהודה דחה זאת (באות כה, ואות א) כאמור, שאין בסגירת החלון שום הבערה, דאטו נאמר אם הוא רואה מים או חפץ וכדו' מוכנים ליפול מן הגג על הנר, שבודאי יכבה הנר, שיהיה אסור לו לעכב המים או החפץ שלא יפלו, ולא יכבו את הנר. ועל כרחך דזה אינו נחשב מלאכה כלל. וגם הוא כתב שלזה כיון הב"י באומרו שאין בו לא מכבה ולא מבעיר. ועוד כתב (באות כז) דאף אי יהיבנא כל דילך דטעמא דהיתרא משום מניעת המניעה, יש לחלק בין מפסק גרמא לסגירת חלון, כי בחלון אין לזה שום שייכות עם הנר או המדורה, משא"כ לתקן מתחילה מכשיר כזה שיהיה לו שייכות עם המלאכות האסורות בשבת, מהיכי תיתי לן לדמותו לנעילת הדלת בפני הרוח, והרי אין מדמין גזירות חז"ל זה לזו, וכמש"כ במסכת ידים (פ"ג מ"ב) אין דנין וכו' דברי סופרים מדברי סופרים, וע' ברע"ב שם, וכ"פ הרמב"ם. וע' במ"א (סימן שז ס"ק ו) שאין מדמין דבר לדבר בענייני השבותים, ומקורו טהור מדברי המ"מ (שבת פ"ו ה"ג). עכת"ד. וכן הוא עוד במ"א (סימן שה סס"ק יא) דאסר להעלות בידים בהמה שנפלה לבור, והוא איסור דרבנן. ואף שהתירו לבטל כלי מהיכנו (איסור דרבנן) כדי להעלותה, לפי שאין לדמות זל"ז, ע"ש. וע"ע בזה בראבי"ה (סימן שצא) סוד"ה אבי מורי. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רצז), וע"ע בחידושי הרשב"א לשבת (דף קל ע"ב) באורך, וכ"כ שם בחידושי הריטב"א והרמב"ן, שאין אומרים דין דרבנן זה דומה לזה. וכ"כ הדרכ"מ (סימן שלא ס"ק ד), ובשם הר"ן שבת (דף סא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובמקום, והמגיד משנה הנ"ל (פ"ו ה"ט)). וע"ע בשו"ת צפחית בדבש (סימן כח) שגם כתב שאין לדמות גזירות חז"ל זל"ז ללמוד קולא מדין לחברו. [ואולם ע'

בב"י (סימן שז סעיף ה) דמכל הראשונים שם משמע להיפך, דשפיר מדמינן וכן פסק שם ודלא כרשב"א.]

ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת הרי"ד (סימן מה) שאין לדמות איסורים דרבנן זה לזה. וע"ע בחידושי הרמב"ן (דף צה ע"א ד"ה הכא) דכתב להשיג על התרומה כי אין אומרים באיסורי שבת זו דומה לזו. וכ"כ שם הר"ן במיוחסים, וכ"כ בחידושי הר"ן הנדפ"מ (שבת צה ע"א ד"ה הכא). וע"ע בריטב"א הנדפ"מ (שם). [איברא דהתרומה וסיעתיה פליגי, ופסק כוותייהו הרמ"א (סימן שלז ס"ב), וע' בדברינו בתשובת לקמן (סימן מא) בשיטות הפוסקים.] ושוב ראיתי לשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן כב אות א) שאין לדמות גזירות חז"ל זל"ז. [ולכן מה שהותר לקרא לאור הנר בשנים, הוא רק שם] . וכ"כ בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן קלט) ושכ"כ תוס' חולין (דף קד ע"א). וכיוצ"ב כתב הרמב"ן שבת (דף קל ע"ב), והרב המגיד (פ"ו מהל' שבת), ובשו"ת מהרי"ל (ס"ס קט). ע"כ. וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (ח"ג סימן מב סוף אות ד). וע"ע בקובץ אורייתא (ח"א עמ' צד) להרה"ג גדעון בן משה שליט"א שכ"כ התוס' חולין (דף קה ע"ב) שאין לדמות השבותין זל"ז, ושכ"כ בשו"ת הרשב"א המיוחס לרמב"ן (סימן קנז), והמ"א (סימן שלח ס"ק ז), ובשו"ת שארית יוסף ידיד (ח"ב או"ח סימן ו) שלא בכל דוכתא כבוד הבריות דוחה דרבנן, וכמו שאסר מרן (סימן שב ס"ט) לפנות בשדה ניר, שמא ישוה גומות. וכ"כ המ"א (שם ס"ק י) כיוצ"ב, ע"ש, עכת"ד.

וכן ראיתי עוד לראש"ל הגאון ר' אליהו בקשי דורון שליט"א בשו"ת בנין אב (ח"ד סימן יז) דשם נשאל מהרב הלפרין בענין תוכנית שאישר, והיא מערכת איתות אשר מזהירה את הנוהגים מפני הולכי דרך שחוצים את הכביש. ומערכת זו תפעל בשבת בעת שעובר הולך רגל תהבהב מנורה, ופעולתה תתבצע ע"י שהולך הרגל יסתיר את קרן האור, שמונעת מהמנורה להבהב, ובעת שתוסתר קרן האור המנורה תהבהב, ופעולה זו היא מניעת המניעה, כי הקרן אור מונעת מהמנורה להבהב, וההולך רגל רק מונע את המניעה. ועוד צירף שמה כמה תנאים שלא תהינה מנורות ליבון, ושהמערכת תהבהב מעצמה כל ב' דקות למשך עשר שניות. ע"ש. והשיב על כך הרב בנין אב (ד"ה באשר) לדחות את היתר מניעת המניעה, דאמת שמניעת המניעה אינה כמסיר המונע החייב בכח ראשון, אולם כל זה כשאכן יש תהליך של מונע ומניעת המונע, אבל כשהדבר נעשה מיד עם הסרת המסך, (המונע מן פולסי האור לעבור), כשכל המנגנון ערוך ומוכן לשם כך מיידית, נראה שיש כאן מעשה בידים, וגם אם נעשה בתהליך של מניעת המניעה המעשה מתייחס למפעיל ישירות, כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולכן אין לדמות ההיתרים מרציחה ונזיקין וכדו' לשבת, כי כשהמנגנון מופעל אוטומטית בשבת יש כאן

מעשה מלאכה. ושוב אינה ה' לידי ספר שבות יצחק דרזי (ח"ו סימן טו) דעמד לדחות את היתר מפסק גרמא, כי יש לחלק בין הרוח והאש שהם שני דברים נפרדים, ועל כן הותר לסגור את החלון, לבין מפסק המיוחד והעומד לכך, שבזה לא מצינו היתר. ועע"ש מכמה פנים לאסור, ויש להשיב ואכ"מ. וע"ע כאן בהערה

קירוב כיבוי]

ולכאורה יש מעוד פן לדחות את היתר מפסק גרמא, כי מבואר בשבת (מז ע"ב), ונפסק הכי בשו"ע (סימן רסה), דאומנם גרם כבוי שרי, אך קירוב כבוי אסור, ולכן לתת מים בכלי תחת הנר לקבל את הניצוצות לכו"ע אסור, אפי' לרבנן שמתירים גרם כבוי. והנה ראשונים רבים ביארו את החילוק בין גרם כבוי לקירוב כבוי, כי בקירוב כבוי הוא פס"ר שיכבה את האש, משא"כ בגרם כבוי. ולכן שרי לתת מים ע"ג טלית שהחלה להשרף, וכשתגיע האש לשם תכבה, כיון שאין פס"ר שהמים יכבו את האש, או מצד שהאש תגבר, או מצד שתכבה מעצמה בלאו הכי, ונמצא לפי"ז, דמפסק גרמא לא חשיב גרם כבוי, אלא קירוב כבוי האסור לכו"ע, כיון שבהפעלת המפסק הוא פס"ר שיפעל המכשיר. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (חאו"ח סימן עא אות ז) יסוד זה. ע"ש. וכ"כ כשיטה זו ראשונים רבים, דכן כתב בספר המנהיג (הל' יו"ט סימן ק) לבאר את החילוק בין כדי מים שהותר להניחם לפני המדורה, לנתינת כלי עם מים לקבל ניצוצות, לפי שהוא פס"ר שיכבה, משא"כ בכדי מים. וכ"כ בספר המאורות ביצה (כב ע"א) דמחיצת כלים עם מים שרי, דספק הוי כבוי ספק לא הוי, משא"כ המסתפק מן השמן דלא סגיא בלא מכבה אסור. ועוד הוא לו בשבת (דף קכ ע"א) דכתב להתיר לשפוך מים על קצה הטלית, משום דאינו פס"ר שתמשיך הבעירה בטלית. וכ"כ האור זרוע שבת (סימן כח, ראה שם בתחילה בסימן, ובהמשך) דטלית לא הוי קירוב כבוי, דשמא יכבה קודם שיגיע למים. ואפי' שיגיע לשם שמא לא יכבה. ע"ש. וכ"כ בפסקי הרי"ד (שבת דף מז ע"ב) לחלק בין ניצוצות דהוי קירוב, למים בכלים לפני המדורה, דשם הוי ספק יכבו. וכ"כ הרשב"א (שבת קכ ע"ב ד"ה הא דאמר), לחלק בין מחיצת כלים דאפשר דלא בקעי, למחיצה של מים. וכ"כ המאירי (שבת קכ ע"א) בפירושו למשנה, דגרם כבוי אינו פס"ר. וכ"כ האגודה (שבת דף מב ע"ב) לחלק בין גרם כבוי לקירוב כבוי, בהאם הוא פס"ר. וכ"כ הריטב"א (שבת קכ ע"ב). וע"ע בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן כג אות ז).

איברא דזה אינו, כי אף להני ראשונים על כרחך שאין בגדר פס"ר לבדו להחשיב קירוב כבוי, שהרי לכו"ע שרי לתת כלי ריקן תחת הנר, וכמבואר שם בגמ', ובשו"ע, והלא הוי פס"ר שיכבה. ועל כרחך צריך להוסיף עוד טעם, דקירוב כבוי הוא ע"י דבר שמכבה את האש, ולא רק מונע ממנה מלהתפשט, ולכן מים שמכבים אש בהם שייך קירוב כיבוי, משא"כ כלי ריקן שאינו מכבה את האש אלא שמונע את הבערה (וכמו שמחולק בין שימת עור ע"ג תיבה, לבין נתינת מים), ולכן בו כלל אין מקום לדון משום קירוב כבוי (אך בודאי שיחשב גרמא). אך גם לפי"ז הוקשה להני ראשונים דכיצד הותר לתת מים ע"ג הטלית, ושם המים מכבים את האש, (בשונה מנתינת מים בכלי דהוא ע"י גרמא שהאש שוברת את הכלי, ואז המים מכבים אותה). ועל כך עונים דאינו פס"ר. וכמו שכתב הב"י יסוד זה בסי'

שלד (דף קט ע"ב) בביאור דברי הרי"ף, דס"ל לאסור לתת מים ע"ג טלית, מדין קירוב כבוי, ומאידך התיר ללבוש את הטלית כדי שע"י הניענוע בלבישה, תכבה האש והתיר אפי' במתכוין לכך, והיינו טעמא, כיון שבנותן מים הוא קירוב כבוי. ופירש הב"י, כלומר, לפי שנותן מים להדיא. ע"כ. ומבואר דקירוב כבוי הוא ע"י דבר שמכבה. (אלא דברי"ף ס"ל מהאי טעמא לאסור אף נתינת מים ע"ג טלית, ולדידן פסק מרן שם (סימן שלד סכ"ב) דשרי, כהני ראשונים דחשיב גרם כבוי, מכמה טעמים וכגון הנ"ל, דאינו פס"ר). וכן הוא ככל האמור בר"ן במיוחסים (שבת קכ ע"א) דהקשתה הגמ' לר' יהודה שהתיר לשים מים על טלית, מן הברייתא שהתירה רק ללבוש את הטלית, ולא לשים מים. וביאר הריטב"א דס"ל כנ"ל, לחלק בין דבר שמכבה דהיינו מים, למונע. ואילו ר' יהודה דקי"ל כוותיה דס"ל כר"ש בן ננס, ביאר הריטב"א שם (עמוד ב), דס"ל לחלק בין כלי עם מים שאסור ליתנו תחת הניצוצות, לבין טלית, כי כאן זהו פס"ר וכאן לא, ולכן הוי קירוב כבוי. וכ"כ ככל האמור האור זרוע (שבת סימן כח). ע"ש. ומינה למפסק גרמא, כגון שעשוי לכבות אור, שאינו גורם לכבוי ע"י ששופך על האש חומר שמכבה, אלא שמנתק את החשמל, ובזה מונע מהחומר בערה מלהגיע, דכל כה"ג אינו קירוב כבוי אלא גרם כבוי. (ומה שיש לדון ולאסור הוא משום שנוגע בחומר הבערה, וכדלקמן סימן הבא, לך ראה שם). וה"ה להיפך להדליק, שאינו גורם לבערה כגון שגפרור יתחכך וידלק, כי זה קירוב שאסור, אלא כל שגורם הוא לחומר הבערה (הוא החשמל) להגיע, ובעוברו תוך החוט להט נדלק, הוי גרמא. [ברם באמת נראה כי יש להשיב על הקושיא שהביאתנו הלום, מדוע מותר להניח כלי ריקן לקבל ניצוצות, הלא הוי פס"ר שיכבה. כי יש לומר דניצוץ שנופל לכלי, אינו פס"ר שיכבה, כי יתכן שיתעכב שם מעט, ואפי' שיקפוץ ממנו. וכפי שיראה הרואה רתך המרתך מתכת, שכן קורה. ומהאי טעמא מעדיפים לתת מים בכלי לקבל ניצוצות, ולא רק להניח כלי ריקן, וכדאיתא בשבת (מז ע"ב). אך מ"מ נראה כי החידוש שכתבנו לעיל דלכו"ע במניעה (ולא כיבוי) אינו קירוב כיבוי, הוא נכון. וכפי שהוא מוכרח בשיטות הראשונים שיובאו בסמוך, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. ומה גם דכן מבואר בראיות הנזכ"ל, וע"ע בשבת (קכ רע"ב) דג"כ מבואר החילוק בין מניעה לכבוי, כי האחרון חמיר טפי.]

ובר מין דין הלא נאמרו בראשונים עוד ביאורים אחרים בדין קירוב כבוי, דלך נא ראה בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן כג אותיות א,ב) דאסף כעמיר גורנה ראשונים רבים דביארו אחרת את דין גרם כבוי, דהנה רש"י (שבת מז ע"ב) ביאר דגרם כבוי הוא כשנעשה ע"י פועל אחר, (שהדליקה שוברת את הכלי, ואז נשפכים המים). משא"כ בקירוב כבוי, שעצם הדבר שנתנו, דהיינו המים, מכבים, בלי גורם נוסף. ולך ראה שם דאסף לכעשרה ראשונים העומדים בשיטה זו. ונמצא דלהני אשלי רברבי מפסק גרמא שפיר חשיב גרמא, כי גם הוא פועל ע"י גורם נוסף. וכל היכא שאין גורם נוסף, לא יחשב גרמא. וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי (סימן כב אות לה) ללמוד מהני ראשונים לאסור נתינת חיטים בתוך ריחים של מים מדין קירוב כבוי. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סימן יח אות ג) לגבי שימוש בבוילר, דכל שבא בלא גורם נוסף הוא קירוב, ואסור. ע"ש. [אולם גם בהני ראשונים על כרחך להגיע לדברינו האמורים לעיל, כי גם להם תקשי מדוע הנחת כלי ריקן תחת הניצוצות אינו קירוב כיבוי. ועוד תקשי להו מדין

הנחת עור של גדי ע"ג תיבה בוערת שהותר, כדאיתא בשבת (קכ ע"א), ובשו"ע (סימן שלד סכ"ב), והלא שם הוי קירוב לדידהו, ועל כרחך לחלק כנ"ל, בין מניעת דליקה לכיבויה. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (ח"א ר"ס מב) לבאר את רש"י, דמחולק בין מניעה לכבוי. (ועל כן למד דלרש"י הפעלת שעון שבת בשבת הוא קירוב כבוי שאסור.) ועוד יש לתוס' שבת (מז ע"ב ד"ה מפני), דכתבו כי קירוב כיבוי היינו שמערה את המים ע"ג הניצוצות ממש באויר, או שמקרב את המים לתוך הניצוצות ע"י הרמת הכלי לכיוונם, וכן ס"ל לעוד ראשונים ע' בב"י (סימן שלד דף קט ע"ב) סוד"ה והרי"ף, ולהם פשיטא דמפסק גרמא חשיב גרמא. וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן מב ד"ה ולפ"ז), דפסק כתוס' הנ"ל להקל, דכן ביאר הגר"א בסי' רסה את הרמ"א בסוף הסימן, ועע"ש. ולפי"ז לדידן יש להחמיר, ואכ"מ.

דעת מרן]

ובבואנו הלום אמרתי לבא בקיצור נמרץ בביאור שיטת מרן בהני מילי בסי' תקיד, ובסי' שלד סעיפים כב-כד. דהמעיין בב"י (סימן שלד דף קט רע"ב) יכול לפרש ולהבין בכמה דרכים, ומפני יראת האריכות לא אשלול פירושים אחרים, רק אפרש את אשר נלע"ד בביאור דברי הב"י, וההכרח לכך הוא בהתיישב דברי מרן יחד עם דבריו בסי' תקיד.

ישנם שני דינים, גרם כיבוי, וקירוב כבוי. בגרם כבוי יש אופן שאסור אף שהוא גרמא, והוא, כשעושים את הגרמא בגוף חומר הבערה, או בלהבה. וכמו שחילק הרא"ש ביצה (פ"ב סי"ז) ותפס כוותיה מרן (סימן תקיד). אך כל זה אינו נוגע לדין קירוב כבוי שהוא מקרה אחר, והוא חל אף כשאינו נוגע בחומר הבערה. ועל כן לכאורה היה לקרותו גרמא, ובכל אופן אסור, וחילוקו בואר לעיל בין גרמא לקירוב. ומלבד זאת מצינו כי נחלקו הרי"ף והרא"ש כנגד הרמב"ם בדין קירוב כבוי, דהרי"ף והרא"ש ס"ל כי כל שימוש במים הוי קירוב כבוי, שהמים מכבים את האש ולא רק מונעים את המשך ההתפשטות של הדליקה. (ולכן ס"ל כי אסור לשפוך מים על טלית. ואולם גם להם שרי לשים מים בכלי, כיון שזהו גרמא מדין אחר, מאחר וצריך שהאש תשבור את הכלים, ורק אז נשפכים המים על האש ומכבים, ובזה לכו"ע הוי גרמא). ואילו לרמב"ם וסיעתיה, וכן פסק מרן, זהו גרם כבוי כי אע"פ שמשתמש במים, מ"מ כאן המים פועלים בצורה של מניעת הדליקה ולא בכבוי, כי אינם נשפכים על האש, אלא האש מגיעה אל המים, ולא מצליחה לעבור הלאה, ולכן נכבית. ומקרה זה הוא בתווך בין כיבוי לבין מניעה, ובזה נחלקו הני ראשונים, האם להחשיב כאן שמים מכבים, וממילא הוי קירוב. או שהמים במקרה זה מונעים, ולכן הוי גרמא.

ונחזור לדין גרמא שבואר שאסור כשנוגע בחומר הבערה, כי גם במקרה זה יש אופן שמותר, והוא כשאינו פס"ר, וגם כשנעשה כלאחר יד, (והוא מקום פסידא, ככל גרמא שהותרה רק במקום פסידא וכדלקמן בסימן הבא). ולכן ביאר הב"י, דשרי ללבוש טלית בוערת, כדי שע"י הלבישה שמא תכבה האש, מכח הנענוע. (והטור אסר, כיון שזהו כבוי בגוף החומר בערה, ומ"מ מרן ס"ל דבצירוף כל הני טעמי יש להקל אף בכבוי שכזה). וע"ע בדעת מרן לקמן סימן הבא (אות א והלאה, ואות ד בתחילתה

ובסופה, ואותיות ה,יא). לדון משום קירוב כיבוי, המבואר בשבת (מז ע"ב) דאסור לכו"ע, וא"כ לכאורה ה"ה הכא בנידו"ד, יש לאוסרו.

בספרי האחרונים]

ה. וחזי הוית לגר"נ קרליץ שליט"א בספר חוט שני (שבת סוף ח"א, בסוף קונטרס החשמל אות י) דדיבר בזה בחריפות, וכתב, בתקופתנו יצאו כמה וכמה אנשים שרצו להתיר מלאכות שבת ע"י גרמא והסרת המונע וכדו', ועפי"ז התירו הפעלת מכשירים חשמליים, וכסא גלגלים וכדו' ע"פ שיטה זו. וכבר נתפרסם מגדולי ישראל זצ"ל ויבדלח"ט גדולי ישראל שליט"א לאסור כל שמוש בהתרים אלו. ע"כ. אך לא כתב טעם בדבר, רק ציין לע' בסוף פרק כירה בתוס' ובראשונים, שישנם שם כמה סוגי חילוקים בסוגיית גרמא, ולא נחית לפרש מה טעם ומקור לדבריו בגוף הדברים. ועוד הוסיף שם, שזהו פירצה חמורה בחומות השבת, וקלות ראש בקדושת והלכות שבת. והמתבונן בשורש סוג קולות אלו יווכח כי מקורם באנשים שמחפשים פתרונות לבעיית הדת ר"ל, וחלילה להקל או להסתמך על היתרים אלו. ע"כ. ואי משום הא לא איריא, ופשוט, ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ואכמ"ל. ובשעה"צ שם (ס"ק י) הביאו דבשו"ת שבות יצחק מהרה"ג ר"י דרזי שליט"א (ח"ו עמ' קלח) הביא משמיה דהגרי"ש אלישיב שליט"א שאסור מעיקר הדין להשתמש בטלפון גרמא, כטלפון רגיל ממש, ואפי' מי שצריך לטלפן בשבת משום פקו"נ, עדיף שישתמש בטלפון רגיל כדי שלא יטעה לחשוב שיש מקום להקל להשתמש בטלפון זה כשאין היתר דפקו"נ. והוסיף שם עוד, דאין להשתמש בכל המכשירים הנ"ל אף אם ימציאו אופן שלא יעשה בו שום איסור מדינא, דהוה פרצה גדולה. עכ"ל. ועע"ש בשו"ת שבות יצחק (ח"ו עמ' קלח) דהביא מכתב מהגר"מ פיינשטין זצ"ל אל מכון צומ"ת, שאינו מסכים לעצם השימוש בגרמא, ע"ש.

שוב אינה ה' לידי ספר מערכי לב להרב זאב לב שליט"א (ובפרק שביעי) עמד באורך לגבי מפסק גרמא, וגם הוא יצא להחמיר, וחלו דאין להוכיח מדין סגירת דלת בפני הנר, כיון שאין הרוח עושה כאן הבערה וכבוי, וממילא סגירת החלון אינה עושה להיפך. ודבריו נאמנו מאוד וכנ"ל. אך מ"מ לא נחית להכי דראיית הרב הלפרין שליט"א מדין סגירת חלון בפני מדורה עדיין במקומה עומדת, כי שם יש הבערה ע"י הרוח, וגם יש כבוי, וכמו שהבאנו לעיל בראש אמיר את לשון היראים. ובזה גם הוסרה הערתו (עמ' רמו) שבמתג גרמא בעקבות חסימת האור נעשית פעולה חיובית, סגירת מעגל חשמלי, ואילו בסגירת חלון נעשית פעולה שהרוח מפסיקה לכבות את הנר, ומהיכי תיתי למילף קולא זו. אך ברוח על מדורה עושה כבוי, וממילא סגירת החלון עושה פעולה חיובית,

הבערה. (אך עצם הערתו נכונה, וכאשר גם אנו הערנו לעיל (סוף אות ב)). ועע"ש שהאריך, וגם הוא טען (עמ' רסה) דיש לחלק בין מפסק גרמא שהוא מכשיר כללי המתוכנן בכשרון של טכנאי חשמל, וכולו בנוי למטרה זו, בכה"ג אין לדון אם האדם מבצע פתיחה או נעילה, גדר חיוב או שלילי וכדו', ורק יש לדון על אם התוצאה מביאה למלאכה. ע"כ. וזה קרוב לדברינו דלעיל. שוב ראיתי שהובאו עיקרי טענותיו באינצקלופדיה תלמודית (כרך יח דף תרנט וכו') והודפס בתחומין (ח"ב עמ' 57), ובהלכה ורפואה (ח"ג עמ' רפא).

ועתה אינה ה' לידי ספר קדושת השבת להרה"ג רבי משה הררי שליט"א ושם (בסעיף כב) עמד על מדוכה זו באורך, ואסף את שיטות הפוסקים, כי בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סימן יג ס"ק כא) גם הוא ס"ל לאסור מכשירי הגרמא. וכ"כ הגרח"ד הלוי זצ"ל בשו"ת עשה לך רב (ח"ז עמ' קסא), ובעמ' רז הביא הרב קדושת השבת שבעתונות החרדית שנת תשמ"ה פורסם מכתב לאסור בזה האיסר, וזה תוכנו, פשוט וברור שעל פי דעת תורה"ק אסור להפעיל כלים חשמליים ע"פ ההמצאות הטכנולוגיות של גרמא וכח שני, הדבר אסור הן מצד שההתרים עצמם מפוקפקים, וגם אם מותר הדבר, הרי שא"א לשמור על תנאי ההיתרים. נוסף על כך גורם הדבר להריסת ולעקירת שמירת השבת, והפיכתה ליום חול. והחתומים מטה הם הגרא"מ מן שך (זצ"ל), הג"ר יעקב ישראל קנייבסק (זצ"ל), הגרי"י ויס (זצ"ל), והגר"ש וואזנר שליט"א. והובא זה בשו"ת עשה לך רב הנ"ל. ועוד הוסיף הרב קדושת השבת, כי מצויים עמו גלויי דעת מאותו זמן (חודש אב תשמ"ה) מאת הגר"ש וואזנר שליט"א ובית דינו לאסור, וכן מהגר"נ קרליץ שליט"א ובית דינו, ומחברי הבד"ץ העדה החרדית, ובראשם הגר"י פישר זצ"ל, והגרמ"א פריינד זצ"ל, והגרי"מ דושנסקי זצ"ל. וכן מהגרא"ל שטיינמן שליט"א, והג"ר גדליה נדל שליט"א. עכת"ד.

דרך הגרמא של מפסק גרמא אינה ניכרת בחושי האדם]

וכ"כ לדחות את היתר מפסק גרמא בספר אשמרה שבת (פרק יט אות ז) ע"ש. וכן הרה"ג אשר זליג וייס בהערותיו (שבסוף ספר אשמרה שבת). והוסיף שם עוד טעם לאסור מפסק גרמא, והוא היות וחיובי תורה הם רק בדברים שחושי האדם משיגים אותם, ועל כן האוכל תולעים שאינם ניכרים אלא במקרוסקופ, או הפסק אות בסת"ם הניכר במקרוסקופ, מותרים המה, ואין בהם איסור. ממילא מפסק גרמא שפעולת הגרמא פועלת בדרך שאין חושי האדם מסוגלים להכירם, אינו גרמא, ואין לנו להתייחס אלא לתוצאה, דחזינן שאדם זה הדליק, ונדלק המכשיר החשמלי.

וע"ע בזה בספר נשמת אברהם סופר (ח"ד עמ' רטו), ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ו עמ' 573 הערה 134,137), וכן בספר החשמל בהלכה (ח"ב עמ' 13) מה שהביא מספר מאורי אש (עמ' 112) דאף שלא רואים חשמל חשיב ממש.

ואחר מופלג אינה ה' לידי שו"ת מבקש תורה (ח"ה סימן א) להרה"ג ר' יצחק קופמן שליט"א וגם הוא אסר שימוש לכתחילה במכשיר גרמא, וחילק כאמור בין היכא שהוא עומד וערוך לכך, לבין דין השו"ע גבי חלון. ברם דין גרמא יש לו, ועל כן במקום צורך רפואי בבתי חולים וכיוצ"ב עדיף להשתמש במכשיר זה. אך שלא במקום צורך, אסר בזה האיסר מכל וכל. והביא מכתב מאת הגרי"ש אלישיב שליט"א הנדפס בספר שבות יצחק (ח"ו סימן טו) דגם אם ימצאו דרך להפעיל (מכשיר) חשמלי בלי שיעשה בו שום איסור מדינא, מ"מ אין להתיר השימוש בו, דהו פירצה גדולה. ועיין בחזו"א (סימן נב ס"ק ו) באיסור פתיחת מטריה בשבת משום אוושא מילתא טפי, וניכר בו עובדא דחול, וגורם פירצה. והרי אסרו כילה מפני שאינן בני תורה. והוא דבר המסור לחכמים לגדור גדר במקום הפירצה. וזה יותר חמור מאיסור פרטי ליחיד, כי זה גדר לעם כולו ולדורות. עכ"ל. ועוד סיים הרב מבקש תורה, שהסכים עמו בעל פה הגרח"פ שיינברג שליט"א, והגר"י נוייברט שליט"א במפורש בשם הגרשז"א זצ"ל. ובהסכמת ספרו מאת הגר"מ שטרנבוך שליט"א גם כן עמד על כך, ואסר שימוש במכשיר גרמא לכתחילה, ובנוסף דחה גם את דברי מחבר אחד שיצא בחדשות שגרמא אסור מהתורה במלאכת שבת אם הכל מונח בכלי אחד (כעין כלי מצרף). [וכוונת אותו מחבר לאסור מהתורה שימוש במכשיר גרמא, ומר ניהו מחבר שו"ת שבות יצחק שם.] והמחבר לא הביא שום דעה מהפוסקים המקובלים, רק בעל פה מעתיק שמועות מפוסקי זמנינו, וצריך לבדוק ולברר. אבל להרחיק [כצ"ל] לכת שמותר אפילו לחלל שבת באיסור דאורייתא, מלבד לא להשתמש בגרמא שהותר ע"י גדולי הפוסקים כאן בבתי חולים. [כי כן דעת השבות יצחק דעדיף לחלל שבת באיסור דאורייתא לצורך חולה מסוכן, ובלבד שלא להשתמש במכשיר גרמא, מחשש לתקלות שיגררו ויקלו עמו אף שלא לצורך חולה, ולטעמיה דהוי איסור דאורייתא, [] וכנ"ל (אות ה).] במח"כ אני קורא בדברים אלו "אשר התרת אסרתי ואשר אסרת התרתי", וכל הלכה שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. ומעיקר הדין ראוי לאסור גרמא שעלול לקעקע שמירת שבת לגמרי, ובמעלית גם כן פירסמתי כאן בהר נוף דעתי לא להתיר. אבל במקום צורך דחוף כמו בבתי חולים יש להתיר עכ"פ בגרמא. ואם לדבריו בבתי חולים בבני ברק לא התירו גרמא, [כן העיד השבות יצחק] יש להם מסתמא דרך אחרת. אבל נראה דאין כאן איסור דאורייתא. ואם כי יש כאן

הערמה ניכרת, גם במכירת חמץ וריבית התרנו, ועל גדולי הדור לעמוד בפרץ. וכפי הנראה הסכמתם להתיר גרמא לצורך גדול כמו בבתי חולים, ואין לפקפק בהוראתם. ויודע אני שהגאון בעל "מנחת יצחק" זצ"ל התיר לבתי חולים במקום דוחק כהנ"ל. עכ"ל. הרי שסובר שהוי איסור דרבנן, ויש להקל בעת הדוחק. שוב ראיתי שהדפיס הסכמה זו בספרו שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן פה) הנדפ"מ.

האם מפסק גרמא נחשב גרמא]

ו. וחזיתיה למרן שר התורה פאר הדור והדרו רבנו עובדיה יוסף שליט"א בספר הליכות עולם (ח"ד תצוה הערה ל ד"ה ובדבר), דכתב להתיר שימוש בטלפון הפועל על פי גרמא [כנראה הוא טלפון של מכון צומ"ת, ולא של המכון המדעי טכנולוגי, ושמו שבתפון. וע' לגבי דרך פעולת טלפון זה בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן ו). ויש להשיבו, ואכ"מ. וע"ע בספר מערכי לב (פרק שביעי נספח ב עמ' רע) לגבי טלפון זה, ודרך פעולתו בקיצור. וע' בספר קדושת השבת (עמ' רג, וע' רטו) שהביא כי הודפס בתחומין (ח"א עמ' 517) הסכמת מרן רבנו עובדיה שליט"א, והרה"ר לישראל הגאון הרב גורן זצ"ל לטלפון זה.] ושראהו מקרוב, ואחר העיון בפוסקים, והתיעצות עם גדולי תורה, נראה שיש להתיר. אך רק לצורך רפואה ובטחון וכדו' צרכים חיוניים. והביא להקת פוסקים המקלים בגרמא אף שלא במקום הפסד. ואף הרמ"א (סימן שלד סעיף כב) שהתיר רק במקום הפסד, יודה כאן שהוא צורך חיוני, כגון רפואה ובטחון, ובודאי שיש להתיר לכל הדעות. עכת"ד. והן עתה ראיתי הסכמה בכת"י שנתן מו"ר שליט"א למכון צומ"ת לגבי מערכת אזעקה למניעת פריצות בבתי כנסת שרבו בזמן האחרון. ועוד מכתב מכ"ד אלול תשל"ח לכבוד הר' ישראל רוזן שליט"א ראש מכון צומת, הסכמה להיתר שימוש בטלפון של מכון צומת, ונלקח לשונו והודפס בהלכו"ע הנ"ל. שוב ראיתי שכ"כ בספר ילקו"י שבת (ח"ה עמ' קצז) להתיר שימוש בטלפון של צומת, ושכ"כ מו"ר בירחון אור תורה סיון תשל"ט. וחזינן דס"ל להחשיב מפסקים אלו כדין גרמא.

ולכאורה יש להשיב על כך, דמאחר והמפסק עשוי לצורך הפעלת וכיבוי החשמל, א"כ שוב י"ל דכיון שהוקצה לכך, לא יהיה זה גרמא, אלא חיוב גמור, דכ"כ כיוצ"ב רש"י (שבת כט ע"ב) במתני', לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת. ופרש"י שם, ד"ה שתהא וז"ל, וטעמא משום גזרה שמא יסתפק הימנו, וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה. ע"כ. והעתיקו הב"י להלכה (ר"ס רסה). וכ"כ ביתר ביאור המאירי (שם), ע"ש. וכ"כ עוד ראשונים דכ"כ הר"ן בהלכות (דף יג רע"א), וכ"כ הר"י מלוניל (שם), ובארחות חיים (הל' תפילת ערב שבת סימן טז) וז"ל, דכל דתיקנוהו

בנר חייב משום מכבה, וכ"כ הכל בו (הל' פירוש במה מדליקין סימן לו), דכיון שהקצוהו בנר חייב משום מכבה, וכ"כ הנמוק"י (שם), ובאהל מועד (שער שבת דרך ב). וצריך ביאור מדוע תלו את איסור הכבוי בכך שהשמן הוקצה לנר. אלא דהוקשה להם מה שייך כאן איסור מכבה, והלא אינו שופך חומר כיבוי על האש, אלא רק נוטל מחומר הבערה שעדיין לא הובער, ובזה מותר גמור (וכן תקשי דלכל היותר הוי גרמא ולא כבוי בידים). ועל כן מתרצים, דכיון שהוקצה לכך שוב זהו גוף הנר, והנוטל מן השפופרת זהו כנוטל מהשמן של הנר עצמו, שכבר האש יונקת ממנו, ולכן חייב משום מכבה. וכ"כ לפרש את רש"י כהבנתנו, בשו"ת דברי מרדכי (ח"א סימן כב אות לו) דהוקשה לרש"י, מה איסור להסתפק מן השפופרת, וכי אם היה עומד כלי שמן למעלה מנר דולק, ונשברה הכלי בשבת, וזוחל השמן אל הנר, היתכן לאסור לקבל השמן קודם שיגיע לנר, מטעם דנאמר שזה מקרי מכבה, משום שאם לא היה מקבל השמן היה יורד לנר, והיה דולק. זה ודאי ליתא. על כן פרש"י, דהא דאסור להסתפק מן השפופרת, הוא משום שהשמן שבשפופרת הוקצה לנר שיהיה דולק, על כן אם ימנענו בשבת מלהדליק, נקרא מכבה, ואסור מן התורה.

עכ"ל. וכל זה דמי להכא שהמפסק הוא חלק מהפעלת המכשיר, ואי אפשר לקוראו רק הסרת המונע, אלא הוא מפעיל. ועוד ראה שכן כתב כדברינו אלו הפמ"ג (סימן תקיד משב"ז ס"ק ו), דמיירי התם בגרם כבוי שמותר בשבת (לשיטתו) והוא כשעושה כבוי באופן חיצוני לבעירה ולא בחומר הבערה, דהיינו שפיכת מים על טלית, וכתב לחלק דאף שגרם כבוי כזה מותר לגמרי (לשיטתו דשרי אף שלא במקום הפסד בכה"ג), מ"מ כשעושה כן בדבר שיוחד לבעירה אסור. ולכן לסובב סביב הנר דבר שכשתגיע אליו הלהבה תכבה אסור, כיון שהנר הוקצה ומיוחד לבעירה, ובכה"ג אסור גרם כבוי. עכת"ד. ומפורש דכל היכא שהוקצה ומיוחד הוא לכך, אפי' שעושה דבר המותר, בזה אסור. ומינה לנידו"ד, כי יש לומר שאין למפסקים הנ"ל, הן של המכון מדעי טכנולוגי, והן של מכון צומ"ת, שם של גרמא, כיון שהמפסק בנוי וערוך להפעלת המכשירים החשמלים, וכל כה"ג אינו גרמא, אלא עצם ההפעלה. וכדמוכח מדברי רש"י וסיעתיה, דהמסתפק מן שפופרת של ביצה שמנטפת לתוך הנר, חייב משום מכבה, לפי שהשמן ערוך ומוכן לנר, ועל כן אינו גרמא, אלא מכבה גמור שחייב עליו. ומינה בק"ו להכא, דעסקינן בהפעלה דחמירא טפי מכבוי. וכ"כ כדברי הפמ"ג בספר דברי מנחם מרדכי (סימן שלד הגה"ט ס"ק ד), ובספר דברי צבי (סימן תקיד על מ"א ס"ק ז). וע' בזה

בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח ס"ס ל). **וע"ע בזה כאן בהערה ולא** אעלים מעיני הקורא את אשר הוקשה לי, והוא דהנה נמצאו בכמה ראשונים דכתבו כי נר שמן שצפים בשמן חתיכות שעוה, מותר ליטלם, ואין בזה איסור כיבוי. דכ"כ הראב"ן (סימן תמז), ושרק את השמן אסור ליטלו והוי מכבה. וכ"כ הכל בו (הל' יו"ט סימן נח) בשם ספר השלחן שחיברו רבנו גרשום. וכ"כ הארחות חיים (הל' יו"ט סימן נד), ובספר אהל מועד (הל' יו"ט דרך חמישי נתיב ג), וכ"כ המרדכי ביצה (סימן תרפג), ובהגהות מיימוניות (הל' יו"ט), ובהגהות אשרי ביצה (פ"ב סי"ז), ובאור זרוע שבת (סימן כח, וע' במהדורת מוסד הרב קוק (דף פו בהערות ס"ק כו) שכ"כ עוד ראשונים). וכל זה סותר לנ"ל, כיון שהחלב יוחד לצורך בעירת הנר. ובפשטות י"ל דפליגי (והכל בו יש ליישב דליה לא ס"ל). איברא דהמ"א (סימן תקי"ד ס"ק ה) כתב בשם הישו"ש, דאף לרא"ש שרי ליטול חתיכת שעוה. וכ"כ עוד אחרונים להלכה, דכ"כ הרב אליה זוטא (שם סס"ק ה), והט"ז (ס"ק ו) ושאף הרא"ש יודה. וכ"כ הנהר שלום (סס"ק ה), ובחמד משה (ס"ק ב) ושכן יודה הרא"ש. ובספר יד יוסף (ס"ק ד), ובשו"ע הרב (שם), ובספר הלכה ברורה (ס"ק ד), ובפתח הדביר (סימן רנה ס"ק א), וכ"כ בתפארת שמואל שעל הרא"ש ביצה (פ"ב ס"ק ז) בדרך אפשר, שגם הרא"ש יודה. וראינו כי רבים כתבו כן בדעת הרא"ש, ולא הצלחתי להעלות יחדיו את שני הפרטים, דכיון דהשעוה מיוחדת לנר ונוגעת בשמן, שוב הוי כבוי, ולא גרע מהנוטל מן שפופרת של ביצה שעל גבי הנר, דהוי כבוי כיון שמיוחדת לכך.

שוב בינותי דיש לחלק, כי אף בהוקצה לכך, כל שנאסר הוא רק כשהתחיל להשתמש במה שהוקצה. כי בשפופרת כבר החלה לטפטף, וא"כ התחיל להשתמש בשמן שהוקצה ונמצא בשפופרת. (וכל השמן חשיב יחידה אחת, מחמת שהוא גוף אחד, ואינו נפרד). משא"כ חלב שהוא נפרד מהשמן, ועדיין לא החל להשתמש בו, רק הוא מונח בנר. ויש לחזק זאת ע"פ ביאור הר"ח והרי"ף ביצה (כב ע"א) גבי קנסא שרי, דשרי ליטול עצים כל עוד האבוקה לא אחזה בהם, ושם יוחדו לבערה, ותקשי מדין שפופרת. ואף שרש"י גורס שם אחרת, לא מסתבר שיחלוק על הדין. וגם הר"ח מסתברא שיודה לפרש"י בדין שפופרת, שאיסורו נובע מחמת שהוקצה לכך, כי לא מצינו פירוש אחר. ותקשי א"כ כיצד שרי ליטול מהעצים שיוחדו לבעירה. וע"פ האמור אתי שפיר, כיון שעדיין לא השתמש בהם. ואין לומר לפי"ז כי כל שיש לומר דמפסק גרמא חייב ואינו גרמא הוא רק בשימוש בו לכבוי, שכבר משתמש בחשמל, ואז כשמנתקו חשיב כבוי. משא"כ בהפעלה שעדיין לא השתמש בחשמל, לא יחשב מדליק אלא גרמא. כיון שגם בהפעלה כבר משתמש בחשמל, וכמו שבואר לעיל (הערה א) שהמפסק כל הזמן משתמש בחשמל, ורק שאין הכבל מתמלא עכב ריקונו. .

אולם יש להשיב על כך, והוא בהקדים דברי הרא"ש ביצה (פרק ב סימן יז) דנחית התם לבאר את החילוק בין המניח כדים עם מים לפני המדורה דשרי מדין גרם כבוי, (שהותר במקום הפסד, ע' רמ"א (סימן שלד סימן כב), וע' בזה בסימן הבא (אות ו והלאה)), לבין הנוטל שמן מן הנר דחייב משום מכבה, כי כאן נוטל מגוף חומר הבערה, וכל שנוטל מהשמן או מהאש הוא גרם כיבוי שחייב עליו, משא"כ בכדי מים שהם דברים חיצוניים לאש,

הוי גרם כיבוי. וקי"ל כרא"ש, וכדפסק מרן (או"ח סימן תקיד ס"ג). וגם הרא"ש יסבור את חידוש רש"י בשפופרת דהוא משום שהוקצה, וכמש"כ להדיא בספר דברי צבי (סימן תקיד על המ"א ס"ק ז) דלדעת הרא"ש דגרם כבוי בחומר הבערה חייב, הוא מפני שהחומר בערה הוקצה לבערה, וכל שהוקצה לנר חייב, וכדברי רש"י ביצה (כט ע"ב) הנ"ל. וכ"כ הפמ"ג (סימן תקיד משב"ז ס"ק ו) המובא לעיל בסמוך, ועע"ש. וע"ע לקמן סימן הבא (אות ד) הכרח לכך. וגם דפשט הדברים נראה כן, דכיצד יבאר הרא"ש את דין המסתפק מן השפופרת שחייב, בזמן שהסברא נותנת שהוא היתר גמור. ואשר נראה, דרש"י תירץ על הקושיא מדוע בכלל מתייחס הכבוי אליו, והלא דמי למונע מעץ מליפול למדורה דהוא היתר גמור. ועל כך עונה, כיון שהוקצה לכך. ועל הקושיא מדוע הוא איסור תורה ולא חשיב גרמא, על כך עונה הרא"ש, כיון שנוטל מגוף חומר הבערה, וממילא הוי גרמא שחייב עליה, כשם שהנוטל מהשמן שבנר (בלא שפופרת). דאע"פ שהכיבוי יהיה עוד חצי שעה לא חשיב גרם כיבוי דרבנן, אלא חייב עליו כיון שנוטל מגוף חומר הבערה, ואין הכבוי נעשה על ידי דבר צדדי. ומעתה שוב נשוב לענין מפסק גרמא כי לכאורה המפעילו לכבות מכשיר חשמלי ע"י ניתוק המגעים, הרי זה ממש איסור קירוב, ודמי לסותם את הנקב של השפופרת של הביצה המנטפת, שפשוט שחייב משום מכבה. (אע"פ שהיה מקום לטעון שזהו גרמא, מ"מ תירצו רש"י וסיעתיה הנ"ל כיון שהשפופרת הוקצתה לכך אינו גרמא). וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי (סימן כב אות לז) דפשוט דלאו דוקא מסתפק חייב, אלא אף מונע מהשמן ליפול. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן ל אות ו), ע"ש, וה"ה הכא, שהמפסק מנתק את המגע החשמלי ע"י פעולת גרמא, אבל כל זה לא יחשב גרמא, כיון שהוקצה לכך. ומינה נילף בק"ו כשהמפסק גרמא גורם הדלקה, דחמיר טפי מכבוי, דיחשב כמדליק ממש, ולא רק גרמא.

ואשר נראה דכל זה לא דמי לנידו"ד, גבי מפסק גרמא שכבר בראש אמיר ביארנו את דרך פעולתו לך ראה שם, שבהפעלת מפסק גרמא לכבות, האדם בלחיצה מרים תריס, ובזה לא נוגע כלל בחומר הבערה, כי התריס מונח מחוץ למעבר הזרם, ואח"כ כעבור כמה שניות מגיע פולס אור שגם הוא חיצוני ולא נוגע בחומר הבערה, והוא מאיר על חוט הארקה (שהוא נוגע בחיבור החשמלי), וגורם לכך שהארקה תפעל, ואז נפתח המעגל החשמלי, ורק בזה נגענו בחומר הבערה, וא"כ הגרמא נעשתה מחוץ לחומר בערה, וכל כה"ג לא דמי לרא"ש דמיירי בנוגע. ולא מבעי לדעת הב"ח וסיעתיה דלקמן סימן הבא (אות ט), דלמדו ברא"ש דמתיר לתת דבר סביב הנר, שימנע ממנו לדלוק אח"כ, אע"פ שהוא נוגע בנר, כיון שהוא חיצוני לחומר הבערה, ואינו גוף החומר בערה. אלא אף

לדידן דאתכא דמרן סמכינן ופסק (סימן תקיד ס"ג) לאסור בזה, מ"מ כאן כלל אין המפסק נוגע בחומר הבערה, וכאמור שהוא חיצוני לגמרי, וא"כ חשיב גרמא אף לדעת מרן. וגם אם יתעקש המתעקש דכיון שכל המערכת הזאת נמצאת בתוך קופסא שבה עובר החשמל, חשיב נוגע בחומר הבערה (שהוא החשמל), דבר שאינו נראה. מ"מ לכל הפחות יש לומר דכל כה"ג כבר יודה מרן לב"ח וסיעתיה, דכיון שהוא חיצוני חשיב גרמא, שהרי הבנת מרן ברא"ש הם חידוש ופשטות דבריו מורים כב"ח. ובר מין דין יש מקום בראש לומר, דכלל לא שייך להקצות חשמל, כיון שאין מושג של כמות חשמל שנמצאת שמורה בחברת החשמל, כי בכל רגע מיצרים חשמל חדש, והוא עובר כהרף עין קרוב למהירות האור ומשווק לשימוש, וכן הוא להיפך כי אם אין ביקוש לחשמל, דהיינו אם לא מפעילים מכשירים חשמליים, אין יצור חשמל בחברת חשמל, ושני הדברים תלויים זה בזה. ונמצא דכשמפעיל מפסק גרמא להפעלת החשמל, לא יוחד והוקצה החשמל, שהרי כלל לא היה בעולם, רק כעת היה, ואחר רגע אינו, ומגיע חדש תחתיו שרק ברגע זה יוצר. ודמי ללו יצוייר שהשפופרת היתה בכל עת מתמלאת בשמן בדרך נס ומתרוקנת, דהמסתפק ממנה לא יהיה חייב, כיון שלא הוקצתה. [איברא די"ל כי בכל רגע מה שמיוצר מוקצה ומיוחד הוא להדלקה, וצ"ע. ומ"מ לפי החילוק הנ"ל יצא כי בבטריה יהיה אסור להשתמש במפסק גרמא, וכגון בקלנועית. ומ"מ בלאו הכי יש את דברינו האמורים לעיל.] וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן יח סוף אות א) שחילק בין קירוב לגרמא. וע"ע בשו"ת תפל"מ (ח"ב סימן כג אות ה) בזה, ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק ה), ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כז אות ד). וע"ע לעיל (הערה ב), ובשו"ת מחזה אברהם (ח"א ר"ס מב).

עד כה יוצא, כי מפסק גרמא אסור בשימוש לכתחילה בשבת, ואולם דין גרמא יש לו. [ואינו מעשה ממש (אות ו), וגם אינו נחשב קירוב כיבוי שאסור לכו"ע (הערה ג)] .

סימן ד - גרמא בשבת [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

א. אחר שהוברר דמפסק גרמא יש לו דין גרמא. נבוא לברר בע"ה מתי מותרת גרמא בשבת. לכאורה יש להוכיח מפסק השו"ע (סימן תקיד ס"ג) דתפס כרא"ש, והמ"א שם ביאר ברא"ש דס"ל דגרמא שרי לכתחילה, בין בשבת ובין ביו"ט, וא"כ מרן שפסק כרא"ש ס"ל להקל. ועפ"ז מפסק גרמא מותר לכתחילה בשימוש בשבת, אף שלא במקום הפסד. **ב**,**ג**. ואולם יש להשיב על המ"א, וממילא אין הכרח שדעת הרא"ש להקל לכתחילה. **ד**. ועל קושית המ"א, דמחד פסק מרן בסי' שלד דשרי לשפוך מים על טלית שהחלה

לבעור, ומאידך בהל' יו"ט סימן תקיד ס"ג אסר לשים את הנר בחול כדי שיכבה לכשיגיע לשם. נאמרו בזה כמה תירוצים, הראשון, דשאני טלית שכיון שלא יוחדה להדלקה, על כן הותר בה גרם כיבוי, אף כשהגרמא היא בחומר הבערה, (מים על הטלית). ועוד, דשאני טלית דהוי מקום הפסד. **ו**. וכל דברינו נסובו סביב הרא"ש, אך בשאר הראשונים הדבר ברור שגרם כבוי אסור בשבת, אא"כ הוא מקום הפסד. כי ראשונים רבים אסרו אף ביו"ט, וק"ו בשבת. **ז,ח**. וראשונים רבים כתבו להדיא לאסור בשבת אא"כ הוא מקום הפסד. **ט**. ואף האחרונים רובם אוסרים. **י**. ומאידך נמצאו אחרונים המיקלים. **יא**. ואולם אחר ראותינו לכל הראשונים שאוסרים, כן עיקר לאסור גרמא בשבת, אא"כ הוא מקום הפסד. **יב**. ויש לצרף גם שכן פסק הרמ"א (סימן שלד סכ"ב), וכיון שאין הכרח במרן, כל כה"ג סברי פוסקים רבים שקיבלנו עלינו הוראות הרמ"א, ושאף קים לי נגד הרמ"א לא טענינן בכה"ג. **יג**. וע"פ האמור שוב נשוב לגבי מפסק גרמא, דשרי במקום פסידא להשתמש בו. ואולם יש לדחות זאת ולאוסרו אף במקום הפסד, בהפעלת מכשירים הכרוכים במלאכות דאורייתא, (שיש בהם נורות להט, או גופי חימום). כי כל שהותר גרמא בהפסד, הוא בכבוי, שאיסורו מדרבנן, אך גרם הבערה שאיסורה מן התורה, מנ"ל להתיר. איברא דבמאירי, ובמאורות, ובספר הבתים, התירו גם גרם הבערה. ואולם עדיין י"ל, דכל שהותר הוא במילתא דרבנן, דהלא המאירי וסיעתיה דיברו בגרם הבערה שהיא מלאכה שא"צ לגופה, שחפץ בבעירת העצים כדי לעכב את הדליקה, ולא לשם הבערתם. ומעתה שרי גרמא במקום הפסד, רק באיסור דרבנן. **יד**. ואף שמצינו כמה פוסקים דהתירו גרמא בפסידא אף בשאר מלאכות דאורייתא. זה אינו, וכאמור, כי כל שהתירו הוא במלאכה דרבנן. **טו**. ולכל הפחות לכאורה נוכיח דגרמא בדרבנן שרי לכתחילה אף שלא בהפסד, מדברי המהרי"ל. אך יש לדחות זאת, כי לדידן מפורש דאסור, כי כיבוי הוא מלאכה דרבנן, והותר רק במקום הפסד. **טז**. ועוד יש לאסור מפסק גרמא מצד חדש, כי בהגהות מרדכי ובאהל מועד כתבו, דהתירו גרם כבוי מצד דאל"כ חיישינן שיבא לכבות. ולפי"ז רק גרם כבוי שרי במקום פסידא, אך שאר מלאכות אסורים. ברם אי משום הא לא איריא ואפשר להקל.

גרמא האם מותרת דוקא במקום הפסד (אותיות א-יב)

דעת מרן והרא"ש]

א. **ובהגיענו** הלום כי מפסק גרמא כשמו כן הוא דדין גרמא יש לו, עלינו לברר ולחקור מתי מותר להשתמש בגרמא. ולכאורה יש להוכיח דגרמא מותרת לכתחילה לדעת מרן, דהנה חזינן למרן (סימן תקיד ס"ג) דתפס להלכה כרא"ש בביצה (פ"ב סי"ז) דגרם כיבוי שרי

לכתחילה ביו"ט אף שלא במקום הפסד. ומוכרחים אנו להביא את כל דברי הרא"ש והב"י שם, מאחר ופלפלו בכך הפוסקים והוא נ"מ לנידו"ד, וע"כ הנני להעתיק את ל' הב"י וז"ל, והרא"ש (ביצה פ"ב סימן יז) כתב, המסתפק ממנו חייב משום מכבה. הא דחשיב ליה מכבה, היינו משום דכשממעט השמן ומרחיקו מפי הנר כהה אור הנר, ואין דולק יפה כבתחלה, והוה מכבה. ואין לפרש משום שממהר כביית הנר כשיכלה השמן, דהינו גרם כיבוי שנחלקו רבי יוסי וחכמים דתנן (שבת קכ ע"א) עושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה, רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאינם יכולים לקבל האור והן מתבקעים ומכבים הדליקה, וקיימא לן כרבנן דגרם כיבוי מותר. ומיהו ההיא דשפופרת על פי הנר דאסור דילמא אתי לאסתפוקי מיניה (שם כט ע"א), היינו על כרחך מפני שממהר כיבוי, שאינו מכחיש מאור הנר כלל, שהרי הנר לעולם מלא שמן, כי מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר, אף אם יסתפק מעט משמן שבתוך השפופרת אינו מכחיש מאור הנר. הילכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממהר כיבויו, ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב, דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה חוצה לו דבר הגורם הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל השמן והפתילה שניהם גורמים הדליקה, והממעט מאחד מהם ממהר את הכיבוי. ואין ליטול פתילה דולקת מנר זה ליתן בנר אחר, דמיד שסילקה מן הנר הוה ליה מכבה, ומה הועיל אם חזר והדליקה. עכ"ל הרא"ש. (וע' ברא"ש שלפנינו, שיש עוד אלו הוספות). ומבואר ברא"ש לחלק בין סוגי הגרמא, כי כל שגורם לכבוי ע"י שעושה דבר שחוצה לאש, וחוצה לחומר בערה, הוי גרמא. וכשהוא גרמא בחומר בערה, או באש, חייב. וכתב על כך הב"י וז"ל, ונראה מדבריו דקנדיל"א של שעוה (נר שעוה) בעודו דולק אסור לחתכו לשנים, אף אם חותכו באור, דכיון שעשה מעשה בשעוה ובפתילה חשיב מכבה ואסור. ולא דמי לפתילה דשרי לחתכה באור, דשאני התם דכשבא לחתכה באור עדיין לא היתה דולקת, דלית ביה משום מכבה. וכך הם דברי רבינו (הטור) שלא מצא תיקון לנר של שעוה אלא לתת סביביו דבר המונע מלישרף קודם שידליקנה, כמו שנראה מדקאמר נר של שעוה שרוצה להדליקו ביום טוב, משמע דכשרוצה להדליקו ועדיין לא הדליק מיירי, אבל אם היתה דלוקה כבר, אינו יכול לעשות שום תיקון. וכן משמע מדברי הרא"ש שכתבתי. עכ"ל מרן הב"י. וא"כ ס"ל למרן דגם דבר שסביב הנר וימנע ממנו לדלוק, הוא גרם שאסור. שהיה מקום לומר דזה חשיב גרמא שחוץ לחומר בערה, שהרי אינו ממעט מגוף החומר בערה, ומחדש מרן דלרא"ש גם זה חשיב גרמא בחומר הבערה, ואינו חיצוני, ולכן אסור. וכן

פסק מרן בשו"ע (סימן תקיד סעיף ג) וז"ל, נר של שעוה שרוצה להדליקו ביו"ט, וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו, דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע לשם. עכ"ל. ומבואר דהותר רק קודם הדלקת הנר לשים סביבו דבר שיעכבו מלדלוק, אך אחר ההדלקה אסור, דחשיב גרם כיבוי בגוף החומר הבערה שאסור. והנה כתב המ"א (שם ס"ק ו) בביאור דעת הרא"ש, דגרם כבוי שרי לכתחילה אף בשבת, וק"ו ביו"ט אף שלא במקום הפסד. ונמצא דכיון דמרן פסק כרא"ש, א"כ כן דעת מרן, דגרם כיבוי שרי לכתחילה בין בשבת ובין ביו"ט. ולפי"ז מותר להפעיל את מפסק הגרמא לכתחילה בשבת.

ב. איברא דיש להשיב על המ"א, שאין הכרח בדעת הרא"ש להקל לכתחילה. שהרי המ"א פתח לחלוק על מרן בהבנת הרא"ש, וכתב כי לדעת הרא"ש שרי לתת דבר שימנע מהנר לדלוק אף אחר שהודלק הנר (ודלא כמרן שאסר), דאל"כ מאי שנא ממה שפסקו הרא"ש ומרן בסי' שלד (סכ"ב) דשרי לתת מים על טלית שהחלה להדלק, והלא שם הוא אחר שהודלק. והוסיף המ"א דאין לחלק ולומר דשאני טלית כיון דהוא מקום פסידא, ולכן הותר, משא"כ כאן בנר הדולק שאינו מקום הפסד. דהרי הרא"ש מיקל לכתחילה בגרם כיבוי, אף שלא במקום הפסד. דאל"כ לא הוה קשה ליה (לרא"ש) כלום מגרם כיבוי. עכת"ד. וכוונתו בסיום דבריו, להוכחת הרא"ש הנ"ל, דא"א לבאר דהמסתפק מן השמן חייב (ביצה כב ע"א) משום גרם כבוי, דהלא קי"ל דגרם כבוי שרי וכרבנן (שבת קכ ע"א) דשרי להניח לפני המדורה כלי חרס עם מים. עד כאן ראית הרא"ש. ומבואר דס"ל לרא"ש דשרי לגמרי גרם כבוי, דאם תמצי לומר דאסור, ושאני התם דהוא מקום הפסד, מה ראיה הביא הרא"ש, הלא יש להשיב דשאני רבנן דהוי מקום הפסד ולכן שרי, ואילו המסתפק מן הנר אסור, משום גרם כבוי שאסור שלא במקום הפסד. וכ"כ עוד המ"א כשיטתיה שם (ס"ק ח). וכן דעת הבאר היטב (שם ס"ק ז), [ואף שאני כשלעצמי הייתי מסופק האם אפשר להחשיב את הבאר היטב כעוד דעה, כי הלא הוא מאסף ומקבץ לחונים על השו"ע, ופעמים שמוסיף. ולכאורה דמי לדברי היוסף אומץ (סימן ז) דכלל כלל גבי המלקטים כגון הכנה"ג וכדו', שאין להחשיבם כדעה נוספת, אא"כ סיימו על הדברים דכן עיקר וכדו'. ואע"פ שראיתי כי הדרך למנות את הבאר היטב כעוד דעה, לא נחה דעתי. ועתה ראיתי להקדמות הספר באר היטב (כי היו שנים), ושניהם ברור מללו, כי כתבו כן להורות לרבים ההלכה, ולא רק דרך ליקוט בעלמא, וא"כ ברור שיש להחשיבם כעוד דעה.] וכ"כ כמ"א בספר נוה שלום שולאל (סימן תקיד), [ואולם לענין הלכה לגבי לשים דבר המונע אחר שהודלק הנר, שנחלקו מרן והמ"א, סיים דיר"ש ראוי לו לחוש לכתחילה לדברי

מרן ז"ל, שכבר הורה זקן. ע"כ.] וכ"כ דגרם כבוי שרי בין שבת בין ביו"ט, בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן צד, דף פו ע"ב), וכן נמשך אחר המ"א הגאון משנה ברורה (סימן תקיד שעה"צ ס"ק לא), וכן דעת עוד פוסקים אשר יובאו לקמן בסמוך, ועוד להלן (אות י). ומעתה דחזינן כי הרא"ש סובר להקל בגרם כיבוי לכתחילה בין בשבת ובין ביו"ט, ומרן פסק כוותיה, אם כן עיקר לדידן שקיבלנו עלינו הוראותיו. איברא דאי משום הא לא איריא, ואין מכאן הכרח דדעת הרא"ש להקל בגרם כבוי לכתחילה בשבת, וכאשר דחה את ראית המ"א הרב חמד משה (סימן תקיד ס"ק ג), דיש לומר בפשטות דאה"נ גרם כבוי אסור אא"כ הוא מקום הפסד, וראית הרא"ש מכך שכתוב שהמסתפק חייב, דהיינו חיוב תורה, ואי הוי גרם כבוי אסור רק מדרבנן. ועל כן כתב הרב חמד משה כי דברי המ"א אינם מוכרחים כלל, ולכן נראה דברי הרב"י עיקר, ואחר שהדליקו אסור בכל ענין. ע"כ. וכן משמע דס"ל לרב דברי מנחם מרדכי (סימן תקיד הגהות הב"י אות ז) דציין לע' במ"א, ובחמד משה, ומשמע דס"ל כוותיה. וכן פסק כחמד משה בספר באר יעקב (סימן תקיד ס"ק יד).

ג. ואולם המחצה"ש (ס"ק ו) כתב לבאר אחרת את ראית המ"א מדברי הרא"ש דס"ל דגרם כיבוי שרי לכתחילה, והיא מהמשך דברי הרא"ש, שכתב לדחות את דברי תוס' שסוברים כי המסתפק מן הנר חייב משום מכבה, מפני שבעת נטילת השמן מהמהם את אור הנר, והוי כבוי. והקשה הרא"ש, דאת"ל הכי, תקשי משבת (כט ע"ב) במתני', לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר. ובגמ' שם ביארה דהוא משום חשש שיבא להסתפק מן השפופרת. והלא שם אינו מכחיש את אור הנר כלל, שהרי נוטל מן השפופרת ולא מן הנר. ועל כרחך דהמסתפק חייב מטעם אחר, והוא משום דהוי גרם כבוי, שנוטל מגוף חומר הבערה, ובזה חייב. ומכאן מוכח דס"ל דגרם כבוי שרי לגמרי כשהוא חיצוני, דאת"ל דאסור, א"כ מאי קא קשיא ליה לרא"ש, נימא דאה"נ המסתפק חייב משום שמהמהם את אור הנר, ובמסתפק מן השפופרת אסור משום גרם כבוי (ולא משום כבוי גמור), שהרי גרם כבוי מותר רק במקום הפסד, וכאן אינו מקום הפסד. ואין לדחות זאת מטעם שלפירוש זה יצא שטעם האיסור הוא משום גזירה לגזירה, כי אסור להשתמש בשפופרת המנטפת, שמא יסתפק מהשפופרת בשבת. ואם יסתפק ממנה, איסורה מדרבנן משום גרם כבוי. כי י"ל בפשטות שכל כה"ג חשיב גזירה אחת. עכת"ד המחצה"ש. וכ"כ בנתיב חיים שעל הדף (על המ"א ס"ק ז בסוף דבריו) מדנפשיה כמחצה"ש לבאר את המ"א. וכן הוא לו עוד בספרו קרבן נתנאל שעל הרא"ש ביצה (פרק ב ס"ק נ). ואע"פ שדבריהם יפים המה, מ"מ אפשר לדחותם כיון דמשמעות

דברי הרא"ש היא דהמסתפק מן השפופרת של הביצה חייב, ולא רק אסור, שהרי מבאר למה אסור להסתפק מן הנר ומן השפופרת כיון דהוי גרם כבוי ע"י שנוטל מן השמן, ובזה משמע דחייב. וכמו שכן מצינו שכתבו ראשונים רבים, והובאו לעיל בסימן הקודם (אות ו), דהמסתפק מן השפופרת של ביצה חייב דין תורה, ולא ניחא להו להזדקק לדוחק דכאן הוי גזירה לגזירה, אלא למדו כפשוטו, דהאיסור הוא שמא יסתפק, והמסתפק חייב ממש. וכן ראיתי למרדכי ביצה (סימן תרפג) דכ"כ להדיא, דא"א לומר דהמסתפק מן שפופרת אסור מדרבנן, כי אז לא היה לאסור שפופרת של ביצה משום גזירה דרבנן. ע"כ. דהיינו שלא ישים שפופרת שמא יסתפק ממנה והמסתפק אסור רק מדרבנן. (אולם ע' שם דעומד בשיטת התוס', דהאיסור משום מהמהם את האור). וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (ח"א סימן כב אות לא) דעל כרחך כי המסתפק חייב, מהא דמקשה בפסחים (יא ע"א) מדר' יהודה אדר' יהודה דגזר דילמא אתי למיכל חמץ בפסח, ומאידך בשפופרת התיר ולא גזר דילמא אתי למיכל. ואת"ל דהמסתפק מן השפופרת איסורו מדרבנן, מאי מקשה על הנך דהוי דאורייתא. ולענ"ד זה פירכה שאין עליה תשובה. ע"כ. ועל כן שם (באות לד) כתב לדחות את דברי המחצה"ש הנ"ל. ואולם איהו כתב לבאר את המ"א בדרך חדשה, שהקשה על דרך ממ"נ, דאת"ל דהמסתפק מן שפופרת חייב ד"ת, כיון שנוגע בחומר בערה, תקשי מאי שנא מדין טלית. ואת"ל דהמסתפק פטור, תקשי מהי ראית הרא"ש מדין שפופרת, וכמו שביאר המחצה"ש. ועל כן ס"ל למ"א לחלק בין חותך את הנר, למניח סביבו דבר שיעכבו. עכת"ד ואולם ע"פ האמור העיקר הוא כצד הראשון, וממילא א"א להוכיח דס"ל לרא"ש דגרם כבוי שרי. ולעצם קושית המ"א, ע' בסמוך (אות ד) דיש ליישבה. וע"ע שם (אות ד ד"ה אך עדיין, וד"ה עוד יש), דכן ס"ל לכמה וכמה פוסקים בדעת הרא"ש, דגרם כיבוי אסור לכתחילה. וע' כאן בהערה

ישוב דברי תוס'

וע"פ האמור שפיר דמי לישב את דברי תוס' מפני השגת הרא"ש האמורה לעיל, שהיא קושיא גדולה. דתוס' ס"ל דהמסתפק מן הנר חייב משום מכבה, מפני שבעת נטילת השמן מהמהם הוא את אור הלהבה, והוי כבוי. והקשה הרא"ש מדין המסתפק משפופרת של ביצה, ששם כלל לא שייך שע"י נטילת השמן שבשפופרת יהמהם את אור הנר. וע' בט"ז (סימן תקיד ס"ק ו) דתירץ דגזרו שפופרת אטו דין המסתפק מן השמן שבנר, ושהרש"ל תירץ דאסרו בשפופרת שמא יסתפק בכל השמן, ויפסיק הטפטוף מיד והוי מכבה. ע"כ. והעולת תמיד תמה דמה בכך, עדיין הוי גרם כבוי. וגם הט"ז תמה על תירוץ הרש"ל. ואילו האליה זוטא (ס"ק ג) ישב דכשמפסיק הטפטוף מחמת שנטל את כל השמן שבשפופרת מכחיש אורו. וע"ע בא"ר (ס"ק ז), ובמשב"ז (ס"ק ו ד"ה ובדברי קדשו), ובספר דברי מנחם מרדכי (סימן תקיד הגהב"י אות ו), וביד יוסף (סימן תקיד ברביד הזהב ס"ק ב השני) דתירץ דלתוס'

נאסר השמן שבשפופרת מדין הוקצה למצוותו, ועע"ש. ובספר ישועות יעקב (שם) תירץ כדברי הט"ז. ובספר ארחות חיים ספיקנא (סימן תקיד ס"ק ג) הביא דבספר דבר בעתו בחלק מקרא קדש ביאר את הרש"ל דרבוי השמן שבשפופרת ממהר הניטוף ע"פ הנר, וכשיסתפק ממנו, יתמתן הטפטוף ויקטנו רסיסי השמן, ועי"ז יחלש אור הנר תכף על אתר, כאשר יורה הנסיון. ע"כ. ובשו"ת דברי מרדכי (ח"א סימן כב אות לב בהגה) ביאר את הרש"ל ע"פ פירוש המהרי"ל המובא בתורע"א, דהוא קנה אגם. ולפי"ז כשירצה להסתפק מהשפופרת אף מקצת, יצטרך להזיזו ממקומו, ויפסוק הטפטוף אז. ע"כ. ועע"ש (אות לו). אלו דברי הפוסקים מאשר קיבצתים בביאור דברי תוס'.

ואולם ע"פ האמור לעיל, אפשר ליישב זאת בדרך אחרת, והוא דס"ל לתוס' כי אסרו שפופרת שמא יסתפק מן הנר, והמסתפק אה"נ איסורו רק מדרבנן משום גרם כבוי, וכמו שכתבו תוס' להדיא בשבת (מז ע"ב ד"ה מפני), גבי איסור נתינת מים בכלי לקבל נצוצות, דהוי גזירה לגזירה, וקים להו לרבנן דהכא שייך למגזר טפי, וה"ה י"ל הכא. וכ"כ כדברי התוס' שם רבינו ירוחם (ני"ב ח"ב) לבאר דגזרו בו אף דהוי גזירה לגזירה, וכ"כ בפסקי מהרי"ח שבת (שם), וכ"כ בהשלמה (שם). ועוד ראה להמ"א והמחצה"ש (סימן תקיד ס"ק ו) דשפיר מצינו שחז"ל גזרו גזירה לגזירה, והכל חדא גזירה. וע"ע במאמ"ר (סימן תקיד ס"ק ה). וכן נמצאו להדיא לכמה ראשונים דס"ל דהמסתפק מן השפופרת עובר רק אדרבנן, דכ"כ בפסקי הריא"ז (שם) לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת ואפילו היא של חרס, שמא יסתפק מאותו השמן בשבת, וממעט השמן מן הנר והוא **כמכבה** . ע"כ. וכ"כ בסמוך, גבי לא ימלא אדם קערה שמן וכו', שמא יסתפק בשמן הקערה, והרי הוא **כמכבה** . ובספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער שישי) כתב לאסור שפופרת שמא יקח מן השמן שבכלי, ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהדליק בו, מפני שהוא **מוקצה** בשבת אסור. ע"כ. וע"ע באבודרהם (סדר תפילות שבת) דכתב ואם יסתפק ממנו הוי **גורם** כבוי **ואסור** עכ"ל. וא"כ כתב גורם, ושאסור, ומשמע דאיסורו מדרבנן. וכ"כ הריבב"ן (שם) ודילמא אתי לאיספוקי מינייה, **וגורם** לה שתכבה. ע"כ. וכ"כ בספר צרור החיים (דרך שלישי סימן ב) ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהדליק בו שגורם כיבוי. וע"פ האמור אתי שפיר, שכוונתם לאיסור דרבנן, ועומדים בשיטת תוס'. [והן אמת שאפשר לדחוק בכמה מן הראשונים שכוונתם שגורם כבוי וחייב, ובזה עומדים עם הרא"ש. שהרי גם הרא"ש ס"ל דהוי גרם כבוי, אך גרם כבוי שחייב עליו.

אך בפשטות י"ל שכוונתם לגרמא דרבנן, וכפשוטם של דברים. והלא בין כה עלינו לומר בדעת תוס' דס"ל דהוי דרבנן, וכן מפורש כאן בכמה ראשונים, וא"כ כן פשטות הדברים גם בשאר הראשונים.] והן לא אכחד כי חזי הוית לרבינו פרחיה (שם) שכתב בשיטת תוס' שהאיסור הוא במסתפק מן השמן שמהמהם את אור הנר והוי כבוי. ופירש כן גם בשפופרת, דטעם האיסור גזרו שמא יסתפק ממנו, ונמצא מבעיר בהגבהת השמן כשיוריד אצבעו לשמן להסתפק ממנו, ומכבה כשיסיר אצבעו ויחסר השמן ואינו נוגע לפתילה. עכ"ל. ולא הבנתי כיצד זה שייך במציאות, כי זה שייך רק במסתפק מן השמן, ולא מן השפופרת. וגם הביאורים הנזכרים לעיל בשם האחרונים לא יעלו כאן בקנה אחד.

וקשה לומר דכוונתו דחיישינן שיסתפק מן השמן שבנר, שהרי ממשיך שם לבאר את הגמרא דהו"א דאסור דוקא בשפופרת של ביצה שאינו מואס בה, ואתי לאסתפוקי מינה. ואולי כוונתו להסתפק מן השמן שהיה בה, דהיינו מן הנר, ולפי"ז שפופרת של חרס דמאיסא, היינו שהשמן שהיה בה נמאס, ועל כן אין חשש שיסתפק מן הנר, כי השמן שבו מאוס, שהרי קודם היה בחרס. וזה יוצא כתירוץ הט"ז (ס"ק ו) דלתוס' אסרו שפופרת גזירה שמא יסתפק מן הנר עצמו, וצ"ע. וכן ראיתי עוד למרדכי ביצה (סימן תרפג) דיליף כתוס' משום שמהמהם את הנר חייב. ואדרבה הוכיח כן מדין שפופרת, דאת"ל דהאיסור הוא רק משום גרמא, א"כ בשפופרת לא היה לאסור שמא יסתפק, בזמן שההסתפקות היא איסור דרבנן. עכת"ד. ומבואר דיליף בשפופרת דחייב משום שמהמהם את הנר, וצ"ע איך זה שייך במציאות. ובכל אופן לשיטת ר' פרחיה והמרדכי, כשם שהם יתרצו כן יתרצו תוס' את קושית הרא"ש. ומידי עיוני בהאי מילתא חזיתיה לעוד כמה ראשונים דס"ל דהמסתפק מן השפופרת חייב, בשיטת רש"י והרא"ש, דכ"כ רבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"ב), ובסידור חסידי אשכנז (שבת כט ע"ב ד"ה לא יקוב).

ביישוב דברי תוס'.

ועוד מוכרח שלא כהבנת המ"א ברא"ש, שהרי המ"א הקשה על מרן והרא"ש, מאי שנא דכאן נאסר לתת דבר סביב הנר, ובסי' שלד סכ"ב הותר לתת מים על הבגד שהתחיל להשרף. ובאמת כי מרן שם שפסק להתיר בזה הוא כרמב"ם וסיעתיה, ואילו הרא"ש ס"ל לאסור בזה, וכמבואר שם בב"י באורך. וכ"כ להשיב על המ"א הרב חמד משה (סימן תקיד ס"ק ג), והנהר שלום (שם ס"ק ה), ובמאמ"ר (ס"ק ז), ובספר יד יוסף (סימן תקיד ס"ק ז), ועוד לו באורך (סימן שלד ברביד הזהב ס"ק יג). ואולם עדיין קושית המ"א קשה על מרן, דשם בסי' שלד לא פסק כרא"ש והקל. ובמאמ"ר נשאר בקושיא זו בצ"ע. וראה בסמוך באורך ליישב את מרן. ומ"מ זה כן מבואר, דלרא"ש ס"ל דגרם כבוי אסור לכתחילה, ודלא כהבנת המ"א. ועל כן אוסר הרא"ש לתת מים על הטלית. (אף שהוא חיצוני לחומר הבערה, שהרי למ"א כל כה"ג חשיב חיצוני לחומר בערה, כי אף סביב הנר ס"ל למ"א דהוא חיצוני, ופליג אמרן מסי' תקיד. וגם למרן על כרחך דמים על טלית נחשב כחיצוני, שהרי בב"י (סימן שלד סכ"ג) ביאר את טעמו של הרא"ש לאסור משום קירוב כבוי, ומרן ס"ל כראשונים דזה אינו קירוב כבוי, ותקשי דמ"מ יש לאסור כיון שנוגע בטלית, וכל כה"ג גם מרן אוסר וכבסי' תקיד. וע"כ דהוא חיצוני, וכבסמוך באורך, כיון שאינו מיוחד לבערה). וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן מב ד"ה שוב), ומ"מ דברינו יכונו לפי הב"י הנ"ל, ודו"ק. וע"ע בשו"ת מנח"י (ח"ב סט"ז אות א ס"ק ב).

ביאור מרן, בגדר גרם כיבוי חיצוני]

ד. **ובבואנו** הלום, לא נוכל להתעלם מעצם קושית המ"א על מרן, דלכאורה דברי מרן סתראי נינהו דבסי' שלד (סכ"ב) התיר לשפוך מים על הטלית אע"פ שהיא כבר בוערת, ומאידך בסי' תקיד (ס"ג) אסר לשים דבר שימנע מהנר לדלוק אחר שהנר דולק. ונראה

לישב, שהרי תפס מרן כרא"ש לחלק בין גרם כבוי בחומר הבערה או באש, דאסור, לבין כשהגרם כיבוי הוא חיצוני להם שמותר, וכגון הנחת כדי מים שכשתגיע לשם האש ישברו ויכבו אותה. וא"כ י"ל בפשטות דס"ל לב"י דלשים סביב הנר הוי גרם כבוי בעצם החומר בערה, משא"כ בנתינת מים ע"ג טלית שהוא חיצוני לחומר הבערה. ורק שצריך ביאור מהו גדרו של גרם כבוי המותר והאסור. ולמעשה הוא כתוב ברא"ש, וז"ל, דלא פליגי התם (גבי כדי מים להניחם לפני המדורה) אלא משום שאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה חוצה לו דבר הגורם כבוי. ע"כ. וכ"כ עוד הב"י בסי' שלד (דף קט רע"ב) בביאור דברי הטור, לחלק בין אם עושה מעשה בגוף הדליקה, או חוצה לה. ע"ש. ולפי"ז כדי מים, כיון שאינם נוגעים באש או בחומר בערה נחשבים חיצונים, אך כשיש דבר שגורם כיבוי, והוא נוגע בחומר בערה אסור. וחזיתיה לידידי הרה"ג רבי עובדיה יוסף שליט"א מחב"ס דברי יוסף (נכד מרן שליט"א) בקובץ קול תורה (תמוז תשס"ג סימן ב אות א) דדייק לנכון את דברי הרא"ש שכן מבואר בדבריו, כהבנת מרן, שאף דבר חיצוני לאש כל שנוגע בה הוי גרם כיבוי שאסור, שהרי התיר להניח כדי מים מחוץ לאש, ומשמע שאם מניח את הכדים על גבי האש ממש אסור, אע"פ שכדי המים הם חיצוניים לאש, כיון שנוגעים בה. וע' דכן הכריח באורך כהבנת מרן ברא"ש ודלא כמ"א, בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (ח"א סימן כב אות לח), ע"ש. וכן ראיתי שכתב ליישב כן את הסתירה במרן בשו"ת שאלו לברוך טולדאנו (סימן ג) בהגהות מבן המחבר, דיש לחלק בין כשנעשה דבר חוצה לו, לבין כשנעשה בגוף חומר הבערה. ע"ש.

אך עדיין צ"ע כי הטלית היא חומר הבערה, וכיצד הותר לשפוך עליה. ועוד תקשי מדין עור של גדי שהותר להניח ע"ג תיבה שהחלה להשרף כדי שימנע מהאש להתפשט, וכדפסק מרן בסי' שלד (סכ"ב), ומאי שנא מדין נר שתוחבו בחול שאסור. ואין לחלק בין מניעת השריפה לבין כבוי, שהרי בשניהם הוי מניעה. ונראה לישב ע"פ הפמ"ג (סימן תקיד במשב"ז ס"ק ה) בביאור דעת מרן, דכאן יוחד הנר לבערה, משא"כ התיבה שלא יוחדה. וכן ראינו את יסוד זה בראשונים רבים, הלא הם רש"י וסיעתיה הנזכ"ל בסימן הקודם (אות ו). וע"ע בדעת מרן לקמן (סוף אות ד ואותיות ה, וסוף אות ח, ואות יא), וע"ע לעיל בסימן הקודם (הערה ב) עוד בביאור דעת מרן. וכן ראיתי לנהר שלום (סימן תקיד ס"ק ה) דיליף הכי ברא"ש, דאסור להניח דבר סביב הנר למונעו, ומחולק בין היכא דעושה כן קודם ההדלקה דאז שרי כל היכא שאינו גורם כבוי בגוף החומר בערה, אלא חיצוני לו, וכשהוא בגוף החומר בערה אסור מדרבנן. וכשהוא גורם כבוי בעת שהנר דולק, אם הוא בגוף החומר בערה חייב, ואם חיצוני אסור מדרבנן. ושכן ס"ל לרש"ל ביש"ש

(ביצה פ"ב סימן כח) המובא בט"ז (ס"ק ו) בדעת הרא"ש, כי הוה סלקא דעתיה דהרש"ל להתיר לתחוב נר הדולק בחול, אלא שלא מלאו ליבו להקל נגד הרא"ש, מאחר שממעט גוף השעוה שהוא דולק. ע"כ. הרי בהדיא שגרם כבוי לדעת הרא"ש אסור בעוד שהנר דולק, אפי' שאינו ממעט מחומר הבערה. עכת"ד. וזהו כהבנת מרן בראש ודלא כמ"א וסיעתיה. וגם המ"א (סס"ק ח) ע"ש, מודה דהרמ"א הבין כמרן בראש, דגרם כבוי אסור מסביב לנר, וכדביארו המחצה"ש במקום, ועל כן כתב הרמ"א ויש מתירין, ואילו למ"א גם הרא"ש מודה בהא, ולא נופל בזה הלשון יש מתירים שנקט הרמ"א, כי לכו"ע שרי. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (משב"ז סס"ק ו) כי ביש"ש מבואר דיליף בראש כהבנת הב"י וכנ"ל, וכ"כ בספר תהל"ד (סימן שלד סכ"ב), וכן למד בראש כב"י ודלא כמ"א הרב ערוך השלחן (סימן תקיד סעיפים ה,ז-ט).

ועוד יש להשיב על קושית המ"א בדרך אחרת, דשאני סימן שלד דהותר גרם כבוי דהוי מקום הפסד, משא"כ כאן. וכמו שבאמת עלה על ליבם של המ"א וסיעתיה לחלק כן בדעת הרא"ש, אלא שהם דחו זאת מדיוק דברי הרא"ש, ומאחר והובאו לעיל דחיות לכך, א"כ קמה וגם ניצבה ההו"א של המ"א לחלק בין מקום הפסד דשרי גרם כבוי, לאינו מקום הפסד שאסור. וכן ראיתי שתירצו כן את קושית המ"א הגאון רע"א בהגהות השו"ע לסי' שלד (סכ"ב), ועע"ש שהוכיח הכי משבת (מז ע"ב), ושדעת הרא"ש דהמסתפק מן השפופרת חייב וכאמור. והביאו לרע"א בספר באר יעקב (סימן שלד ס"ק יד, ואולם לדינא מיקל, אך מצד אחר משום דברי הט"ז, דהקל בעת הצורך). וכ"כ לחלק מדנפשיה בספר יד יוסף (סימן שלד ברביד הזהב ס"ק יג) דבמקום פסידא הקל מרן, וע"ע שקילס את תירוצו בסי' תקיד (סס"ק ז, ושם ברביד הזהב ס"ק ב השני ד"ה ובמ"א). וכן תפס עיקר בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן ל אות ו), וכ"כ בשו"ת תפל"מ (ח"ב סימן כג סוף אות ו) כי אין הכרח למ"א, וכאשר דחאו הגאון רע"א, וע"ע לקמן (אות י) שכן תפסו עוד פוסקים. אולם חילוקנו (שבמונע לנר כיון שנונע אינו חיצוני, משא"כ בטלית שלא יוחדה לבערה) נראה יותר, מאחר ולחילוק בין פסידא יצא דבמקום פסידא שרי גרם כבוי אף בנונע בחומר הבערה (והוא דין עירוי מים על טלית). ותקשי מאחר והראש כתב דבנונע חייב וכמש"כ כי בכה"ג אף רבנן דר' יוסי מודו דחייב. איך יתכן שיותר במקום פסידא. (ואין לחלק בין המסתפק מן השמן, לדבר חיצוני שנונע. שהרי הב"י ובשו"ע השוה אותם, וא"כ הרא"ש שכתב חייב בהמסתפק, ה"ה בסביב הנר להבנת מרן בו. ומש"כ הב"י שם (המובא לעיל אות א) ל' איסור, הלא כ"כ גם גבי החותך נר שעוה, ובזה ברור שלראש חייב. וע"כ נראה שכדרכו לא נחית מרן להאם חייב או אסור, שהיא הלכתא למשיחא, אלא

כותב האם מותר או אסור). ומה גם דתירוץ זה יכריח שביו"ט גרם כבוי שרי רק במקום הפסד, ורבים המה המקלים לכתחילה וכדלקמן.

ה. איברא דחזיתיה לפמ"ג (סימן תקיד משב"ז ס"ק ו) דתירץ בדרך אחרת את דברי מרן, דיש לחלק בין מים ע"ג הטלית דשרי כיון שהטלית לא הוקצאה לדליקה, ובזה גרם כבוי ע"י דבר חיצוני שרי (אפ' שלא במקום הפסד). משא"כ להניח סביב הנר (אחר שהודלק הנר) דבר שיגרום לכבוי, אע"פ שזהו גרם כבוי ע"י דבר חיצוני אסור, כיון שהנר הוקצה לדליקה. ולפי"ז גרם כבוי שרי לכתחילה בשבת בדבר שלא הוקצה לבערה. ומ"מ לענין נידו"ד גבי מפסק גרמא גם לפי"ז יצא חומרא, דכיון שעסקינן במפסק שמפעיל מערכת חשמלית שהיא מיוחדת להפעלה, א"כ דמי לנר שהוקצה להדלקה, וא"כ יאסר בהם גרם כבוי. ויצא יותר חומרא, דאפי' במקום הפסד אסור, דלשיטת הפמ"ג אין חילוק בין מקום הפסד או לא.

ולגופא דמילתא לענ"ד א"א לומר כדבריו, הן משום דברינו אשר יבואו לקמן בעז"ה מן הראשונים. דגרם כבוי בשבת אסור שלא במקום הפסד, והן משום שהפמ"ג אמר את דבריו בביאור דעת מרן והרא"ש, וברא"ש אחר המחילה זה אינו וכאמור לעיל, כי מבואר בב"י (סימן שלד סכ"ג) דהרא"ש ס"ל שאסור לשים מים ע"ג טלית, ולגרום כבוי. ומפורש דלא כדברי הפמ"ג. ולומר דאה"נ ניקח את דברי הפמ"ג בדעת מרן בלבד, שמרן ס"ל הכי, הוא דבר שקשה להולמו, כי עפ"ז יצא כי מרן כבש לו דרך חדשה בין הפוסקים, וחידש חילוק זה מדיליה והוציא הלכה, וזה רחוק לומר כן. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן ל אות ז) בדברי הפמ"ג.

ועל כן נראה כי מרן ס"ל דגרם כבוי אסור בשבת, אא"כ הוא מקום הפסד, וככל הפוסקים דלקמן (אות ו והלאה). ועדיין אף במקום הפסד, כל שהוא גרמא בגוף החומר בערה אסור, וכדכתב הרא"ש, וכדלעיל (סוף אות ד). ולפי"ז תקשי, דהיה למרן לאסור לתת מים ע"ג טלית. וע"כ נראה ליישב זאת ע"פ חילוק הפמ"ג, דשאני טלית שלא יוחדה לכך, וכשם שראינו כבר יסוד זה בראשונים, וכנ"ל בסימן הקודם (אות ו). ובזה הרווחנו שמרן דורך בדרך הראשונים, דגרם כיבוי שרי רק במקום הפסד. ומ"מ הכרח שזו דעת מרן, פשוט שאין בדברינו, רק כתבתי את אשר נלע"ד בביאורו. שוב ראיתי שכ"כ לחלק בדומה בביאור דברי מרן בשו"ת דברי מרדכי (ח"א סימן כב אות לח) דיש לחלק בין אם הדבר הוקצה לדליקה כגון נר, או לאו כגון טלית, וכדפרש"י גבי שפופרת. ובהוקצה לכך חייב בגרמא כשנוגע בו, אף שהוא בדרך מניעה, וזהו פסק מרן בסי' תקיד (ס"ג). וכשלא הוקצה שרי בדרך מניעה אף בנוגע, וזהו דין עירוי מים על טלית. וכשהוא ע"י כיבוי, דהיינו ע"י

מים שיפלו, ולא ע"י מניעה, אז שרי רק כשאינו נוגע, וזהו היתר כדי מים. ועל כן סיים, כי דעת הב"י והשו"ע נכונים, ודלא כמ"א. עכת"ד, ועע"ש. וזהו בדומה לנו, רק שאנו כתבנו לחלק בין מקום הפסד, ואיהו כתב לחלק בין מניעה לכיבוי.

עוד ראינו לשו"ע הרב (סימן שלד סעיפים כב-כד, ובסי' תקיד סעיף ט ובקונ"א ס"ק ג) דדרך בדרך חדשה, כי אין הבדל בין שבת ויו"ט, ובשניהם גרם כבוי אסור, ושרי רק במקום הפסד. אלא דמחולק בין סוגי הגרם כבוי, כי יש שהוא מותר לכתחילה, והחילוק הוא בין אם הגרם כבוי מכבה את האש, או מונע את האש מלבעור. דכשמונע מהאש הוא מותר גמור, ועל כן שרי לשפוך מים על טלית שהחלה להשרף (וזה מותר אף שלא במקום הפסד), ולכן הותר גם לסובב סביב הנר דבר שימנע ממנו לבעור אח"כ. ובמקום הפסד שרי אף גרם כבוי שמכבה, ועל כן הותר להניח כדי מים שבהגיע האש אליהם הכדים נשברים והמים נשפכים על האש ומכבים אותה. עכת"ד. וכן נמשך אחריו בספר נזר ישראל דבסימן יב (סכ"ח) התיר במקום פסידא, ובסי' יא (ס"ו) התיר במניעה אף שלא בפסידא. וכן הוא לו עוד בספרו מקראי קדש (סימן כב סעיפים ז,ד, ומקומו בסוף ספר נזר ישראל והוא הל' יו"ט). ומלבד שדברינו נראים יותר, איהו הוציא כן מאחר ואזיל בתר הרמ"א שהתיר גרם כבוי ביו"ט בסימן תקיד ס"ג, ולכאורה חילוק השו"ע הרב בו אינו נכון, מאחר ומקורו של הרמ"א בואר בדרכ"מ (ס"ק ב) שהוא מדברי תוס' ביצה (כב ע"א) דכתבו לחלק להדיא בין גרם כבוי בשבת שאסור לבין יו"ט שמותר לכתחילה, וכן כתבו המדפיסים את הגהות הרמ"א בגוף הרמ"א, שכן מקורו, וכן כתב בספר ערוך השלחן (סימן תקיד ס"י) שמקורו של הרמ"א הוא מדברי התוס', וכן הוא בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סימן נה ד"ה והנה), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק ה אות טז) והוא פשוט, (וע"ע לקמן (אותיות י,יא) בדעת הרמ"א), וא"כ זהו שלא כשו"ע הרב.

שיטות הראשונים בגרמא]

ו. וכל דברינו עד כה נסובו סביב דברי הרא"ש, האם ס"ל להקל בגרם כבוי בשבת או שרק במקום הפסד, אך ברוב הראשונים אין כל ספק, וכאשר יראה הרואה לקמן בעז"ה, כי רוב רובם עומדים בשיטה ברורה לאסור גרם כבוי בשבת, ורק במקום הפסד יש להקל. ויש ראשונים שכתבו כן אף ביו"ט שאסור רק במקום הפסד, וק"ו בשבת, ובהם נפתח. **ראשונים שכתבו לאסור גרם כבוי ביו"ט אא"כ במקום הפסד]** (וק"ו בשבת, אא"כ במקום הפסד)**ראש** וראשון הוא המרדכי (שבת סימן שצט) בשם רבינו יואל שפסקו הרמ"א בסי' שלד (סכ"ב) וכמבואר שזהו מקורו מדרכ"מ שם. והנה ז"ל המרדכי, יש מתירין

ביו"ט לתת סכין או דבר הניטל על נר שעוה שלא במקום הדלקתו, שאינו אלא גרם כבוי. אבל רבנו יואל פירש דאפי' ביו"ט לא שרינן גרם כבוי לכתחילה, אלא במקום היזק דוקא. עכ"ל. וא"כ המתירים לא התירו אלא ביו"ט, ומודו בשבת לאסור. וא"כ פשוט נמי דמש"כ המרדכי השלם בביצה (סימן תרפג) דגרם כבוי שרי, כוונתו דוקא התם גבי יו"ט, וכמו שסיים שם דכבר כתב בס"פ כל כתבי דיני גרם כבוי, והוא הנ"ל, ובו הראנו לדעת דדעתו לאסור. וחזינן דדעת רבנו יואל והמרדכי לאסור גרם כבוי אף ביו"ט. וכן פסק כרבנו יואל האגודה שבת (דף קכ ע"א) דגרם כיבוי אסור אפי' ביו"ט. וכן הוא בפסקי מהרמ"ק שבת (קכ ע"ב) וז"ל, כתב רבנו יואל לא שרינן גרם כבוי אלא במקום היזק. ע"כ. וכ"כ האור זרוע (ח"ב סימן כח) בשם ריב"א, דגרם כבוי אסור בין בשבת ובין ביו"ט. וכן הביא שם עוד את תשובת הערוך (ערך נר) דגרם כבוי אסור בשבת. וכן מסיק התם האור זרוע (לקראת סוף הסימן) להדיא ככל האמור, דאע"ג דגרם כבוי שרי, מ"מ מסיים דכל זה דוקא להציל מפני הדליקה, אבל גרם כבוי שלא להציל מודו כולי עלמא דאסור, וכתב שכן משמע מהערוך והריב"א דלעיל. עכת"ד. וע"ע בב"י (סימן תקיד) דהביא להגהות אשרי ביצה (פ"ב סימן יז) דאסור לחתוך הנר בשעה שהוא דולק, בין בשבת ובין ביו"ט. ומקורו מהאור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סימן שמח). וא"כ גם הוא סובר שגרם כיבוי אסור ביו"ט. וכ"כ מהר"ם אשר הובא בשו"ת מהרי"ל (סימן לב) והביאו הב"י בסוף הסימן דדוקא משום הפסד דליקה גרם כבוי שרי, הא לאו הכי אפי' ביו"ט אסור. ע"כ. וכן דעת מהרי"ל (שם). וכ"כ כר' יואל עוד האגור (שבת סימן תרכט) דהביא את המח' ושרבינו יואל אוסר גרם כבוי אף ביו"ט, ומדמסיים עמו משמע שכן עיקר. וחזינן א"כ ראשונים רבים אשר פסקו כרבינו יואל להדיא, לאסור גרם כיבוי ביו"ט, אא"כ הוא מקום הפסד. וכן נמצאו עוד ראשונים אשר כתבו כי גרם כיבוי אסור ביו"ט, וא"כ גם הם עומדים בשיטת רבינו יואל. דכ"כ הראב"ן (סימן תמז), ובסמ"ג לאוין (הל' יו"ט), ובספר מעשה רוקח (הל' יו"ט סימן קי), ושלושתם מיירו במעשה דעולא בביצה (כב ע"א) שאסור להטות את השמן שבנר כדי שיכבה, וכתבו שהוא מטעם שאסור לגרום כבוי ביו"ט, ולא משום דהוי מכבה, אלמא דס"ל דגרם כבוי אסור. וכן ראיתי עוד באוצר הגאונים (ביצה כב) ומקור התשובה הוא משערי תשובה (סימן קפג) וכתבו המהדירים כי כנראה היא תשובת ר' פלטוי גאון, דנשאל האם גרם כבוי ביו"ט אסור או מותר. והשיב לאסור, וכמבואר בביצה כב במעשה דעולא. [ומה שהעירו המהדירים דבאוצר הגאונים שבת בחלק הפירושים (ס"ס רעה) הביאו את דברי ר"ח דגרם כבוי שרי, ולכאורה היא סתירה. לא קשיא, דשם מיירי גבי דליקה דהוי מקום הפסד, ולכו"ע שרי גרם כבוי.] ושוב ראיתי שכבר קדמני ביסוד

הנ"ל כי ראשונים רבים כתבו להדיא דגרם כבוי אסור ורבנו יואל אינו דעת יחיד בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן כג אות ו) והוסיף שכ"כ המנהיג (הל' יו"ט סימן צט) וז"ל, והטעם דלענין כיבוי וגורם לכבוי יו"ט ושבת שוין, כי לא הותרה ביו"ט אלא הבערה שהיא צורך אוכל נפש. וכו', ע"ש. וכ"כ האהל מועד הל' יו"ט (בסוף הספר דרך חמישי נתיב ג) המטה הנר לאחוריו עד שיסתלק השמן, ולא ימשך אחר הפתילה, גורם כבוי הוא ואסור. וכ"כ המאירי ביצה (דף כב ע"א). ע"כ.

ראשונים שכתבו דגרם כבוי שרי בשבת רק במקום הפסד]

ז. **ועד** כה אספנו ראשונים המחמירים טובא, וגילו דעתם לאסור גרם כיבוי אפי' ביו"ט (אא"כ הוא מקום הפסד), וק"ו בשבת. וגבי שבת נמצאו עוד ראשונים רבים שכתבו להדיא כי גרם כיבוי אסור בשבת, אא"כ הוא מקום הפסד. דהנה כ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שבת קכ ע"א) גבי ר' שמעון בן ננס וז"ל, דסבירא ליה גורם לכבוי מותר משום **הפסד ממונו**. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו שכל היתר זה אמור רק בעת הפסד ממון. וכ"כ הר"ן במיוחסים (והם חידושי הריטב"א שבת קכ ע"א) סוד"ה פורסין, גבי פריסת עור ע"ג שידה שלא תשרף, וכן גבי הנחת כדי מים לפני המדורה, וז"ל, דס"ל גורם כבוי שרי משום **הפסד ממונו** . וכן העלה שם להלכה. וכ"כ הארחות חיים שבת (סימנים רו,רז), והמכבה משום **איבוד ממון** חייב, אבל מותר לגרום לכבות **להציל**, כגון לעשות מחיצה בכלי חרס וכו'. וכן מסיים התם לגבי נתינת מים תוך העשישית דשרי, משום גורם כבוי לא ניחוש בהן, לפי שזה הגורם נעשה מבע"י. ע"כ. ומבואר דבשבת אסור לגרום כבוי, ורק מפני שעשה מבעו"י שרי. וכ"כ בספר המאורות שבת (קכ ע"א ד"ה פורסין), דהתיר שם גם להניח עץ שקשה להשרף כדי לעכב הדליקה, שמא יספיקו גוים להגיע ולכבותה, וז"ל, ואע"פ שגורם להבעיר, דכי היכי דגורם לכבוי שרי, הכי נמי גורם להבערה **במקום הצלה**. ע"כ. וכ"כ עוד שם לבאר את היתר נתינת מים על גבי טלית וז"ל, ועוד נראה לי, דמלאשא"צ לגופה הוא ופטור עליה, ולא פס"ר הוא, דאפשר שהאש לפעמים אינו מתפשט ומכבה מאליו ואף קודם שיגיע למים, כיון שאין שם שמן ודבר המדליקו בודאי לגמרי, **ובמקום פסידא** שרו רבנן האי גורם לכבוי ואפי' לכתחילה. עכ"ל. וכ"כ המאירי שבת (קכ ע"א) בסוף פירושו למשנה, כדברי המאורות הנ"ל וז"ל, ואע"פ שגורם להבעיר (את העצים), אף גורם להבערה **במקום פסידא** התירו. ע"כ. וכן מבואר בהגהות מרדכי (שבת סוף פרק כירה) בתירוץ קמא, דמה שהותר לתת מים ע"ג טלית, הוא משום **דהוי מקום פסידא**, וחיישינן שיבא לכבות. ועוד כ"כ בסוף פרק במה טומנין ע"ש. וכ"כ בספר אהל מועד (שער השבת דרך ז) גבי ההיתר לפרוס עור גדי וכלים עם מים, וז"ל, ואע"פ שבכל מקום

גורם לכבוי אסור, **בדליקה התירו**, משום שאם לא נתיר לו שמא יבא לעשות בידים. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (ני"ב ח"ב) בשם רמ"ה, מותר לתת מים מבעו"י בנר, כי כל מה שנעשה מבעו"י אין בו משום גורם כבוי. ע"כ. אלמא דהגורם לכיבוי בשבת אסור, ורק מבעו"י שרי. וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם (פט"ו מ"ג) דעל דברי ר' יוסי שאוסר לתת כלי מים לפני המדורה כתב וז"ל, ור' יוסי סבר גרם כבוי אסור אפי' **בשעת נפילת האש**, ואינה הלכה. ע"כ. ומשמע דר' שמעון בן ננס שמתיר הוא מפני שנופלת האש, והוי מקום פסידא. (ויש לפלפל בראיה זו). וכן משמע בספר צרור החיים (הדרך השלישי סימן יא) דכתב דבכבוי אין מכבין משום איבוד ממון, אבל גרם כבוי שרי. ע"ש. ומשמע דגרם כבוי שרי משום איבוד ממון, (ויש לפלפל). וכ"כ כדברי צרור החיים בכל בו שבת (סימן לא). ואחר זמן חזי הוית לשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן יז סוף אות יח) דגם הוא כתב להעיר על הט"ז דשפיר נמצאו חברים לר' יואל והם האו"ז הנ"ל ובשם ריב"א והערוך, ושכ"כ המאירי שבת (קכ ע"א), וכן יליף התם בדעת הגאון המובא בספר העיתים (ע"ש סימן יב עמ' יח). ועע"ש. ע"כ.

ראשונים דס"ל להתיר ביו"ט ואוסרים בשבת]

ועוד חזינן לכמה ראשונים דס"ל להקל בגרם כיבוי ביו"ט לכתחילה, אפי' שלא במקום הפסד, ומ"מ בשבת אוסרים אא"כ הוא מקום הפסד. דכן הוא להדיא בתוס' ביצה (כב ע"א ד"ה והמסתפק), גבי המסתפק מן הנר שחייב, כתבו לבאר שאין איסורו משום שממהר כיבוי, דלא הוי אלא גרם כבוי, וגרם כבוי ביום טוב שרי, אע"פ שממהר כבויה. ובשבת נמי אינו חייב. ע"כ. וחזינן דביו"ט שרי אף דאינו מקום הפסד דעסקינן בנר, ובשבת אסור. וכ"כ המרדכי שבת (סימן שצט) בשם ה"ר קלונימוס בר' עובדיה, משום ה"ר יו"ט, דביו"ט שרי, ומדויק דבשבת אסור. וכן הוא לו עוד בביצה (סימן תרפג) דביו"ט שרי. וכ"כ בתשב"ץ (סימן י) דהמח' גבי גרם כבוי הוא ביו"ט, אך בשבת מודו לאיסור, וכל שהותר הוא רק מער"ש. וכן מבואר עוד באגור (סימן תרכז) דשם עומד הוא בשיטת תוס' שחייב משום שמהמהם את אור הנר, וכתב כי גרם כבוי שרי לגמרי ביו"ט, והעולם נהגו להזהר. עכת"ד. ועוד ראה לו (בסימן תרכט) דהביא מח' האם גרם כבוי ביו"ט מותר, וברבינו יואל אוסר אף ביו"ט, ומבואר בדבריו דהמתירים גרם כבוי היינו ביו"ט, ומודו דבשבת אסור.

ראשונים המתירים לכתחילה גרם כיבוי ביו"ט]

ונמצאו ראשונים שכתבו להתיר גרם כיבוי ביו"ט, ואין בהם גילוי מה הדין בשבת. וע"פ האמור הרואה יראה שאין מהם ראיה לנידו"ד, גבי גרם כיבוי בשבת, כי יתכן מאוד דס"ל להקל דוקא ביו"ט ולא בשבת, וכן הוא מסתבר וכאשר הראנו לדעת, שכן סוברים כמעט כל הראשונים לאסור בשבת. דהנה כ"כ הצדה לדרך (מאמר ד כלל ד סוף פרק י)

להתיר גרם כיבוי ביו"ט, וז"ל, נר של שעוה שאינו רוצה שישרוף כולו, יכול ליתן סביבו דבר המונעו מלשרוף, בענין שיכבה שגרם כבוי מותר. ע"כ. ומיירי התם בהלכות יו"ט, אלמא דגרם כבוי שרי ביו"ט. וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ד ח"א) כתוס' דגרם כיבוי שרי ביו"ט. וכ"כ ההגהות מיימוניות (הל' יו"ט פרק ד אות א) מעיקר דינא (אבל סיים, אך העולם נהגו ליזהר בכך ויש להחמיר. ע"כ). וכן הוא במהרי"ל (הל' י"ט עמ' קסח) להקל ביו"ט, והביאו הדרכ"מ (סימן תקיד ס"ק ג ע"ש), ועפ"ז פסק הכי בשו"ע שם.

ראשונים המקלים גרם כבוי לכתחילה גם בשבת] (וגם שלא במקום הפסד)

ח. ולא אעלים מעיני המעיין את דברי המחזור ויטרי (סימן קיג) דמשמע ממנו בשם רבו, דגרם כבוי שרי לכתחילה בשבת. דדן שם גבי מה שנהגו לתת מים בתוך הנר, ופתח לה להיתרא מדין טלית שאחז בו האור, דשרי לתת מים, כיון שנותן את המים בצד השני לאש, בשונה מנתינת מים לפני ניצוצות. עכת"ד. ומבואר דיליף דגרם כיבוי שרי בשבת לכתחילה, דאם שרי רק במקום הפסד, מנין למד מדין טלית דהוא מקום הפסד, לדין נר שאינו הפסד. וכיון שגילה שכן דעת רש"י רבו חיפשתיהו והנה הוא לו בספר האורה (סימן סט, ראה שם על אות קנד) וז"ל, וגורם לכיבוי הלכתא כרבנן דאמרי מותר בשבת, ומותר ביו"ט, ע"כ. [ואילולי דברי המחזור ויטרי, הייתי אומר שאין מכאן הכרח, וכוונתו דוקא בדליקה, וכדפסק כרבנן, ושם מיירי בדליקה, דראה שבת (קכ ע"א) במשנה, ובע"ב קוראת הגמ' לר' שמעון בן ננס רבנן, וכן הוא עוד (בדף מז ע"ב).] וכן חזינן נמי לסמ"ק (סימן רפ"ב, עמ' רצד, מלאכת המכבה והמבעיר) דס"ל להקל לכתחילה בשבת גרם כיבוי, והנה ז"ל, אמרו חכמים, הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. פירוש, שמכחיש מאורו מיד, ולא מפני שגורם כבוי, דקי"ל דמותר. ולכך אם יש ב' חתיכות חלב או שעוה על הנר, מותר ליטול אחת מהם. ודוקא ביו"ט, דאי בשבת הן עצמן מוקצות. עכ"ל. ומבואר דגרם בשבת שרי לכתחילה, ונאסר כאן משום מוקצה. וכן דעת הרא"ש להבנת המ"א וכנ"ל בריש אמיר, דגרמא שרי אף שלא במקום הפסד.

הן לא אכחד דחזי הוית כמה ראשונים דכתבו בדיני שבת סתם דגרם כבוי שרי, וא"כ יאמר האומר דמבואר בהם להקל בגרם כבוי לכתחילה. ואולם אין מהם כל ראיה, כיון דמיירו התם גבי דליקה, וא"כ הוי מקום הפסד, וא"כ לא הוצרכו לומר שהותר שם כיון שהוא מקום הפסד, כי בכך דיברו. וכמו שמרן בשו"ע (סימן שלד סכ"ב) כתב גרם כיבוי שרי, והוא ל' הרמב"ם, וברור שאין ממנו ראיה להתיר בסתם גרם כיבוי, כיון דמיירי התם במקום פסידא בעת דליקה, ופשוט. ועוד יש לומר לאידך גיסא, דמתוך שכתב שם דגרם כיבוי שרי, ולא כתב סתם דגרמא שרי, הוא לומר דדוקא גרם כיבוי שרי מפני

ההפסד, אך גרמא בעלמא אסורה. והנני להציג את הני ראשונים, אם ירצה המעיין לעיין בדבריהם, דהנה כ"כ בספר העיתים (סימן קס) גבי מתני' דשבת (קכ ע"א) וז"ל, אלא גרם הלכתא כרבנן דקא שרו גרם כבוי. וכ"כ הראבי"ה (שבת סימן רנד), ורבנו פרחיה (שבת קכ), ובפסקי הרי"ד (שם), ובפסקי ריא"ז (שם), ובסמ"ג (לאוין סה), ובספר התרומה (סימן רמה), ורבנו ירוחם (ני"ב ח"ג), וכ"כ ראב"ן (סימן שמב), ובספר האורה (סימן סט ראה על ס"ק קנד).

אחרונים המחמירים]

ט. ואף באחרונים רוב רובם של האחרונים אסרו גרם כיבוי בשבת, וכמו שכתב הרמ"א בסי' שלד (סכ"ב) והאחרונים שתקו שם, אלמא דס"ל כוותיה. [ואף שגם המ"א שתק שם לרמ"א, והרי ברור דלא ס"ל כוותיה, וכמפורש לו (סימן תקיד ס"ק ו) הנ"ל, וא"כ נאמר דיתכן שה"ה בשאר האחרונים, דבאמת פליגי ארמ"א, כי אין להוכיח מתוך שתיקתם דס"ל כוותיה. ואולם ברור דזה אינו, כי במ"א צ"ע באמת למה שתק, אך לא שמכח כן נאמר אף בשאר האחרונים, וכמו שבכל מקום מוכיחים משתיקת האחרונים דס"ל כוותיה. ובפשטות י"ל במ"א דרק בסי' תקיד עלה בדעתו לחלוק על הרמ"א, ששם היא סוגיא בדוכתא, ונפתחת ברא"ש שהוא מקור המ"א להקל. או שבסי' שלד לא הוה ברירא ליה מילתא כולי האי, כדי שיצא חוצץ נגד הרמ"א. או שנאמר תירוץ אחר אשר יעלה בדעת המעיין. אך זה ברור, שאין לדחות מכאן את האמור.] ואף הפוסקים כרמ"א בסי' תקי"ד (ס"ג) דגרם כבוי שרי, שם הוא ביו"ט, וכמו שכתבו התוס' וסיעתיה לחלק כן, וכמו שהוא פשוט בדעת הרמ"א, דאל"כ דבריו סתראי נינהו לשבת סימן שלד הנ"ל. וכן ראינו ליד יוסף (סימן שלד ברביד הזהב ס"ק יב) דעמד באורך על דעת הרמ"א, כי הדינים לכאורה סותרים, ותירץ כנ"ל ע"פ תוס' וסיעתיה, דס"ל לחלק בין שבת ליו"ט דביו"ט שרי, ובשבת אסור. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן קנז) לאורך הסימן דגרמא לא שרי אלא במקום פסידא. וע"ע בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (ח"ב סימן ע דף קעג רע"ג) דעמד באורך בהאי מילתא מן הש"ס והפוסקים, ומסיק דגרם כיבוי אסור, אא"כ הוא מקום פסידא. וכ"כ בסוף ספרו בשערי שמע (ס"ס ע). וכ"כ הגאון משה גאטיניו (ודבריו הודפסו בשו"ת שמע אברהם הנ"ל סימן סט בד"ה עוד ראיתי), דגרם שרי רק במקום הפסד. וכ"כ לחלק בין שבת ליו"ט ערוה"ש (סימן תקיד סעיפים ה,ז-ט), וכן משמע בשו"ת חת"ס (ח"ז סימן נג ד"ה ובזה), שגרם כיבוי שרי רק במקום הפסד. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (ח"א ר"ס מב), וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל תניינא (חאו"ח ח"א סימן לד), ועוד לו שם (סימן לו), וע"ע אליו במהדו"ק (או"ח סימן א דף רכא), ועוד (סימן יט), וכ"כ בשו"ת חדות יעקב (חאו"ח סימן ד ד"ה

הנה), וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנד ס"ק ב), וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב בכמה דוכתי בספריו, דכן הוא בחלק או"ח (סימן יט אות ז, וסימן עב אות א, וסימן קכז אות א), וכ"כ בשו"ת שאלו לברוך (סימן ג) לגאון רבי ברוך אברהם טולדאנו זצ"ל דגרמא מותרת בשבת רק במקום הפסד. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן קלז), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן ט אות ד) ושכן מוכח משתיקת הפוסקים בסי' שלד (סימן כב) לרמ"א, ושכ"כ הח"א (כלל צה סע' ד), ובספר קצוש"ע (סימן צה סעיף כה), ועוד כתב הכי בציי"א (ח"ב סי"ח אות ב). וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן רסה ס"ק יב) דגרם כבוי שרי רק במקום פסידא (בשבת). והוקשה לו מפסק הרמ"א (סימן רסה) שהותר לתת מים מער"ש תחת השמן, וחזינן דגרם כבוי שרי לכתחילה. ותירץ דשם מיירי בער"ש, ובכה"ג שאין המים בעין (אלא תחת השמן) מער"ש, לא גזרו אטו שבת לדעת הרמ"א. וכ"כ לתרץ את הרמ"א הרב א"ר, ובספר תורת שבת (סימן שלד ס"ק לא), וכן כתב עוד בסי' רסה (ס"ק ח) וביתר ביאור. וכ"כ לתרץ הביה"ל (שם בסוף סימן רסה), ובשו"ת יבי"א (ח"ג סימן יז סוף אות יד). ועע"ש (אות יח) דכן דעת הרבה אחרונים דגרם כיבוי שרי רק במקום פסידא, וכן דעתו. וחזינן מכל הני דלדעת הרמ"א גרם כבוי אסור בשבת לכתחילה. וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ב פ"א הע' 47) דרוב האחרונים אוסרים גרם כיבוי בשבת.

ומה שמצינו לכמה פוסקים שחלקו על מרן, והתירו לתת ביו"ט סביב הנר דבר שיגרום למנוע ממנו לדלוק אף אחר שהנר דולק. דכ"כ הב"ח סימן תקיד (ס"ק ד) ושכ"כ הרש"ל על הסמ"ג (לאוין ע עמ' רנא), וכ"כ הא"ר (ס"ק יא) ושכן מוכח מן הצדה לדרך (מאמר ד כלל ד סו"פ י), ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סימן נה). ועוד. (וע"ע במח' זו לעיל (אותיות ב,ג)). פשוט שאין להוכיח דס"ל דגרם כבוי שרי בשבת, כי לא מיירו התם אלא גבי יו"ט, ובזה חלקו על מרן. וכן י"ל בט"ז (סימן תקיד ס"ק ו) שהתיר גרם כבוי ביו"ט במקום צורך קצת, מטעם שלא מצינו חבר לרבינו יואל שאוסר גרם כבוי ביו"ט. [ומלבד שזה אינו וכמבואר לעיל, כי ראשונים רבים רבים עומדים בשיטת רבינו יואל.] כל אלו דברי הט"ז מיירו רק גבי יו"ט, אך גם הוא מודה שבשבת אסור. וכדמוכח משתיקתו (בסי' שלד סכ"ב) לרמ"א, דגרם כבוי אסור בשבת אא"כ הוא מקום הפסד. וכן מבואר בט"ז גופיה שם (סימן תקיד ס"ק ו) שהביא לעצמו תנא דמסייע הוא הרש"ל שכתב לחלוק על רבינו יואל ולהתיר בגרם כבוי, מטעם שאינו מכבה ממש, אלא נותן דבר סביב הנר, "שרי לכתחילה כדברי התוס' וכו'", ולמעשה לא מלאו ליבו של הרש"ל להקל כנגד הרא"ש. עכת"ד. ומפורש דהצד שלו להקל הוא בהסתמך על תוס' דפליגי ארא"ש, והתוס' הלא כתבו להדיא לחלק בין שבת ליו"ט, דביו"ט שרי גרם כבוי, ובשבת אסור, וא"כ כן דעת הט"ז שהביאו בלא חולק.

וגם מו"ר שליט"א בספריו כתב לחלק בין שבת ליו"ט לדעת הרמ"א, דדוקא ביו"ט שרי, ובשבת אסור, וכדכתבו התוס', והוא לו בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן ל אות ו) ושם (באות ז) תפס בדעת מרן לחלק בין מקום פסידא דשרי גרם כבוי בשבת, לאינו מקום פסידא, ועל כן התיר מרן גרם כבוי בטלית, ואסר גרם כבוי ביו"ט (בסי' תקיד ס"ג). (ולכאורה קשה מאוד, כי ביו"ט מרן לא אסר מטעם גרם כבוי להניח דבר שיעכב את הנר, אלא מטעם אחר, כיון שזה אינו חשוב גרם המותר, כיון שהוא בגוף החומר בערה, וכמש"כ הרא"ש המובא ביתה יוסף. אך לא על מו"ר תלונתנו, כי הרי כן סברו לבאר את מרן המ"א (ס"ק ו) וסיעתיה הנ"ל (אות ב), לחלק בין מקום הפסד ללא. (אלא דדחו זאת לטעמם). ואולם למעשה לכאורה הקושיא הנ"ל טובה היא, וכמש"כ לעיל (סוף אות ד)). וכ"כ עוד בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן כא אות יג) דלא שרי גרמא אלא במקום פסידא, וכדפסק הרמ"א (בסי' שלד סכ"ב), והובא בב"י (סימן תקיד), וכ"כ עוד בשו"ת יבי"א (ח"א סימן ל אות ה), וע"ע בספר הליכות עולם (ח"ג תצוה אות ל), וע"ע לעיל בסימן הקודם (אות ו), דכתב הכי בעוד דוכתי ע"ש. וא"כ מש"כ בירחון אור תורה (אלול תשס"ג) דרוב הפוסקים מיקלים בגרם כיבוי לכתחילה, והרואה יראה כי שם נוטים דבריו כן, נראה דהוא לסניף בעלמא, כדי שלא נאמר שחזר בו.

אחרונים המיקלים]

י. **וחזות** קשה הוגד לי בראותי לכמה מהאחרונים אשר תפסו דגרם כבוי שרי לכתחילה בשבת, ומלבד המ"א הנ"ל (סימן תקיד ס"ק ו), כ"כ הפמ"ג (סימן תקיד במשב"ז ס"ק ו) והובא לעיל (אות ה), דכל שהוא חיצוני ואינו מיוחד להדלקה מותר לגרום לכבוי לכתחילה בשבת. וכן דעת שו"ע הרב (סימן תקיד קונ"א ס"ק ג) הנ"ל (אות ה), בשיטתו החדשה בזה. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"א סימן מד דף נב ע"ד), וכ"כ בספר מימי שלמה (סימן רעז) בתשובת גרם כבוי, דלמרן גרם כבוי שרי לכתחילה, (וברמ"א יליף לאיסור אא"כ הוא מקום הפסד). וע"ע בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן פד) דהביא שכ"כ המהר"י חאגיז בספר עץ החיים (פ' כירה). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' תנינא ח"א סימן ה), [אלא דאישתמיט מינה לפי שעה דברי הרמ"א וכל הפוסקים שאסרו גרם כיבוי, אא"כ הוא מקום הפסד. וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן מב ד"ה והעולה).] וכ"כ המ"ב (סימן תקיד שער הציון ס"ק לא) דגרם כיבוי שרי לכתחילה, וע"ע בשו"ת מנח"י (ח"ב סימן טז אותיות ה,ו) דמספקא ליה מילתא, וכן דעת הרה"ג לוי יצחק הלפרין שליט"א להקל, מטעם דרבנו יואל יחידאה נינהו וכמש"כ הט"ז, והובאו דבריו בשו"ת יחל ישראל לאו (ח"ג סימן ו). וכ"כ בהגהות מבן המחבר לשו"ת שאלו לברוך טולדאנו (סימן ג הערה 1) לחלוק על אביו ולהתיר אף שלא במקום הפסד, שכן דעת המ"א, ושב והניף את ידו שם (הערה 3). וע"ע למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לה אות ג) שכתב שכן דעת הגאון אמרי בינה (דיני שבת ר"ס כז, ואולם לגבי

דעתו של מו"ר לדינא ע' לעיל), ושב והניף את ידו הרחבה בירחון אור תורה אלול תשס"ג שכן ס"ל להקל לכתחילה בגרם כבוי בשו"ת ימי יוסף בתרא ידיד (סימן יב עמ' מד), [וע' בשו"ת קול אליהו טופיק (ח"א סימן כט).] ושכ"כ הרב גזע ישי (מע' ג אות רלו), ובשו"ת חוות בנימין לגר"ש ישראלי (ח"א ס"ס כז) וכתב שם מו"ר כי לדעת רוב הפוסקים גרמא [בשבת] שרי אפי' שלא במקום הפסד. עכת"ד. וע"ע שו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כז אות ג). וע"ע בשו"ת באר שרים (ח"ג עמ' סו), וכ"כ הרה"ג גדעון בן משה שליט"א בקובץ אורייתא (ח"א עמ' צז) דשרי לכתחילה, ושכ"כ בשו"ת משנה שכיר (ח"ב סימן קסז ס"ק ב). ומש"כ הרמ"א דוקא פסידא, שאני כיבוי דהוי גם מקרב כבוי ולא רק גרמא, ושכ"כ הקרבן נתנאל על הרא"ש (שבת פ"ז אות ר).

הן לא אכחד את דברי הרב מנורה הטהורה (סימן שלד ס"ק ד) ובקני מנורה (ס"ק נ), דחלק על הרמ"א וכתב כי המיקל בגרם כבוי שלא במקום הפסד לא הפסיד. וחלו, מתוך שכתב להשיב על ההגהות מרדכי (סוף פרק ג דשבת), וכן על המרדכי (סימן שצט) בשם רבינו יואל, שהוא מקור דברי הרמ"א להתיר גרם כבוי רק במקום פסידא, דא"כ תקשי משבת (דף מז ע"ב) גבי איסור המשנה לתת כלי ובתוכו מים תחת הנר כדי לקבל את הניצוצות, והקשתה שם הגמ' דיצא דהמשנה אזלה אליבא דרבי יוסי (קכ ע"א) דגרם כיבוי אסור. ומתרצת הגמ', דכאן אף רבנן יודו לאסור, כיון דהוי קירוב כיבוי. ע"כ. ותקשי, דלדברי ההגהות מרדכי והמרדכי יש ליישב את קושית הגמ', דמתני' אזלה אליבא דרבנן דלקבל ניצוצות אינו מקום הפסד. ואומנם כתב הרב מנורה הטהורה לישב דגם לקבל ניצוצות הוי מקום פסידא, מ"מ לא נראה לדעתו תירוץ זה. וגם סיים דגם אם אין קושיא על המרדכי, ראיה אין לו, דמה שנקטו במתני' ובברייתא דין גרם כבוי במקום פסידא דוקא, אינה ראיה כ"כ. עכת"ד. ועע"ש. וכ"כ להקשות מדנפשיה הרב ערך השלחן (סימן שלד ס"ק ה). וע"ש. (ואולם לא נראה שבא להקל מכח כן). וכ"כ להקל מהאי טעמא בשו"ת זרע אמת (ח"א סימן מד דף נב ע"ד). והחרה החזיק אחר הרב מנורה הטהורה בספר גנזי חיים (סימן שלד) וכתב לתרץ את הקושיא משבת כז דמשמע למרדכי דמה שאמרו לאסור לקבל ניצוצות הוא אף במקום פסידא (כלומר אוקימתא בגמ'). וסיים שהוא דוחק, ועל כן כתב על דברי ההגהות רע"א בסי' שלד דכתב שדברי הרמ"א להתיר דוקא במקום הפסד קאי אף אירשא דמילתא, גבי לפרוס עור גדי שבתחילת הסעיף. וכתב על כך הרב גנזי חיים לדחות, כי על הראשונים אנו מצטערים ואיך נוסיף עליהם (משמע דתופס כרמ"א, אך שלא כרע"א, ואינו מוכרח דיתכן שחולק לגמרי ע"ש).

ואולם בספר תהל"ד (סימן שלד ס"ק לד) כתב נפלא כי כבר עמד על קושיא זו האור זרוע (שבת סימן כח), והיא גם לו הוקשתה, כי אחר שנקט שכל היתר גרם כבוי הוא רק במקום הפסד, ותקשי משבת מז, דיכלה הגמ' לתרץ דמתני' קאי כרבנן, וניצוצות לא הוי מקום הפסד, ועל כן אסור גרם כבוי. וכתב לתרץ האו"ז ונראה בעיני, דהתם נמי להציל מיירי, בדנותן מים בכלי להגן מפני הניצוצות, וכן פרש"י (דף מב ע"ב ד"ה ניצוצות). עכ"ל. וא"כ תירץ ותפס כן להלכה, כשם שעלה על ליבו של הרב מנורה הטהורה, דלקבל ניצוצות הוי מקום הפסד למנוע דליקה שלא יבעירו הניצוצות את השלחן וכדו'. וכן מפורש ברש"י (דף מב סוע"ב) דשם הביאה הגמ' את המשנה (מדף מז ע"ב) הנ"ל, ופרש"י ניצוצות שלהבת הנוטפת מן הנר כדי שלא ידלק מה שתחתיה. עכ"ל. ומפורש דהוי למנוע הפסד. ולמעשה זו הסוגיא שם, דהחשיבו נתינת כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, כהצלה מצויה, וא"כ מפורש דנתינת הכלי הוא לצורך הצלה. וכ"כ התוס' (שם ד"ה שאינה), וכ"כ הר"ח במקום, דשמים כלים לקבל ניצוצות בבתים נמוכים שיכולים להיאחז בהן דליקה. וכ"כ כדברי רש"י הנמוק"י (שם ד"ה ניצוצות), כדי שלא ידליק מה שתחתיהן. שוב ראיתי שכ"כ לתרץ על קושיא זו בשו"ת יבי"א (ח"א חאו"ח סימן כא אות יד) ע"פ תירוץ האו"ז, וע"ש דעמד על דברי הרב ערך השלחן. ואחר זמן אינה ה' לידי שו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן כג אות ו) שגם הוא תירץ הכי את קושיא זו, והשיב שם על כל דברי הרב זרע אמת.

יא. ואולם בראותינו לכל הראשונים האמורים לעיל, ברור ונהיר דגרמא בשבת אסורה, ומותרת רק במקום הפסד, ושלא ככל הני, כי כן דעת כל הראשונים, למעט למחזור ויטרי בשם רבו והסמ"ק, ובדעת הרא"ש ישנה מח', וגם המ"א וסיעתיה שהקלו בהשען על הרא"ש, ברור שאם היו רואים לכל הני ראשונים היו חוזרים בהם ואוסרים בשבת גרמא, וכדרך פסיקתם להשען על רוב הפוסקים. וגם מסתבר שכן היו מפרשים ברא"ש כי אפושי פלוגתא לא מפשינן. ואפי' ביו"ט חזינן כי רבים המה האוסרים גרמא, וק"ו בשבת, ועל כן ברור שכן עיקר.

מרן, רמ"א

והלום ראיתי אחר רואי לשו"ת אורחותיך למדני (סימן סה אות ג, וסימן לח אות א) הנדפ"מ, דכתב דלמרן גרמא שרי בשבת לכתחילה, ולכן בסי' שלד כתב דגרם כבוי שרי. ויתר על כן הגדיל עשו ואמר כי כן דעת הרמ"א, וכמבואר בהל' יו"ט סימן תקיד, ומש"כ הרמ"א בסי' שלד (סכ"ב) דשרי רק במקום פסידא, הוא מפני שפסק לקולא בראותו שנוהגים העולם להקל לתת בנר דבר שימנע ממנו לבעור, וכיון שבדליקה אין מנהג להקל, כיון שהוא דבר שאינו מצוי, על כן בהל' שבת לא הכריע להקל, כיון שהמנהג הוא שגרם

לו להקל, משא"כ בהל' יו"ט שסמך על המנהג ולכן הקל, ומהלכות יו"ט נלמד על הל' שבת. וע"פ דבריו הקל להפעיל מכשירי חשמל בשבת ע"י שעון שבת ע"ש. עכת"ד. ותמהתי על עצמי, איך מכח פלפול וחידוש שכזה יצא חוצץ נגד כל הפוסקים שלמדו בדעת הרמ"א להחמיר ביו"ט, וכנ"ל (אותיות ה,ט), ואיהו לבדו מאידך גיסא. (ופוק חזי לשו"ת תפל"מ (ח"ב סימן כג) דאזיל כל בתר איפכא דגם הרמ"א ס"ל לאסור גרמא ביו"ט. ויש להשיב על דבריו). ולטעמו היה לרמ"א להקל בהלכות שבת כיון שבהשען על המנהג כן דעתו, וא"כ מש"כ בסי' שלד (סכ"ב) דההיתר הוא רק במקום פסידא, אינו אליבא דהלכתא, ויצא שהרמ"א כתב דבר נגד עצמו אתמהה. ובמרן אין הכרח, כי בהלכות שבת שכתב גרם כיבוי שרי, מיירי בדיני דליקה, דהוי מקום הפסד, וע"ע בזה לעיל (סוף אות ח). ואדרבה ע"ש בב"י שכתב לבאר את היתר לבישת טלית דולקת (סימן כג) מפני שהוא מקום הפסד, וחזינן דיליף בכל האי מילתא, דהוא מקום הפסד. ומאידך אין להוכיח איפכא מהלכות יו"ט (סימן תקיד ס"ג) לאסור גרם כיבוי אחר שהודלק הנר, דס"ל דגרמא אסורה, כי מקורו הוא מהרא"ש, ושם ביאר דכל כה"ג כיון שהוא נוגע בנר הוי גרמא שאסורה. ומצד שפסק כרא"ש, והמ"א וסיעתיה ס"ל בו להקל, דשרי גרם כבוי לכתחילה בשבת וביו"ט, כבר עמדנו על כך באורך שאין הכרח ברא"ש. [ואף לו היה מרן כותב להדיא דגרם כיבוי מותר לכתחילה בשבת, כי כן דעת הרא"ש היינו אומרים דהעיקר להחמיר מאחר וכל הראשונים מחמירים, ומרן לא ראם.] ולכן העיקר לאסור וכמבואר, כרוב רובם של הראשונים.

האם אזלינן בתר הרמ"א כשאין גילוי במרן]

יב. מה גם דמאחר ואין גילוי במרן והרמ"א גילה דעתו בזה (סימן שלד סכ"ב), לכאורה כל כה"ג יש לנו לילך בתר הרמ"א, וכמו שכתבו פוסקים רבים, ולכל הפחות לסניף יש לנו לצרף זאת. דהנה כתב בשו"ת שמחת כהן (או"ח סימן א אות ג) ובשם השואל ונשאל, דקיבלנו הוראות הרמ"א כשאין גילוי במרן. וכ"כ בספר ויאמר בועז חדאד (בכללים שבראש הספר כלל א) ע"ש. וכ"כ בשו"ת איש מצליח (ח"א חיו"ד סימן מז) דקיבלנו את הרמ"א כשאין גילוי במרן, וכן הוא לו עוד בח"ג (סימן יז סוף אות ט) דלעולם קי"ל כמור"ם כשמרן לא גילה דעתו. וכ"כ הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל בהסכמתו לשו"ת עטרת פז ח"א מפי ספרים וסופרים, וכמו שכתב בספרו שו"ת תבואות שמש (חחו"מ סימן נב אות אך), ועוד בשו"ת שמש ומגן (חיו"ד סימן יא). ע"ש. וכ"כ מו"ר בשו"ת יחו"ד (סוף ח"ה בכללי השו"ע סימן ו) משם פוסקים רבים, (וע"ע בסמוך), וע"ע בספר ברכת יעקב סופר (עמ' 114), וכ"כ הגאון רבי יעקב משה טולדאנו מחבר שו"ת הים הגדול בספר קובץ רבי יוסף קארו (מוסד

הרב קוק עמ' קפז) ושכ"כ בשו"ת משכנות הרועים (דף מ ודף רז), ובשו"ת ויאמר יצחק (ח"א דף עא ודף קעה). וכ"כ הרה"ג רבי דוד עובדיה בקובץ הנ"ל (עמ' רא), ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בהערותיו לשו"ת נחלת לוי ח"א (הודפס בראש הספר, הערה ט).

ואולם ע' למו"ר בשו"ת יחו"ד (סוף ח"ה) בכללי השו"ע (סימן ו) דהביא כי נחלקו חכמי המערב אי אפשר לטעון קים נגד הרמ"א בכה"ג שאין גילוי במרן או לאו, ולענין דינא פשט ספק זה על פי עדותו כאן בא"י, כי המנהג פשוט לדידן שהמוחזק שפיר יכול לומר קים לי נגד פסק הרמ"א, וע"כ כל המח' בין חכמי המערב לא שייכת לדידן. איברא דבהמשך לגבי עצם קבלת הרמ"א, שבזה אין מח' בין חכמי המערב, והוא מוסכם דבכה"ג קיבלנוהו, כתב כי בשו"ת ימי יוסף ידיד (ח"א אה"ע סימן א דף כב ע"ד והלאה) כתב שאנו לא קיבלנוהו. וציין עוד מו"ר לע' בשו"ת יש מאין (ח"ב חחו"מ ס"ס יג). וסיים הרב דכן עיקר. ולכאורה קשה כי כל המח' הנ"ל היא לגבי קים לי, אך בעצם הדבר פשוט שנקטינן כרמ"א, ומהיכן תפס הרב שלא כן, בלא ראיה, רק משום דברי הרב ימי יוסף. (וע' באורך גבי כללי הקים לי בשו"ת יבי"א (ח"ז חו"מ סימן ב), ובפתיחה לשו"ת יבי"א ח"א). ולהכריע בסברא ברור שלא שייך כאן, כיון דהוא תלוי בעדות דור מפי דור, על עצם הקבלה. ואת"ל דידע מו"ר שכן היא שיטת הפוסקים, א"כ היה לו להביאם. ובפרט שהרב ימי יוסף בהאי מילתא סותר את משנתו בספריו, וכמש"כ הגאון רבי יעקב סופר שליט"א בספר ברית יעקב (עמ' שא הערה ג) ע"ש, כי ציין בזה למקומות רבים בספרי הגאון רבי יוסף ידיד. ומ"מ כלפי דינא האמת היא שגם איהו גופיה שם (בברית יעקב) מסיק דאנן בני ארץ ישראל פשוט שלא קיבלנו הוראות הרמ"א, אף היכא שאין גילוי במרן, כי אם כאחד הפוסקים, וכמו שהאריך בכת"י, וציין לע' בדברי הגר"א מני בתשובתו בשו"ת שערי רחמים (ח"א חאה"ע סימן יא, דף כ ע"ג סוד"ה כי אם), ובספר לקט יוסף לגר"י בורלא ז"ל (מע' ק כלל ד). ע"כ. וגם הרב עטרת פז (ח"א כרך א) ס"ל הכי, דשם השיב על הסכמת הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל, כי אנן בני ארץ ישראל אין לנו כלל זה, וכמש"כ מו"ר ביחו"ד הנ"ל, ובספר ברית יעקב הנ"ל. ושב והניף את ידו בכרך ב' על הסכמת הרב משאש, ועוד הוסיף דכ"כ בשו"ת איש מצליח (כרך א חאו"ח בכללים דף סד ע"ב ד"ה הרמ"א), כי בתוניס תופסים בכה"ג כרמ"א, ואצל חכמי הספרדים בארץ ישראל אין כלל זה ידוע. ע"כ. דהיינו לא שמיעא להו, כלומר לא סבירא להו. ושב וכ"כ עוד הרב עטרת פז (ח"א כרך ג אה"ע סימן ג אות ד) סוד"ה אולם. וע"ע בשו"ת אבא בם (ח"א עמ' רנו, ועמ' תז) דהביא את דברי התבואות שמש, ומאידך דבשו"ת יחו"ד מבואר להיפך, ועל כן לסניף כתב דאפשר לצרף זאת. ונראה לבאר את דברי מו"ר שמסכים והולך עם מאי דמסיים התם הרב ימי יוסף שאנו

לא קיבלנו הוראות הרמ"א, אלא דין הוראות הרמ"א כהוראות אחד מן הפוסקים, ושכן נראה מכל הפוסקים שלנו. ע"כ. וכן דעת מו"ר, שכן יראה הרואה בפוסקים שדוחים את הרמ"א כאחד הפוסקים (החשובים), ועפ"ז חולקים וסותרים משנתו, ואין צריך לאוספך דכל כה"ג זיל קרי בי רב אמרינן. ומ"מ לסניף שפיר אפשר לצרף את הסוברים דפסקינן כרמ"א. וע"פ האמור ברור שגרמא אסורה בשבת, אא"כ הוא מקום הפסד.

ברם לס"ס שפיר דמי לצירופי את הסוברים דגרם כיבוי שרי לכתחילה, שכן ראינו למחזור ויטרי בשם רבו הלא הוא רש"י בספר האורה דס"ל להקל בגרם כיבוי, וכן דעת הסמ"ק, וכן למדו כמה אחרונים בדעת הרא"ש. וכן פסקו להקל כמה וכמה אחרונים וכנ"ל. ומ"מ ספק זה לא יהיה שקול, והוא כמבואר.

היתר גרמא במקום הפסד היינו רק באיסור דרבנן]
גרם הבערה]

יג. ומעתה שוב נשוב לנידון דידן כי אחר שבואר כי גרמא בשבת שרי רק במקום הפסד ובלאו הכי אסור מדרבנן. א"כ ה"ה לנידו"ד גבי מפסק גרמא שיותר במקום הפסד. איברא כי לכאורה עדיין יש להשיב על כך מכמה פנים, ועדיין יש לאסור את מפסק הגרמא, שהרי כל שמצינו שהתירו גרמא הוא רק בגרם כבוי, אך בגרם הבערה מהכי תיתי להתיר, והיא חמורה עשרת מונים, כי הכבוי אינו אלא איסור דרבנן מטעם דהוי מלאכה שא"צ לגופה, שאינו כדי לעשות פחמין, ואילו ההבערה איסורה ד"ת. ומעתה מנא לן להתיר שימוש במפסק גרמא במקום הפסד להפעיל מכשירי חשמל שיש בהם איסורי תורה, כגון הפעלת נורות ליבון או מכשירי חשמל הפועלים עם גופי חימום. ברם ראה ראינו למאירי שבת (דף קכ ע"א בביאורו למשנה), בשם קצת מפרשים, וכן דעתו מסכמת, דכתב להתיר גרם הבערה, וז"ל, וכן כתבו קצת מפרשים, שאם לא היו לו כלים המגנים מכל וכל, [למנוע הדליקה מלהתפשט] מותר להגן בכלי עץ הקשים, אע"פ שהאור שולט בם, ושמא בין כך ובין כך יבאו גוים ויצילו מאליהם, ואעפ"י שגורם להבעיר, **אף גורם להבערה במקום פסידא התירו** . עכ"ל. ומפורש דהותר במקום פסידא אף גרם הבערה. וזהו שעושה כאן שנותן עצים אשר קשים להבערה, ובינתים בזמן שהאש תתעסק בכילויים, תתעכב הדליקה מלהתפשט, ויתכן שיספיקו להגיע גויים לכבותה. וכ"כ כדברי המאירי בספר המאורות (שבת דף קכ ע"א) להתיר לתת עצים לעכב את הדליקה, וסיים וז"ל, דכי היכי דגורם לכיבוי שרי, הכי נמי גורם להבערה במקום הצלה. והוכיח כן מדין נתינת עור של גדי שהותר, וכי נקט עור של גדי אורחא דמילתא נקט, וה"ה למילי אחרינא. ע"כ. וכ"כ בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת

שער יח) בשם ויש מן הגדולים שכתב, וסיים על כך בספר הבתים, ודבר של טעם הוא זה. ע"כ. וכן פסק כמאירי הנ"ל בספר מטעמי השלחן (סימן שלד ס"ק כח). וכן נשען להקל ע"פ המאירי בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנד אות א), וכן הוא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ו ד"ה ומעתה), ועוד לו (ח"ב סימן כח אות א ד"ה ומה שכתב). ואולם בספר בני ציון ליכטמן (סימן שלד ס"ק כז) כתב כי בפשטות גרם הבערה חמירא. אלא דשוב הביא למאירי הנ"ל, ועל כן סיים וצ"ע. ובראותינו לכל הני אשלי רברבי דס"ל הכי, ולא מצאנו גילוי להפך בראשונים, ברור שכן עיקר. ושוב ראיתי שכן תפס כמאירי מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לה אות ז, ובסוף אות יא). ומעתה יוצא מבואר, כי אף גרם הבערה שרי במקום הפסד.

ברם דא עקא, כי ע"פ האמור כל שיש לנו ללמוד היתר ע"פ המאירי וסיעתיה הנ"ל, הוא בגרם הבערה במקום הפסד במילתא דרבנן, שהרי שם הבערת העצים היא מלאכה שא"צ לגופה, כיון שא"צ את האש, אלא צריך שתתעכב המדורה מלהתפשט. [וכן דעת המאירי שבת (דף כט ע"ב, ודף קו ע"א) דמלאכה שא"צ לגופה פטור] וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דכל דשרי בגרם הבערה הוא במילתא דרבנן, ולא בדאורייתא. והוא מילתא דמסתברא, דאל"כ מהיכן למדו המאירי וסיעתיה להתיר גרם הבערה, והלא גרם כבוי שהותר הוא במילתא דרבנן, ומהיכי תיתי להתיר יותר. ובזה יושבה קושית הבני ציון ליכטמן הנ"ל. ולפי"ז יצא דכל שיותר להשתמש במפסק גרמא במקום הפסד, הוא דוקא לצורך כבוי כל סוגי המכשירים (שלעולם כבוי מכשירי חשמל איסורם מדרבנן), או הפעלת מכשירים שאין בהפעלתם מלאכה דאורייתא. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג הערה ו) לחלק בין גרם כבוי להבערה. [ואין להשיבו מהראשונים הנ"ל, כיון דאיהו מיירי במלאכה הצריכה לגופה, וכדברינו.]

גרמא בשאר מלאכות]

יד. איברא דהביה"ל (סימן שלד סעיף כב ד"ה דגרם), גבי דברי מרן שמותר גרם כבוי, כתב דלאו דוקא כבוי דהוא מלאכה שא"צ לגופה, דאפילו בכל המלאכות הדין כן, אף בשל תורה. ויליף לה (בסוף הד"ה הקודם), מהא דאיתא בשבת (קכ ע"ב) לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי. ונמצא דדומיא דעשיה שרינן גרמא, ועשיה הלא נאסרה באיסורי תורה, ובזה שרי גרמא מדין תורה. עכת"ד. [ואולם יש להשיבו, דכל זה כלפי דין גרמא דהוי דרבנן בכל המלאכות, אך מה שהותר במקום הפסד, י"ל דשרי רק בכבוי דרבנן, כי שם נאמר דין זה. אך על המ"ב לא קשיא, דאיהו אזיל לשיטתיה בסי' תקיד (שעה"צ ס"ק לא) דתפס כמ"א, דגרם כבוי שרי לכתחילה אף בשבת, וממילא

שפיר יליף לשיטתיה. וכ"כ בשו"ת אור לציון הנ"ל, דיש להשיב על הביה"ל, וכנראה לכך כוונתו. וכל זה הוא מלבד אשר יבוא לקמן בעז"ה (אות טז), דכל שהותרה גרמא דוקא בבערה דאדם בהול, וא"כ ברור שלא שייך היתר גרמא בשאר מלאכות.] וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי (ח"א סימן כב אות כט) ויליף לה כנ"ל, דגרמא דומיא דעשיה. וכן למד מו"ר בפשטות בתשובה שהודפסה באור תורה (אלול תשס"ג) מדין גרם כבוי להתיר בגרם בישול. וכבר עמד על כך בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח ס"ס יז), ע"ש. ושוב ראיתי שכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ה סימן שלד סוף הערה יז) דגרמא שרי אף בשאר מלאכות ולא רק בכיבוי, ושכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"א סימן ה). הנ"ל (אות יא) ע"ש. ועע"ש בילקו"י (סעיף טז) דעמד שם על מדוכה זו, והתיר אף גרם הבערה, ולכן פסק שמותר לתת מים בבקבוקי פלסטיק שתבא אליהם האש ותבעירם וישפכו המים. והוא בהשען על המאירי הנ"ל. ושכ"כ להקל בגרם הבערה נמי בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סימן נה), ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן קנז). [ואולם במהר"ם שיק זה אינו, כי כתב שם גבי שעון שבת שלכל הפחות יש בו איסור דרבנן של גרם הבערה (להפעיל ע"י מנורה), ודן שם לאוסרו אפי' מדין תורה. ובכת"ס באמת כן הוא, דס"ל להקל אף בגרם הבערה, ועל כן חשב להקל למשוך החבל שמאריך את פעולת השעון שבת, דגרמא שרי. אך חלו הוא מדברי הרמ"א בהל' יו"ט שהתיר גרמא, ולפי הנראה אישתמיט מיניה לפי שעה דברי הרמ"א בסי' שלד שאוסר בשבת גרמא, אא"כ הוא מקום הפסד.] ושוב כתב הרב ילקו"י כי יד הדוחה נטויה, דמה שהתיר המאירי הוא דוקא במניח כלי עץ כדי לעצור את הדליקה שלא תתפשט, ואין ברצונו כלל שהאש יבער. אבל אם ברצונו שהבקבוק פלסטיק ידלק כדי שהמים יצאו מתוכו, אה"נ בכה"ג לא התירו. אלא דשוב הביא את השערי תשובה (סימן רנה) דאף בכה"ג שרי. ואף שהרמ"א בסי' רנג (סימן ה) אסר לישראל להניח קדירה על התנור ושעכו"ם ידליקו אח"כ לחמם את הבית, וחזינן דגרם הבערה אסור. כתב דשמא יש לחלק בין גרם הבערה לבישול. וסיים דכיון שגרמא איסורה מדרבנן, על כן העיקר להקל. עכת"ד. איברא דאני כשלעצמי לא נחה דעתי בזה והוא כמבואר, דכיון שלא תורצה קושיתו די"ל דדוקא גרם כבוי והבערה שכוונתה לשם כיבוי שרי, אך כשחפץ בהבערה א"א להקל, כי זהו גרמא בשל תורה. ואולי יש לדון דהוי הבערת הכלי פלסטיק מלאכה שא"צ לגופה, לפי שאין צריך את הבערת הכלי, אלא את שבירתו.

שוב בינותי דהרמב"ם (שבת פ"א ה"ז) ודעימיה הסוברים דמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה, הרי יוצא דלדידהו הותר הכא במדורה מדינא דגמרא גרם כבוי משום הפסד אף

דהוי ד"ת. וחזו לצירופי לספק, אך להלכה אינו כן, אחר דקי"ל דמלאכה שא"צ לגופה איסורה מדרבנן, וא"כ כל שהותר גרמא במקום הפסד הוא רק במילתא דרבנן.

גרמא בדרבנן לכתחילה]

טו. והנה בשו"ת מהרי"ל (סימן לב) המובא ביתה יוסף (ס"ס רסה) כתב להדיא להקל בגרמא לכו"ע בדרבנן, בין לרבי יוסי ובין לרבנן, וכתב כי כל המח' ביניהם היא בכבוי דאורייתא. ועל כן חפץ להקל בגרמא במילתא דרבנן אפי' שלא במקום הפסד. איברא דדבריו לכאורה צ"ע, כי כבוי הוא איסור דרבנן, כיון דהוי מלאכה שא"צ לגופה. וחזינן דס"ל דחייב, וא"כ נפלה ראייתו לדידן דס"ל דפטור, ויצא להיפך, דכל שמצינו שהתירו גרמא הוא במילתא דרבנן (כיבוי), וזה מותר רק במקום הפסד, וכנז"ל. וא"כ מפורש דגרמא אף בשל דרבנן אסורה, אא"כ הוא מקום הפסד. וא"כ אדרבה מכל הפוסקים הנזכ"ל שאסרו גרמא לכתחילה, מוכח להיפך, דגרמא אף בדרבנן אסורה. [וגם את"ל דס"ל למהרי"ל דמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה, ואז נצטרך לדחוק דכוונתו ששייך בכבוי חיוב, משא"כ שם דמיירי במוקצה שלמעשה הוא דרבנן. מ"מ לפי"ז יצא דלא נלמד להקל כאן אלא רק במילתא דרבנן, שאין לה לתא דאורייתא.] ובר מין דין הלא המהרי"ל שם לא סמך על סברא זו לבדה, דכתב שם להתיר כיון שהמניח כלי תחת השלחן תחת הנר, ובערב מסלק את השלחן, והוי גרמא בדרבנן, שהשמן שיפול כעת לכלי יבטלו מהיכנו. ועוד הוסיף דהוי הכא פס"ר, דאינו מתכוין לקבל את השמן, אלא להציל את השלחן. עכת"ד. וידוע שכל פוסק שכותב כמה טעמים להקל, א"א ללמוד ממנו להקל, אלא בצירוף כל הטעמים יחדיו, כי יתכן שעל כל טעם לבדו אינו סומך. וכמש"כ בשו"ת ר' יהוסף מליריאה (הוצאת מכון יד נסים סימן נב דף רעט), וכ"כ הכנה"ג בכלליו (כללי הפוסקים אות נח), וכ"כ השו"ג בכלליו שבריש הספר (אות טל), וכ"כ בשו"ת איש מצליח (ח"א או"ח סימן מ), וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סימן מב אות ד), ובספר טה"ב (ח"ב עמ' תקלח), וכ"כ בספר ברכי נפשי סופר (ח"ב עמ' נח בהערה) מפי ספרים, ע"ש, וע"ע בשו"ת נחלת לוי (ח"א חיו"ד סימן יג אות כג). וא"כ א"א ללמוד מהמהרי"ל להקל בגרמא בדרבנן. ועוד בה, כי המהרי"ל גופיה פתח בראש דבריו בלשון זו, קצת דעתי נוטה. וגם סיים שם, ואפ"ה לא אסמוך על היתר זה, עד שיסכימו עמי אחד מרבותי. ע"כ. [רק שעל סיום דבריו יש מקום לומר שהוא דרך ענוה, ואכ"מ.]

ועתה ראיתי לשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י אות ו) דס"ל להקל בגרמא בדרבנן, וכדמבואר במהרי"ל (הנ"ל), ופסקו המ"א (סימן רסה ס"ק ב). ע"כ. ואולם ע"פ האמור זה אינו. ועוד כתב, כי לא מצינו דנאסר גרמא בדרבנן, רק בשל תורה, שהרי אפי' לענין יו"ט

התירו גרמא בתוס' ביצה (כב ע"א), ובמקום הפסד חזינן דשרי אף בשל תורה, וכדכתב המאירי (שבת קכ ע"ב) דשרי אף גרם הבערה. ומה שאסרו גרם כבוי והוי דרבנן, שאני התם דכבר מבואר בראשונים שמשאצל"ג חמורה יותר, ונחשבת כדאורייתא. עכת"ד, ועע"ש. ואולם ראייתו מיו"ט אינה, שהרי בכבוי אין הבדל בין יו"ט לשבת, ע' בשו"ת יבי"א (ח"א ר"ס לא). וחזינן א"כ דמה שהתירו התוס' גרמא ביו"ט, אינו מצד דהוא דרבנן. ולעצם טענתו, נלע"ד שכתב כן בסוברו שהמאירי מתיר גרמא בשל תורה במקום הפסד, ועל כן יצא לחדש דבדרבנן יש פנים להקל. אך על פי המבואר לעיל (אות יג), דהמאירי התיר ג"כ רק בשל דרבנן, נלע"ד שלא היה מלאו ליבו לחדש כל כך בלא ראיה. וגם בלאו הכי מהיכי תיתי כשאסרו חז"ל להדיא גרם כבוי במקום הפסד בדרבנן, לחלק בין דרבנן במלאכה שא"צ לגופה, לשאר דרבנן, שבהם יש להקל, בזמן שחז"ל אסרו בדרבנן, ועל המיקל להביא ראיה. ופוק חזי למהרי"ל, דאף שאמר חילוק זה, לא סמך על כך, ואפי' שהיו לו שם עוד טעמים להקל. וע"ע בספר מנוח"א (ח"ב פרק א הל' טו) דכתב לסמוך על גרמא בדרבנן במקום צורך, מטעם ס"ס, שמא כמ"א וסיעתיה דגרמא שרי לכתחילה. ושמא כטעמו הראשון של מהרי"ל. והוסיף שכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן יז אות יט) בשם שו"ת בכורי יעקב זריהן (סימן ח) להקל, וצירפו מו"ר שם לסניף בנידונו. ע"כ. וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ה עמ' רלו סעיף יט). ע"ש. ועל פי האמור אין ראיה מהמהרי"ל להקל, וממילא אין ס"ס. ועוד, דשני הספיקות אינם שקולים (ויש לדון בזה). ועוד, ע"פ דברינו שיבואו בסמוך בע"ה, שכל ההיתר של גרמא נאמר רק בדליקה, א"כ אין מקום לס"ס זה כלל. ואגב, גבי מה שהביא במנוח"א כי מפשט ביאור המחצ"ה במ"א, משמע דיליף במ"א להקל רק מטעם דהוי דרבנן. ומלבד שדחה זאת שם די"ל שסמך על כל הטעמים, וכמו שהביא כמה אחרונים שכתבו כן. נלע"ד דאף את"ל דהמ"א מיקל, י"ל דאיהו לשיטתיה בסי' תקיד (ס"ק ו) דמיקל בגרמא לכתחילה בשבת, ועל כן הקל כאן, משא"כ לדידן.

מפסק גרמא במקום הפסד] ועל פי האמור יצא, כי כל שיהיה אפשר להשתמש במפסק גרמא במקום הפסד, הוא רק בהפעלת או כבוי מכשירים אשר השימוש בהם כרוך במלאכה דרבנן, אך אם מלאכתו היא מן התורה, אסור. ומ"מ לספק שפיר דמי לצירופי את הסוברים דשרי אף בשל תורה, כי באמת לכל סיעת הראשונים הסוברים דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה הלא המה הרמב"ם ודעימיה, יוצא מבואר שסוברים שגרמא אף בשל תורה במקום הפסד שרי, שהרי כבוי השריפה היא מלאכה שא"צ לגופה, וכמש"כ להדיא המהרי"ל הנ"ל ללמוד מדין זה. ואף שדחינו זאת דלדידן קי"ל

דמלאכה שא"צ לגופה איסורה מדרבנן, מ"מ לספק שפיר דמי לצירופי, אחר שרבים ונכבדים המה הסוברים כן.

מפסק גרמא במקום מצוה] ומינה בק"ו דשרי במקום מצוה [במילתא דרבנן] להפעיל מפסק גרמא, וכמש"כ בשו"ת עולת נח (חאו"ח סימן ה) דמצוה לא גרע מהפסד ממון, ותפס כוותיה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח ס"ס יח) וכדמוכח מן המ"א (סימן שז ס"ק ז), וכ"כ עוד בח"א (סימן כא אות יד), ובאור תורה (אלול תשס"ג). וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי הנ"ל בסמוך (ח"א סימן כב אות לא), וכדכתבו תוס' פסחים (יא ע"א ד"ה אבל). וע"ע בזה בשו"ע הרב (סימן תקיד ס"ט ובקונ"א שם ס"ק ג) גבי מצוה והפסד, וצריך לעיין בב"י סימן שז ס"ה, וכעת אין פנאי. וכן מבואר במ"א (סימן שלט ס"ק יג) דמצוה עדיפא מהפסד, וכ"כ המ"ב (שם ס"ק לו). וע"ע בשו"ת מעשה חושב (ח"ד סימן לט אות א) דהביא לשו"ע הרב (קונ"א לסימן תקיד) דכתב שהיתר הרמ"א גרמא במקום הפסד, ה"ה דשרי לצורך גדול, וצורך מצוה, ומצטער. ותפס שם כוותיה, ולכן התיר מכשיר דיבור לאילם. ע"ש. וע"ע לו (ח"ג סימן יד אות ג).

מפסק גרמא במקום חולי] ומשום נזקי גופו ק"ו דשרי, כיון שהותר במקום הפסד ממון. וכמש"כ המרדכי (שבת סימן שצג), והובא בב"י (ס"ס שלד), וכ"כ עוד המרדכי בפ"ב דביצה (סימן תרפג), ושכ"כ הראבי"ה (ביצה סימן תשנז עמ' 460) והובא גם הוא בב"י שם. וע"ע בספר תוספת שבת (ר"ס שלח) דהוכיח דמקום חולי עדיף ממקום מצוה, שהרי בסימן שז (סעיף ה) הותר רק שבות דשבות במקום מצוה. ואילו בסי' שכח (סי"ז) שרי שבות במקום חולי. וכן הסכימו עמו המחצה"ש שם (ס"ק א), ובזה ביאר את המ"א שם. וכן מבואר במ"ב (סימן שלח שעה"צ ס"ק יח) בשם הח"א, ע"ש. וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן קכה אות ד) בזה. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כז אות ג), ועוד לו (ר"ס כח). ואולם ראה סוגיא ערוכה בביצה (דף לה ע"ב וגם בדף לו ע"א) דהגמ' אינה יודעת האם הפסד ממון, [בין הפסד מועט, ובין בהפסד מרובה, וכדאיתא התם בדף לו ע"א בהמשך] עדיף ממצות תלמוד תורה של כמה אנשים, או להיפך. ע"ש, ואכ"מ.

גרמא הותרה במקום הפסד דוקא בדליקה]

טז. ועוד יש להשיב על השימוש במפסק גרמא אף במקום הפסד, דהנה כתב ההגהות מרדכי (סוף פרק ג דשבת) בביאור היתר נתינת מים ע"ג טלית שהחלה להשרף, ומאידך חזינן דקירוב כיבוי אסור, ותירץ וז"ל, וי"ל דהתם טעמא כיון שכבר הודלק הטלית, אי לא שרית ליה ע"י שינוי אתי לכבויי. עכ"ל. ומבואר דכל הטעם שהתירו גרם כבוי הטלית הוא דחיישינן שאם לא נתירו יבא לכבות בידים, ומינה לנידו"ד, שאין שום

חשש שכזה, שהרי אין כאן בערה, וא"כ אף במקום הפסד יש לאסור. ורק היכא דיש חשש שיבא לכבות שרי. ולך ראה להגהות מרדכי (פרק במה טומנין סימן תנח) דהביא כמה מקרים שהתירו איסורים דרבנן במקום פסידא, וביאר דכולם אי לא שרית ליה חיישינן שיבא לעשות מלאכה דאורייתא להציל. וכ"כ בספר אהל מועד (שער השבת דרך ז) דשרי גרם כבוי, דאל"כ יבא לעשות בידים. וכן ראיתי למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן יח אותיות ו,ז) דכתב לדייק כן את ההגהות מרדכי, ובזה דחה את התרו של שו"ת עולת נח (חאו"ח סימן ה) להפעיל שעון שבת בשבת לכבות מטעם דהוי גרם כבוי דשרי במקום פסידא. והשיבו, דלא הותר במקום פסידא אא"כ חיישינן שיבא לכבות בידים. ושב והניף את ידו בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן ל אות ז בסוגרים). ואין להשיב כי דעת ההגהות מרדכי והאהל מועד הם שיטה יחידאה דפוק חזי לכל הני ראשונים הנזכ"ל (אותיות ז,ח) דכתבו להתיר גרם כבוי משום הפסד, וכלל לא תלו זאת בטעם דאי לא נתירו יבא לכבות בידים. וכ"כ הרמ"א (סימן שלד סכ"ב) דשרי במקום הפסד, ולא תלה זאת באי לא נתירו יבא לכבות. וגם מו"ר הקל במקום הפסד בדוכתי טובי ולא חשש להנ"ל, וכגון בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן ל אות ז) ובשו"ת יחו"ד (ח"א סימן לד), ובאור תורה (אלול תשס"ג) ובעוד דוכתי. (אך לכאורה לא השיב על הטענה הנ"ל, דאיהו גופיה טענה, ובזה דחה לעולת נח הנ"ל, וצ"ע, ועי' בהמשך). דלענ"ד יש להשיב, כי הלא גם ההגהות מרדכי (בפרק במה טומנין) הנ"ל, לגבי דברים שהתרם משום פסידא, ושאיהו גופיה כתב שזהו התרם, ואפ"ה כתב דכ"ז מחשש שיבא לאיסור חמור יותר. וא"כ כל הראשונים שכתבו משום פסידא, אין שום הכרח שיחלקו, כי יכולים הם לפרש שההיתר הוא באמת דוקא במקום פסידא, אך סיבת ההיתר היא משום שאם לא נתירו יבא לכבות. וכמו שההגהות מרדכי בבמה טומנין כתב כן לגבי ענין אחר, וכלל גדול בידינו דאפושי פלוגתא לא מפשינן כשאין הכרח, וילמד הסתום מן המפורש. ופוק חזי לר"ן בהלכות (שבת דף סא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובמקום), המובא ביתה יוסף (לקראת ס"ס שלד) דרצה ללמוד ממה שאמרו גבי צינור שעלו בו קשקשים דבמקום פסידא לא גזרו רבנן, דה"ה שיותר לכבות דליקה דהוי מקום פסידא באיסור דרבנן, לפי שהיא מלאכה שא"צ לגופה. ושוב דחה זאת מכל מיני חילוקים, וביניהם, דשאני כבוי שבצריך לפחמין אסור ד"ת, ואין אנשים בקאין להבחין ביניהם, ולכן הרחיקו לאסור אפי' כבוי ע"י גוי שלא יבואו להתיר ע"י ישראל. ועע"ש בב"י דהביא למרדכי (שבת סימן שצט) שהוקשה לו בדומה, מדוע אסור כבוי, ואילו כבוי גחלת שלא יוזקו בה הותר לכבותו. וחילק בין נזקי ממון לנזקי גוף. וחזינן מכל האמור, כי כל שיש חילוק מחלקינן, וא"כ אף בלא המרדכי והאהל מועד מדילן היה לנו לחלק

כאמור, דשאני כבוי דאי לא שרית ליה אתי לכבויי בידים. ואף שיש לומר דשאני נידו"ד מהראיות הנ"ל. מ"מ בנידו"ד דמצאנו ראשונים שכתבו להדיא לתלות טעם ההיתר בגרם כבוי, כדי שלא יבא לכבות בידים, נימא דכו"ע יודו בהא, ומהיכי תיתי להתיר.

ויש להקשות על ההגהות מרדכי משבת (קכ ע"ב) דלטעמיה דגרם כיבוי הותר רק משום שמא יעבור על ד"ת, א"כ הוה לה לגמ' לתרץ את הקושיא מדרבנן שהתירו גרם כבוי, אדרבנן שאסרו לטבול עם שם הכתוב על בשרו, והלא שם הוא גרם מחיקה, ונשארה הגמ' בקושיא. ויכלה הגמ' לתרץ, דשאני גרם כיבוי שהותר, שאל"כ יעבור על ד"ת ויכבה, משא"כ בטבילה, שיש לאסור גרמא. ותירץ זאת בספר יד המלך (בנימוקיו על השו"ע הל' שבת סימן רסה דק"ד ע"א) דלמסקנת הגמ' שדין טבילה הוא מדין ערוה ולא מחיקה, באמת חוזרת הגמ' דטעמא דרבנן הוא, דאי לא שרית ליה אתי לכבויי. והביאו בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (ח"ב סימן ע דף קעג ע"ד) ולא הסכים עם תירוץ זה, ע"ש. ואולם כתב דלתירוץ הערך השלחן (סימן שלד סס"ק ה) אתי שפיר, דשם כתב לתרץ קושיא זו על דין אחר, דפסק המרדכי בשם ר' יואל דגרם כבוי שרי רק במקום הפסד, ותקשי כנ"ל. ותירץ, דאה"נ רבנן מתירים אף שלא במקום הפסד, והמרדכי ס"ל דאנן לא קי"ל הכי, מתוך שכל ההיתר בגרמא נאמר בגרם כיבוי, והוא ללמדנו שאינו מותר אלא במקום הפסד. ע"כ דברי הערך השלחן. וא"כ ה"ה י"ל כלפי הקושיא הנ"ל על ההגהות מרדכי, שזהו חידושו של ההגהות, ודלא כרבנן שמקלים בלאו הכי. ועע"ש בשו"ת שמע אברהם, שכתב גם הוא לתרץ קושיא זו בדרך אחרת. ומ"מ ברור שמכח קושיות לא נבוא אנו לדחות את דברי הראשונים, וכמש"כ מרן בהקדמתו לב"י, כי מה נדע אנחנו שלא ידעו הם, ואכ"מ.

איברא דבשו"ת מהרי"ל (סימן לב) הנזכ"ל, מבואר דפליג, ושגרמא מותרת אף בדברים שאין חשש בהם שמא יבא לכבות. שהרי למד מגרם כבוי להתיר גרמא בכל מילתא דרבנן, ושם הלא מיירי גבי מוקצה, ואין חשש שאם לא נתירו יבא לעבור על איסור. [הן משום שבסך הכל השלחן מתלכלך, ובמוצ"ש יגרד את השעוה, וכן מוכח שם בתשובה, דשם לא נחשב מקום הפסד, וכדהקשה מרבו ע"ש, ודו"ק. והן משום שאינו בהול כל כך כמו בדליקה, וכנ"ל (אות יג).] ועל כן נראה לכאורה דהעיקר להחמיר, משום שכן דעת רוב הראשונים ההגהות מרדכי והאהל מועד, ומנגד המהרי"ל. ואף שהב"י (ס"ס רסה) הביא בשתיקה את דברי המהרי"ל, אין הוכחה דס"ל כוותיה, שהרי השמיטו בשו"ע. אך מאידך גם אין הוכחה מההשמטה דלא ס"ל כוותיה, כיון שיש סיבות רבות לתלות

את ההשמטה, וכגון משום שאין דין זה מצוי, או שחלק על אחד מהפרטים שם, כי רבים המה.

ואגב אמר לי ידידי הרה"ג רבי אברהם ארבל שליט"א ראיה לכך להקל אף בשל תורה, מהא דאיתא בשבת (קכ ע"ב) דרמי דרבנן אדרבנן דס"ל דשרי גרם כבוי, ורמי מרבי יוסי אדרבי יוסי דאסר גרם כיבוי, מדאיתא בברייתא שאסרו חכמים לטבול כששם השם כתוב על בשרו, אא"כ יתן ע"ג גמי, ולר' יוסי שרי. ונשארה הגמ' בקושיא אדרבנן (ולכן פנתה הגמ' לדרך אחרת, וביארה דאיסור טבילה הוא מדין גלוי ערוה כנגד שם ה', ולא מדין מחיקת שם ה'). ונתרץ את רבנן, דשאני גרם כבוי שהותר במילתא דרבנן (במקום הפסד), משא"כ מחיקת ה' שהיא מילתא דאורייתא לא התירו גרם כבוי. וחזינן דהותרה גרמא אף במילתא דאורייתא. והן אמת, כי בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן כא אות יד) הביא לקרן אורה (שבת קכ ע"ב) שהוכיח כנ"ל דשרי גרם כבוי אף שלא במקום הפסד, דאל"כ נתרץ את רבנן דשרו גרם כבוי במקום הפסד, משא"כ במחיקת ה'. ותירץ שם מו"ר דהושוו טבילת מצוה שהיא מקום מצוה למקום הפסד. ע"ש. וכיוון לתירוצו של שו"ת דברי מרדכי (ח"א סימן כב אות לא בהגהה), וכמ"ש תוס' פסחים (יא ע"א ד"ה אבל), דמשום מצות ביעור יש להתיר כמו משום פסידא. ע"כ. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן יט אות ז), ושכ"כ השל"ג סנהדרין (דף טז מדפי הרי"ף). וא"כ כן נאמר כאן דיש להשוות מילתא דרבנן למקום מצוה. ואולם הוא דוחק. וע"ע לעיל (סוף אות יב) דלתירוצו של הרב יד המלך על קושיא זו אהגהות מרדכי, אתי שפיר נמי הכא. ובלאו הכי מה לנו להכריע נגד הראשונים בראיות תלמודיות, ופשוט שההגהות מרדכי וסיעתיה ידעו את הגמ' הנ"ל, ובכל זאת אמרו את דבריהם. ופוק חזי למרן בהקדמת הב"י שאין אנו יכולים לחלוק על ראשונים. וע"ע בפתיחה לשו"ת יבי"א (ח"א), ועוד לו באורך בפתיחה לשו"ת פאר הדור לרמב"ם בהוצאת אור המזרח, שאין אנו יכולים לחלוק על ראשונים מכח ראיות תלמודיות וע"ע לקמן (סימן כ אות ה).

שוב בינותי שלהלכה אפשר להקל בהשען על המהרי"ל דשרי גרמא במקום הפסד אף בשאינו בהול מאוד, והוא מכח ס"ס, שמא כסוברים דגרמא שרי לכתחילה, וכנ"ל (סוף אות יב) דחזו לצירופי. ואת"ל דהלכה כחולקים שגרמא מותרת רק במקום הפסד, שמא הלכה כמהרי"ל שעל כל פנים דין זה אמור בכל המלאכות ולא רק כשבהול. מה גם דיחד עם המהרי"ל (דהיתר גרמא הוא אף באינו בהול) כן ס"ל נמי לכל המתירים לכתחילה גרמא [וכנ"ל (אות ח) ושם מדובר אף כשאינו בהול. ונמצא להיפך שרוב הראשונים מקלים, ואף דלא קי"ל כוותייהו, מ"מ לענין נידו"ד (האם היתר גרמא הוא רק בבהול), אין

הכרח מהראשונים האוסרים גרמא לכתחילה דמחמירים בזה, רק שגם אין ראיה להתיר, ולעיל אמרנו להשוותם יחד עם המחמירים משום דאפושי פלוגתא לא מפשינן, אך עתה בראותינו גלוי ברוב הראשונים להקל, שוב נראה לומר לאידך גיסא, והעיקר להקל ובפרט במילתא דרבנן.] וגם יש לצרף לספק, שמא כדעות דבדרבנן (דעסקינן רק בדרבנן ולא בדאורייתא) שרי גרמא לכתחילה, וכנ"ל (סוף אות טו) דחזו לצירופי לספק.

המורם מכל, אסור להפעיל מפסק גרמא בין לכבות ובין להפעיל מכשירי חשמל למינהם. אלא אם כן משתמשים בו להפעלת מכשירים שהפעלתם כרוכה רק באיסור דרבנן, [דהיינו שאין המכשירים פועלים על ידי גוף חימום, וכן לא בהפעלת נורות ליבון] . ובתנאי נוסף שיהיה מקום הפסד, או מקום מצוה, או מקום חולי.

כללי גרמא]

אם הקירוב כבוי אינו גרמא, לך ראה לעיל (סימן ג הערה ב) בשיטות הראשונים מהו קירוב כבוי. וע' בשו"ת תפל"מ (ח"ב סימן כג) דקירוב איסורו מדרבנן.

גם כשאינו קירוב כיבוי אלא גרמא, צריך **שהגרמא לא תגע בגוף החומר** שמפעיל או מפסיק, וכדפסק מרן (סימן תקיד ס"ג) דאסור לתת נר לתוך חול, והעושה כן חייב. וע' בגדרי פרט זה לעיל (סימן ג אות ו, ובהערה ב).

כל שמתירים גרמא הוא רק במקום הפסד, או מקום מצוה, או מקום חולי, ובנוסף בתנאי שהוא במלאכות דרבנן, אך בשל תורה אסור מכל מקום, וכמש"כ לעיל (אותיות יג-טו).

סימן ה - עניית אמן על ברכת העולה לתורה שהוא עם הארץ

תוכן התשובה בקצרה

א. צ"ע כיצד נהגו לענות על ברכות העולים לתורה, גם אם הם עמי הארצות, והלא פסק מרן (סימן קמא ס"ב) שהעולה צריך לקרא עם הש"ץ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. **ב.** וי"ל דאחר שנהגו לעלות סומא לס"ת, ומנהג זה הוא נגד מרן הסובר כי על העולה לקרא עם החזן, וממילא סומא אסור. **ד.** וכמו שהעידו בגודלם האחרונים שכן נהגו, וכן אחרוני זמנינו העידו בגודלם שכן המנהג. והמנהג נשען על החולקים וסוברים שהעולה לתורה יוצא ידי חובת הש"ץ מדין שומע כעונה. וא"כ ה"ה לענין ענית אמן אחר ברכת ע"ה על התורה דשרי, ובפרט דקיל הכא מסומא, כיון דעסקינן לענין ענית אמן. ואף למרן שרי הכא מטעם ס"ס, דשמא כן יקרא עם החזן, ושמא כמקלים לענות על ספק אמן, ושמא כסוברים שרשאי ע"ה לברך אף שאינו קורא עם החזן.

עניית אמן על ברכת עולה לתורה שהוא עם הארץ]

א. עמדתי ואתבונן כיצד נהגו לענות על ברכות העולה לתורה בלא שום פקפוק וחשש, והלא פסק מרן (סימן קמא ס"ב) שהעולה צריך לקרא עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, וחזינן שרבים אינם יודעים הלכה זו, [ואפי' בני תורה החובשים כובע וחליפה, יש מעט שאינם יודעים, ק"ו עמי הארץ, וק"ו בשאר קצוות תבל .] ונמצא שהשומע ברכה הוי בכלל ספק אמן שספקו לקולא וכנודע, (וכדלקמן בעז"ה), ואה"נ לא מבעי בכה"ג שהוא ת"ח היודע הלכה שאין מקום להסתפק שמא אינו יודע או אינו מקיים הלכה זו, ובכה"ג שוב אין מקום לפקפק. ברם כשאינו בר הכי, כיצד נהגו העולם בפשיטות לענות אמן, ואין פוצה פה ומצפצף.

תחילה נראה ברור שאף שכתב מרן (סימן קמא ס"ב) לשון צריך הוא לקרות עם הש"ץ, וצריך היינו לכתחילה ואינו לעיכובא. וא"כ לכאורה לפי"ז שפיר יש למנהג סמך, שאחר שהמברך מברך הוי בדיעבד, וכ"ז אינו לעיכובא, וא"כ אינו ספק אמן. מ"מ זה אינו, כי מצאנו פעמים רבות שהמילה צריך היא לעיכובא, וכמש"כ לקמן (סימן ל אות א), וכאן מוכרח הכי מדמסיים השו"ע כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ע"כ. וא"כ ברור שכאן מש"כ מרן צריך היינו לעיכובא, וכן יראה הרואה בב"י הכי משם הראשונים.

ב. ואמרתי ליישב את המנהג על פי מנהג אחר, והוא גבי מה שנהגו להעלות סומא לס"ת, והוא מנהג נגד מרן שפסק (סימן קלט ס"ג) שסומא אינו קורא לפי שאסור לקרות אפי' אות אחת שלא מן הכתב. וכבר הגיה הרמ"א שם בשם מהרי"ף דעכשיו קורא סומא כמו שאנו מקרין בתורה לע"ה. ע"כ. והרי הפוסקים מלאים מזה שכן המנהג להעלות סומא וכדלקמן (אות ד) בעזר ה'. וראה בב"י (סימן קמא ס"ב) שהביא מח' הפוסקים בזה להעלות סומא, ושורשו האם שרי שיקרא החזן ויצא העולה לתורה מדין שומע כעונה, והביא הב"י כי לרוב הפוסקים אסור, וגם אסור שיחזור העולה על דברי החזן, לפי שאסור לקרות שלא מן הכתב אפי' אות אחת ע"ש. וכ"כ בשו"ת שאלו לברוך טולדאנו (סימן מט), וכ"כ במ"ב (ס"ק יג) על דברי הרמ"א הנ"ל דס"ל שאנו נוהגין להקל אפילו אם אינו יכול (העם הארץ) לקרות עם הש"ץ מלה במלה מתוך הכתב. ולעיל מינה (ס"ק יב) ביאר המ"ב, דטעם הדבר לפי ששומע כעונה. וע"ש בביה"ל (סימן קמא ס"ב ד"ה לבטלה). וכ"כ בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן יא בהערה) לבאר הכי את האשכול מדין שומע כעונה. ושכ"כ לבאר בשו"ת משאת בנימין (סימן סב). ומינה לנידו"ד, דאף עם הארץ שרי להקרותו, שהרי מקרינן לסומא מדין שומע כעונה, וממילא ה"ה לעם הארץ שאינו קורא עם הש"ץ, דמ"מ שפיר דמי מדין שומע כעונה ושרי לכתחילה, ואין בזה משום ברכה לבטלה, וכמו

שהרמ"א הנ"ל כתב להדיא הכי, וז"ל, עכשיו קורא סומא כמו שאנו **מקרין בתורה לעם הארץ** . ע"כ. ועתה נפן בעז"ה ונראה את מח' הפוסקים גבי עלית סומא לס"ת.

דעות הראשונים בסומא]

האוסרים]

ג. כן דעת הרא"ש (בתשובה כלל ג סימן יב), וכן כתב הרשב"א (ח"ז סימן שסא), וכן דעת רבנו ירוחם (דף כ ע"א), ובספר שבלי הלקט (סימן לו, וע' בשו"ת משאת בנימין סימן סב), וכן כתב הריב"ש (סימן רד). וכל אלו הביאם הב"י (ר"ס קמא), וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן קמט), ובספר האשכול (אלבק דיני קריאת ס"ת דף סח ע"ב), ובספר מנהגי טירנא (שבת אות מ) נראה שכן דעתו, שכן פסקו כל הפוסקים הנזכרים שם, וע"ע בשו"ת משאת בנימין (סימן סב) דהעמיד ביחד עם האוסרים גם את האבודרהם ובשם רבינו סעדיה גאון, שמי שאינו יודע לקרות אסור להעלותו לתורה (ודומה לנידו"ד).

המקלים]

כן דעת הנימוק"י (מגילה דף כד ע"א ד"ה ר"י), וכן דעת האשכול (ח"ב עמ' 69), וכ"כ האגודה (ב"ק ר"פ החובל), וכל אלו הובאו בב"י (ר"ס קמא), וכן דעת מהרי"ל (הלכות קה"ת עמ' קכב) והובא בדרכ"מ (שם ס"א, ובספר מנהגי טירנא שבת מ) דכן נוהגין והוא משם מהר"י סגל. ועוד הביא בשו"ת משאת בנימין (סימן סב) שבשלטי גיבורים (פרק הקורא את המגילה) כתב יש מי שסובר שהסומא יכול לעלות ולקרות בתורה. ע"כ. וכן דעת שו"ת בנימין זאב (סימן רמה). וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן קצד) ועוד לו (ח"ב סימן רסט). וע' באורך בשו"ת דבר המשפט (סימן א) לגאון רבי חיים בן שלמה מטריפולי בחיוב קריאה עם החזן, ושהבבלי והירושלמי והראשונים חולקים אזוהר, דשפיר דמי לקרא עם החזן, ושגם את הזוהר ניתן ליישב שדיבר כששניהם קוראים בקול, וכמו שביאר הב"י. או י"ל דמיירי גבי זמנו של הזוהר ולא זמננו, ע"ש באורך מפי סופרים ומפי ספרים.

המנהג]

דעות האוסרים]

ד. לגבי מנהג ארץ ישראל נמצאו סתירות לגבי המנהג. ותחילה נביא את דעות האוסרים, דהנה כ"כ הרחיד"א בספר לדוד אמת (סימן ה אות ט ס"ק ב) שכן המנהג בכרכים ובעיירות שלא להעלות סומא לס"ת. [וציין לו בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סימן כב אות ג), ברם ע"ע לקמן בדעת הרחיד"א] . וכ"כ בספר ארץ חיים (סימן קלט) שכן המנהג בצפת, ועוד הוסיף שבספר זרע אברהם (אה"ע סימן יג דף מד ע"ב) מוכח שבזמנו בירושלים היו אוסרים. וכמ"ש גם בשו"ת ויקרא אברהם (או"ח סימן ד) ע"ש, ע"כ. והובא גם בספר כף החיים (סימן קלט ס"ק טו).

דעות המקלים]

כ"כ הרב חקרי לב (מהדו"ב חחו"מ סימן ד) בשם המהר"ם סוזין שהמנהג בכל א"י להעלות סומא, וכן הוא בספר תקנות ירושלים (דיני קריאת ס"ת אות כא), וכן הוא בספר רוב דגן (קונטרס אות לטובה סימן לא), וכל זה הובא בארץ חיים (סימן קלט ס"ב), וכ"כ בספר נהר מצרים (דיני קריאת התורה סימן יג) דכן המנהג בירושלים. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סימן כב אות ז), וכ"כ בשו"ת שמש ומגן (חאו"ח סימן יא סוד"ה האמנם), ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן י) הביא מספר יפה שעה להרה"ג רבי מכלוף אביחצירא (סימן ז) בשם ספר רוב דגן הנ"ל שהעיד שכן המנהג בא"י. ושוב ראיתי לשו"ת עטרת פז (ח"א או"ח סימן יד הערה ט ד"ה ומה גם) שכתב שהמנהג נגד מרן, וכן ראה במפורש למו"ר בתשובת כת"י שכן המנהג, ועל כן עיקר, ונדפס אפס קצהו בילקו"י הלכות ס"ת (דף כה הע' מ), עכת"ד. והנה שם בילקו"י האריך הרחיב מאוד בהאי, והביא עוד שכ"כ בספר שמח נפש להעיד שמנהג ירושלים להעלות סומא לס"ת, וכן הוא בספר מנהגי א"י (הל' קריאת התורה לט). ועע"ש. וע"ע בספר שפתי שושנים (פרק י הל' ד) דעמד באורך בפתגמא דנא מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו. ועתה אינה ה' לידי שו"ת עטרת שלמה הנדפ"מ (סימן ז) ועמד בהאי מילתא באורך, וגם הוא העיד שכן המנהג, והביא עוד ספרים שהעידו הכי בגודלם, הלא הם בספרתם, ובתוכם בספר כסא אליהו (סימן קלט) שכן נתפשט המנהג בכל גלילות א"י. וכ"כ בספר לקט קמח משאש (אות ס), ובספר שער המפקד (הל' קריאת ס"ת אות ו), ובספר משה האיש (סימנים יא,יב), ובשו"ת דבר שלום הדאיה (סימן ו). ועוד ע"ש מפי ספרים. ושלח תשובה זו קמיה דהרה"ג משה מלכה זצ"ל מחבר שו"ת מקוה המים, ושם מובאת תשובתו שגם הוא בא בהסכמה עמו ושכן המנהג. ועוד ראה בריש הספר (עטרת שלמה) קונטרס עטרת זקנים (אות יח) דשב ועמד בהאי מילתא. ועוד ראה לו בריש הספר בהסכמה הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל (אות ד) דגם הוא שר המסכים בזה וכמש"כ בספרו (ח"א סימן יא הנ"ל). ושוב ראיתי בשו"ת ברכות חיים אמסלם הנדפ"מ (במערכות חיים שבסוף הספר ערך ס) שעמד בזה מפי ספרים ע"ש. וע"ע בהאי מילתא בשו"ת תעלומות לב (ח"א סימן ג) דס"ל שאין להעלות סומא במקומו של מרן. [וע"ע בשו"ת שאל האיש (סימן ב) דהביא עוד שכ"כ בס' החיים הר' החבי"פ (ד' לט ע"א) דהמנהג שסומא עולה לס"ת, ברם הרהמ"ח ס"ל שאין לנטות אחר שמרן אסר, ע"ש באורך מפי ספרים וסופרים, ובהערות מבן המחבר. וכן מצאתי בשו"ת לך שלמה להגאון רבי שלמה הכהן (סימן ב נדפס בכזבלנקה ש' תרצז) שעמד באורך בהאי מילאתא ויצא לישע המנהג מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו. וע"ע בזה בשו"ת ויקרא אברהם אדאדי (סימן ד).

וע"ע בשו"ת שאלו לברוך (סימן לט) לגאון רבי ברוך אברהם טולדאנו זצ"ל שכתב לחזק המנהג להעלות סומא אף שהוא נגד מרן, ועוד לו באורך בספרו הנזכר (סימן נ), ובהערות מבן המחבר.]

ברם בספר כף החיים (סימן קלט ס"ק טו) הביא שהוא מח' במנהגים, ועל כן סיים וכיון שיש מנהג מקומות חלוקים בזה, וקיימא לן דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, הנוהגים להעלות סומא לס"ת יכולים להחזיק במנהגם, ועע"ש. ונמצא דמנהג א"י נתונה בספק. ברם אחר עלות כל זאת נמצא שהסכמת כמעט כולם שהמנהג להקל בא"י, רק הארץ חיים העיד לגבי זמנו בצפת וכאשר נזהר בלשונו שכן המנהג בצפת היום, וכפי שהביא לעיל מינה עדויות הפוסקים דמנהג א"י להקל, ובספר זרע אברהם גם העיד לגבי זמנו, ובספר ויקרא אברהם את"י, והרב חיד"א סותר דבריו בספר לדוד אמת (אות ה) ע"ש. ומאידך עדויות הפוסקים שמעידים שהמנהג להקל רבו גם רבו. והעיקר שכן מעידים שהמנהג היום בימינו אנו, שכן הוא בשו"ת ישכיל עבדי הנ"ל, ובשו"ת שמש ומגן הנ"ל, וכן משמע מתשובת כת"י למו"ר וכאמור, ובשו"ת עטרת שלמה (הנ"ל סימן ז) ושם גם הסכים עמו בעמ"ח שו"ת מקוה המים הרה"ג משה מלכה זצ"ל. ועל כן עיקר.

ומינה לנידו"ד דיש להקל, וכשם שהקלו לסומא לעלות אף שלא קורא עם החזן, ה"ה הכא. ובפרט כי נידו"ד לענין עניית אמת קיל טפי מעניין עלית סומא לתורה, דגם את"ל דקי"ל כאוסרים לעלות סומא וכדעת מרן, מ"מ הכא גבי ענית אמן הוי בכלל ספק אמן ולא ספק ברכה לבטלה, ובזה יש מקום לסמוך על המקלים במילתא דרבנן, כי יראה הרואה בביה"ל (סימן רטו ד"ה ואסור לענות) דכתב שמותר לענות בספק אמן לקולא, רק שאינו חייב. והחרה החזיק אחריו בשו"ת הר צבי (חאו"ח סימן לח ד"ה וראיתי), וכן הביא מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"א וא"ח סימן כט אות יד) שכן נמצא גם בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סימן נז) ועע"ש, ולפי"ז שפיר דמי לענות על ברכותיו של עם הארץ. ואף שלהלכה אין לענות על ספק אמן, וכמו שכתב שם מו"ר דשב ואל תעשה עדיף (דהיינו שלא לענות אמן), שכן היו עושים הרשב"ץ והרשב"ש ע"ש. ושב והניף את ידו בח"ב (או"ח סימן יג אות ח) ועוד הוסיף שכ"כ המהר"ש ויטל, והובא בספר פתח הדביר (ח"ב סימן רטו ס"ק ב) שלא היו עונים. ועוד בא בשלישית בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן לא ד"ה ודע), וברביעית בספר חזו"ע הנדפ"מ (פורים עמ' צ). ובחמישית בשו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סימן לח). מ"מ גם זה חזי לצירופי לתת סמך למנהג להקל, שסמכו על המקלים לענות.

וגם יש כאן בנידו"ד ס"ס להקל, שמא העולה לתורה שיש מקום להסתפק בו שמא לא יקרא עם החזן, כן יקרא עם החזן. ושמא כמקלים לענות על ספק אמן, אף שאינו חייב

לענות. ושמא כפוסקים דשפיר יכול עם הארץ לעלות לס"ת ולצאת יד"ח מדין שומע כעונה, וכנמוק"י ודעימיה הנזכרים לעיל (אות ג).

להעלות לתורה מי שברור שלא יקרא עם החזן]

ה. ולכאורה אין לבא מכאן ולתת סמך למקלים להעלות לתורה גם עמי הארץ שברור שלא יקראו עם החזן, כי בזה הוי סב"ל והוא נגד מרן, וקבלנו עלינו הוראותיו, ושונה זה מן דברינו דלעיל, לפי שלכאורה אין מנהג להקל בכך, רק יש רבים מעמי הארץ שאינם יודעים הלכה זו, אך כל יודע מעט ספר, והשומעים שיעורי תורה, יודעים וגם נזהרים בכך. ושונה זה מנידו"ד גבי ענית אמן שכתבנו כי בזה המנהג להקל, כי בהא לית מאן דחש להא, וכולם עונים אמן ולא מדקדקים ולא נזהרים כלל מי העולה, וא"כ בזה יש מנהג להקל. ויש לתת גם טעם וחילוק בדבר בין חומר ברכה לבטלה, לבין חומר ענית אמן על ספק ברכה לבטלה, כי בזה האחרון קיל טפי וסמכו על המקלים, וכן פסק בסכינא חריפא באורך וברוחב מפי ספרים וסופרים מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן יא) שחובה על העולה לתורה להוציא בשפתיו, ע"ש ותרווה צימאונך.

שוב ראיתי שבשו"ת שמש ומגן (ח"א או"ח סימן יא) העיר לנכון שהמנהג אף עתה כאן בארץ להעלות עם הארץ שאינו קורא עם החזן, ואף שאינו יודע לקרא כלל, (וכפי שמצוי מאוד מאוד בכל קצווי תבל בחו"ל שרבים רבים אינם יודעים כלל לקרא לשון הקודש, וכן הוא מצוי גם בארץ שמעלים לתורה אורחים מחו"ל אף שברור שאינם יודעים כלל לקרא, והן רבים רבים עמי הארץ כאלה שאינם יודעים הלכות, ואף פחות מכך אנשי מסורת רבים שבאים להתפלל בשבת ומעלים אותם לתורה, או חילונים גמורים שבאים בשמחות לבתי הכנסת, ועולים לתורה הם ובניהם וחתניהם וכל אשר להם) כי אומנם צדקו דברינו שרבים נזהרים לקרא עם החזן, ברם מעודי לא שמעתי ולא ראיתי שמונעים או נמנעים מלהעלות לתורה עם הארץ, כי כל העם מקצה עולים, וגם מחללי שבתות בפרהסיא מעלים לתורה (רק שבזה כתבו שיזהרו שלא יהיו מכלל השבעה), וכפי שיראה כל רואה בכל הארץ שכן הוא, ואפי' פה בירושלים כן הוא שמעלים לתורה אפי' אנשים שאינם יודעים לברך רק כשעוזרים להם, וק"ו שמעלים אנשים שאינם קוראים, וכן העיד בגודלו גם הרחיד"א בלדוד אמת (פ"ה סוף אות ט) שכן המנהג וכנזכ"ל. ומעתה אף בזה גופא בנידו"ד גבי לקרא עם החזן בלחש המנהג להקל, ומעתה אף אי הוה נגד מרן, שפיר קי"ל כמנהג נגד מרן, וק"ו לענין עניית אמן אחר העולה דקיל טפי, וגם יש בזה ס"ס דשפיר דמי וכאמור. ושוב ראיתי בשו"ת שאלו לברוך לגאון רבי ברוך אברהם טולדאנו זצ"ל (סימן נ) דעמד על מנהג מכנאס שלא לקרא עם החזן, ויישבו כאמור על פי הפוסקים המקלים להעלות סומא. ע"ש.

זאת תורה העולה, מותר לענות אמן אחר העולה לתורה שהוא עם הארץ. וגם באופן שודאי אינו קורא עם החזן, מותר לענות אחריו אמן.

סימן ו - קריאת שנים מקרא ואחד תרגום למי שאינו מבין היטב את התרגום

תוכן התשובה בקצרה

א. נחלקו הראשונים אי קריאת שמו"ת הוא חיוב או מצוה. **ב**. ודעת מרן וכן נמשכו הפוסקים שהוא חיוב. **ד**. חקירה מי עדיף תרגום או פרש"י. וי"ש יקרא שניהם. **ה**. אך כשאין הארמית שגורה על לשונו, לכו"ע עדיף פרש"י, דניזיל בתר טעמא דנתקן התרגום כדי להבין את המקרא, וכמבואר הכי בראשונים. **ו**. ועל כן מבואר עוד בראשונים דשרי לתרגם בשאר לשונות, בתנאי שיכלול את חידושי התרגום. **ז**. ואף שיש חולקים, כן עיקר. **ח**. וכן יצא מבואר ממח' הראשונים האם עדיף לקרא תרגום או פרש"י, דלא מבעי לסוברים דפרש"י עדיף, דק"ו לנידו"ד במי שלא מבין את התרגום שפרש"י עדיף. אלא אף החולקים וסוברים דעדיף תרגום, היינו עדיפות ולא לעיכובא, ובנידו"ד שאינו מבין את התרגום, ממילא יש להעדיף את פרש"י שמבינו. ברם באמת יש הסוברים דתרגום הוי לעיכובא, אך מרן לא ס"ל כוותייהו, מדהתיר לקרא לכתחילה פרש"י ולא תרגום למי שירצה. **י-יג**. והקורא פרש"י בפסוקים שאין פרש"י, יקרא ג' פעמים מקרא, שכן דעת רוב הראשונים, ע' בפנים. **יד**. וכן כשרש"י מפרש רק חצי פסוק, יקרא חציו השני ג' פעמים מקרא. וכיון שהקושי התכני בזה מבואר, על כן הקורא פרש"י יקרא ג' פעמים מקרא ופרש"י. **טו**. והן אמת דעל פי הסוד יש עדיפות לתרגום על פרש"י, ברם נראה שכל זה בכה"ג שמבין שניהם בשוה, אך בנידו"ד שאינו מבין היטב תרגום, וק"ו כשאינו מבינו כלל, נראה דעדיף פרש"י אף להסוד.

שאלה: הקורא שנים מקרא ואחד תרגום, ואינו מבין את התרגום, או שמבין את לשון התרגום אך לא על בוריו, האם עדיף שיקרא את התרגום, או את פירוש רש"י.

קריאת שמו"ת הוא חיוב או מצוה]

תשובה א. נחלקו הראשונים בדין קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, האם הוא חיוב או הידור מצוה. דאיתא בברכות (דף ח סוע"א) אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. והנה הרמב"ם (הל' תפילה פרק יג הל' כה) כתב, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו שבוע שנים מקרא ואחד תרגום. ע"כ. וא"כ מבואר שהוא חיוב גמור. וכן משמע מדברי רבינו יונה (בסוף ספר היראה) דכתב, וישלים פרשיותיו עם הצבור. ע"כ. ומשמע שהוא חיוב. וכן ראיתי בתשובות הגאונים מוספאיה (סימן ז) וז"ל, וששאלתם ת"ח שאינו רוצה להסדיר

פרשיותיו בשבת, ורוצה לשנות תלמודו, יש לו רשות לעשות כן או לא. כך אמרו חכמים ז"ל, אע"פ שהוא חושק בתלמודו, **אל יפשע** מלהשלים פרשיותיו. ע"כ. וחזינן דהוא חיוב. וכ"כ בספר חסידים (סימן שא) אף עמלים ומרי נפש שקצים בחייהם, מחוייבים בשנים מקרא ואחד תרגום. ע"כ. [הובא בא"ר (סימן רפה ס"ק ג)] . ובספר העתים (סימן קעד) כתב בשם גאון, ות"ח אף ע"פ שחשקה נפשו לשנות בתלמודו בשבת, ישלים פרשיותיו עם הציבור. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בעלי התוספות (סימן טז) ואע"פ ששמע קריאת התורה מפי הקוראים, חייב להשלים פרשיותיו בביתו, כדי שיתן ליבו ודעתו לקריאת התורה. **ומאידך** בספר מנורת המאור (נר שלישי סימן קל) כתב, מצוה להשלים. ע"כ. אלמא דאינו חיוב כי אם מצוה. ובספר שבלי הלקט (סימן מב) כתב, וראוי לכל אחד ואחד מישראל להסדיר וכו'. ושב וכתב כן (בסימן עה). וכ"כ כל' זו בספר תניא רבתי (סימן ו) וראוי וכו'. וכן משמע בטור (סימן רפה) דכתב וצריך ליזהר להשלים הפרשה וכו'. וא"כ כתב על דרך צריך, והלא צריך הוא לכתחילה וכמש"כ הפוסקים, וע' בזה לעיל (סימן ה אות א), ויתר על כן כתב צריך ליזהר, דהיינו לכתחילה הזהר בכך והל' זהירות אינו חיוב, [כלומר לכתחילה הזהר בכך, ולא לכתחילה עשה כן.] וע"ע לענין הלשון צריך בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א עמ' שכט, וח"ב כא), ובשו"ת הלל אומר (סימן יא), ובשו"ת אבא בם (עמ' שפח), ובשו"ת שער הרחמים זיאת (עמ' כט,קיח). ואף שברור שיש יוצא מן הכלל, ופעמים המילה צריך היא לעיכובא, וכדרכם של כללים. וכגון לך ראה למרן באו"ח (סימן לב ס"ח) דצריך שם הוא חיוב גמור ולעיכובא, וכמבואר שם בב"י, וכן מבואר בשו"ע (שם סעיף יא). וע"ע בב"י יו"ד (סימן סט סעיף יט) דכתב על הרמב"ם, וכן כתב הר"ן כי הוא מצריך חליטה. ע"כ. ומצריך שם הוא חיוב. וכן יראה הרואה כאלה וכיוצ"ב בעוד דוכתי. ברם כל שנאמר כי יצא מן הכלל הוא רק כשנכריח בהכרח גמור שיצא הוא מן הכלל, ובלאו הכי אנו נשענים על הכללים.

וע"ע בארחות חיים (דין שנים מקרא לפני דין תפילות שבת) דכתב דנהגו להשכים ושהיו קוראים מוקדם שנים מקרא ואחד תרגום, ע"ש. אלמא דהוא מנהג, ואינו חיוב מדינא. וכ"כ כל' זו בכל בו (ר"ס לז). ברם בפשיטות י"ל שאינה ראיה, כי הלשון מנהג קאי גבי מנהגם להשכים, ולא לגבי קריאת שנים מקרא, ובו אה"נ י"ל דהוי חיוב. ועוד ראה לראב"ן (סימן פח) הסובר שחיוב שנים מקרא הוא רק למי שנמצא במקום שאין קריאת התורה, [ומ"מ סיים דמנהגנו לקרא כן שמו"ת מנהג גמור ויפה, דזימנין דלא מצי מכוין דעתיה בב"ה לכל הפרשה, ויצא בקריאה שכבר קרא. ע"כ. והביאו הב"י (סימן רפה ודחאו). וע"ע לגבי דעת הראב"ן בשו"ת די השב (סימן ט) לגאון רבי דוד בונאן נדפס ש'

תריז.] ועוד ראיתי לריקאנטי (סימן לד) דכתב בדרך אמצעית, היכא דבקי חייב להשלים, וא"כ הבקיאים בלבד חייבים.

לשון לעולם]

ב. ונראה כי יסוד פלוגתא זו שנוי בביאור המילה לעולם, האם כשכתוב לעולם הוא חיוב או מצוה. כגון מאי דשנינן לעולם יהא אדם יר"ש בסתר כבגלוי, כדאיתא בטור (סימן עה) וע"ש בב"י, דהוא מתניא דבי אליהו רבא (כא). וע' בברכות (דף כח ע"ב) במעשה דרבי יוחנן בן זכאי. וכן איתא בשבת (קיט ע"ב) לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת. והנה כתב תשובה נפלאה בזה ידידי וחביבי הרה"ג בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (סימן ב) לגבי חיוב סעודה רביעית בפת והוכיח באותות ובמופתים דדעת רוב רובם של הגאונים והראשונים דאין חיוב בזה אלא מצוה, וע"ש (באות ד) שכ"כ הרשב"א (שבת שם ד"ה לעולם) דפירושו כל היכא דאפשר. וע"ע בב"י ובשו"ע (יו"ד סימן קצו) דכתב לעולם ילמד אדם בתוך ביתו במוך דחוק, וכתבו שם הב"ח ובספר תפארת צבי (ס"ק ט), ובספר ערוך השלחן (ס"ק יג), דאינו חייב. ועוד הביא שכ"כ להדיא בספר פתח הדביר (סימן ש) דלעולם אינו חיוב. עכת"ד. וע"ע בזה בשו"ת יבי"א (חלק י סימן לג) הנדפ"מ. ומ"מ כאן חזינן דלעולם הוא חיוב לדעת הרמב"ם, וכן עביד מרן השולחן ערוך (סימן רפה ס"א) כי צדיק עתק את לשון קודשו של הרמב"ם, וצריך לעיין מתי לעולם הוא חיוב, ומתי מצוה כל מר כדאית ליה. ולך נא ראה בספר מכלול המאמרים והפתגמים בהוצאת מוסד הרב קוק בערך לעולם, שאספו מאמרי חז"ל רבים רבים אשר פותחים במילה לעולם, ורבים מהם אינם חיוב, ויש שמחוייבים כאשר יראה הרואה.

ג. ומ"מ הראנו פנים למח' הראשונים הנ"ל, ומרן בשולחנו הטהור (ר"ס רפה) העתיק את לשון הרמב"ם דהוא חיוב. וכן נמשכו אחריו אחרונים רבים כגון בספר שו"ע הרב (ר"ס רפה), ובספר תורת שבת (ס"א), ובספר יפה ללב (ס"ק ב), ובמטה יהודה (ס"ק ט) דיבר בטעם החיוב ע"ש. וכ"כ דהוא חיוב הרב מחז"ב (ס"ק א), ובספר חיי אדם (שבת כלל ז הל' ט), ובספר חסד לאלפים (סעיף א וסעיף ג) ע"ש תוכחת מוסר בחיוב שנים מקרא ואחד תרגום ושגם עמי הארץ שאינם קוראים, ולו חכמו ישכילו כמה היו רצים לקנות בזוזי אי הוה מאן דאמר מאן בעי סם חיי, כ"ש שיש לרדוף אחר מצוה זו אשר עליה אמרו חז"ל הקדושים אשר מפיהם אנו חיים, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. ע"כ. והדברים נוקבים ויורדים עד התהום. וראה בס' חסידים (סימן שא) שאדם לא יקרא שמו"ת כדי שיאריך ימים. (ולא קשיא אחסד לאלפים דכאן למי שאינו קורא, כמו שאמרו מתוך שלא לשמה). וע' בזה בא"ר (ס"ק ג), ובפתח הדביר (ס"ק א), וכ"כ בספר

נזר ישראל (סימן סו סעיף א), ובספר קצור שו"ע (סימן עז הל' יט), וכ"כ בשו"ת רשב"ן (סימן קמט) לגאון רבי שלמה צבי שיק זצ"ל נדפס בשנת תר"ס, והוא מכתב התעוררות לבנו, כי שמו"ת הוא חיוב, וטוב לקרא גם פרש"י. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן שנט אות ג) דהוא חובת היום. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן מו) כתב דהוא חיוב, ולכן שינה הרמב"ם מל' הגמ' שכתוב בה לעולם וכו', ואיהו כתב חייב, שלא תאמר דהוי רק הנהגה טובה. וע"ע בשו"ת שלמת חיים (סימן רסו).

מי עדיף תרגום או פרש"י לדעת מרן]

ד. **והנה** לך לשון מרן בשולחנו הטהור (סימן רפה ס"א) אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו שבוע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו עטרות ודיבון. (סעיף ב) אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י. עכ"ל. ולפום ריהטא שפתיו ברור מללו כי התרגום ופרש"י בחד דרגא נינהו, ויכול לקרא איזה שיחפוץ, וירא שמים יקרא שניהם. ברם לכאורה י"ל לאידך גיסא, דמאחר וכתב זאת בלשון דיעבד, אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשיב כמו תרגום, להורות בא דהיכא דעביד הכי יצא יד"ח, ברם הוא רק בדיעבד, ולכתחילה עדיף התרגום. ואולם מאידך יש מקום לומר דכתב ל' בדיעבד רק כיון שאין הדרך כן, וכדמוכח מהאי דמסיים, חשוב כמו תרגום, דהיינו ששניהם שוים המה. שוב בינותי כי העיקר כדברינו בתחילה, כי הרואה בטור החדש גרסו ואם לומד הפרשה בפירוש רש"י וכו', ואם כן אינו לשון דיעבד, ובטור הישן כתבו ואם למד, וכן היה לפני הב"י, כי כשציטט (הב"י) את הטור כתב ואם למד (גם בטור החדש הוא כן), ועל כן מרן נמשך בשולחנו אחר הטור וכתב לשון זו וכדרכו. ברם באמת העיקר בטור הוא ואם לומד לשון הוה, וכן היה לפני המהר"י אבוהב הנדפ"מ בגליון הטור שם, ואעיקרא דכן יראה הרואה במקורו של הטור הוא הרא"ש (ברכות פ"א סימן ח) דכתב ונראה שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי התרגום, כיון שמפורש בו כל מילה ומילה. עכ"ל. וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש (פ"א אות ח) שכתבו הטור גופיה, וז"ל שם, ולתרגם העברי באחד מלשונות אחרים אינו מועיל כל כך, אבל הקורא בפירוש התורה יוצא ידי תרגום. עכ"ל. וחזינן א"כ כי רש"י והתרגום שוים המה, והרוצה יקרא אשר יחפוץ. ומש"כ מרן לשון בדיעבד, הוא כי צדיק עתק את לשון הטור לגירסתו. וגם אם יש בלשון עיקולי ופשורי, דרכו להעתיק את לשון הראשון שפוסק כמותו ככתבו וכדלקמן (סימן כז אות ה וסימן לא אות יט), ובפרט שאפשר לפרש את הלשון דמש"כ ל' בדיעבד הוא לאו דוקא וכדלעיל, ועל כרחך הכי הוא, וכמבואר במקור הדין הוא הרא"ש ובטור.

שוב ראיתי בספר לקט יושר (עמ' 54 ד"ה וזכורני) שהביא את ל' הטור הנ"ל בזה"ל, ואם לומד הפרשה בפרש"י חשיב כמו תרגום וכו' [לשון הוה] וכתב על כך משמע תרגום עדיף כיון שאמר כמו תרגום. עכ"ל. וחזינן דיליף בטור שלא כדברינו, אלא שהתרגום עדיף, ואם קרא פרש"י יצא. ואם כך למד הב"י יותר באים יחדיו דברי מרן בשו"ע שכתב ל' דיעבד, וכן גרס בטור, ואף שבב"י אחר שהביא את הרא"ש כתב, וכ"כ סמ"ג וכו', ובלשונו (המובא בב"י) מפורש דס"ל דפרש"י עדיף מתרגום, ואי הוה ס"ל לב"י כלקט יושר, כיצד כתב וכן כתב. ברם לטעמיך אף תקשי דהרא"ש השוה אותם והסמ"ג העדיף פרש"י. ואיך כתב הב"י וכן כתב ועל כרחך דכוונתו וכן כתב, שהם עומדים בשיטה הקרובה זו לזו, ומרן שהעתיק את לשון הטור לפי"ז יצא שעדיף מעט התרגום על פרש"י. וצריך עוד עיון בדעת מרן בזה, וע' למהרש"ל בים של שלמה (קידושין פ"ב סי"ג) כי לדעת הטור פרש"י עדיף מן התרגום. ע"כ. ועוד ראה בשו"ע הרב (ס"ב) דס"ל כי פרש"י עדיף על התרגום, וע"ע בזה לקמן (אות ח).

ברם סיים מרן דיר"ש יקרא תרגום וגם פרש"י, וביאר שיחתו בב"י כיון דהסמ"ג ורבותיו ס"ל דפרש"י עדיף מהתרגום, ושוב הביא דלר"י ורב עמרם ורק נטרונאי כתבו שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני, ועל כן סיים הב"י בראותינו שבמח' שנוי הדבר מי עדיף וז"ל, וירא שמים יצא את כולם ויקרא התרגום ופירוש רש"י. ע"כ. דהיינו כדי שיזכה לעשות את המובחר ביותר. וכ"כ הרא"ש והטור (שם), ובארחות חיים לרא"ש (יום שני אות טז) ועוד לו (ביום שבת אות טו). ואפי' שנלע"ד לכאורה דלכו"ע אינו לעיכובא אם יקרא את רש"י או תרגום, דלא מבעי לרא"ש והטור דפרש"י עדיף, דבודאי לכתחילה יכול לקרא תרגום, (ולא פרש"י שהוא דינא דגמ'), יתר על כן כתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש ולתרגם העברי באחד מלשונות אחרים **אינו מועיל** כל כך. ע"כ. לאמור כי בודאי אם עשה כן יצא יד"ח, אך אינו טוב כל כך. וק"ו היכא שקרא התרגום שהוא דינא דגמ', ורק שסובר דפרש"י עדיף. וכן מדוייק לשון הסמ"ג בשם הגאונים שכתבו שהתרגום **זכה** מפני שניתן בסיני. ע"כ. דהיינו זכות נפלה בחלקו אך אינו לעיכובא.

כשאין הארמית שגורה היטב על לשונו]

ה. וכל דברינו עד כה אמורים במי שמבין היטב הדק היטב תרגום ופרש"י, והסקנו כי למרן שניהם שוים, או שיש עדיפות מעט לתרגום על פרש"י, ודעביד הכי עביד, ודהכי עביד. אך בכה"ג שאינו מבין את התרגום, מפני שאינו מבין ארמית. ולך נא ראה בשו"ע (סימן קמה ס"ג) שכן הוא, שאין העם בקאין בתרגום, דכתב וז"ל, האידנא לא נהגו לתרגם משום דמה תועלת בתרגום כיון שאין מבינים אותו. ע"כ. ועוד ראה ברוקח (סימן שצח).

ויתר על כן כי אפי' תלמידי חכמים אשר כל ימיהם בתורה בימינו אנו אין הארמית שגורה על לשונם, ואף שאם יתאמצו ויעמדו בעיון על דברי התרגום יבינו כל דבריו, אך כשקוראים אותו במרוצה, וכדרך קריאת התרגום (אף מי שמתבונן בו) אינן מבינים את כל מילותיו וכוונותיו, והוא מחמת שהארמית אינה שגורה בפינו. ולך ראה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן רטז) עדות לגבי החזו"א שהיה קורא הפרשה מקרא ואח"כ תרגום ושוב מקרא, וביאר שיחתו כי ע"י התרגום הבין שפיר החומש, ועל כן חזר אח"כ הפרשה כי אז מבין יותר החומש על פי התרגום. ע"כ. וזוהי הבנה שצריך בתרגום, וכמעט אין מי שעושה כן, אא"כ יתבונן היטב וכאמור, ועל כן בכל כה"ג נראה ברור דפרש"י עדיף על התרגום.

טעם קריאת התרגום]

ואבאר את שיחתי בעזר צורי וגואלי, כי בראשונים מבואר שתקנת קריאת התרגום היתה כדי שיבינו את המקרא היטב, דהנה כן מבואר בתוס' ברכות (דף ח ע"א ד"ה שנים) דהביאו יש מפרשים דאפשר לקרא תרגום בלע"ז במקום האונקלוס, וז"ל, כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה, כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ע"כ. וגם מדברי תוס' גופייהו דפליגי וז"ל, שהתרגום מפרש כמה דברים שא"א ללמוד מן המקרא, על כן יש לקרא את התרגום דוקא ולא בלע"ז. ע"כ. מבואר הכי, שמטרת קריאת התרגום היא כדי שיבינו. וכ"כ את אלו הדברים הרא"ש ברכות (סימן ח), וכן הוא בטור (סימן רפה ס"א) ודו"ק, וכן מבואר עוד בטור שם (סעיף ב) שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין. וכן הוא בסוף ספר היראה לרבינו יונה (הנדפס יחד עם ספר שערי תשובה) וז"ל, כי התרגום היה להבין המקרא למי שאינו בקי. ע"כ. וכן הוא בראבי"ה (ברכות סימן כב) שנים מקרא להודיע חשיבותו, ואחד תרגום להודיע הפירוש. וכן מבואר דטעם הוא כדי להבין בנמוק"י (ברכות דף ח ע"א ד"ה ואחד תרגום), וכן הוא באור זרוע (הל' ק"ש סימן יב), וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (ברכות שם) דשנים מקרא שיהיה שגור לשון הקודש בפיו, ואחד תרגום כדי שיבינו אותו, כי כל העם היו מדברים בשפת כנען שהוא לשון סורסי, והוא תרגום. עכ"ל. וכן מבואר בתשב"ץ (סימן קפד), ובארחות חיים (דין שנים מקרא אות ג) דהטעם שיבין ע"ש, וכן הוא באגור (סימן שצח) בשם מורו, וכ"כ הראבי"ה ברכות (סימן כב) ואחד תרגום להורות הפירוש.

תרגום בשאר לשונות]

ו. **אתה** הראת לדעת כי כל תקנת חז"ל לקרא את התרגום היא כדי שיבין את המקרא, וא"כ בנידו"ד שאינו מבין היטב את התרגום, ופרש"י מבין כראוי, בודאי שעדיף פירוש רש"י. ואם יקחך ליבך להשיב דמאחר ותיקנו חז"ל לקרא התרגום, אף דלטעמייהו בנידו"ד עדיף פרש"י, מ"מ אחר שתקנו אין לנו לשנות, ועלינו לקיים את התקנה כמות

שהיא. אף אתה אמור לו כי מבואר בראשונים רבים דשפיר דמי לשנות. דהנה נחלקו הראשונים האם אפשר לקרא תרגום בלע"ז, או שחייב דוקא לקרא תרגום אונקלוס, דהתוספות (ברכות ח ע"א ד"ה שנים) הביאו יש מפרשים דה"ה דשרי בלע"ז, והתוס' גופייהו פליגי, כיון שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. ע"כ. וא"כ לא מבעי ליש מפרשים שמותר לשנות לכתחילה, וא"צ לקרא דוקא תרגום רק מה שמבין. אלא אף לתוס' שאוסרים, הוא מפני שהתרגום מועיל יותר, וכל שיהיה פירוש בלע"ז שמוסיף ג"כ את תוספות התרגום, שפיר דמי. וכ"כ כתוס', הרא"ש (סימן ח), והטור (סימן רפה סעיף ב), וכן ראיתי שכתב כן להדיא באור זרוע (הל' ק"ש סימן יב) דאחר שהביא ליש מפרשים דאפשר בלע"ז, וכתב שאין זה נראה למורו וכו' כיון שמפרש התרגום יותר. וסיים, מיהו נראה בעיני דאם אמר כל התרגום כ"א בלשונו דשפיר דמי. עכ"ל. והוא כדברינו ב"ה. כי אף לאוסרים בלע"ז ניזיל בתר טעמא ושרי לכתחילה בלע"ז שכולל את תוספות התרגום. וחזינן מכל האמור, דאין צורך לקרא דוקא את התרגום, כי זו התקנה היא גבי מה שעדיף אותו יש לקיים, ולכן יש האומרים שיקרא בלע"ז וי"א שדוקא תרגום אונקלוס כי הוא עדיף, כיון שמפרש גם דברים נוספים, ולפי"ז בנידו"ד שעדיף פירוש רש"י לכו"ע, א"כ כולם יודו שיקרא פרש"י.

ז. **ואגב** בואנו הלום אמרתי להעיר הערה קטנה אשר תמהתי על עצמי טובא, כי הלבוש (סימן רפה ס"ב) אחר שהביא מח' האם רש"י עדיף או התרגום סיים, אבל בלשון לע"ז לכולי עלמא לא יצא. ובהגה שם כתוב ביאור, שהרי התרגום וגם פרש"י מפרשים כמה דברים שאין להבין מן המקרא. עכ"ל. והדברים נפלאו ממני, איך כתב לכו"ע לא יצא, בזמן שכמה אשלי רברבי ס"ל דשפיר דמי לכתחילה. ויתר על כן נראה כי אף החולקים פליגי לענין עדיפות, אך לעיכובא לא אמרו, שהרי קיים את התקנה שיבין את המקרא, ורק שיש עדיפות לתרגום ופרש"י מפני שמפרשים כמה דברים יתר על הלע"ז, אך לומר שלא יצא יד"ח, לכאורה הוא תמוה. ונראה דדין גרמא ללבוש, כי לשון התוס' ברכות (ח סוע"א) אחר שהביאו י"מ דה"ה לכל לועזות דשרי, כתבו ולא נהירא, שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (סימן ח) לפרש, ויליף הלבוש דהוא לעיכובא. ברם לענ"ד אינו לעיכובא דניזיל בתר טעמא, וכאשר גם יראה הרואה בקיצור פסקי הרא"ש (סימן ח) דכתב ולתרגם העברי באחד מלשונות אחרים **אינו מועיל כל כך** . עכ"ל. ומשמע דעדיף התרגום אך אינו לעיכובא. וכן משמע בסוף ספר היראה לרבנו יונה דכתב ואם אין לו תרגום יקרא שנים מקרא ואחד לע"ז. ע"כ. וא"כ בשעה"ד מתיר לקוראו, וא"כ נראה דבדיעבד יודה שיצא יד"ח. וע"ע ברוקח (סימן שצח) בשם מורו,

שכיון שאין בקאין בארמית, יקרא בלע"ז, והירא דבר ה' יוצא ידי שניהם לקרות תרגום ולע"ז. ברם בריקאנטי (סימן לד) משמע יותר שהוא לעיכובא, דכתב ואפי' עטרות ודיבון יקרא הכתוב ג' פעמים עברי, והלע"ז אינו במקום התרגום. ע"כ. ברם אפשר לפרש דכוונתו לכתחילה. וגם בא"ר (ס"ק ה) משמע דמסכים עם הלבוש דלא יצא ידי"ח, ע"ש. וכן כתב מדנפשיה המ"ב (ס"ק ד) אבל אם קראה בשאר לע"ז שהוא רק מפרש את המלות לחוד, לא יצא י"ח במקום תרגום וכו'. ובשעה"צ הראה דמקורו מהטור. ואולם לכאורה זה אינו וכאמור, כי אינו לעיכובא וכדפירש הטור בקיצור פסקי הרא"ש.

ברם חזיתיה בסדר רב עמרם גאון (עמ' כט ד"ה וכך אמר) דהוא לעיכובא, דכתב, וכך אמר רב נטרונאי גאון, אלו שאין מתרגמין ואומרים אין אנו צריכין לתרגם תרגום רבנן אלא בלשון שלנו בלשון שהצבור מתרגמין, אין יוצאין יד"ח. מ"ט דהדין תרגון על קראי אסמכוהו רבנן דאמר רב וכו'. עכ"ל. וא"כ ס"ל דהוא לעיכובא, ומי שקורא בלע"ז לא יצא יד"ח. ומ"מ דין זה אם הוא לעיכובא במח' הוא שנוי, ולדעת מרן העיקר שאינו מעכב, דלטעם זה של רב נטרונאי גם על ידי קריאת פרש"י לא יצא ידי"ח, ומרן בשו"ע ס"ל דשפיר דמי לקוראו לכתחילה, ודלא כרב עמרם גאון, ורב נטרונאי שהביאם שם בב"י. ועל כל פנים איך שלא יהיה עיקר רצוננו להעיר הוא על כך שכתבו הלבוש ודעימיה דלכו"ע לא יצא ידי"ח, וזה אינו וכאמור.

מה עדיף אונקלוס או פרש"י

שיטות הראשונים]

ח. וכן יוצא מבואר שאין צורך לקרא דוקא תרגום בטענה שזו התקנה, אלא יש לבחור את העדיף, ממח' הראשונים גבי האם עדיף לקרא אונקלוס או פרש"י, דלא מבעי לסוברים דעדיף פרש"י, וחזינן שאף שהתקנה היתה לקרא תרגום כיון דס"ל שפרש"י יותר טוב כן יש לעשות. והעומדים בשיטה זו המה הרא"ש (שם סימן ח), והטור בקיצור פסקי הרא"ש (שם), וכן פסק בטור (סעיף ב), וכ"כ הסמ"ג (עשין יט דף קג ע"ג) ושהסכימו עמו רבותיו. וכ"כ המרדכי (ברכות סימן יט), והוא בשם ספר או"ז, בשם ספר מ"ג, ושהסכימו עמו רבותיו. וכ"כ הנמוק"י (ברכות ח ע"א ד"ה ואחד תרגום) בשם תוספות (ואינו נמצא לפנינו), שפירוש הפסוק מועיל יותר מהתרגום. ע"כ. וכן הוא באגור (ס"ס שצח).

אלא אף לחולקים וסוברים דהתרגום עדיף על רש"י, היינו עדיפות ולא לעיכובא, דהנה כתב בלקט יושר (עמ' 54) בשם רבו בעל תרוהד"ש שאמר, תרגום עיקר להעביר (דהיינו לקרא) התרגום יותר מפרש"י. וכן מצא בהקדמת הסמ"ק, ובארחות חיים (סימן רצב) וז"ל,

ואם לימד הפרשה בפרש"י חשוב כמו תרגום וכו', משמע תרגום עדיף, כיון שאמר כמו תרגום. עכ"ל. ומבואר דס"ל דתרגום עדיף עדיפות על פרש"י, אך אם יקרא פרש"י, שפיר דמי לצאת יד"ח. והנה ז"ל הסמ"ק בהקדמתו, גם בכל שבוע יסדר הפרשה שקורין בבית הכנסת, כאשר צוו חכמים שנים מקרא ואחד תרגום. ומי שאינו יודע לתרגם, יקרא הפירושים. ואם אינו יודע, ישאל למי שגדול ממנו. עכ"ל. וחזינן הכא תרי, ראשונה דשפיר דמי לצאת בפרש"י. וזאת שנית, דכל שאינו מבין תרגום יקרא דוקא פרש"י, והוא כדברינו וככל האמור ב"ה. וק"ו לפי דעת התשב"ץ (סימן קפד), והארחות חיים (דין שנים מקרא אות ד) דס"ל כי מדינא יצא יד"ח אפי' בג' פעמים מקרא, רק שאינו מועיל כ"כ כמו ב' מקרא וא' תרגום, וא"כ בודאי שהתרגום אינו מעכב.

והנה הב"י (ס"ב) הביא שכתבו הסמ"ג וההגהות, דאין נראה לרבינו יצחק ורב עמרם ורב נטרונאי שכתבו שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני. ע"כ. והלשון "זכה" משמע שאינו לעיכובא. ברם המעיין בל' הסמ"ג משמע דהוי לעיכובא. וממילא בנידו"ד שאינו מבין תרגום יש להעדיף את פרש"י שמבינו. וכן בהגהות שכתבו **דוקא** התרגום וכו', וכן משמע במקורם הוא רב עמרם גאון בסידורו (עמ' כט) והובא לעיל. ושמא שינה בכוונה הב"י לפי שהסמ"ג וההגהות דיברו גבי קריאה בלע"ז, וע"ז כתבו דוקא, ואילו הב"י הבין דלטעמייהו עדיף אונקלוס על פרש"י, אך בכה"ג כבר לא יהיה לעיכובא, ועל כן השמיט את המילה דוקא. ובזה תוסר השגת הביה"ל (סעיף ג ד"ה תרגום) על הב"י, היכן ראה דלרב נטרונאי ודעימיה תרגום עדיף על פרש"י, והמה הלא מיירו גבי תרגום ביחס ללע"ז, (וע"ע לקמן אות ט). ושוב בינותי דגם הביה"ל כתב בסוגרים לבאר כן את הב"י, וע"פ דברינו מתחזק פירוש זה. ברם כמה מן הדוחק יש בכך, דכל כה"ג הו"ל לב"י לפירושי, והלא כתב שהסמ"ג וההגהות **כתבו** דאין נראה לר"י וכו'. וגם דבראותינו את דברי רב עמרם על כרחך דס"ל לאסור אף פרש"י, דניזל בתר טעמא. ועל כן נראה יותר דמש"כ הב"י בשמם שהתרגום זכה וכו' ודייקנו דזכה ואינו לעיכובא, זה אינו, וכוונתו לעיכובא, וא"כ הדרנא בי. ואולם אליבא דהילכתא פסק מרן בשו"ע (ס"ב) דשרי לקרא לכתחילה פרש"י, ודלא כווותייהו. ועוד ראה בזה לעיל (אות ד). וא"כ להלכה קי"ל דלאו דוקא בעינן תרגום, אלא כל שעדיף עדיף. וא"כ בימינו יצא דעדיף פרש"י מתרגום, לרוב רובו של העולם.

ישוב הב"י]

ט. ואעיקרא דדינא י"ל, כי כל דברינו עד כה נמשכו אחר הב"י והבנתו, ויצוא יצא לנו כי בימנו כמעט לכל העולם עדיף פרש"י מאונקלוס. והנה הביה"ל (סעיף ג ד"ה תרגום) השיג על הב"י השגה אלימתא, כי הב"י כתב דר' נטרונאי ודעימיה ס"ל שהתרגום עדיף

על פירוש רש"י, והרואה יראה בהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ' יג אות ש) שהעתיק את הסמ"ג והוסיף בו מעט, ויוצא שדברי ר' נטרונאי ודעימיה קאי גבי עדיפות תרגום או לע"ז, ולא גבי רש"י, וא"כ פרש"י שעדיף מבלע"ז יתכן שיודו דעדיף מן התרגום, ולא מצינו שכתבו כן להדיא להיפך, וא"כ אדרבה יש לנו להשוותם יחד עם הרא"ש ודעימיה דרש"י עדיף, כי בהגהות כתבו ויש מפרשים דה"ה ללע"ז ולא נראה לר"י וכו', וא"כ פליג גבי לע"ז ולא אדלעיל מינה גבי פרש"י. ובסמ"ג כתב הביה"ל כי ניכר להדיא להמעיין שחסר שם איזה תיבות וקאי רק אלשון לע"ז לחוד, ומכאן תמה תמיה גדולה על מרן שהלא הב"י בעצמו הביא את ההגהות מיימוניות, ואמאי כתב הב"י בשם ההגהות דאין נראה לר"י, הלא ר"י לא קאי רק אלשון לע"ז. עכת"ד. וכן משמע גם באגור (סימן תצח) דלרב נטרונאי אסור בלע"ז, אך יודה דפרש"י שפיר דמי, ע"ש.

אולם שוב אחר ראותינו את גוף דברי רב עמרם גאון, נראה דדבריו קאי גם גבי פרש"י. דאומנם דיבר גבי תרגום אך ניזיל בתר טעמא דס"ל דכיון דאסמכוה אקרא את התרגום, א"כ המתרגם בלע"ז לא יצא יד"ח, וה"ה י"ל גבי פרש"י, וכדברי הב"י. ושוב ראיתי בשו"ת הרמ"א (סימן קכט) להגאון שמואל יהודה קצאילבונין דפירש כן באופן חלקי, כי גם בהגהות מיימוניות מש"כ את דברי הגאונים, אינו רק לענין מאי דמסיים גבי בלע"ז, אלא גם אריש גבי פרש"י, דלא יאמר אלא תרגום לפי שניתן בסיני, וכדמוכח בסמ"ג שכתבו גבי פרש"י את הני ראשונים, והכל מטעם אחד, לפי שהתרגום ניתן בסיני היינו פירושו מילה במילה, ויש לו עדיפות על כל פירוש או תרגום אחר, וזהו שהב"י (סימן רפה) כתב כי לדעת הגאונים רב עמרם ורב נטרונאי יקרא תרגום ולא פרש"י, ומקורו מהסמ"ג וההגהות מיימוניות. עכת"ד. ברם הרמ"א שם (סימנים קכח,קל) כתב דההגהות הביא את הגאונים לדחות לשון לע"ז ולא את רש"י. ואולם גם איהו לא הכריח כן, וכדכתב בסימן קל ע"ש. וע"ע בספר מטה משה (סימן תסה) דמבואר בו כב"י, דהגאונים ס"ל דיקרא תרגום ולא פרש"י. וכן מפורש בשו"ת מהר"ם מינ"ץ (סימן פז אות ז) דלדעת הגאונים דוקא תרגום שניתן בסיני, ולא פירוש ולא בלע"ז.

נהדר אנפין לנידו"ד, כי אף דלגאונים תרגום עדיף מפירוש רש"י, מ"מ לענין דינא פסק מרן בשו"ע ששוים המה, וכאשר פתחנו בריש אמיר. ועל כן לענייננו מי שאינו בקי היטב בלשון ארמית, עדיף שיקרא פירוש רש"י. ויתר על כן ס"ל לים של שלמה (קידושין פ"ב סימן יד) דפרש"י עדיף שכן דעת רוב המפרשים ע"ש.

וכל זה שלא כהוראת הגר"ח קנייבסקי שליט"א והיא לו נדפסה בספר דרך שיחה, והוא מקבץ תשובות הגר"ח על התורה. ובפתיחה שם נשאל בנידו"ד כשאינו מבין כ"כ

התרגום, בעוד שמבין יותר פרש"י וא"א לו שניהם, אם לימוד רש"י אצלו עדיף. והשיב על כך וז"ל, תרגום עדיף, כי זו תקנת חכמים שיגיד תרגום. ע"כ. ועל פי האמור יש להשיב על כך.

הקורא פרש"י מה דינו בפסוקים שאין פרש"י]

י. **והנה** כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן פז אות ז) כי לרא"ש ודעימיה דשפיר דמי לקרא פרש"י, מ"מ היכא שאין פירוש המקרא, יוצרך לקרא ג' פעמים את הפסוק. ודחה את הרב השואל שסבר שא"צ מטעם דאם צריך לחזור על המקרא ג"פ, מאי רבותיה שיכול לקרא רש"י. והשיבו המהר"ם מינץ דקמ"ל טובא לאפוקי מר"י ורב עמרם ורב נטרונאי גאון דס"ל דדוקא תרגום ולא בלע"ז ולא פירוש. והוכיח עוד כן מדין תרגום, שכשאין לו תרגום קורא ג"פ מקרא, וכ"ש לפי ר"י דכשאין תרגום יקרא תרגום ירושלמי, א"כ הלומד פירוש, כשאין פרש"י יקרא התרגום. ואולם סיים אך האגודה (ברכות סימן יח) כתב וז"ל, ויש גאונים האומרים דפירוש טוב כמו תרגום, ונכון להחמיר. עכ"ל. והנה הכנה"ג (והגה"ט סימן רפה) כתב בשם הר"מ מינץ, פסוקים שאין להם פירוש, צריכים לקרותם שלשה פעמים מקרא כמו פסוקים שאין להם תרגום. ע"כ. וכ"כ המ"א (ס"ק ד) ומקורו מהמהר"ם מינ"ץ. ובזה הוסרו תמיהות האחרונים מאי קמ"ל המ"א, ע' בלבושי שרד, ובאשל אברהם, ובגנזי חיים (ס"ק ב), שלא היה לפניהם שו"ת מהר"ם מינץ. וכן פסק המ"ב (ס"ק ה), וכן פסק בספר פקודת אלעזר (סוף סעיף ו), וכן פסק בשו"ע הרב (קונ"א סימן רפה ס"ק א), ובספר פתחי עולם (ס"ק ב), ובספר באר יעקב (ס"ק ג), וכ"כ מדנפשיה בשו"ת בית יעקב (סימן קלז הנדפס בשנת תנו) דהקורא פרש"י כשאין פרש"י חייב לקרא המקרא שוב, והוא ק"ו מהיכא שאין תרגום. וחילק בין היכא שפרש"י מפרש את כל הפסוק, דאע"פ שאינו מפרש מילה במילה א"צ לחזור על המקרא. ברם היכא שמפרש חלק מהפסוק, אז פשיטא שצריך. ע"כ. והביאו בספר ארחות חיים ספינקא (סימן רפה ס"ק ב). ועוד הביא שם (באות ג) לספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קח ע"א) דתמה על הטור ומרן שלמדו מהרא"ש שמתיר פרש"י, בזמן שהוא התיר פירוש שמפרש כל מילה ומילה, וכן הוא בפסקי הרא"ה שחיבר הטור. ועל כן כתב דמוכח שהמעתיק החליף מילים פ' התורה בפ' רש"י, ועל כן מסיק לחלוק על מרן דאין יוצאים יד"ח. את"ד. ולהאמור שפיר דמי ליישב שאין כאן טעות סופר, וקשה לומר שכל הפוסקים נמשכו אחר טעות סופר. וע"ע בספר החיים (הובא בילקוט מפרשים כאן) דתמה על מ"ד דיוצא בפרש"י, והלא אינו מפרש כל המילים, וא"כ לא קרא ג' פעמים, ואילו בתרגום לא נחסר דבר ונשאר בצ"ע. ובאמת כאשר הקשה כן הוא, דצריך לקרא במקרא כשאין פרש"י.

ועוד ראה בספר דברי חנוך (סימן כב נדפס ש' תרמד) דהיה פשוט לו שמש"כ הרא"ש הוא לפרש"י, ברם יליף בו דכוונתו שיקרא פרש"י יחד עם לע"ז, שאז יבינו עמי הארץ, ורש"י הלא תרגם כל דבר. וזה יצא לו מכח קושיא, דכיצד פרש"י יצא יד"ח והלא אינו מפרש כל מילה, וק"ו מתרגום בעטרות ודיבון. והוא משם אביו. עכת"ד. ונעלם ממנו שכבר כתב המהר"ם מינץ ונמשכו אחריו, דכשאין רש"י מפרש יקרא במקרא.

דעות הראשונים]

יא. ואמרתי לברר את שיטות הראשונים בזה כשאין פרש"י או תרגום, והנה רש"י (ברכות ח רע"ב) גבי מימרא דרבי אמי דאמר לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון. פרש"י ואפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום. ע"כ. והוסיפו ביאור בדברי רש"י (או שגרסו בו הכי) תוס' ד"ה ואפילו, שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וכ"כ עוד ראשונים ברש"י, וכגון הנמוק"י (דף ד ע"ב ד"ה ואפי'), והרא"ש (סימן ח), ועוד. ויחד עם שיטת רש"י כן עומדים ב' עמודי הוראה, שכן בנוסף לרא"ש הנ"ל גם דעת הרמב"ם (הל' תפילה פי"ג הל' כה) וז"ל, ופסוק שאין בו תרגום קוראהו ג' פעמים. וכ"כ הנמוק"י (דף י ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואפי'), וכ"כ הריקאנטי (סימן לד), וכ"כ בחידושי הריבב"ן (ברכות ח ע"ב ד"ה ואפי'), וכ"כ המט"י (ס"ק א ד"ה ואחרי, שכן דעת מרן). ולכל הני אשלי רברבי יצא שהקורא פרש"י, כשאין פרש"י יקרא ג' פעמים מקרא.

והתוס' הנ"ל ברכות (ח ע"ב ד"ה ואפילו) פליגי ארש"י, דהקשו דלטעמיה דרש"י אמאי כתבה הגמ' עטרות ודיבון, היה לומר ראובן ושמעון וכיוצ"ב. ועל כן מפרשים תוס' דנקטה הגמרא דוקא עטרות ודיבון, לפי שיש לו תרגום ירושלמי, ובכה"ג יקרא בתרגום. ע"כ. ואת שיטת רש"י מפני השגת התוס' ישבו הפוסקים על פי רבינו בחיי (במדבר לב ג) דפירש דעטרות ודיבון אלו שמות ע"ז, וז"ל, ואפילו עטרות ודיבון, הזכיר הכתוב הזה (ולא ראובן ושמעון), לפי שיש בהן שמות של ע"ז, שלא תאמר כיון שהתרגום הוא פירוש הכתוב, אין לנו לתרגם הפסוק הזה, כשיש בו זכרון ע"ז. עכ"ל. והביאו בספר מטה משה (סימן תסד), ובכנה"ג (הגה"ט אות ד), ובספר עולת שבת (סס"ק א), וכן בספר אליה זוטא (אות ב), ובא"ר (אות ד), ובפמ"ג (משב"ז ס"ק א), וע"ע בספר ארחות חיים (דין שמו"ת סימן א), וכן כיוון לביאור זה מדנפשיה הגאון יערות דבש (חלק שני דרוש שני) כי מלבשתא ומכללתא אלו שמות עטרות ודיבון הקודם, והם שמות ע"ז, וקמ"ל שיקראם. וסיים וזו אמת לאמיתה. ובזה הסיר את קושית תוס' על רש"י. וע"ע בזה בספר תורת שבת (ס"ק ב) דהקשה על רבינו בחיי ופירש זאת בדרך אחרת. וע"ע בט"ז (ס"ק א) שגם הוא תירץ את

רש"י, וע"ע בגנזי חיים (ס"ק ב), ובמחז"ב (בקו"א ס"ק א), ובספר קמח סלת (אזהרות לער"ש סעיף כט) שדיברו בזה.

יב. ובלשון התוס' מפורש דכשאין תרגום יקרא ג' פעמים מקרא וז"ל, ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון, אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי, **וצריך לקרות ג' פעמים העברי**, מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום. ע"כ. וכ"כ בספר לקט יושר (עמ' 55) שרבו היה מהדר אחר תרגום ירושלמי על עטרות ודיבון. ע"כ. וא"כ בנידו"ד הקורא פרש"י, כשאין פרש"י יוצרך לעולם לקרא ג' פעמים, כי כשיש תרגום יקראו, ואפי' כשאין תרגום יקרא ג' פעמים מקרא. וכן פירש שיטה זו המרדכי (ברכות סימן יז). וכן דעת הראבי"ה (ברכות סימן כב). ואולם הרא"ש (שם סימן ח) ביאר דעה זו בשינוי וז"ל, להך פירושא (פירוש תוס') הא דנקט עטרות ודיבון, אע"פ שאין צורך כל כך בתרגום, אבל ראובן ושמעון וכיוצא בהם אין צריך לקרות שלש. והעתיקו גם השלטי גיבורים (דף ד ע"ב אות ב). וא"כ מחלק בין דבר שיש בתרגום ירושלמי צורך קצת, כגון עטרות ודיבון, משא"כ ראובן ושמעון א"צ לקרות שלש פעמים וסגי בב' פעמים. ואולם גם לפי זה הקורא פרש"י, כשאין פרש"י, יוצרך לקרא את התרגום, שהרי סתם תרגום בודאי שיש בו צורך, וא"כ כשאין פרש"י ויש תרגום שיש בו צורך קצת, מחוייב לקוראו, כשם שהצריכו בעטרות ודיבון לחזר אחר תרגום אחר. וממילא בכה"ג שאין גם אונקלוס עליו לקרא ירושלמי. ובכה"ג שאין צורך בירושלמי, כגון ראובן ושמעון, בזה סגי ב' פעמים מקרא. וע"ע בביאור הרא"ש בספר מעשה רוקח (הובא בילקוט מפרשים). וע"ע ברבינו יונה (דף ד ע"ב ד"ה ואפי') בשם מורו דנקט כפירוש תוס', והסתפק בפסוקים שאין להם תרגום אונקלוס, וגם אין ירושלמי, האם יקרא ב' פעמים מקרא, או ג' מקרא. ובחידושי הריטב"א (שם ד"ה ואפילו) דחה את פרש"י וכתב על דרך אפשר, כשאין תרגום כלל (גם לא ירושלמי), צריך ג' פעמים מקרא. וא"כ מספקא ליה מילתא, דשמא בכה"ג סגי בקריאת ב' פעמים מקרא. וברבב"ן (שם ד"ה ואפי') הביא פירוש קמא להקל וז"ל, ואפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שהם שמות ערים, יאמר שנים מקרא. ע"כ. ונמצא דלפירוש זה הקורא פרוש רש"י, במקומות שרש"י לא פירש, סגי בב' מקרא.

וא"כ נמצא דיש בזה עיקולו ופשורי. אך לענין דינא הראנו לדעת דהעיקר כרש"י ודעימיה שהם רוב הראשונים וב' עמודים פסקו הכי, וא"כ כן עיקר לדינא. ולפי"ז פשוט שהקורא פרש"י במקום שרש"י לא מפרש, יקרא ג' פעמים מקרא. [וצ"ע מדוע השמיט מרן דין זה מן השו"ע.] אלא גם לתוס' ודעימיה בעינן לקרא ג' פעמים, לא מבעי להתוס' אשר לפנינו דבכה"ג שאין פרש"י יוצרך לקרא פעם שלישית תרגום, ובמקרה שאין שני התרגומים

יקרא ג' פעמים מקרא. אלא אף לרא"ש כמעט לעולם הדין הוא דכשאין פרש"י יקרא תרגום, למעט מקרה נדיר שאין פרש"י והתרגום אין צורך בו כ"כ בפירוש שם, כגון ראובן ושמעון. בזה סגי בב' מקרא בלבד. וכן הסתפקו בכה"ג שאין תרגום אונקלוס ואין תרגום ירושלמי, רבו של רבינו יונה והריטב"א האם יקרא ב' או ג' מקרא, וזהו מקרה נדיר. למעט את הריבב"ן בפירוש קמא דיצא לפיו כשאין פרש"י סגי בשנים מקרא, ואולם אחריו מביא פירוש אחר, ובדר"כ פירוש שני הוא עיקר שהובא בסיפא. ומה גם דבספר אמרי דוד (על דברי הט"ז ס"ק א) חילק דאף ליש מפרשים ג"כ שאין בו תרגום בבלי וירושלמי א"צ ג' פעמים מקרא, דכל זה בכה"ג שאם יקרא את התרגום כשחסרים המילות ללא התרגום יבין את שקורא, אך כשיגרום חסרון בהבנה חייב בכה"ג לקרא את המקרא ג"פ. ולפי"ז עוד מתווסף לנידו"ד גם לקרא באלו פנים את המקרא ג' פעמים כשאין פרש"י. ונמצא א"כ דהעיקר כי הקורא פרש"י במקומות שרש"י לא פירש יקרא מקרא פעם נוספת, דהיינו ג' פעמים מקרא.

יג. ועלה בליבי לחזק זאת, כי הנה לשון הרא"ש (ברכות פ"א סימן ח) נראה שהקורא בפרוש התורה יוצא בו ידי תרגום, כיון **שמפרש בו כל מילה ומילה**. עכ"ל. וא"כ תלה זאת להדיא בכך שמפרש כל מילה, וממילא פרש"י שלפנינו שאינו מפרש כל מילה, לא יהני. ואומנם בטור ביאר שכוונת הרא"ש לפרש"י, וכן מבואר בב"י שם, וכן הוא בשו"ע הנ"ל. אך באמת אם כן צ"ע כי הרא"ש כתב להדיא שמפרש כל מילה, והלא פרש"י אינו כן. ולהאמור אתי שפיר, כי נקטו הטור והב"י פרש"י, וכוונתם בכה"ג שמפרש, אך כשלא מפרש בזה לא פירש כל מילה, ובכה"ג צריך לקרא ג' פעמים המקרא. ודברינו אלה יעלו בקנה אחד עם הנ"ל (אות יא). דהרא"ש מסיק כרש"י, דכל שאין תרגום יקרא ג' פעמים מקרא, וחזינן דמקפיד שיהיה קורא בפעם השלישית את כל הפרשה תרגום, ועל כן כשאין תרגום יוצרך לקרא מקרא ג' פעמים, ועל כן כשאין ג"פ, יקרא פעם ג' מקרא. וכן כתב בספר שו"ע הרב (קו"א סימן רפה ס"ק א) ככל האמור, ושהרא"ש שכתב שיקרא בפירוש התורה שמפרש כל מילה, היינו פירוש אחר ולא פרש"י, כי בו צריך לקרא גם תרגום כשאין פרש"י, אפי' בחלק מהפסוק. ועוד עיין בשו"ת בית יעקב (סימן קלז ד"ה ועפ"ז) דעמד על כך מנין הוציא הטור שכוונת הרא"ש לפרש"י, בו בזמן שהרא"ש כתב להדיא שמפרש כל מילה. וע"ש בפילפולו שהוציא כן מדברי רש"י ולא מהרא"ש, ושהטור למד ברש"י בדרך מחודשת ע"ש. ועוד ראה בזה בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קח ע"א).

ואל יקחך להשיב כי לעיל הבאנו את לשונו של המהר"ם מינץ, ובסיומו למד מהאגודה להיפך, מדכתב האגודה דפירוש טוב כמו תרגום. ומעתה שהטור ומרן בשו"ע כתבו ל' קרובה לזו של האגודה, יוצא כי אף למהר"ם מינץ לדידן דאזלינן בתר מרן יצא כי הקורא פרש"י א"צ לקרא ג' פעמים מקרא כשאין פירוש רש"י. דזה אינו, כי מה שסיים המהר"ם מינץ אך האגודה כתב וכו', אין כוונתו דלפי האגודה סתירה לדברי, אלא דלפי האגודה יוצא שיטה שלישית מהפוסקים הנזכרים בדבריו לעיל, כי יש את שיטת הגאונים דיקרא רק אונקלוס ולא פרש"י. ויש את ההגהות דפרש"י עדיף. ועתה מביא דלאגודה שניהם שווים. או שהשואל במכתב כתב כי דרכו לקרא פרש"י כהגהות שכתב שהוא עדיף, וסבר שא"צ ג' פעמים מקרא כשאין פרש"י. ועל כן ענהו המהר"ם מינץ, דכן יקרא ג' פעמים מקרא. ועוד סיים, דדע לך כי לאגודה בין כה נכון להחמיר לקרא גם התרגום, וכדמסיים ונכון להחמיר. ומה שהוצרכנו לפרש הכי את המהר"ם, הוא מפני שאין שום דבר בלשונו של האגודה שיוכיח להיפך מהמהר"ם מינץ ושא"צ ג"פ מקרא כשאין פרש"י, שהרי כל ששינה מדברי ההגהות דלהגהות הפרוש עדיף מן התרגום, ולאגודה שווים המה, ואין בכך להשיב על שום טענה מטענותיו וראיותיו של המהר"ם מינץ שצריך לקרא ג' פעמים מקרא.

כשרש"י מפרש רק חלק מהפסוק]

יד. ומעתה זאת תורת העולה, כי הקורא פרש"י בכל מקום שאין פרש"י יקרא המקרא ג' פעמים. וזאת עוד יש להעיר כי ברור שאף כשרש"י מפרש חלק מהפסוק, את חלקו השני של המקרא צריך לקרא ג' פעמים, שהרי כן הדין בתרגום, וכדאיתא בברכות (דף ח) גבי עטרות ודיבון, למר כדאית ליה שצריך אז לקרא ג' פעמים מקרא, ולמר שצריך לקרא בזה ירושלמי, וה"ה בפירוש רש"י שיוצרך להשלים גם חצי פסוק ג' פעמים. וכ"כ בספר מטעמי השלחן (סימן רפה ס"ק ב). ואף שלשון המשנה ברורה (ס"ק ה) מטעה בזה, דכתב ואותן פסוקים שאין עליהם פרש"י, יקרא אותן ג' פעמים. אלמא דכשיש חצי פסוק עם פרש"י, א"צ לקוראו ג' פעמים. מאחר ומקורו בשעה"צ הוא מהמהר"ם מינץ, ברור שלכך כוונתו, ולא דק בלשונו. ושוב בינותי שכן מדוייק גם בביה"ל (סוד"ה תרגום) דאף שהוכיח דאין לנו פוסק מפורש שיסבור דהתרגום חשוב טפי מפרש"י, ולפי"ז לכאורה עדיף פרש"י מתרגום, ויקרא רק פרש"י. סיים, ומ"מ נראה לדינא לנהוג כהב"י, [שיר"ש יקרא שניהם, גם תרגום וגם פרש"י.] דאף שפרש"י מפרש את הענין יותר מהתרגום, אבל מפני שיש כמה תיבות וגם כמה פסוקים שאין עליהם פרושו של רש"י, וא"כ לא

נשאר לו שם כ"א מקרא לבד, והתרגום מפרש כל פסוק וכל תיבה. עכ"ל. וא"כ הדגיש כי אפי' כמה תיבות שאין עליהם פרש"י צריך לקרא ג' פעמים את המקרא.

וא"כ יצא יצא כי מי שהתרגום אינו שגור היטב על לשונו, וכרוב בני התורה היום, עדיף שיקרא שנים מקרא ופרש"י. אך כל מה שאין פרש"י, יוצרך לקרא ג' פעמים מקרא, והקושי בזה מן הצד המעשי הוא מבואר. ועל כן העצה היעוצה שיקרא ג' פעמים מקרא, וזה עדיף מאשר יקרא שנים מקרא ואחד תרגום. וק"ו בן בנו של ק"ו למי שכלל אינו מבין תרגום, שילמד פרוש רש"י. וכן כתב הט"ז (סס"ק ב) כי מי שאינו בר הכי להבין פרש"י [ולא תרגום, ופשוט] ודאי ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמננו, כגון ספר צאינה וראינה וכיוצ"ב, כדי שיבין ענין הפרשה. ע"כ. וא"כ התיר בלע"ז, למרות שבזה יש ראשונים שאוסרים. ונמשכו אחר הט"ז רבים, כגון הרב אליה רבה (ס"ק ה), ובספר שו"ע הרב (סס"ב), ובספר חוקי חיים (אות ק ס"ק יא), ובספר שבילי דוד (ס"ק ב), [והזהיר שיקרא דוקא בצאינה וראינה ולא בתרגום בלע"ז בימיו. כי אלו הספרים עושים להלהיב לשון לע"ז, וד"ת טפלים אצלו.] וכ"כ בספר ליקוטי רימ"א (סימן סה ס"ק ד). ואולם בספר תורת שבת (ס"ק ג) על דברי הט"ז כתב, דמלבד צאינה וראינה צריך לקרא גם תרגום. ויש מקום להבין כן גם בשו"ע הרב (סס"ב) ע"ש. והעיקר להקל כרוב רובם של הפוסקים, וכדברינו לעיל מילתא בטעמא.

על פי הסוד]

טו. וכל זה כתבנו לפי הפשט, ברם על פי הסוד התרגום עדיף טפי. דע' בברכ"י (סימן רפה ס"ק ב) דהביא לישׁ"ש קידושין (פ"ב סי"ד) דאם אינו יכול ללמוד שניהם ילמד פרש"י. וכתב הגאון חיד"א, אבל לפי חכמי האמת יש קפידא בתרגום, לכן אם אין לו שהות ללמוד שניהם, ילמוד תרגום. עכ"ל. והביאו השע"ת (ס"ק ג) ופסקו, וכן הוא בספר ליקוטי רימ"א (סימן סו ס"ק ד), ובספר קמח סלת (אזהרות לער"ש סעיף לא). וכ"כ מדנפשיה בספר יפה ללב (ס"ק ג) ע"ש מפי ספרים, וכ"כ הגדולות אלישע (סס"ק א), ובספר כף החיים (ס"ק כב). ואולם נראה כי כל דברי הגאון חיד"א אמורים על דברי הישׁ"ש שכתב לחדש דמי שמבין שניהם פרש"י ותרגום, פרש"י עדיף, לפי שבכל מקום שמחדש התרגום איזה דבר מביאו, ע"ש. ועל כן פליג הרב חיד"א כי עדיף התרגום על פי הסוד, ועסקינן בעדיפות, ועל כן בכה"ג תורת הסוד תטה את הכף שיקרא תרגום. אך בנידו"ד שאינו מבין היטב תרגום, או אף המבין היטב בהתבוננות, אך בפועל קורא הוא את התרגום בלא התבוננות, ובפרש"י כן יתבונן, בזה גם הרב חיד"א יודה שעדיף פרש"י, כי בכה"ג קרוב הוא לדין שיקרא רש"י ולא רק עדיפות בעלמא, שהרי כל עיקר תקנת התרגום היא

כדי שיבין את המקרא, והעיקר חסר מן הספר. וכן משמע בלשונו של הרחיד"א שכתב, אם אין לו שהות **ללמוד** שניהם **ילמוד** תרגום. עכ"ל. וא"כ דיבר בכה"ג שלומד תרגום ולא קוראו בלא הבנה.

שוב ראיתי דבכף החיים (סופר אות כ) הביא לט"ז דמי שאינו מבין יקרא צאינה וראינה. וע"ז הביא לעולת שבת (ס"ק ב) דלפי הקבלה יש ענין בתרגום דוקא, ע"ש. ולענ"ד זה אינו, כי העולת שבת כ"כ גבי עדיפות רש"י או תרגום, ולא גבי מי שאינו מבין, וכמו שביארנו עתה חילוק גדול ביניהם. וכדברינו כן משמע גם בספר חסד לאלפים (סימן רפה ס"ב) דהעתיק את ל' הט"ז ושוב הוסיף דע"פ הסוד יקרא תרגום, ועל כן אחוז בזה ובזה. ע"כ. דהיינו שהטוב ביותר שיקרא גם תרגום, אך מי שיקרא רק אחד מהם יקרא פרש"י.

יד. זאת העולה, מי שאינו מבין היטב תרגום אונקלוס, או אף מי שמבין את התרגום ע"י התבוננות, אך בפועל אינו מתבונן, וק"ו מי שכלל אינו מבין את התרגום. יקראו שלש פעמים מקרא ופרש"י. (ומדינא סגי בב' מקרא ופרש"י, אך כל מילה שרש"י לא פירשה יקראה ג' פעמים מקרא. ועל כן כתבנו שיקרא ג' פעמים מקרא בהכל, לפי שהקושי לקרא כל מה שרש"י לא פירש הוא מבואר. וגם יש בזה עיקולי ופשורי, וכדלעיל אותיות י-יד) אך מי שהתרגום שגור על לשונו היטב, [מה שאינו מצוי כל כך, לא מבעי אצל בעלי הבתים, אלא אף אצל בני התורה,] עדיף שיקרא שנים מקרא ואחד תרגום.

וטעם הדבר הוא כי כל תכלית תקנת חז"ל לקרא תרגום היא כדי להבין את המקרא, (ע' לעיל אות ה), וראה באליה רבא (ס"ק ב) שכתב ישים לבו ועיניו להתבונן [בעת קריאת שמו"ת] הן במצות, הן במוסר, הן במצות היוצאות מן הפסוקים. ע"כ. והוא מהשל"ה (דף קלא ד"ה אמנם). והעתיקו גם במט"י (ס"ק א). וע"ע בא"ר (אות ג). ועוד בזה במגיד מישרים (ישעיה דף ג"ן ע"ג) מה שאמר המגיד למרן וז"ל, והשלום בעיניך שאתה קורא הפרשה שמו"ת בריהטא כחותה על הגחלים לפרוק עול מעלך, והלא יש לך לזכור מאמר רשב"א אל תעש תפילתך קבע וכו'. אבל צריך לקרות הפרשה בנחת, ולהרגיש בספקותיה, ולתרץ אותה. ומה שלא תוכל לתרץ, ע' במפרשים. ע"כ. והובא בספרים כגון רוח חיים (ס"ק א) ועוד.

וירא שמים יקרא שנים מקרא ואחד תרגום ופרש"י. וע' לגאון רבי חיים פלאג'י בספרו כף החיים (סימן כז הל' ז) תוכחה מגולה לתופסי התורה שאינם לומדים פרש"י, וז"ל, והנה בשו"ע (סימן רפה) פסק דירא שמים יקרא תרגום וגם פרוש רש"י, כאשר יעוין שם. ואנכי לא ידעתי מי פטרם לכמה תופסי התורה דהם לא יצאו מכלל יראי שמים, ואמאי אין נזהרין ללמוד גם פרש"י בין ערב שבת וליל שבת ויומו. ואפילו שלא יגמרו, יכולין

להשלים באמצע שבוע. וכיון שהוא דינא דשלחן ערוך, ראוי להם לקיים הדבר. ובמקום שילמדו בענין אחר, ילמדו כל הפרשה בפרוש רש"י. ומי שחשקו לחדש חדושי תורה, יראה כמה תועלת נמשך בהגיע לפרק הקורא בפרוש רש"י מדי שבוע בשבוע, וישים אל לבו דרש"י התענה תרי"ג תעניות כדי לפרש פרוש זה, ויש בו רזין עלאין וסודות עמוקים (כמו שכתב בככר לאדן דף רח ע"א יעוי"ש), ובודאי דזכות בעי להיות לומד בפרושיו הקדושים והטהורים. עכ"ל. ובספר ארחות חיים (ס"ק ג) הביא דבס' דברי יצחק (אות יג) כתב ששמע בשם הקדוש מהר"ש מבעלזא זוצק"ל שמי שלומד וגומר כל שבוע ושבוע פ' רש"י על התורה, אזי הוא מובטח שבעלמא דקשוט יהיה על כל פנים ממתיבתא דרש"י. הגם שיש מתיבתות יותר גבוהים ועליונים, אבל עכ"פ לא ידחה ממתיבתא דרש"י. ע"כ. וע"ע בספר שם הגדולים (מע' ש ערך רש"י) דכתב, והיה אומר ר"ת נכדו, מה שפירש אדוני זקני הש"ס, אף אני אעשה זאת. אבל פירוש המקרא לית בחילי, כי לא אוכל עשוהו. ע"כ. והביאו בספר השבת והלכותיה (סימן ד הע' 8) ועע"ש. וכן הוכיח בשער בענין שמו"ת בשו"ת אג"מ (ח"ה או"ח סימן יז) ע"ש מדברות קדשו.

סימן ז - האם אפשר להתחיל קריאת שנים מקרא ואחד תרגום אחר מנחה של שבת

תוכן התשובה בקצרה

א. לשון מרן (סימן רפה ס"ג) מורה שמיום ראשון אפשר להתחיל קריאת שמו"ת ולא קודם. ברם בב"י נראה שכוונתו דשרי כבר אחר מנחה של שבת, וא"כ מש"כ בשו"ע מיום ראשון, צריך לדחוק שכתב כן מפני שבדר"כ אין זמן אחר מנחה של שבת לקרא שמו"ת, שכן לכתחילה עדיף לאכול אחר מנחה סעודה שלישית. **ב.** ודין זה שנוי במח' הראשונים. **ג.** ברם נמצאו כמה פוסקים שלמדו במרן דרק מיום ראשון אפשר להתחיל קריאת שמו"ת, ודחקו את לשון הב"י, ואינו נראה. והעיקר להקל אחר מנחה של שבת, מה גם שיש כאן ס"ס, שמא כסוברים שאין חיוב בקריאת שמו"ת, ואת"ל דיש, שמא כראשונים שממנחה שרי. **ד.** הזמן המובחר לקריאת שמו"ת, מבואר בב"י דהוא קודם סעודת שחרית של שבת, והיינו טעמא, שלא יגרר אחר האכילה, ושוב לא יקראנה. וכן דעת כמה ראשונים. **ה.** ומאידך נמצאו סוברים רוב הראשונים שהזמן המובחר הוא לפני כן, קודם תפילת שחרית של שבת, והוא כדי שאם יקראוהו לעלות לתורה יהיה בקי בפרשה. ומעתה נראה דכן הוא למצוה מן המובחר, ואילו מרן היה רואה לכל הני, גם הוא היה כותב כן. **ו.** ברם ע"פ האר"י מבואר שחסידות לקרותו אחר שחרית של יום

שישי, ועל כן אף שבב"י כתב על פי הסוד לקרותו בער"ש ולסיימה בשבת, בדברי קבלה קבלנו את האר"י. ז. קריאת שמו"ת בלילי שישי אם מותר.

שאלה: מאמתי בימי השבוע יכול להתחיל לקרא שנים מקרא ואחד תרגום.

תשובה: **א**. הטור (סימן רפה ס"ג) כתב, וכל השבוע מיום ראשון ואילך חשיב עם הצבור, כיון שמתחילין הפרשה ביום שבת במנחה. ובשו"ע (סעיף ג) נמשך אחריו מרן, והעתיק את חציו הראשון וז"ל, מיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור. ע"כ. ומורים אלו הלשונות דדוקא מיום ראשון יוכל להתחיל לקרא שנים מקרא ואחד תרגום של שבת הבאה, ולא אחר קריאת התורה של מנחה של שבת. ברם הב"י על לשון הטור הנ"ל כתב, וכן כתבו שם התוספות (ברכות ח ע"ב ד"ה ישלים), והרא"ש (פ"א סימן ח). ע"כ. ובתוס' שם מפורש דיכול להתחיל מן המנחה דהנה ז"ל, ישלים פרשיותיו עם הצבור, נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הציבור. ע"כ. ובדרכ"מ (אות א) כתב על דברי הטור הנ"ל, ומשמע במרדכי פ"ק דברכות סימן יח, ופ"ק דחולין [ט"ס, וצ"ל בהלכות קטנות סוף הל' מזוזה סימן תתקסח. ע"פ ההגהות והערות.] וכן הוא בהגהות מיימוניות פי"ג מהל' תפילה (אות ש). ע"כ. ועל כן נראה שהב"י מפרש הכי אף ברא"ש ובטור, שהרי השוה את התוס' עם הרא"ש, ועל כן יליף דמש"כ הטור מיום ראשון, כוונתו כבר ממנחה בשבת, וכדמסיים הטור טעמא דמילתא. ושוב ראיתי שכן משמע בתוס' רא"ש (שם ד"ה ישלים) דכתב, נראה דכל השבוע מקרי עם הצבור, הואיל וממנחתא דשבתא מתחילין לקרות הפרשה וכו'. וא"כ מבואר לדעת הרא"ש אבי הטור וממקורו, דס"ל כאמור. וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ה) דמשמע בב"י דאפשר לקרא אחר מנחה. ועל כן נראה לדחוק בלשון הטור והשו"ע דמש"כ מיום ראשון, הוא מפני שבדרך כלל אין נ"מ לקרא אחר מנחה בשבת, מפני שהדרך לאכול סעודה שלישית אחר מנחה, [וכמש"כ הטור (סימן רצא) דהכי עדיף טפי, דכיון שהגיע זמן המנחה אסור לאכול עד שיתפלל. ומה שקבע הטור את הלכות סעודה שלישית (סימן רצא) קודם הל' תפילת מנחה של שבת (סימן רצב), הוא מפני שמיקר הדין תפילת מנחה אפשר לקיים משש שעות ומחצה, וכמבואר שם (סימן רצא). וגם הב"י (דף מג רע"א) כתב, וכן עמא דבר לאכול ולשתות בין מנחה למעריב. ע"כ. דהיינו כפוסקים שמתירים, ודלא כפוסקים שאוסרים, מפני שאז גוזל את המתים. ע"ש.] ואח"כ מתפללים ערבית, ומן הלילה הוי יום ראשון. ועל כן כתבו הטוש"ע דמיום ראשון יכול לקרא שנים מקרא, ואה"נ אפשר אף אחר מנחה. וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק ז) דניזיל בתר טעמא, ועל כן כבר ממנחה שרי לקרות. וסיים וא"כ מה שכתב המחבר מיום ראשון ואילך, לאו דוקא

הוא. ע"כ. וע"ע בפר"ח (סעיף ג) דכתב זאת על דרך אפשר וז"ל, ואפשר נמי ממנחה של שבת ואילך וכדמוכח מסעיף ד. ע"כ.

שיטות הראשונים]

ב. ובאמת כי דין זה שנוי במח' ראשונים, דמלבד שכן מפורש בתוס' (הנ"ל) דיכול מן המנחה, וכן הוא במרדכי הנ"ל, כן משמע ברא"ש הנ"ל בברכות (פ"א סימן ח), וכן משמע באו"ז (הל' ק"ש סימן יב), וכן מפורש בריקאנטי (סימן לד) וז"ל, וזמן עם הצבור נקרא משבת במנחה עד שבת הבאה קודם סעודה לכתחילה. ע"כ. וכן הוא בהגהות מיימוניות (הל' תפילה פרק יג אות ש).

ברם הכל בו (סימן לז) כתב להדיא דרק מיום ראשון וז"ל, ודוקא מיום אחד ואילך [יכול להתחיל קריאת שמו"ת] , אבל בשבת במנחה אפילו אחרי שקורא הפרשה בצבור לא יצא, כיון שבאותו היום קרא הפרשה שעברה, כך נראה לר"ף ז"ל. עכ"ל. וא"כ כתב הכי בשם הר"ף, דדוקא ביום ראשון, וכן דעתו. והר"ף הוא ההגהות תשב"ץ (סימן קפד) דכתב הכי דדוקא יום ראשון. וכן כתב הארחות חיים (דין שנים מקרא אות ב) להלכה, וגם הוא בשם הר"ף. וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"ג דף כ ע"א).

ומ"מ הראנו לדעת דלדעת מרן העיקר להתיר מן המנחה וכאמור. הן לא אכחד דחזי הוית בשו"ת ויקרא אברהם אדאדי (בקונ' מקום שנהגו שבסוף הספר אות ב) שבמקומו נהגו ללמוד שמו"ת של שבת הבאה אחר סעודת שחרית של שבת, וכתב כי לדעת מרן (סימן רפה) לא יצא יד"ח קריאת שמו"ת עם הצבור, אלא אם מתחיל מיום ראשון ואילך. ולכן סיים שהירא את דבר ה' אל יסמוך על קריאה זו לצאת יד"ח שמו"ת. ע"כ. והראנו לדעת דלדעתו דעת עליון במרן אפשר להתחיל רק מיום ראשון. ועוד ראה בספר בני ציון (ס"ק ד) דיליף בטור (וממילא בשו"ע) דכתב מיום ראשון ואילך וכו' דהוא בדוקא, ועומד הוא בשיטת הכל בו בשם הר"ף, ואף המרדכי עצמו [שכתב שאפשר ממנחה] (בסוף הלכות מזוזה) כתב, ומה"ט אם חזר הפרשה מיום הראשון יצא, כיון שכבר התחלה הפרשה במנחה, מקרי שפיר עם הציבור. עכ"ל. הנה כתב כאן בהדיא מיום ראשון, ולא משבת במנחה. וצ"ל שגם מה שכתב כאן דכל השבוע וכו', היינו מיום ראשון דווקא. ומה שכתב דהיינו בשבת במנחה ואילך, קאי רק אקריאת הפרשה שהזכיר קודם מכיון שהתחיל לקרות הפרשה, דהיינו בשבת במנחה שמתחילין לקרות הפרשה וכו'. וע' בד"מ וכנראה שנעלם ממנו דברי המרדכי ד"ה מזוזה. עכ"ל הרב בני ציון. ותחילה נפתח במאי דמסיים דנעלם מהדרכ"מ וכו'. ונראה דזה אינו, מאחר והדרכ"מ ציין שכ"כ המרדכי בברכות, ובפ"ק דחולין, וברור שנפלה ט"ס במה שכתב פ"ק דחולין כי אינו שם. וכפי שתיקנו

בהגהות והערות שכוונתו לסוף הל' מזוזה, ועל כך כתב הדרכ"מ דמשמע מהמרדכי בשני המקומות דשרי לקרות ממנחה בשבת, ודלא כהבנת הבני ציון, ועדיף לו לדחוק מעט את המרדכי בסוף הל' מזוזה, שראשון היינו ממנחה וכדמסיים התם מילתא בטעמא המרדכי. ובלאו הכי אילו היה לפנינו רק את המרדכי, היה יותר נראה לפרשו כהבנת הדרכ"מ. ודין גרמא לגאון בני ציון להעדיף לדחוק את המרדכי כהבנתו, יותר מהדוחק האמור בהבנת המרדכי. לפי שחשב להשוותו עם הכל בו, ועם הטור להבנתו בו, ולא ראה לשום חד דמן קמאי שמפורש בו להיפך. וזה אינו, וכדלעיל שכן מפורש בכמה וכמה אשלי רברבי, וכן הוא להדיא בתוס', ומסתברא דהמרדכי נמשך אחריהם וכדרכו. ואיך שלא יהיה מ"מ מרן נראה שלמד בטור שלא כהבנת הבני ציון וכדלעיל, דמש"כ יום ראשון הוא לאו דוקא, ועל כן כן דעת מרן. ועוד אעיר דיש רגלים להבנת הבני ציון בטור למי שיראה את דבריו בקיצור פסקי הרא"ש, ברם הרואה את התוס' רא"ש (הנ"ל ברכות דף ח ע"ב ד"ה ישלים) הדברים נוטים לאידך גיסא ודו"ק ומ"מ אנן אתכא דמרן סמכינן.

ג. שוב ראיתי בספר פתח הדביר (ס"ק ד) דאזיל כל בתר איפכא דלשון הטור והשו"ע הכריחוהו הכרח גמור דדווקא מיום ראשון. וכן יליף בהכרח בל' הרא"ש בברכות (פ"א סימן ח) דכתב נראה **דכל השבוע** מקרי עם הציבור, הואיל ומנחה דשבתא מתחילין לקרות את הפרשה. ע"כ. ויליף הכי בפשיטות, וכלל לא העלה צד אחר דכל השבוע היינו ביום ראשון. ושוב ראיתי שכן למד גם הגאון מהר"י אבוהב הנדפ"מ בגליון הטור החדש, דמש"כ הרא"ש כל השבוע היינו מיום ראשון, ועל כן הכי כתב הטור. וכן מבואר דיליף הכי שו"ע הרב (סעיף ה) ונקט הכי להלכה ע"ש ודו"ק. וכן משמע בספר נזר ישראל. אך שוב הוקשה להרב פתח הדביר הנזכר על דבריו הנ"ל שהיו פשוטים אצלו מל' הב"י והדרכ"מ, שהרי הב"י כתב על הטור כן כתבו התוס' והרא"ש. ע"כ. והלא בתוס' מפורש דשרי ביום ראשון. ודחק דכוונת מרן לאפוקי שמתחילה מיום ד דוקא. ועוד הוקשה לו מהדרכ"מ דמבואר בו דיליף בהגהות מיימוניות דס"ל כתוס', והלא שם כתב כל' הרא"ש. ושוב עלה על ליבו דיתכן שהדרכ"מ יליף את המילים כל השבוע שבהגמ"י וברא"ש, דהיינו ממנחה [וכהבנתינו בהם] . ודחה דא"כ הטור שכתב להיפך, ורק ביום ראשון התיר, היה לו לכתוב שחולק הוא על אביו, ועל כרחך שילמד ברא"ש כהבנת הפתה"ד, וממילא גם ההגהמ"י עומד בשיטה זו. ונשאר בצ"ע על הדרכ"מ. אלו תורף דבריו. ולענ"ד המילים "כל השבוע" היינו משבת במנחה, וכדמסיימו התם הרא"ש וההגהמ"י מילתא בטעמא, וכדמוכח בתוס' רא"ש, ואין תימה על הדרכ"מ. וכ"כ להדיא

בספר בני ציון (ס"ק ד הנ"ל) דבמרדכי מבואר דשרי מן המנחה. וזה גם שלא כיפה ללב (ס"ק ד) דהביא על מרן את הארחות חיים בשם ר"פ, דדוקא ביום ראשון, ולא ראה לכל הראשונים דלעיל. וע"ע בפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ה) דנשאר בצ"ע כמאן הילכתא, ומאמתי שרי להתחיל. והעתיקו גם בספר באר יעקב (ס"ק ד). ושוב ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי (ח"הסימן לט) דדרך בשיטת הרב פתח הדביר וביתר שאת. ועל שאלת השואל כיצד כלל הב"י את התוס' יחד עם הרא"ש, בו בזמן שבתוס' מפורש שמיום שבת במנחה שרי [וכמו שכל הנ"ל מסכימים] . כתב להשיב, דלפענ"ד כוונת התוס' פשוטים כדברי הטור ממש, דשרי מיום ראשון. דהלא גם הטור כתב וכל השבוע וכו' חשוב עם הצבור, כיון שמתחילין הפרשה ביום השבת במנחה. ובכ"ז כוונתו להתיר רק מיום ראשון, וכדפתח בריש דבריו. והם הם דברי התוס' שכתבו דכל השבוע מכיון שמתחילין לקרא הפרשה, דהיינו במנחת שבת ואילך עד שבת הבאה, נקרא עם הציבור. ע"כ. ר"ל דמיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור, אף שאין קורין בו בצבור, מכיון דמתחילין במנחה בשבת. וזה פשוט וברור בכוונת התוס', ואין בין דברי הטור לדברי התוס' אפי' כמלא נימא, ועל כן כללם הב"י יחדיו. עכת"ד. ודבריו שכתב שהם פשוטים וברורים לכאורה כלל אינם נשמעים, וכן לכל הפוסקים הנ"ל, דכולהו ילפי בתוס' דס"ל דשרי ממנחה בשבת. ולא רק שדחק בתוס', אלא שלכאורה אי אפשר לדחוק כן.

ומ"מ את"ל דאין הכרח בדעת מרן, על כל פנים בא נבוא לראות את פסק ההלכה היכן הוא. ומה גם דיש לטעון דאף לדרכנו במרן דיליף ברא"ש דשרי ממנחה בשבת, על כל פנים לא ראה מרן את כל הראשונים החולקים הנזכרים לעיל, והם רבים וגם נכבדים, ועל כן נבוא לדון ללא דברי מרן. והנה המ"ב (ס"ק ז) פסק דשרי ממנחה בשבת. ובשעה"צ (ס"ק יב) כתב כי הכל בו יחידאה הוא. ע"כ. ואולם זה אינו, כי רבים ונכבדים עומדים על הכל בו. ומכל מקום אחר שהראנו לדעת שרוב הראשונים עומדים בשיטת תוס', וגם הוי מילתא דרבנן, ועל כן כן עיקר. ברם להבנת הרב פתח הדביר רוב הראשונים המה מאידך גיסא [מה שאינו לענ"ד, ולדעת הדרכ"מ] שהרי ס"ל דהרא"ש וההגהות מיימוניות עומדים בשיטת הכל בו, ולטעמיה כן ילמד גם באו"ז הנזכר, שגם הוא כתב כל השבוע קרי עם הציבור. ע"כ. אך עדיין יש ס"ס להקל, דשמא כראשונים הסוברים דאין חיוב כלל לקרא שנים מקרא, והמה הובאו לעיל (סימן ו אות א) לך קחנו משם, ואת"ל דיש, שמא משבת במנחה אתי שפיר.

מהו זמן קריאת שמו"ת למצוה מן המובחר]

ד. **פסק** מרן (שם סעיף ד) מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת. ואם לא השלים קודם אכילה, ישלים אחר אכילה עד המנחה. וי"א עד רביעי בשבת. וי"א עד שמיני עצרת. עכ"ל. וקי"ל כסתם, ופשוט. וכ"כ בספר מטה יהודה (ס"ק ד), ובכף החיים (ס"ק כו). וביאר הב"י שהציווי הוא שלא יאחרו אחר האכילה, אבל אם הקדימו וקראוה קודם השבת, בכלל מצוה מן המובחר נמי הוא. והביא שכן כתבו התוס' ברכות (ח ע"ב ד"ה ישלים), והרא"ש (שם סימן ח), ושכן נראה מדברי הרמב"ם (הל' תפילה פי"ג הכ"ה). ואולם מדברי ההגהות מיימוניות (הל' תפילה פי"ג אות ש) נראה קצת דהוי מצוה מן המובחר דוקא קודם אכילה בשבת, ולא קודם. עכת"ד הב"י. וטעם הדבר שיסיים קודם הסעודה כתב באור זרוע (הל' ק"ש סימן יב) דהוא מחשש שאגב רוב הסעודות מישתמיט ולא יגמור. וכן כתב בספר לקט יושר (עמ' 54) שלא יאכל הרבה ויתעצל במצוה. וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן מ ד"ה מכל מקום) דכתב מדנפשיה שצריך לגמור קודם אכילה, מדין זריזין מקדימין למצות.

וכן ס"ל לעוד ראשונים רבים שהזמן הוא קודם הסעודה, דכ"כ הריקאנטי (סימן לד) וזמן עם הצבור נקרא משבת במנחה עד שבת הבאה קודם סעודה לכתחילה. מיהו בדיעבד אם השלימה אחר אכילה, שפיר דמי. ע"כ. וכ"כ האור זרוע (הל' ק"ש סימן יב) בשם ר' יצחק ב"ר שמואל. ובמרדכי (ברכות סימן יח), וכ"כ התשב"ץ (סימן קפד), ורבינו ירוחם (נתיב ב חלק ג דף יט ע"ד), וכ"כ בספר ארחות חיים (דין שנים מקרא ואחד תרגום אות ב), ובשבלי הלקט (סימן עה), וכ"כ הנמוק"י (שם) ובשם המפרשים וז"ל, ומ"מ אם השלימה אחר סעודתו בשבת, שפיר דמי. וכן נמשכו אחר מרן האחרונים, וכגון בספר שו"ע הרב (שם), ובתורת שבת (סעיף ד), ובתוספת שבת (ס"ק ד), ועוד.

ה. **ברם** מאידך חזינן ראשונים רבים הסוברים כי הזמן המובחר הוא קודם קריאת התורה בשבת שחרית (ולא קודם הסעודה), כי סוברים שטעם אמירת שנים מקרא כדי שאם יקראוהו לעלות לתורה יהיה בקי. שכן הביא שבלי הלקט (סימן מב, וסימן עה) יש מפרשים. וע"ע ברוקח (סימן נג) דסידר אמירת שנים מקרא ואחד תרגום קודם התפילה. וכן למד תרומת הדשן (ח"א סימן כג) בדעת הר"ח, שטעם תקנת שמו"ת כדי שיהא בקי בקריאה, והובא בב"י (ס"ס קפה). ולפי"ז יסבור שמצוה מן המובחר קודם הקריאה. וכ"כ הריא"ז (ברכות ח) שיקרא קודם קריאת הציבור. וכן משמע בריטב"א ברכות (ח ע"א ד"ה לעולם) ע"ש. וכ"כ בספר תניא רבתי (סימן טו) יש מפרשין שיקרא סדר פרשת היום שקורין בשבת, קודם שילך לביהכ"נ. וע"ע בראבי"ה (ברכות סימן כ, וסימן נו) דהביא שנחלקו בזה

הפוסקים. וכן משמע קצת בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רו) דאל"כ מנא ליה דרב ששת דמהדר פניו כבר קרא שמו"ת, ע"ש. וכן הוא בספר העתים (סימן קעד) שכן ראוי לעשות, ושיקראו הצבור שנים מקרא קודם קריאת התורה. ושכ"כ רב עמרם גאון, ועוד כ"כ גאון ונהגו העם להשלים פרשיותיהם לאחר תפילת שחרית (דהיינו קודם קריאת התורה). וע"ע בראבי"ה (סימן קעה) שכן היה מנהג במקום ראשי הישיבות, ע"ש. ורב עמרם הנזכר הוא בסדר רב עמרם גאון (דף כח ע"א) שאחר שחרית כתב, ויתבין צבורא ומסדרין פרשה דענינא דיומא שמו"ת וכו'. ואח"כ כתב ובמוסף מוציאין ספר תורה וכו'. וכן הובא כזה באוצר הגאונים (ברכות ח ע"א) בשם הנגיד אמר שמואל הלוי וכו' כמנהג הנ"ל, ע"ש. וכ"כ רש"י בספר האורה (ח"א סימן נו), וכ"כ הראב"ן (סימן פח) שכן מנהגם להשכים, וכ"כ הכל בו (סימן לז) שנהגו להשכים, ובמחזור ויטרי (סימן קיז), ובארחות חיים (דין שמו"ת). ואולם מכל הני הנזכרים בסיפא אין הכרח, שהרי כך נהגו, ויש מקום לבעל דין להשיב שנהגו כן ואינו לעיכובא. והלא גם האו"ז דס"ל דקודם הסעודה כתב (שבת סימן מב) בשחרית משכים וקורא שמו"ת וכו'. ע"ש. ושוב ראיתי שעמד על כך באורך בספר בני ציון (ס"ק ה), ע"ש באורך בדבריו היפים.

וכל הני אשלי רברבי שנתנו העדפה לקריאת שמו"ת קודם קריאת התורה בבית הכנסת, מרן הב"י לא ראם, ויתכן מאוד שאילו היה רואם היה כותב דמצוה מן המובחר שישלים קודם קריאת התורה בביהכ"נ, ולא קודם הסעודה כאשר כתב. שהרי עסקינן בהידור מצוה ולא בעיקר הדין, ועל כן מסתברא שמצוה מן המובחר היא קודם הקריאה, כי כן דעת רבים ושלמים מן הראשונים. אך גם על הני אשלי רברבי קיים ביאורו של מרן הב"י שא"צ דוקא קודם שחרית של שבת, או קריאת התורה, אלא שעד אז כבר ישלים פרשיותיו, דניזיל בתר טעמא. ועוד יש דרגה גבוהה ועדיפה ממנה, וכאשר נבאר בעזר ה'.

הזמן למדקדקים]

ו. **הנה** בב"י אחר שהביא מח' מהו הזמן המובחר סיים, וראיתי המדקדקים שמתחילים לקרותה בער"ש, וגומרים אותה בשבת. ע"כ. ולא ביאר כלל ולא נתן שום טעם על פי ההלכה לדקדוק זה. ונלע"ד דהוא על פי הסוד, וכן ברור למי שיראה במגיד משרים (משלי סימן כג סוף פסוק ו) דאמר לו למרן, ואיבעי להתחיל בערב שבת ולמגמר בשבת קודם סעודת שחרית. ע"כ. והובא במ"א (ס"ק ו). והשל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה ד"ה ומקודם הטבילה) ס"ל שיקרא אותה ביום ואחר חצות דוקא, והוא בשם גורי האר"י. והביאו

בשתיקה המ"א (ס"ק ה), וכן היד יוסף (סס"ק א), ובספר הלכה ברורה הקדמון (ס"ק ב), ובספר חוקי חיים לחתן המ"א (אות ק ס"ק יא).

ברם זה אינו דהנה המחז"ב (קונטרס אחרון אות ב) דחה את השל"ה, דמאי דמטי בשם גורי האר"י אין האמת כן. כי בספר שסידר מהר"ש ויטאל מכתיבת יד מהרח"ו ז"ל והוא שער הכוונות, כתוב שרבינו האר"י זצ"ל יום השישי תיכף ומיד אחר תפילת שחרית היה הולך למקום שיש ס"ת וקורא שמו"ת. ע"כ. וכ"כ בספר גדולות אלישע (ס"ק ב), וע"ש בהגהה שכן כתב נמי בסידור הרש"ש, תיכף אחר תפילת שחרית עודנו מעוטף בטלית ותפילין יוציא ס"ת כשר, ויקרא בו כל פרשת השבוע שמו"ת כל פסוק ב"פ בניגון טעמים. והתרגום יכול לשמוע אותו בלי ניגון ובלי טעמים מפי אחר, והוא אומר אחריו ויוצא וכו'. ואחר שקרא שמו"ת כסדר הנזכ"ל, ילך לטבול לכבוד שבת. עכ"ל. וכן דחה לשל"ה בספר מטה יהודה (ס"ק א ד"ה עוד כתב). וע"ע בשו"ע הרב (סעיף ו). וכן הביא למחז"ב לדחות את השל"ה בספר קמח סלת (הזהרות לער"ש סעיף ל), ולקמן (סעיף לו) כתב עיקר קריאתה ביום השישי. ע"כ. וכ"כ בכף החיים פלאג'י (סימן כז אות ג), ושכ"כ עוד הרב חיד"א בספרו צפורן שמיר (סימן ד אות נח) ועע"ש, ובספר מראית העין (דף פג ע"ד). עד כאן מהגר"ח פלאג'י זצ"ל. וכן כתב בספר חסד לאלפים (סימן רפה ס"ג) וז"ל, מצוה מן המובחר שיקרא אותה ביום שישי בבוקר, ואם לא קרא אותה, יקראנה בשבת קודם האכילה. ע"כ. וע"ע בחיי אדם (כלל ז הל' ט) דהמובחר לקרותה ער"ש, ואם לא יקראנה, עד סעודת שבת, ואם לא יקראנה, עד סעודת שבת. וע"ע בספר ארחות חיים ספינקא (ס"ק ד) דבס' דברי יצחק (אות ה) כתב ששמע בשם הרה"צ מו"ה מאיר מפטאבניץ זצוק"ל בעמ"ח סה"ק אור לשמים עה"ת, שמי שקוצץ הצפורנים בע"ש וגומר הפרשה שמו"ת קודם חצות היום דוקא בע"ש, אזי הוא מובטח לכל השבוע שלא יבא לידו עבירות חמורות ר"ל. ע"כ. וכן כתב בספר דברי מנחם מרדכי (סימן רפה אות א) דיום שישי היינו בבוקר ולא בחצות. וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן ברדה (ח"א סימן כט) דהמובחר הוא ביום שישי בבוקר.

ברם ע' בספר תורת שבת (ס"ק ד) דכתב שאין צריך לשמוע להם, כי פשטות המדרש והגמ' דמיום ראשון עד לפני סעודת שבת שפיר דמי. וסיים וס' הכוונות לא זכיתי לראות, ואין לי עסק בנסתרות אם הוא נגד פשטות הגמרא והמדרש, וכבר נאמר אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ע"כ. ואולם אין כאן סתירה, כי אם עדיפות למצוה מן המובחר.

ועל כן אף שמרן כתב שהמדקדקים מתחילים בער"ש ומסיימים בשבת, כיון שדבריו באו על פי הסוד, ולדעת האר"י יש למדקדקים לקרות כולה ביום שישי בבוקר, כן עיקר.

כי קבלנו עלינו דברי האר"י בלבד בעניני קבלה, וכאשר הדברים מפורסמים, ולך ראה אפס קצהו בספר שם הגדולים (אות יב) ובהקדמת הגר"ח יוסף זצ"ל בספרו דעת תבונות.

לקרות בליל שבת]

ז. בספר כף החיים פלאג'י (ס כז אות ה) אסר קריאת שנים מקרא ואחד תרגום בליל שבת, וככל דין מקרא בלילה שאסור. ברם בספר פקודת אלעזר (סעיף א) דחאו, ושכן הוא נוהג פעמים אין מספר. שהרי האר"י לא כתב זאת, וכל סודות שלא גילה אותם הרב האר"י ז"ל, אין אחריותם עלינו. ובספר רוח חיים (ס"ק ג) כתב, דאפילו אם לא הותר לקרות שמו"ת בלילי שישי, מ"מ מותר פרש"י. עכת"ד. ומשמע דלא ברירא ליה מילתא לאיסור בקריאת שמו"ת בליל שישי. ובכף החיים פלאג'י (סימן כז סעיף ה) אסר בליל שבת. וע"ע במחז"ב (ס"ק ט) דאין לקרות שמו"ת באשמורת יום השישי קודם שיאיר היום, כי אין לקרות בלילה. והוא בשם גורי האר"י. ופסקו הרב גדולות אלישע (ס"ק י), וכן בכף החיים סופר (ס"ק יד). וכ"כ בספר יפה ללב (ס"ק ה) ע"ש מפי ספרים. וע"ע בבא"ח (ח"ב לך לך סעיף י). ולך ראה למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ו סימן ל אות ה) שעמד בזה מפי ספרים, וזאת העלה דלמי שזמנו דחוק, אפשר לסמוך על המקלים. וע"ע בשו"ת יצחק ירנן ברדה (ח"א כרך ב סימן כט) דעמד בזה באורך, והעלה דשרי לכתחילה לקרות בליל שישי. ובשו"ת בן דוד אמסלם (סימן יב) העלה דשרי לקרא ליל שבת אחר חצות. ואחר מופלג נדפס לגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א שו"ת מבשרת ציון (סימן ל) ועמד בהאי מילתא ע"ש.

זאת תורת העולה: אחר קריאת התורה במנחה של שבת אפשר להתחיל לקרא שנים מקרא ואחד תרגום של שבת הבאה, ומכאן ואילך נחשב משלים פרשיותיו עם הציבור.

סימן ח - קריאת שנים מקרא בטעמים, סדר קריאת שמו"ת

תוכן התשובה בקצרה

א. פוסקים רבים כתבו לקרא שמו"ת בטעמים, וכן הוא על פי הסוד. והנה הפמ"ג הוכיח דהטעמים לא מעכבים מפסק השו"ע, מלמדי תינוקות א"צ לחזור ולקרות הפרשה בשבת. והרי זה מורה שא"צ לקרות בטעמים. **ב.** ברם תקשי אפמ"ג מהיכי תיתי שלא היו מלמדים בטעמים. וכן מפורש בסי' קלב שהיו מלמדים בטעמים. ומ"מ נראה שקריאת הטעמים היא לכתחילה ולא לעיכובא, וכפי שמורה סתימת השו"ע והראשונים. וק"ו למי שאינו יודע טעמים, שבודאי יקרא בלא טעמים. **ג.** ויש ללמוד כן בק"ו מכך שמי שלא יודע לקרא, פטור מקריאת שמו"ת, ואף לשמוע מאחר פטור, שהעיקר להקל בזה בפלוגתא דרבוותא במילתא דרבנן. **ד,ה.** סדר קריאת שמו"ת. נחלקו הפוסקים אי קורא כל הפרשה שנים מקרא ואח"כ כל התרגום, או כל פסוק שמו"ת, או פסוק מקרא

ותרגומו, ושוב מקרא. ו. ולענין עדיפות נראה שיקרא פסוק פסוק, כי בזה ירויח שיעשה מעשיו גם על פי הסוד.

שאלה: האם צריך לקרא שנים מקרא בטעמי המקרא, או שאין צורך בדבר.

ומהו הסדר הנכון בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום.

תשובה: **א**. הנה כתב רבנו יונה (בסוף ספר היראה) והמקרא יקרא בנגינותיו, כי הקורא בלא זמרה התורה חוגרת שק. עכ"ל. ונראה שכוונתו להא דאיתא בסנהדרין (דף קא ע"א) ת"ר, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבתי משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפי הקב"ה ואומרת לפניו, רבש"ע עשאוני בניך ככינור שמנגנים בו לצים. ע"כ. וכנראה דיליף דה"ה שאסור לקרא פסוק בלא טעמיו. ואם משם מקורו מלבד שצ"ע כיצד ניליף מהתם, עוד בה דרש"י שם בודאי פליג עליה, כי למד דהאיסור הוא דוקא לנגן, וכדמבואר לו התם בד"ה הקורא פסוק ע"ש. ומה גם דכתבו הפוסקים דכל היכא ששר פסוק שלא בטעמיו לשבח לבורא, משרא שרי לכתחילה, וכמבואר ביד רמ"ה סנהדרין (קא ע"א) בפירוש השני, ובמהרי"ל בליקוטים (אות יא), וברמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"א משנה יז), ועוד רבים, לך ראה בדברינו לקמן (סימן יא) בזה שהעיקר להקל. וא"כ לדינא א"א לחייב קריאת שנים מקרא בטעמים בדוקא, מהאי טעמא.

וע"ע בספר חסידים (סימן שב), ובספר מנורת המאור (קלז ע"א), ועוד ראה בלקט יושר (עמ' 54) דכתב גבי רבו, שההפטרה [כשהיה קוראה מדין שמו"ת] היה קוראה בטעמים. ולכאורה ק"ו שאת הפרשה כן היה עושה. והנה כן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תתקסד) דנשאל במה עדיף לקרא שמו"ת, בספר תורה, או חומש. וכתב ומסתברא לי דאם זה הקורא הוא בקי בקריאה בניקוד ובטעמים וסוף פסוק, ודאי ס"ת עדיף. עכ"ל. וכן הוא לו עוד (בח"א סימן תקכ) דכתב הכי, ושכבר כתב זאת בתשובה אחרת והיא הנ"ל. וחזינן דפשיטא ליה דצריך לקרא עם הטעמים. ופסקו הכנה"ג (סימן רפה), והעולת שבת (ס"ק א), והמ"א (סס"ק א), והאליה רבא (סס"ק ב), ועוד לו באליה זוטא (ס"ק א). ועוד הוסיף שכן כתב בשל"ה (דף קלא ד"ה ומקודם) דהאר"י לא היה קורא התרגום עם הטעמים רק המקרא. וחזינן על כל פנים דע"פ הסוד המקרא יקרא בטעמים. וכן הביא המחז"ב (ס"ק ז) בשם המהרח"ו שקיבל מרבינו האר"י, ועע"ש (ס"ק ח) הכי מהר' החסיד הקדוש מהר"ר משה הכהן. ופסקו הרב גדולות אלישע (ס"ק ח,ט). וכ"כ בפתח הדביר (ס"ק ו), ע"ש. וכ"כ בספר בן איש חי (ח"ב לך לך יא). וגם שלא על פי הסוד הראנו לדעת לעיל בראשונים ובאחרונים שכן נכון למיעבד. ועוד כן פסקו את הרדב"ז פוסקים רבים, דכן הוא בספר חוקי חיים

(אות ק ס"ק יא), **ובשו"ע** הרב (סעיף ד), **ובספר** תוספת שבת (ס"ק א), **וכן הוא במחזיק** ברכה (ס"ק ב), **וביפה** ללב (ס"ק ב) ע"ש, **ובעיקרי** הד"ט (סימן יב אות יט), **ובקמח** סלת (אזהרות לער"ש סעיף ל), **וביד** יוסף (ס"ק א), **ובגדולות** אלישע (ס"ק ג), **ובספר** נזר ישראל (סימן סו סעיף ב), **ובספר** פתחי עולם (ס"ק א), **ובמ"ב** (סס"ק ב). ועוד ראיתי להב"ח בשו"ת הב"ח החדשות (סימן מב) בתשובתו לש"ץ החייב נדוי, בד"ה הטעם הב', דכתב, כי כדי לצאת יד"ח בשנים מקרא צריך לומר בטעמים. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת תורה לשמה (סימן רכד) בתשובתו המפורסמת דת"ח שטועה בקריאת הפסוקים נחשב בור.

ברם הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ט) הוכיח מדין השו"ע (סימן רפה ס"ו) מלמדי תינוקות א"צ לחזור ולקרות הפרשה בשבת. ע"כ. דמכאן שניגון הטעמים אינו מעכב לגבי שנים מקרא. והסכים על ידו גם היד יוסף יוזפא (סס"ק ו), **ובספר** ליקוטי רימ"א (סימן סו ס"ק י), **ובספר** באר יעקב (ס"ק ה), וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק י), וכ"כ מדנפשיה בספר כרם חמד (הובא הילקוט מפרשים), ונשען על הפמ"ג להלכה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן רד) דהטעמים הם הידור מצוה.

ב. ולכאורה תקשי מנא פשיטא להו שלא היו מלמדים את התינוקות עם טעמים. וחזי הוית דכבר קדמני בהערה זו בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן צה) והביא לכך אות חותך שהיו מלמדים דרדקי מקרא עם טעמים, דהנה הטור (סימן קלב) גבי אמירת קדושא דסידרא כתב וז"ל, ובלבד שיאה אומרן בניגונן ונקודן וטעמן, כדרך שהתינוקות קורין לפני רבן. ע"כ. ודפח"ח וע"ש. ומ"מ נראה שהדין דין אמת שאין הטעמים מעכבים, וכן י"ל ברבינו יונה וברדב"ז ודעימייהו הנזכ"ל, שאמרו כן לכתחילה ולא לעיכובא, וכמו שהסברא נותנת, וכן מורה סתימת השו"ע והראשונים שלא הזכירו שיקרא הטעמים, ואי הוה לעיכובא בודאי דכל כה"ג הו"ל לאשמועינן.

וק"ו מי שאינו יודע טעמים, בודאי שיקרא בלא טעמים, ולא יבטל המצוה. ואע"פ שא"צ ראיה, לך ראה למרן (סימן קמב ס"ב) דכתב בהלכות ס"ת, וישוב שיש שם מנין, ואין מי שיודע לקרות בתורה כהלכתה בדקדוק ובטעמים, אפ"ה יקראו בתורה בברכה כהלכתה. ע"כ. וק"ו שאם התירו התם בברכה, להכא.

מי שאינו יודע לקרא]

ג. ומה גם שגדולה מכך מצינו דמי שאינו יודע לקרא, וכן חולה ועוור, והחש בעיניו, פטורים מקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, וא"צ לטרוח ולחזר לשמוע מאחר, וכדכתב הרדב"ז בתשובה (ח"ג סימן תכה). וא"כ ק"ו שמי שאינו יודע טעמים שפטור. ויש להראות כפסק הרדב"ז מן הראשונים וכדכתב בספר מנורת המאור (נר שלישי סימן קל) **כל היודע**

לקרות בתורה מצוה להשלים וכו'. ומפורש דמי שאינו יודע פטור. (ברם יש להשיג על ראיה זו, דאיהו ס"ל לכאורה שאין דין הקריאה שמו"ת חיוב גמור, וכדכתב מצוה. וממילא לטעמיה ושיטתיה מי שאינו יודע לקרות פטור). וכן כתב הריקאנטי (סימן לד) **היכא דבקי חייב** להשלים וכו'. ע"כ. הא אם אינו בקי פטור. ומפורש דאף דהוא חיוב גמור להשלים (וכפסק הרמב"ם ומרן וכנ"ל סימן ו אות א באורך), מ"מ מי שאינו בקי פטור הוא.

ברם הסמ"ק (בהקדמת ספרו) כתב, כי מי שאינו מבין תרגום וגם לא הפירושים, ישאל מי שגדול ממנו שיבאר לו את הפרשה. ע"כ. מ"מ בפלוגתא במילתא דרבנן העיקר להקל. ובפרט שכן דעת רוב הפוסקים. ומה גם דאחר פסק הרדב"ז נמשכו אחרונים רבים, דע' בפמ"ג (משב"ז סימן רפה סס"ק ב), וכן פסק הגאון חיד"א במחז"ב (ס"ק ד,ה,ו), ובליקוטי רימ"א (סימן סו ס"ק ט) פסק לרדב"ז, וכן הוא בספר פתחי עולם (ס"ק א), וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק א), ובשם הזכור לאברהם. וכ"כ בספר גדולות אלישע (ס"ק ה), ועע"ש (ס"ק ו,ז), וע"ע בכף החיים (ס"ק י,יא). ברם ראיתי בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב בחידושי השו"ע סימן רפה) שכתב לפקפק על הרדב"ז, ע"ש. וע"ע בשו"ת משיב הלכה (ח"ב סימן רלה), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח סימן לז ד"ה וגדולה) גבי הרדב"ז, ובספר השבת והלכותיה זכאי (סימן ד סעיף יז) כתב שראוי ונכון שישתדלו לשמוע מאחרים, וציין לכף החיים הנ"ל, ולשו"ת מהר"י שטייף (סימן יח). ע"כ. והנה בכף החיים כתב כן בתורת חומרא. ובשו"ת מהר"י שטייף כתב שלא ראה לרדב"ז, והראה פנים ע"ש, וסיים שעצה שיכוין לשמוע מאחר. ולא ראה שגם בזה פטר הרדב"ז. ואחר שלגבי אינו יודע הראנו לדעת דמפורש בכמה ראשונים שפטור, וכן דעת רוב האחרונים, פשוט שכן עיקר, בפרט במילתא דרבנן. וגם יש לצרף את הראשונים שסוברים ששמו"ת כלל אינו חיוב כי אם מצוה, וכדלעיל (סימן ו אות א) וכן עיקר וק"ו בן בנו של ק"ו שמי שאינו יודע טעמים שיקרא בלא טעמים.

סדר הקריאה]

ד. כתב השל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה ד"ה אמנם) קבלתי שיקרא כל פרשה ב' פעמים מקרא ואח"כ תרגום. וכ"כ רש"ל (הובא בלחם חמודות פ"ק דברכות), וכ"כ היד יוסף (ס"ק א), ובספר דע"ת (סעיף א) הביא מספר שערי רחמים בשם הגר"א דג"כ פסק לומר התרגום אחר כל פרשה פתוחה או סתומה, או אחר מקום שנראה יותר הפסוק ענין בפני עצמו. ע"כ.

ברם על פי הסוד יש לקרא דוקא כל פסוק פעם מקרא ותרגום אחד שכן כתוב בשם האר"י (שער הכוונות דף סב ע"א), והובא הכי להלכה במחז"ב (ס"ק י), ובגדולות אלישע (ס"ק יא). וכן דעת הדברי חמודות (ברכות פ"א אות מא) על פי הפשט, ודייק הכי מדאמרו יקרא שנים מקרא, ושנים הוא ל' זכר להורות בא שיקרא פסוק פסוק ולא פרשה פרשה

שהיא נקבה. וכן דעת המ"א (סימן רפה ס"ק א) וכדמוכח מסיום דבריו שהוכיח הכי, שכן היו נוהגים בזמן שהיו מתרגמים, ע"ש. והביא עוד שכ"כ הדברי חמודות בהגהת יש נוחלים (אות לט) בשם האר"י. וכ"כ בספר סדר היום (דף סה ע"ב), וכ"כ בכתבים (שער השבת דף צ ע"ג) ע"כ. וכ"כ הכנה"ג (הגהות הטור) בשם ספר סדר היום, ועוד לו בשיוריו (הגה"ט אות ג). וכן משמע בא"ר (ס"ק א), ובמטה יהודה (ס"ק א) העתיק לשל"ה (וסיים וע' בשכנה"ג), ובספר תוספת שבת (ס"ק א) הביא מח', ובסיפא את הסוברים שיקרא פסוק פסוק. וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף ג) דמנהג זה הוא הנכון יותר. וכ"כ בספר קמח סלת (אזהרות לער"ש סעיף ל) שיקרא פסוק פסוק, ושכ"כ עוד בספר נגיד ומצוה (דף טז ע"א), ובספר משנת חסידים (מסכת יום השישי פרק ד אות א), וכ"כ בספר כף החיים פלאג'י (סימן כז אות ג) כי יש בזה טעם נכון על דרך האמת לקרא כל פסוק שנים מקרא תחילה ואח"כ אחד תרגום, וכמש"כ הגחיד"א במורה באצבע (אותיות קל-קלג), ועע"ש בבית מנוחה, וע"ע בספר מעשה הצדקה (דף קכ ע"א), ובאספקלריה המאירה (דף סב סוע"א). ע"כ. וכ"כ בספר חסד לאלפים (סעיף א) וצריך לקרות כל פסוק ופסוק ב' מקרא ואחת תרגום, ולא שיקרא פרשה א ב' מקרא, ויחזור ויקראנו תרגום. וכן משמע בספר חוקי חיים (אות ק ס"ק יא). **ה. וע'** ט"ז (ס"ק ב) דס"ל דיקרא כל הפרשה מרישא ועד גמירא. ובספר תורת שבת (ס"ק א) הביא הדעות וסיים דנהגו פרשה פתוחה או סתומה בשלימות, ובספר פקודת אלעזר (סימן רפה הגהה ראשונה) דחה ללבוש שכתב שיקרא א' מקרא וא' תרגום, ואח"כ ישמע הפרשה באמצע, כי צריך שנים מקרא ורק אח"כ תרגום, כדמוכח מלישנא דגמרא שנים מקרא ואחד תרגום ושכ"כ השל"ה ע"ש. ע"כ. וכ"כ בספר כסא אליהו (אות א) דלא יקרא פסוק, תרגום, ופסוק. ואולם בספר דע"ת (ד"ה וע"ע במ"א) כתב שכן ראוי לעשות לקרות פסוק מקרא, תרגום ומקרא. וע"ש בראייתו, ולכאורה קשיא טובא, וכפי שהעיר הגאון נכד המחבר שם בהגהה, ע"ש. וכן ראיתי שכתב בספר מקור חיים (סימן רפה) שיקרא אחד מקרא אחד תרגום ומקרא. וכ"כ בספר חוקי חיים (ריש אות ק). ועוד ראה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה) דהביא לרה"ג שמאי קהת גרוס שליט"א מחבר שו"ת שבט הקהתי שהעיד בספרו על התורה הנקרא פרדס שמאי, גבי מנהגו של החזו"א לקרא הפרשה פ"א מקרא תרגום ומקרא. והסביר כי ע"י קריאת התרגום מבין שפיר החומש, ועל כן חזר אח"כ הפרשה. ע"כ. ועוד העיד שם הרב רבבות אפרים על הגאון אגרות משה זצ"ל שראהו שקרא פעם אחה"צ במנחה שנים מקרא ואח"כ תרגום ואח"כ רש"י והרמב"ן הכל מילה במילה כמו בפעם ראשונה.

ו. **ובראשונים** לא מצאתי קדמות ראיה לכך. והנה בספר דע"ת (סעיף א) הוכיח מדברי ספר האשכול (ח"ב הלכות שני וחמישי סוף סימן ב) דס"ל דצריך לקרא פסוק פסוק. ושם כתב בעת בצורת ל"ע סדר התענית, ואחר הוצאת ס"ת קרי אשרי, ובתריה דבר ה' אל ירמיה על דברי הבצורות יקרא חד פסוק סדרא כל קרא ב' זמנין, ותרגומו חדא זימנא. ע"כ. וחזינן דקורא ב' מקרא פסוק פסוק. ואין לדחות דהלא בזה לכו"ע כן עבדינן בכל דיני תרגום בעת קריאת התורה, ולית מאן דפליג, וכמבואר בשו"ע (סימן קמה). דכאן שונה שקורא ב' מקרא והוא דמי לדין שמו"ת. ברם יתכן שאין דמיון בין דין שמו"ת לשם, שהרי אין זהו מדין שמו"ת, וא"כ כשקורין בציבור קורין כדין שמתרגמים בספר תורה. וגם הנחל אשכול במקום (ס"ק טז) הסתפק בכך, דכתב בלשון שאלה, שמא דין זה הוא כדין שמו"ת. ע"ש. וע"ע בדברי המהדיר שעל ספר ראבי"ה (ברכות סימן כב הע' 19) דכתב כי בס' העיתים (עמ' 244) מפורש כדעת הדברי חמודות שצריך לקרות פסוק פסוק ולא כרש"ל. ע"כ. ולא ראיתי ראיה משם דהנה כתב וז"ל, והשלמת פרשיות אלו לבד מקריאה בתורה, כי בקריאה בתורה אחד קורא ואחד מתרגם על הקורא, ובין הקורא ובין המתרגם קרו כל פסוקא ופסוקא חדא זימנא, והכא מבעי ליה לאיניש למשלם בכל שבתא ושבתא סידרא דיומא שמו"ת. עכ"ל. כלומר שא"א לצאת יד"ח שמו"ת בקריאת התורה לפי שחסר לו עוד מקרא, אך לא כתב כיצד לכתחילה בעינן לקרא שמו"ת [שהרי כל הדיון כאן אינו לעיכובא אלא כיצד עדיף לקרא שמו"ת לכתחילה.]

ועל כן לענין עדיפות הטוב ביותר שיקרא פסוק פסוק שנים מקרא ואחד תרגום, כי בזה ירוויח לעשות מעשיו על פי הסוד.

קריאת פסוק אחרון של הפרשה פעם שלישית]

ז. **עוד** לענין סדר הקריאה כתבו הפוסקים שכשמסיים את הקריאה שמו"ת ישוב ויקרא פסוק אחרון כדי שיסיים במקרא. דכ"כ המ"א (ס"ק א), ובספר פתח הדביר (ס"ק ז), ובכף החיים (ס"ק לג), וביפה ללב (ס"ק א), גדולות אלישע (ס"ק יג), והגאון חוות יאיר בספרו מקור חיים (סימן רפה), ובספר חוקי חיים (אות ק ס"ק יא), ובספר דעת תורה (ס"ס רפה), ובספר כף החיים פלאג'י (סימן כז אות ג) עוד הוסיף דאח"כ יקרא ג' פסוקים מפרשה הבאה. ע"כ. וכ"כ שיחזור פסוק אחרון מהפרשה בספר נזר ישראל (סימן סו סעיף א), ובשו"ע הרב (ס"ג) וז"ל, ופסוק אחרון טוב לכופלו ולחזור ולאומרו כדי לסיים בתורה. ע"כ. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (ס"ק א) וכ"כ בספר קמח סלת (אזהרות לער"ש סעיף ל) יכפול פסוק אחרון כדי לסיים בתורה.

עוד דברי חסידות]

ח. ועוד ענייני חסידות אמרו הפוסקים בזה, והוא שיקראה כולה בחדא מחתא, ולא יפסיק בשום דבר, שכ"כ הכנה"ג (ר"ס רפה) אם אפשר לו שלא יפסיק בה על שום דבר הוא טוב ויפה, וכן ראיתי המדקדקים עושין כן, וכן ראוי לכל בעל נפש לעשות, והוא משם ספר סדר היום. וכ"כ בספר עולת שבת (ס"ק ב) משם המקובלים, וכ"כ הא"ר (ס"ק ב), ובספר פקודת אלעזר (סעיף ד) שלא יפסוק כלל בשיחה, וע"ע בספר תורת שבת (ס"ק א) שאין זה מן הדין, וכמבואר בתוס' סוכה (דף מד ע"ב ד"ה כאן במקדש) דהדבר שאין בו ברכה לא שייך הפסק. ע"כ. וכ"כ התוס' בברכות (דף יד). וכ"כ במעלת קריאתה בחדא מחתא בלא הפסק בספר שו"ע הרב (סעיף ו), ובספר קמח סולת (אזהרות לער"ש סעיף ל) וכתב כן ביתר תוקף וז"ל, ואיסור גדול להפסיק בקריאת שמו"ת, ובשם הבאר היטב (ס"ק א). וכן ראיתי שכתב הכי בספר כף החיים פלאג'י (סימן כז סעיף ד) דאיסור גדול לדבר, ורבים חושבים דלהפסיק בדיבור בלשון הקודש אין קפידא, וליתא. ע"כ.

ועוד יש מעליותא לקרותה בתפלין ומספר תורה, וכמש"כ הספרים הנ"ל (אות ו) דכן היה נוהג האר"י. וע"ע בספר פתח הדביר (ס"ק ט) דבחל ר"ח ביום שישי, שאז אחר התפילה לא מניחים שוב התפילין, יוכל לקיים הידור זה שיקראה לפני תפילת שחרית בעודו מעוטר בתפילין, וברור שלא יתפלל משום הא ביחיד, כדי להרויח חסידות זו.

מסקנא דמילתא, יקרא שנים מקרא עם טעמי המקרא, ומי שאינו יודע טעמים, יקרא בלא טעמים ויצא ידי חובה. [ואין הוא מחוייב לחזר אחר מי שיודע כדי שיוציאו ידי חובה. ברם ילמד במקביל טעמי המקרא.]

למצוה מן המובחר יש דרגות דרגות, כי המובחר ביותר שיקראנה כולה אחר תפילת שחרית של יום שישי, ובזה ירויח לעשות מעשיו על פי הסוד. ועל פי הפשט מצוה מן המובחר שיסיים קריאתה קודם קריאת התורה של שבת. ודרגה פחותה מזו אך עדיין בכלל מצוה מן המובחר קרוי הוא זה שיסיים קריאתה קודם סעודת שבת שחרית. ואם לא עשה כן, יסיים קודם תפילת מנחה, כי שם הוא זמנו האחרון, ושוב הוא בכלל מעוות לא יוכל לתקון. ברם אם אירע ועבר אף זמן זה, מכל מקום ישלים הפרשה עד רביעי בשבת. ואם גם זה עבר, ישלים עד שמיני עצרת.

ועוד אמרו בזה דרך חסידות, שיקראנה כולה בלא הפסק ובלא היסח הדעת, ובעודו מעוטר בתפילין. ועוד אמרו על דרך חסידות כי הבקי בטעמים וניקוד ס"ת, יקראנה מתוך ס"ת.

סימן ט - עונת אברך שאינו לומד בלילה

תוכן התשובה בקצרה

א. כתובות (סא ע"ב) מאי טיילין (שעונתן בכל יום), אמר רבא בני פרקי [פרש"י, תלמידים שהרב מצוי להם בעירן ושונים פרקם ולנים בביתם] . והקשה אביי שהרי בשעת שינה הם עודן בבית רבן. אלא אמר אביי כגון רב שמואל בר שילת דאכיל מדידיה ושתי מדידיה וגני בטולא דאפנדיה. כי אתא רבין אמר, כגון מפנקי דמערבא. עכת"ד הגמ'. ובשו"ת ציץ אליעזר יליף מהכא לחייב בנידו"ד כדין טייל, שכן אביי פטר בני פרקי רק משום שלומדים בלילה. **ב.** ולכאורה יש לדחות ע"פ פרש"י במהדו"ק שפירש, בני פרקי, שלומדין בהנחתן בעירן בלא עמל, אלא דרך בדיחות ושחוק. ע"כ. וא"כ הני אף שלומדים בלילה סבור רבא שדינם כטיילים. ואביי פוטרם מטעם הלימוד בלילה. אך בנידו"ד באברך העמל התורה, אין מכאן הכרח אם דינו כטייל או ת"ח. **ג.** ומלשון הרמב"ם משמע להקל בנידו"ד, כי טיילים הגדיר שאין להם מלאכה שמכשלת כוחן. ובת"ח הגדיר מפני שת"ת מתיש כוחן. וניזיל בתר טעמא לפטור אברך דנידו"ד, וכשם שפועל אף שאינו עובד בלילה מחמת התשישות חיובו פעמים בשבת, כן אברך זה מחמת התשישות יתחייב פעם אחת כדין ת"ח. ולתת לאברך זה דין חצי ת"ח לא מצינו כדבר זה. ברם יש להשיב כי הכרח אין מכאן, דשפיר אפשר שדינו כחצי ת"ח, ומה שלא מצינו הוא מפני שמציאות זו היא מציאות חדשה שיש חצי ת"ח. **ד.** ואולם בריא"ז מפורש שת"ח הוא דוקא בלומד בלילה, וכ"כ כמה אחרונים. **ה.** וכן הוא בדברי ר' יהונתן שבשיטמ"ק. ברם תלמידי דרבנו יונה פליגי, וביארו שחיובו של רשב"ש לפי שהיה מלמד בחינם, והעונג הגדול שהיה לו ממצוה זו, לא היה מרגיש ביגיעה, וכדין טייל יהבינן ליה. ע"כ. ויוצא לפטור אברך שאינו לומד בלילה, שהרי כל פטור רשב"ש לפי העונג שהיה לו, הא לאו הכי דין ת"ח יש לו, אף שאינו לומד בלילה. שהרי הביא אביי את רשב"ש אחרי שפטר בני פרקי כיון שאינם לומדים בלילה, ועל כרחך א"כ שרשב"ש לא למד בלילה. ברם אין הכרח מתלמידי דר"י ע' בפנים. **ז.** ואחר שרק מדברי תלמידי דרבנו יונה והפסקי הריא"ז הכרח להחמיר שדינו כטייל, על כן כן עיקר .

שאלה: אברך הלומד והעמל בתורה כל ימות השבוע בכולל, ובלילה אינו לומד אלא עסוק הוא בעניני הבית וכיוצ"ב, האם יש לו דין ת"ח לגבי חיובי עונה האמורה בתורה, שעונתו מליל שבת ללילל שבת, או לא.

תשובה: **א.** שנינו בכתובות (סב ע"ב) עונה של ת"ח אימת, אמר רב יהודה אמר שמואל מע"ש לע"ש. ולעיל מינה (דף סב ע"א) על הא דאיתא במתני' (סא ע"ב) הטיילין [עונתן]

בכל יום. מאי טיילין. אמר רבא בני פרקי. [פרש"י, תלמידים שהרב מצוי להם בעירן, ושונים פרקם ולנים בביתם.] א"ל אביי מאן דכתיב בהו שוא לכם משכימי קום וגו' ואמר רב יצחק אלו נשותיהן של ת"ח שמנדדות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב, ואת אמרת בני פרקי. [פרש"י מנדדות שינה, ממתינות את בעליהן שהן בבית רבם ושונים פירקם, אלמא בשעת שינה עודן בבית רבן, ואת אמרת יש להן פנאי לעונה בכל לילה. ע"כ.] אלא אמר אביי כדרב, דאמר רב כגון רב שמואל בן שילת דאכיל מדידיה ושתי מדידיה, וגני בטולא דאפנדיה, ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה. [פרש"י רב שמואל בר שילת מלמד תינוקות היה ומתפרנס מהן.] כי אתא רבין אמר כגון מפנקי דמערבא. [פרש"י בני ארץ ישראל מעונגים במאכל ובמשתה, לכך הם בריאים ובעלי כח לתשמיש.] עכ"ד הגמ'. כלומר רבא סבר שהתלמידים הרי דינם כטיילים. ודחאו אביי שהרי הם מנדדים שינה מחמת הלימוד. ועל כן פירש דהטיילים הם המעונגים.

וחזי הוית בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן יח) דהוכיח מזו הגמרא גבי נידו"ד דאברך שאינו לומד בלילה דינו כדין טייל, שהרי פטר אביי את בני פרקי מעונת טיילים, לפי שלומדים בלילה, הא אי אינם לומדים בלילה חייבים. עכת"ד.

ב. ולכאורה יש לדחות זאת, ותחילה נקדים הלכה כמאן, ונראה שאין הלכה כרבא שפירש טיילים היינו בני פרקי, לפי שדחאו אביי (וכן פשוט בראשונים אשר יובאו בע"ה בסמוך). ויש לדון אי הלכה כרב ואביי שסוברים שטיילים היינו כגון רב שמואל בר שילת, אי כרבין שאמר שטיילים היינו כגון מפנקי דמערבא. והנה בתלמידי דרבנו יונה המובאים בשיטה מקובצת כתובות (דף סב ע"א ד"ה וכתבו) פסקו דהלכה כדברי רבין שאמר שטיילין היינו מפנקי דמערבא, ופירשו אנשים מעונגים ומפונקים ביותר, שאינם טורחים בשום דבר, ויש בהם כח לקיים מצות עונה בכל יום. וכ"כ בחידושי רבינו יהונתן מלוניל (פ"ה מ"ח) דפירש דטיילין היינו מפנקי דמערבא, וכן הוא בפסקי הרי"ד (שם). וכן יוצא מבואר מהראשונים אשר יבואו לקמן בעז"ה (אות ג) הלא הם הרמב"ם, והמאירי, דס"ל דכן עיקר דטיילים היינו מפנקי דמערבא, וא"כ ס"ל כרבין. ושוב ראיתי באוצר הפוסקים (סימן עו ס"ק ה אות א) דכ"כ בדינא דחיי (לאוין פ"א דף ע ע"ג) בדברי הרמב"ם, והסמ"ג (לאוין פא) דס"ל כרבין. וכ"כ נתיבות המשפט (דף קסג טור ב) בדברי תלמידי דרבנו יונה הנ"ל. וכ"כ בביאור הגר"א (או"ח סימן רמ ס"ק א) בדעת הרמב"ם, ובמעשה רוקח. ע"כ. **ברם** להלכה נראה כדברי רב ואביי לפי שהרי"ף הביא רק את דברי רב בפירוש טיילין (כרב שמואל בר שילת), והשמיט את פירוש רבין את מפנקי דמערבא, וא"כ ס"ל דהלכה כרב. (ובאמת כי תלמידי דר"י הנ"ל תמהו על הרי"ף שהביא רק לרב, ועל כן חלקו עליו). וכן עומדים

בשיטת הרי"ף גם הרא"ש (פ"ה סימן כט) שהביא רק לרב, וכן תוס' (דף כב ע"א ד"ה טיילין), וכן דעת ה"ר יהונתן המובא בשיטמ"ק (שם). ואחר שב' עמודים סוברים כן, כן עיקר.

ואחר שהוברר כי הלכה כאביי, נבוא לדון בראיה מדברי הגמרא הנ"ל, דהנה גם לרבא שפירש שטיילין היינו בני פרקי, אמרה הגמ' לקמן והבאנוה בריש אמיר, כי ת"ח עונתן מליל שבת לליל שבת, וא"כ מאי שנא בין בני פרקי לת"ח. והנה עמד על כך רש"י במהדורא קמא, והובא בשיטמ"ק (דף סב ע"א) גבי בני פרקי, וז"ל, מפני שלומדין בהנחתן בעירן בלא עמל, אלא דרך בדיחות ושחוק. עכ"ל. כלומר בני פרקי לומדים בלא עמל אלא בדרך שחוק, שהם באים לשמוע שיעורים, ומקבלים ידע בלא עמל לעמוד על הדברים ושורשם, בשונה מתלמידי חכמים שעמלים, ועל כן שתש כוחם חובת עונתן משבת לשבת. ואומנם לכאורה היה מקום לפרש זאת בדרך אחרת, דשאני בני פרקי שאינם לומדים בלילה, (וכמו שלמד הרב ציץ אליעזר), אך כאמור בדברי רש"י מפורש דלא כן. ויש לבאר זאת מכמה סיבות, דאת"ל משום שאינם לומדים, א"כ במה נחלקו אביי ורבא, במציאות אתמהה. ועוד דא"כ מדוע תלו זאת בבני פרקי, היה לחלק בין ת"ח שלומד בלילה לאינו לומד. [אך על זאת יש להשיב בפשיטות דהדרך שת"ח לומד בלילה, וכמש"כ הרמב"ם והשו"ע בהלכות ת"ת ויובאו לקמן (סוף אות ג).] וגם שבזה סדר המשנה לגבי עונת המחויבים בו טיילים כל יום פועלים פעמים בשבת ת"ח מליל שבת וכו' הכל בא יחדיו, כי הכל תלוי לפי העמל שעמל אותו אדם, ועל כן פטור אף שבלילה אינו עובד כלל. כי הפועלים אף שבלילה אינם עובדים, חיובם פעמים בשבת, וה"ה י"ל בת"ח, שאף שאינו לומד בלילה, מ"מ התשת כוחו מגיעה מכח לימודו ביום, (וכבפועל), ועל כן ישאר חיובו כחיוב של ת"ח. ובטיילים וגמלים וספנים שם הפטור הוא אחר, לפי שאינם נמצאים כלל. ואה"נ גם פועל שאינו נמצא יפטר יותר זמן, וכמש"כ הראשונים על תוס' (דף סב ע"א ד"ה והתניא), והובא בב"י (ר"ס עו), ופסק הכי בשו"ע (ס"א), דפועל שעובד חוץ לעיר עונתו פעם אחת בשבת. ולכאורה יתר על כן י"ל דאף באופן חד פעמי פועל שהוכרח לעבוד כמה לילות יפטר מאותן הלילות, שכן מדוייק רש"י הנ"ל ד"ה מנדדת שינה, דה"ט שפטורים בני פרקי לפי "שאין להם פנאי לעונה בכל לילה" אלמא שכשאין פנאי אין חיוב הלכתי לשמש. וצ"ע בזה, דשמא הוא אמור דוקא לת"ח.

ומעתה אחר שכן הוא הפשט בגמרא אין הכרח וראיה לנידו"ד כי רבא דיבר גבי אברך שאינו עמל כלל בתורה, ואנן עסקינן באברך העמל בתורה. וא"כ אביי שהשיב עליו כי אף אלו בני פרקי שאינם עמלים בתורה, מ"מ דינן גבי חיוב עונה כת"ח מאחר והם לומדים בלילות, אין מכאן ראיה לנידוננו שאינו לומד בלילה, דיש צד לחייבו כדין ת"ח,

כי סוף סוף תורה מתשת. וכמו שבפועל התשת כוחו היא רק מעבודה ביום, כן יש מקום לומר בת"ח דסגי בהתשת כוחו שבאה מחמת הלימוד שביום, וא"צ שילמד גם בלילה. ברם באמת יש צד לאידך גיסא לחייבו, אחר שאינו לומד בלילה, וא"כ הכרח אין מכאן.

ג. ולכאורה נראה לפשוט את ספקנו ממשמעות דברי הרמב"ם (אישות פי"ד ה"א) דכתב גבי דין טיילין בזה"ל, בני אדם הבריאים והרכים והענוגים, **שאין להם מלאכה שמכשלת כחן**, אלא אוכלין ושותין ויושבים בבתיהם, עונתן בכל לילה. עכ"ל. וא"כ תלה פטור הטיילין בכוחם. וכן הוא לשון הטור (ר"ס עו). וגבי ת"ח המשיך הרמב"ם שם וז"ל, ת"ח עונתן פעם אחת בשבת, מפני שת"ת מתיש כחן. ודרך ת"ח לשמש מלילי שבת ללילי שבת. ע"כ. וכן הוא כיוצ"ב לשון הטור. ולהדיא דהכל תלוי באי מתיש כוחו או לאו. וע"ע בב"ח (אות ג). ומינה יש לדון דפועל שפטור כיון שמתיש כוחו, אף שאינו עובד בלילה, לדין ת"ח שהתורה מתשת אף שאינו עמל בלילה. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, וטיילין הם האנשים הנרפים אוהבי המנוחה, לא יעשו סחורה ולא מלאכה. עכ"ל. ומינה דת"ח העמל בתורה, בודאי שאין מקום להגדירו כנרפה ואוהב מנוחה, כי ההיפך הוא הנכון. ויתר על כן כתב המאירי (שם) ודרך פרט אמר הטיילים אחת בכל יום, ר"ל בני אדם **שלוים בבריאות ומענגים**, ושאין להם שום מלאכה, אלא **אוכלים ושותים ופוחזים**, עונתם בכל יום. ע"כ. ואברך הלומד ביום ולא בלילה אין לו קשר כלל להגדרה זו. וא"כ נראה שאין לו דין טייל. והדברים בהני קמאי הרמב"ם והמאירי באים יחדיו עם דברי רש"י במהדו"ק הנזכ"ל, שביאר את בני פרקי שהם לומדים שלא בעמל אלא דרך בדיחות ושחוק. ע"כ. וכן הגדיר כאן המאירי את הטיילים וז"ל, שאוכלים ושותים **ופוחזים** . וכ"כ כיוצ"ב תלמידי רבינו יונה המובאים בשיטמ"ק (שם), שטיילים הם אנשים מעונגים ומפונקים ביותר שאינם טורחים בשום דבר ע"כ. וכ"כ רבינו ירוחם (מישרים נתיב כג ח"ה דף נח ע"א) הטיילין, כלומר אדם עשיר ומעונג שאינו מתעסק בשום דבר. ע"כ. וראה בעזר מקודש (סימן עו ס"א ד"ה עוד מצאתי) שטיילין היינו מטיילין גמורים בלי שום עשיה כל דהו, משא"כ במי שעוסק באיזו עשיה, גם שתהא קלה כמות שהיא בתכלית, זה מוציא מגדר טיילים. וא"צ לומר מלאכת הכתיבה שהוא בכלל מלאכה גמורה, אך גם היותר קל מזה הרבה. ע"כ. וכל זה הוא אף שאינו עובד בלילה, וא"כ ת"ח שאינו לומד בלילה לא גרע מהנ"ל, ואינו טייל.

ברם האמת היא כי גם מכאן אין הכרח, כי אמנם האברך דנידו"ד אינו פוחז ושוחק, ועל כן מכאן הכרח שאין דינו כטייל, אך מאידך גיסא גם אין הכרח לתת לו שם של ת"ח שתש כוחו, שהוא סתם ת"ח שלומד בלילה, וכמש"כ מרן בהל' ת"ת (סימן רמו סכג)

ומקורו טהור מלשונו של הרמב"ם וז"ל, מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה וכו'. וכן לעיל מינה בסעיף כא כתב, אין ד"ת מתקיימים במי שמתרפא עצמו עליהם וכו'. ולא יתן שינה לעיניו, ותנומה לעפעפיו. עכ"ל. וא"כ יש כאן שני צדדים, או שאברך זה הוא חצי ת"ח, ואולי ניתן לו דין פועל גבי חיוב עונה. ואף שלא ראינו כיוצ"ב בפוסקים, מ"מ הוא מפני שלא היתה מציאות כזו בעבר בשנים קדמוניות. ויש צד לדונו כת"ח לפי שתש כוחו, וכמו שדימנו אותו לפועל שאף שעובד רק ביום סגי בכך, וה"ה הכא שאף שלומד רק ביום סגי בכך כדי להחשיבו כת"ח. ומ"מ הכרח ליכא.

ראשונים ואחרונים המחמירים]

ד. וחזי הוית בפסקי הריא"ז (פ"ה הלכה ד אות א) דכתב לבאר דטיילים הם אנשים שיושבים בשלוה, ואין להם רוב עסק ורוב מחשבה, מקיימין מצות עונה בכל יום. ובתלמידי חכמים פירש, וכן לתלמידי חכמים, הואיל ועסוקין בתורה תמיד **ומנדדין שינה מעיניהם בלילות** , אין להם להתמיד במצות [עונה] שלא להתיש כחן ולמעט במלאכת שמים, ודיין מער"ש לער"ש. ע"כ. ולהדיא דה"ט דפטורים לפי שמנדדין שינה, ועל כן ע"י תשמיש יגרם שימעטו במלאכת שמים, הא לאו הכי חייבין. וכן נמצאו אחרונים דס"ל הכי, דכ"כ המ"א (או"ח סימן רמ סק"ג), לבאר את פטור ת"ח וז"ל, ת"ח שבחול צריכים לעסוק בתורה בלילה. וכן הוא בפמ"ג שם (או"ח סס"ק א), וכ"כ הלבוש (ס"א) ועונת ת"ח אמרו חז"ל מליל שבת לליל שבת, מפני שבכל ימות השבוע חייבים להגות בדברי תורה יומם ולילה. ע"כ. וכ"כ להדיא בספר מור וקציעה (ר"ס רמ) דהא אין ת"ח פטור בכל לילה, אלא מפני שהוא עוסק בתורה בלילה. וכ"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ג סימן תנה).

ה. וכן יראה הרואה בשיטה מקובצת (סב ע"א ד"ה וכתבו תלמדי וכו') בשם ה"ר יהונתן הכהן, גבי דברי רב שביאר מאי טיילין, כגון רב שמואל בר שילת דאכיל מדידיה וגני בטולא דאפדניה, ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה. ע"כ. וכתבו וז"ל, שאוכל שכר טרחו ועמלו, ועומד לבטח בבית, ומתפרנס משכר הלומדים נמי. והוא ישן בביתו בלילה, שאין התינוקות לומדים בלילה. ומאי דאמרינן עונת ת"ח מער"ש לער"ש, **היינו בתלמידים דלומדים תורה לפני רבן, שלומדים בלילות, וטורחין יותר** . עכ"ל. ומפורש דס"ל גבי נידון דידן, דאברך שאינו לומד בלילה, דינו כדין טייל, ושרב שמואל בר שילת דינו כטייל.

ברם תלמידי רבנו יונה שם דחוהו מהלכה וז"ל, ואין זה נראה, שאם היה צריך לטרוח בתינוקות מתורת שכירות, איך יעלה על דעת שום חכם שזה יקרא טייל, שזה צער ויגיעה הוא. ועל כן ביארו, דרב שמואל בר שילת היה מלמד בלא שכר, והעונג הגדול שהיה לו ממצוה זו, לא היה מרגיש ביגיעה, וכדין טייל יהבינן ליה. ע"כ. ולכאורה מבואר דאי אינו לומד בלילה, הוי ת"ח, דהלא הכל קאי על בני פרקי שפטורים כיון שלומדים בלילה, ושאני רשב"ש שחייב כיון שאינו לומד בלילה (דאי לומד תיפוק ליה משום הא), וחיובו נובע מרוב צידקותו שלו בלבד וכאמור, וא"כ רשב"ש אין דינו כת"ח רק משום העונג הגדול שיש לו הא בלא עונג זה היה ת"ח והוא אף שלא למד בלילה. וא"כ לדעת תלמידי רבנו יונה יוצא לכאורה באברך שאינו לומד בלילה שיש לו דין ת"ח. ברם באמת אין מדבריהם הכרח שיש לפרש דבריהם בדרך אחרת והיא, שגם רשב"ש למד בלילה, וה"ט דחייב כטייל לפי העונג הגדול שיש לו במצוה שמלמד דרדקי בחינם, ועל כן יש לו רק עונג מלימוד התורה, בשונה מבני פרקי שסוף סוף יש להם עמל כל שהוא בלימוד. ולפי"ז אברך דנידו"ד שאינו לומד בלילה, אין ראיה לפוטרו כת"ח. ובר מין דין רוב הראשונים פליגי על תלמידי רבינו יונה בפירושם שרשב"ש יש לו חיוב מיוחד משום העונג של המצוה שאינו גורם לו חולשה, שהרי רש"י במקום פירש ברשב"ש שהיה מתפרנס מלימוד התינוקות, ודלא כתלמדי דרבנו יונה שלא היה מתפרנס אלא בחינם. וכ"כ כפרש"י גם הר"ן בהלכות, ובפירוש רבינו יהונתן (הנ"ל).

ו. וא"כ נחזור לדברינו דלעיל האם יש ראיה מר' שמואל בר שילת, כי לדעת ה"ר יהונתן ובפסקי הריא"ז יוצא לחומרא.

והנה מצינו באחרונים שכתבו לפרש את רב שמואל בר שילת דאה"נ איהו אליבא דאמת אינו טייל לפי שהוא ת"ח, אלא רק לענין שהיה מלמד דרדקי משום הא חשוב טייל. ולדרך זו לכאורה יצא שאברך שאינו לומד בלילה דינו כת"ח, שהרי אביי אמר כגון רשב"ש אחר שדחה שבני פרקי אינם ת"ח משום שלומדים בלילה, לאמור שרשב"ש אינו לומד בלילה. ואפ"ה כל הני אחרונים כתבו שרשב"ש הוא דוגמא בעלמא, ואליבא דאמת הוא ת"ח, אלמא דאף מי שאינו לומד בלילה דינו כת"ח, שכ"כ הח"מ (סימן עו ס"ק א), והפמ"ג (או"ח סימן רמ א"א ס"ק א), מור וקציעה (ר"ס רמ), ובשו"ת מעיל צדקה (סימן נא), ובספר מחזיק ברכה (סס"ק ג), נהר שלום (ס"ק ב), כף החיים (ס"ק ח), בני ציון (ס"ק א), וכ"כ הציץ אליעזר (חי"א סימן יח) דר"ש בר שילת דוגמא בעלמא נקיט.

אך יש להשיב על כך מכמה פנים, תחילה דדוגמא בעלמא נקיט אפשר דאה"נ על כן רשב"ש באמת היה לומד בלילה כמו שהדעת נותנת אחר שנזכר הוא בגמ' בתואר רבי

ודוגמא בעלמא נקיט. ועוד בה, כי מה שאמרו הני אחרונים דרשב"ש לדוגמא בעלמא נקיט שנוי הוא במח', לפי שהמ"א (או"ח סימן רמ ס"ק א) דייק את הגמ' שבני תורה יכולים להיות טיילים. וכתבו הפוסקים שחלו הוא מרב שמואל בר שילת. דכ"כ בספר תורת חיים (ס"ק ב), ובמור וקציעה (ר"ס רמ), נהר שלום (ס"ק ב), שו"ת אג"מ (אבה"ז ח"ג עמ' תנה), וחזינן דס"ל דרב שמואל אה"נ חשיב טייל. וכ"כ בספר נהר שלום (ס"ק ב) שהמ"א והב"ש פליגי וכאמור. ברם בתורת חיים (ס"ק ב) ביאר את המ"א על דרך אפשר, דרשב"ש לא היה תורתו אומנותו, וא"כ גם לפי"ז גם לדעת הרי"ף ודעימיה אין ראיה לענין ת"ח שלא לומד בלילה שדינו כטייל. ומ"מ הכרח מכאן ליכא. ועוד ראה גם לישועות יעקב (סימן עו בפירוש הארוך ס"ק א) דפליג אב"ש (וציין אליו הפת"ש ס"ק א) כי א"א לומר שר"ש בר שילת חייב בעצם, ולדוגמא נקט, דא"כ במה נחלקו רב ורבין. ועל כן ביאר דלר"ש הכל תלוי באי לומד בלילה, ושכן פירש השיטמ"ק בשם תלמידי דרבינו יונה, ועל כן הרי"ף נקיט לחומרא, כיון דספיקא דמצוה ראוי לילך לחומרא. עכת"ד. ותימה שהביא סייעתא מתלמידי דרבינו יונה שכתבו לדחות פירוש זה שפירש כן ה"ר יהונתן, ועל כן פירשו שרב שמואל היה לו חיוב מצד שהיה לו עונג ללמד וכנ"ל. וגם בזה להלכה ס"ל דהלכה כרבין, ותמהו על הרי"ף שתפס כרב.

ונראה שכן עיקר שרשב"ש דינו כטייל, כי דבריהם של הני אחרונים דלעיל, דאה"נ רב שמואל בר שילת אליבא דאמת הוא ת"ח ואינו טייל, ולדוגמא בעלמא נקיט. נסתרים מן הראשונים דלעיל, מדברי ה"ר יהונתן המובא בשיטמ"ק, וכאשר יראה הרואה שם. וכן מדברי תלמידי רבינו יונה שהקשו איך יתכן שיהיה מלמד דרדקי והוא נחשב טייל. ואת"ל דהוי דוגמא בעלמא לא קשיא מידי.

ז. **וא"כ** נמצאו להדיא ב' ראשונים שמחייבים בנידו"ד, הלא הם רבנו יהונתן ובפסקי ריא"ז, ובתלמידי דר' יונה אין הכרח להקל. וק"ו אי נילף בר' יהונתן שגם רשב"ש למד בלילה, ושאני רשב"ש מת"ח שרק תלמידים הלומדים לפי רבן בלילות ושטרחו יותר, כלשונו הנ"ל, דהיינו דשאני אינהו דטרחי טפי, ואה"נ גם רשב"ש לומד בלילה, וא"כ יצא לפי"ז שאף ת"ח הלומד בלילה חייב. וכן למד בר' יהונתן הרב חיד"א במחז"ב (אות ג) ויובא בעז"ה לקמן (אות ח) ועע"ש בזה, וכן הוא בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן יח), (וע' בזה לקמן אות ח). וע"כ ברור שכן עיקר להחמיר באברך שאינו לומד בלילה שאין דינו כלפי חיובי עונה כת"ח.

אברך שאינו לומד בלילה דינו כטייל או כפועל]

ועתה צריך לדון אי דינו כטייל או שדינו כפועל, כי מהריא"ז אין ראיה שדינו כטייל, וא"כ יש מקום לטעון שדינו כפועל, שהרי אינו כדין מפנקי דמערבא שאינו טורח כלל. ברם כבר כתבנו לעיל (אות ב) דלהלכה טיילים היינו כר"ש בר שילת, ולא מפנקי דמערבא, כדעת ב' עמודים הרי"ף והרא"ש, וא"כ דין אברך זה כטיילים, וכמו שאביי ורבא שחפצו לתת דוגמא מהו טייל, אמרו כגון רב שמואל בר שילת, והוא ממש כדין האברך אשר בו אנו עסוקים, וכנ"ל לעיל בסמוך, שכן דעת ה"ר יהונתן, וכ"כ האג"מ (אה"ע ח"ג סימן תנה).

ברם חיוב טייל בכל יום הוא רק כשגופו יכול, ואה"נ אי אינו יכול לקיים עונה בכל יום, בזה אינו חייב בעצם רק לפי כוחו וכדפתח מרן (סימן עו ס"א) בזה"ל, כל איש חייב בעונה כפי כחו וכפי מלאכתו. ע"כ. ועוד כתב בסעיף ג וז"ל, במה דברים אמורים, במי שגופו בריא ויכול לקיים העונה הקצובה לו, אבל מי שאינו בריא אינו חייב אלא לפי מה שאומדין אותו שיכול לקיים.

אברך הלומד ביום ועובד בלילה]

וכל זה הוא באברך שאינו לומד בלילה, אך אם הוא לומד ביום ובלילה עוסק בפרנסה, כגון שהוא סופר סת"ם, או מתעסק במסחר, או תיקונים, וכיוצ"ב, בזה נראה שדינו כת"ח גמור. ואף שיש מקום לבעל דין לטעון דכיון שאברך שאינו לומד בלילה דינו כטייל, אף שלמד כל היום, והלא התורה של כל היום מתשת, ובכל אופן דינו כטייל. וא"כ אף אברך שבלילה עובד, אף שבודאי אינו טייל, אך מ"מ אינו ת"ח גמור, שהרי לא לומד בלילה, וא"כ אין התשת כוחו בלילה מכח לימוד התורה, כי אם מכח שעבד, וא"כ דין פועל יש לתת לו, שחיובו פעמים בשבת. נראה שזה אינו והוא ת"ח גמור. ותחילה נקדים שאדרבה יש מעלה לת"ח שמתפרנס מיגיע כפיו ואינו ניזון מקופה של צדקה, שהרי לדעת הרמב"ם בפירוש המשניות אבות (פ"ד מ"ה) ת"ח הנהנה מקופת צדקה זהו דין שעושה התורה קרדום לחפור בה, וס"ל שהוא איסור גמור ויורש גהינום. וא"כ ברור שלהרמב"ם ת"ח היינו דוקא מי שלומד כל היום, ועוסק קצת לצורך פרנסתו. וכמו הראיות שהביא הרמב"ם שם מהלל שהיה חוטב עצים ומרבי יוחנן הסנדלר, וכיוצ"ב שאר תנאים שהיו עוסקים במלאכה לצורך פרנסתם, וא"כ ברור שכל הני הוו ת"ח. ואף שלהלכה לא קי"ל כוותיה דהרמב"ם, וכמו שדחאו בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן קמב), והסכימו על ידו הפוסקים. מ"מ לכו"ע מעלה יש בזה למי שמתפרנס מיגיע כפיו, וכמש"כ בתשובה בשו"ת נחלת לוי (ח"א חיו"ד סי יט) בזה, וא"כ בודאי ששם ת"ח עליו. וע"ע בשו"ת יבי"א (סוף ח"ז ס"י) בגדרי ת"ח, ושם מבואר דכל כה"ג שלומד כל היום

ובלילה עוסק לצורך פרנסתו, בודאי שחשיב ת"ח ע"ש. וגם מצד הסברא כן נראה, דניזיל בתר טעמא שתורה מתשת, וזה שעוסק בערב במלאכה עוד יותר מותש כוחו מת"ח. שהרי הסיבה שת"ח מותש כוחו יותר מפועל, לפי שפועל עובד ביום ונח בלילה, ות"ח לומד כל היום וגם בלילה וכמבואר לעיל שכ"כ הראשונים והאחרונים, שבאינו לומד בלילה דין טייל יש לו. אך זה שביום לומד ובלילה עובד, מותש כוחו עוד יותר.

זאת תורת העולה, אברך שאינו לומד בלילה, דינו כדין טייל שחייב בכל יום. ברם חיוב זה תלוי בכוחו, וכמו שכתב מרן (סימן עו ס"א), כל איש חייב בעונה כפי כחו. ע"כ. ועוד כתב (שם ס"ג) במה דברים אמורים במי שגופו בריא ויכול לקיים העונה הקצובה לו, אבל מי שאינו בריא, אינו חייב אלא לפי מה שאומדין אותו שיכול לקיים. ע"כ.

ואברך שלומד ביום ועובד בלילה, עונתו אחת בשבת.

סימן י - עונת אברך הלומד ביום ובלילה [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

ח. אברך הלומד ביום ובלילה, דינו כת"ח. ואף שהמ"א כתב שאפי' בני תורה דינם כטיילים, ולפי"ז אברך היום הוא טייל. מ"מ בראשונים זה אינו. ובאמת כי האחרונים דייקו את ל' המ"א שכתב בני תורה ולא ת"ח, דאה"נ ת"ח אף שאינו מחזר אחר פרנסה דינו כת"ח לכו"ע. **ט**. אך עדיין יש לבא ולדון אי היום נחשבים ת"ח לענין חיוב עונה, וכדמספקא לפמ"ג. ונראה דשפיר הוו ת"ח, דניזיל בתר טעמא דהתורה מתשת כוחו, וה"ה בימינו. וכ"כ האחרונים. **י**. ברם בגדר עצה טובה כתבו שישמש פעמים בשבת, לפי פריצות הדור. ומבואר בראשונים כי דרגות יש בחסידות, והפחותה שבהם להרבות בתשמיש להנצל מהרהורים. וחסידות גבוהה יותר היא להתרחק מהתשמיש, ונראה שהכל לפי מה שהוא. **יא**. הקהילות יעקב כתב דמדינא חייבים היום ת"ח פעמים, וכמה טענות יש עמדו, ויש להשיבם. **יד**. ואין חיוב ת"ח דוקא ביום שבת, אלא רק שיהיה עונה אחת בשבוע. וכדמדוייק ל' השו"ע, ת"ח עונתן פעם א' בשבת. ודרך ת"ח לשמש מטתן מלילי שבת לליל שבת. ע"כ. רק יש עדיפות בשבת משום עונג שבת, וכן עדיפות ע"פ הסוד. **טו**. ות"ח בליל ר"ח ויו"ט, אין לו חיוב נוסף, רק פעם בשבוע. ברם גם ע"פ הסוד שאין לשמש רק בשבת, בלילי ר"ח ויו"ט מותר.

שאלה: בימנו אברך שלומד במשך כל ימות השבוע ביום ובלילה, האם חיוב עונתו כדין טייל, או כדין פועל, או כדין ת"ח.

תשובה:

ת"ח טייל]

ח. אברך הלומד גם בלילה, לית מאן דפליג דהוי ת"ח והוא כמבואר לעיל בסימן הקודם. וע"ע בפתח הדביר (סוף אות ב) דכתב הכי. אלא שגם בזה יש עיקולי ופשורי, שהרי בדר"כ אברך אינו טורח אחר פרנסה, ובזה יש אחרונים שמחייבים אותו כדין טיילי, דכן כתב המ"א (או"ח סימן רמ ס"ק א) גבי טיילים וז"ל, בני אדם הבריאים והמעונגים, ומשמע בגמ' אפי' הם בני תורה. ע"כ. ופסק הכי הבאר היטב (שם ס"ק א), ובמחצית השקל אה"ע (סימן עו סס"ק א).

ואולם תמהתי על עצמי לפי המבואר לעיל (סימן ט אות ב) בדברי רש"י מהדו"ק שיוצא דת"ח אף שאינו עמל פטור, שהרי כן דרכם של בני פרקי, ואפ"ה פטורים המה לפי שלומדים בלילה, משא"כ מי שעמל בתורה, וכאשר ביארנו לעיל (סוף אות ב). וכן מבואר בלשונות הראשונים הנזכ"ל (אות ג) שפטור ת"ח לפי שעמל בתורה ותורה מתשת. שכ"כ הרמב"ם המאירי ור' ירוחם, שחיוב טיילי לפי שאינו עושה שום דבר, וכאן עושים המה, וע"כ נראה שפטור. וכן מבואר בריא"ז הנזכ"ל (אות ד) דהלומד בלילה פטור, וכן הוא בתלמידי דרבינו יונה וגם ברבינו יהונתן הנ"ל (אות ה, וע"ע בו לקמן בסמוך). וכ"כ הב"ש (סימן עו ס"ק א) דטיילים היינו דוקא כשאינו ת"ח, וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ב), ובב"ח (אות א הנ"ל). שוב ראיתי בכף החיים (ס"ק ח) דדייק את ל' המ"א דכתב אפי' הם בני תורה, ודייק ומ"מ אינם ת"ח, וא"כ הכל אתי שפיר. וכן ראיתי שכתב כן הא"ר (ס"ק ג), ובספר תורת חיים סופר (ס"ק ב), וכ"כ ליישב הכי את המ"א אחר שהאריך להקשות עליו בספר בני ציון (ס"ק א), וכן ביאר בספר מ"ב (ס"ק ג), וכן כתב בספר מור וקציעה (ר"ס רמ) בביאור דברי המ"א, ואולם חלק עליו שאין ראיה משם, לפי שר"ש בר שילת ברור שהיה ת"ח שהיה אמורא, ועל כן חלק על המ"א. ואולם המחז"ב (אות ג) למד במ"א כפשוטו, דת"ח טייל חייב, ושכ"כ רבינו יהונתן בשיטמ"ק הנ"ל. והמ"א לאו דוקא נקט בני תורה, שהרי רשב"ש היה ת"ח, וכן למד ברבינו יהונתן שבשטמ"ק שם שכתב דמאי דאמרינן עונת ת"ח מער"ש לער"ש, היינו בתלמידיו שלומדים תורה לפני רבן שלומדים בלילות וטורחין יותר. ע"כ. ולדבריו יצא ההיפך הגמור, שדוקא תלמידים לפני רבן טורחין יותר ועל כן דינם כת"ח, אבל ת"ח בעלמא (שאין עליו עול פרנסה דהיינו אברך) חייב. [ומ"מ הוא יחידי נגד כל הראשונים דלעיל] . אך שוב חזר בו שכן מוכח מהפוסקים ומהזוהר שת"ח פטור מכל מקום אף אם הוא טייל, שכ"כ הרא"ש בפסקיו להדיא, דטייל ונעשה ת"ח דינו כת"ח, ורב שמואל בר שילת הוא דוגמא. ופסק הכי השו"ע (אה"ע סימן עו סעיף ה), ולית מאן דפליג. וע"ע בספר פתח הדביר באורך דפליג אמ"א והוכיח מהירושלמי דת"ח

לעולם אין עליו שם טייל, וכן חלק על המ"א בספר דע"ת (סימן רמ אות א) מדברי הב"ש (אה"ע סימן עו אות ג) דהיום הוי ת"ח, ע"ש. ועל כן כן עיקר וכמבואר.

האם היום נחשבים ת"ח]

ט. ברם עדיין יש לדון בימינו אנו באברך הלומד בלילה האם יש לו עונת ת"ח, דהנה הפמ"ג (סימן רמ א"א ס"ק א) מספקא ליה דבזמן הזה ליכא ת"ח, האם יש עונת ת"ח. והוכיח מדברי המ"א (שם ס"ק ג) דבעינן תורתו אומנותו. והנה ז"ל המ"א, תלמידי חכמים, שבחול צריכים לעסוק בתורה בלילה, שתורתן אומנותן. ע"כ. וחזינן דגדר תורתו אומנותו שכתב המ"א היינו מי שלומד תורה בלילה, וכבר הבאנו לעיל (אות ד) שכן הסכמת הפוסקים דבעינן שילמד בלילה. ועוד כתב לעיל מינה הפמ"ג, דאף שאין ת"ח היום, מ"מ כדי שלא יתגרה ביצר הרע (אם ניתן לו דין פועל או טייל שיוצרך לשמש הרבה), ומעוד טעם דאף שאין ת"ח הלכתי היום, מ"מ האשה נישאה על דעת שהוא ת"ח שכן קרוי, וא"כ על דעת הכי נישאה לעניין חיובי עונה. עכ"ד. וכ"כ בספר בני ציון (ס"ק א) בדברי המ"א, דיש לחלק בין לומד קצת לבין מי שתורתו אומנותו, וחזינן כנ"ל. ופסק כוותיה דהפמ"ג, המ"ב (ס"ק ו).

וכ"ז למטוניה דהפמ"ג דפשיטא ליה שאין לנו ת"ח היום, ברם ע' בפ"ת (אה"ע סימן עו אות ג) דהביא תשובת מעיל צדקה (סימן נא) שכתב דשפיר נחשבים ת"ח לענין עונה, וז"ל, שכל מי שהוא לומד בתמידות הן אם הוא מהמורים בעם או מן התלמידים, רשאי שלא לקיים עונתו, כי אם א' בשבת, ואף שאין לנו דין ת"ח בזה"ז בכמה דברים, מ"מ בזה לדעתי רשאי כל אדם לעשות עצמו ת"ח וכו', לעוסקי תורה שמתשת כוחם אין חילוק בין ת"ח שבימיהם לאותן שבזמננו, ואדרבה היא מתשת בימינו יותר, לפי חסרון הבנתנו. עכ"ל. ודפח"ח, דניזל בתר טעמא והיא דתורה מתשת, וא"כ מה לי הכא מה לי התם, דשפיר היום נחשבים ת"ח לענין זה. וכן פסקו בספר דע"ת (ר"ס רמ), והמ"ב בביה"ל (ס"א ד"ה ת"ח). וכן מוכח מדברי השו"ע שלא חילק וכתב עונת ת"ח. וכן מבואר דס"ל הכי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן יג אות ג), ועוד לו (חי"א סימן יח) דגם היום שפיר הוא ת"ח לענין זה, ועוד ראה כיוצ"ב בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן טז) לענין ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, דשפיר שייכת היום ברכה זו, לפי שכל כה"ג דנים דור דור לדורשיו, לפי הדור ההוא. וע"ש מפי ספרים וסופרים כזה וכיוצ"ב. וע"ע בדברינו בספר מאור ישראל (בהוצאת כולל מאור ישראל) גבי דינים אלו.

י. ברם בגדר עצה טובה סיים שם המעיל צדקה (סימן כא), והובא בפת"ש (אה"ע אות ג) וז"ל, אך משום פריצת הדור וקנאת ירך חברתה, אני מורגל לומר לכל הסובבים אלי

לקיים עונת פועלים שתים בשבת. והעתיקו המ"ב בביה"ל (סימן רמ ס"א סוד"ה ת"ח) ועוד הוסיף שכן הובא בחכמת אדם בשם צואת ר"י מפראג, וסיים המ"ב והעיקר הכל לפי כח האדם.

מהי חסידות להרבות או למעט]

והאמת אומר כי תמהתי על עצמי, כי מה עצה טובה זו, הרי מבואר שם בטור באורך (סימן רמ), ובשו"ע (שם סעיף ח) ועוד באה"ע (סימן כה ס"ב) כמה שראוי ועדיף להתרחק מכך, וכבר אמרו בסוכה (נב ע"ב) אבר קטן וכו', וא"כ לכאורה איפכא קא גרים, ואפי' הרמ"א שם (בסי' כה ס"ב) דס"ל שיכול לעשות מה שירצה, מסיים התם כל המקדש עצמו במותר לו קדוש יאמר לו, והספרים מלאים מזה. וא"כ מה עצה טובה זו. ונכון שחילוק חילקו לפי פריצת הדור, והוא דבר שלא היה אז, אך התקנה שתקנו היא לכאורה גורמת את ההיפך הגמור. וכ"כ להדיא הראב"ד המובא בטור (ר"ס רמ) כי מי שמכוון בתשמיש לגדור עצמו מעבירה, כי רואה יצרו גובר ומתגבר בדבר ההוא, גם בזו [בכוונה שכזו] יש שכר, אך לא כראשונות [הנזכרות התם לעיל] לפי שהיה יכול לדחות את יצרו ולכבוש אותו, כענין שאמרו אבר קטן יש באדם מרעיבו שבע ומשביעו רעב. עכ"ל. ברם תשובה לקושייתנו נמצאת בהמשך דברי הראב"ד וז"ל, ומ"מ מי שכוונתו לכך שיהיה שבע מן ההיתר [ולכן משמש] שלא ירעב ויתאוה אל האיסור, כוונתו לטובה ויש לו שכר כאדם שיוכל להתענות יום אחד בלא טורח גדול שלא יחלה ולא יצטער הרבה, אעפ"כ הוא אוכל מעט כדרך בני אדם, שאינו נתפש באותה אכילה, ומקבל עליה שכר, שמראה לנפשו מעט הנאה ואינו רוצה לצער אותה, כענין שנא' גומל נפשו איש חסד וגו', ונאמר צדיק אוכל לשובע נפשו. עכ"ל. ולפי ירידת הדורות ראו צורך להנהיג בני עדתם על דרך זו, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמים. ועוד כתב הטור בהמשך, אבל אם יצטרך להרבות עליהם [על העונות שקבעו חז"ל] כדי לינצל מן העבירה, הרשות בידו. עד כאן. והוא כאמור.

ואגב בואנו הלום אעיר אודות קושיא אשר הוקשתי בה זה מכבר ולא ראיתי מי שעמד על כך והוא פלא כי הנה מרן (סימן רמ ס"ח) כתב כמה ראוי לגדור עצמו ולהרחיק עצמו מענייני התשמיש, ועוד הוא לו באה"ע (סימן כה סעיף ב). ולכאורה סתירה לכך מדברי מרן (או"ח סימן רפ) שכתב תשמיש המטה מתענוגי שבת, הוא לפיכך עונת ת"ח הבריאים מליל שבת לליל שבת. ע"כ. וא"כ לת"ח הוא עונג שבת, ואיך באים שני הלכות אלו יחדיו, כי אם לא על ת"ח אמורים הגדרים והסייגים הראוים, על מי כן. וליישב דאף אחר שיגדור עצמו ושכל כוונתו לשם שמים שישמש באימה וביראה, וכמי שכפאו שד

וכו' כמבואר בשו"ע שם, מ"מ מידי הנאה לא פלט, ועל כן כשישמש יעשה זאת בשבת ולא בחול משום עונג שבת. לכאורה לא נראה כן, לפי שמי שכ"כ גודר עצמו לכאורה לא עונג שבת יש כאן אלא עינוי שבת, ואדרבה עדיף בחול ולא בשבת משום צער שבת. ולכאורה יש ליישב דשאני שבת שיש בו מצות ענג שבת, ועל כן אין את כל הגדרים הנזכרים בסי' רמ, לפי שכאן אדרבה מצוה לענג את השבת. ואף שבשקפה ראשונה נראה חילוק זה תמוה, בהתבוננות יש להראות לו פנים, והוא כשם שפרישות מאכילה ומשאר הנאות הוי מצוה ביום חול, וקדוש יאמר לו, והספרים מלאים מכך, ברם בשבת איסור יש בדבר לנהוג בפרישות משום עונג שבת, ומצוה להרבות במיני מאכל ודברי הנאה, וכמ"ש בשו"ע בריש הלכות שבת, וה"ה הכא. ועי"ל דגם ת"ח אם מקיים את סעיף ח שבו הזכיר מרן את הגדרים והסייגים הראויים, מ"מ הוי חסידות ולא דין, ועל כן מש"כ מרן בסימן רפ הוא לת"ח שאינו מקיים זאת, או שאף ת"ח שמקיים זאת סוף סוף לא כל העתים והזמנים שווים, ופעמים שלא מקיים זאת, או שלא תמיד עולה בידו להגיע לדרגה זו, ועל כן קבעו עונת ת"ח בליל שבת, שעל כל פנים ירוויח מצות עונג שבת. או י"ל כאשר כתבנו בתחילה, דמידי הנאה לא פלט. ואוסיף ביאור, כי מי שהוא בר הכי להתנהג בדרך פרישות זו, עצם הפרישות אינה צער לו אחר שכן דרגתו. [ואדרבה להתנהג שלא בפרישות יהיה לו צער .] ושוב מעצם הביאה מידי הנאה לא פלט. ואיך שלא יהיה כתבנו כן להלכה ולא למעשה, לפי שאין ברור לי פשט דברי מרן].

דעת הקהילות יעקב]

יא. איברא דחזי הוית לבעל הקהילות יעקב בקונטרס איגרות קודש (איגרת א) דאחר שהביא את דברי המעיל צדקה דס"ל דניזיל בתר טעמא דהתורה מתשת כוחו, ולפי"ז גם היום נחשבים ת"ח לענין עונה. כתב, וא"כ [ת"ח] מי שיודע שהוא בבריאות, הדר דינא לחייבו ב' פעמים בשבת, וכמ"ש כ"ז בביה"ל סימן רמ. ע"ש. וכן הנהיגו המעיל צדקה והחת"ס כידוע, וע"ש במ"ב. וכן מנהג רוב ת"ח בזמנינו [טרם שהגיע לימי העמידה] , ופשוט שאדעתא דמנהג הת"ח נשאת. וכן הבעל התחייב בהכתובה לנהוג בזה כמנהג גוברין יהודאין [והיינו כמנהג אנשים מסוג שלו] . ופשוט דלענין הרוצה לפטור עצמו בפ"א בשבוע ולא ב' פעמים בשבוע קרוב דהוי ספק דאורייתא ממש. עכ"ל. ותמהתי על עצמי טובא, כי להיפך מבואר בביה"ל, דת"ח גם היום פטורים וחיובם הוא חד בשבת, ולא כאשר כתב בדעת הביה"ל, דהבריא חייב פעמים בשבת. ולגבי מה שחידש שאם הוא בבריאות הדר דינא לחייבו ב' פעמים שהרי אין לנו ת"ח היום, זה אינו כי לענין זה שפיר יש ת"ח וכנ"ל. ודמי למי שיטען בזמן חז"ל דת"ח שיש לו כח חייב בכל יום, וזה

ברור שאינו. ומש"כ שכן הנהיגו המעיל צדקה וכו' חילוק מחולק בין דבריהם שהיה בגדר עצה טובה לדבריו דהוי קרוב לספק תורה [ספק שמא הוא בעל כח] וכאמור.

מצד התחייבות הכתובה]

יב. ברם כלפי מאי דמסיים דהוי מנהג וא"כ מחוייב לכך מדיני הכתובה שכתוב בה כמנהג יהודאין גובראין. הן אמת שבפמ"ג הנזכ"ל כתוב להיפך הגמור, דאף שסבר שאין היום ת"ח וא"כ דינו כפועל, מ"מ כתב דהאשה נישאה על דעת שהוא ת"ח, דכן הוא קרוי בפי בני הדור, וא"כ על דעת שיבעול פעם בשבוע נישאה. מ"מ יש לחלק בין זמנו של הפמ"ג לזמננו לפי דברי הרב קהילות יעקב שכן המנהג היום שונה. ומ"מ את"ל שכן המנהג כבר בשנים קדמוניות צ"ע אם הכתובה באמת תחייב זאת, דע' ב"י (סימן סו ס"ס יא) בשם הרשב"א.

שוב הבטתי בלשון הכתובות, ואחר המחילה זה אינו, כי ההתחייבות לנהוג כהלכת גוברין יהודאין, לא קאי גבי עונה, אלא גבי שבעה החיובים הנזכרים שם לעיל מינה, וחיוב עונה נזכר בפני עצמו יחד עם שאר וכסות אחר כך, וא"כ אין כאן שום התחייבות לנהוג לענין עונה כפי המנהג, וכן הוא גם בכתובות של האשכנזים. ואי אפשר לומר כי כוונתו ללשון הכתוב הכתובה ומיעל עלייכי כאורח כל ארעא. ע"כ. וא"כ כתוב כדרך כל הארץ והוא גבי המנהג והדרך לשמש. ומש"כ את הלשון כהלכת גוברין יהודאין לא דק. זה אינו כי כדרך כל הארץ, הכוונה שמתחייב לחיוב עונה, ונקטו לשון התורה שהיא לשון צניעות, ולא קאי לגבי המנהג לשמש, וכמש"כ הראבי"ה (ח"ד סימן תתיט, ושם הוא מפרש את כל הכתובה) וז"ל, ומיעל עלייכי כאורח כל ארעא, פי' עונתה, ולישנא דקרא נקט ואיש אין בארץ לבא עלינו כדרך כל הארץ (בראשית יט,לא). עכ"ל.

מצד המנהג]

יג. איברא דעדיין במילותיו הקצרות של הגאון בעל קהילות יעקב ישנה טענה שלא נגענו בה והיא, שכן המנהג ועל דעת הכי נישאה. וא"כ אף שכתבנו שמשום התחייבות הכתובה ליכא, ברם אדעת הכי נישאת. וכבר ראינו חיובים כיוצ"ב שמתחייב הבעל לפי המנהג, אף שמדינא אינו חייב בהם. וכגון פסק מרן (סימן עו ס"ח) דבמקום שנהגו לישא אשה אחרת אינו רשאי לישא אשה על אשתו בלא רשותה. ומקורו הראה בב"י מדברי הריטב"א (יבמות מד ע"א ד"ה לא) בשם רבו שכתב, דאומדנא דמוכח היא דאדעתא דהכי אינסבא ליה דלא לינסוב אחריתי, והוה ליה כחמר שאינו רשאי ליעשות גמל. ע"כ. והביאם להלכה הנמוק"י (יבמות יד ע"ב ד"ה גמרא). וחזינן דיליף מדין חמר שאינו רשאי להעשות גמל מפני שממעט בעונתה, לדין לשאת אשה עליה שיגרום שימעט

בעונתה, ואף שמדינא שרי לשאת ב' נשים, כאן המנהג מחייב אותו כדי שלא ימעט בעונה. ואף בנידוננו דמדינא חייב עונה אחת בשבוע, מ"מ המנהג יחייבו ב' עונות. וכן מבואר בפמ"ג (סימן רמ א"א ס"ק א) הנזכ"ל (ריש אות ט) שכתב, שאף שאין גדר ת"ח הלכתי היום, מ"מ האשה נישאה על דעת שהוא ת"ח, שכן קרוי, וא"כ על דעת הכי נישאה לעניין חיובי עונה. עכת"ד. ומינה לנידו"ד שהמנהג להיפך, שת"ח משמש ב' פעמים, שעל דעת הכי נישאה, וא"כ יתחייב מכח המנהג פעמים בשבוע.

ברם נראה שגם משום זאת יש להשיב, תחילה דכל ששייכת סברת נשאת על דעת המנהג, הוא רק בדבר שהאשה יודעת ממנו, וכמו בדוגמאות דלעיל, שיודעת שאין נושאים במקומה ב' נשים, שהרי כן רואה בעיניה. וכן חמר להעשות גמר, שיודעת שחמר אינו בבית שבוע וגמל חודש, וכיוצ"ב. ברם בנידו"ד שאין אשה יודעת שמנהג עונת ת"ח היא פעמים בשבוע, כיצד ומנ"ל למימר דאדעתא דהכי נישאת, והיא כלל לא יודעת מדבר זה, וא"כ איך נישאת לדעת זו בדוקא. ועוד בה כי המנהג מיוסד על פי המעיל צדקה שהעתיקו הפת"ש אה"ע, והביה"ל שכן יעץ וכנזכ"ל, וכל הני על דרך עצה טובה קמ"ל, ולא מדינא כלל. וא"כ כל שיש מנהג הוא רק על דרך עצה טובה, ולא חיוב, ובשעת הדחק וכיוצ"ב אין משמשים רק פ"א בשבת, כי אינו מדינא רק חסידות. וא"כ עצם המנהג הוא רק על דרך חסידות, ואין הוא מחייב. שוב בינותי דלאלו דברנו האחרונים, מ"מ המנהג יחייב להשתדל פעמים בשבוע, אחר שכן נוהגים. ואה"נ בשעת הדחק וכיוצ"ב שאז אין מנהג, בזה אין חיוב. ברם מלבד דחייתנו דלעיל, עוד יש להשיב אעיקרא, במה שפשוט שיש מנהג, אין זה ברור, ואין גם דרך לברר זאת, אחר שזהו דבר שבין איש לאשתו, ואינו שיחת רבים. רק אפשר לברר מה מורים המורים, והנה המורים כיום זה בה מכח הביה"ל הפת"ש והמעיל צדקה בדרך עצה טובה, וזה מכח הסטייפלר שהוא חיוב גמור. וגם למורה בדרך חיוב, אין ידיעה מה בפועל קורה בבתים כי הוא בחדרי חדרים. וא"כ איך נעיד על המנהג. ובפרט לנו הספרדים יש מקום יותר שאין מנהג שכזה. ואף אם יש מנהג י"ל בפשיטות שהוא רק בחתנים תוך עשר שנים ראשונות לנישואין, ולא אח"כ. ויעיד עליו רעו הוא הפרשי הגילאין בין הילדים, כי מצוי שבתחילה ההפרש קטן, ואח"כ גדל, וברור שמשום שפחות משמשים, אחר שהורגלו בכך. ואחר שאין בירור במנהג בודאי שלא שייכת טענת אדעת הכי נישאת, ואין ידיעה על מנהג שכזה.

ואף לטעם זה שמחייב משום המנהג, כל זה שייך רק במקום שיש מנהג, דהיינו מקום שיש קיבוץ גדול של תלמידי חכמים, ועל כן יש מנהג תלמידי חכמים במקום, וכגון

ירושלים ובני ברק וכדו'. אך ערים שאין קיבוץ רב של תלמידי חכמים, שוב אין מנהג, וממילא אף לטעם זה אין לחייב את התלמידי חכמים רק כעיקר דינא, והיינו פעם אחת בשבת, וכמבואר לעיל שכן עיקר. ועל כן נמצא שאף לטעמו זה של הגאון הקהילות יעקב, ברוב הארץ וברוב העולם מחוייבים הת"ח רק עונה אחת לשבוע.

ובר מין דין גם את"ל דהוי חיוב למתחסד וחפץ למעט בעונות, אינו חיוב, וכמש"כ החת"ס בתשובה שאין האשה רשאית למנוע מהבעל דבר חסידות, גם אם זה פוגע בה. וכן יראה הרואה כיוצ"ב לענין ת"ח שרשאי ללכת מביתו ללמוד תורה אף שמונע עונה, וכדפסק מרן (סימן עו סעיף ה). וכן שרשאי פועל להעשות ת"ח ואשתו לא יכולה למנוע, בשונה מחמר להעשות גמל שאינו רשאי, וכמבואר כל זה שם (סעיף ה). ואף שכתב המ"א בשם ספר הקנה (סוד קידושין) שלא יעשה עצמו ת"ח. זה אמור לפועל שאסור לו להעשות ת"ח בחיובי עונה, כי אינו רשאי להתחסד על חשבון מצוה. ודמי לאינו חפץ להניח תפילין, כי יצטרך לעבור במקום נשים, וכיוצ"ב. ברם בנידוננו הוא ת"ח וחפץ להתחסד נגד המנהג, כדי לעשות את חיובו שלו, וזה כדין החת"ס. וכ"כ בשו"ת מעיל צדקה (סימן נא) לחלק שדברי המ"א באו גבי פועל שרוצה להעשות ת"ח, וכ"כ הביה"ל (סימן רמא ס"א ד"ה ת"ח). ויתר על כן הביא במעיל צדקה (סימן נא), דהסמ"ק (מצוה רפה) פליג אספר הקנה דכתב, ויעשה כל אדם עצמו כת"ח. ע"כ. ובודאי שדיבר גבי פועלים וטיילים, מדכתב וכל אדם. וכן מבואר לו בהמשך בסמוך שכתב ובעונת החמרים והספנים לא הארכתי, כי אין זה מצוי בינינו. ע"כ. ולהדיא שדבריו הקודמים באו גבי פועלים וטיילים. ונמצא דהוי מח' ראשונים. ומה גם דהבאנו לעיל מח' האם כל זה הוא חיוב תורה או דרבנן.

ועוד אעיר דמאי דפשיטא ליה דהוי דין תורה לכאורה זה אינו, דהנה ז"ל השו"ע (סימן עו סעיף יא) אסור לאדם למנוע מאשתו עונתה, ואם מנעה כדי לצערה, עובר בל"ת דעונתה לא יגרע. ע"כ. והוא מל' הרמב"ם. והרי לפנינו דרק היכא שמבטל כדי לצערה עובר אדאורייתא. וכ"כ עוד מרן (ר"ס ע). וגם הסברא דכיון שחז"ל נתנו את שיעור חיובי העונה לגמל ולת"ח וכו' א"כ אלו החיובים הם מדרבנן, וכ"כ להדיא הלבוש (או"ח סימן רמ ס"א), ובספר נחלת צבי (סימן רמ ס"ק א), שחז"ל קבעו שיעורים אלו לת"ח ולטיילים וכו', כי אמדו דעת האשה שהיא מתביישת בכך. ע"כ. וא"כ השיעורים המה מדרבנן. ברם ל' המשנה כתובות (סא ע"ב) העונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום, הפועלים שתים בשבת וכו', מורה שכל הני שיעורים המה ד"ת. אך בפשיטות יענה הרמב"ם ויבאר דהפשט הוא עונה האמורה בתורה (כלומר באו לומר תשמיש המטה) איך מקיימים אותה, הטיילים וכו', והיינו מדרבנן. וע"ע בזה באוצר הפוסקים (סימן סט ס"ק ה אות ב) שדנו

שם בכלל אי חיוב עונה הוא חיוב תורה, ודין זה שנוי במח' הראשונים. ושוב ראיתי שבאוצר הפוסקים הנדפ"מ (סימן עו ס"ק ד אות א) עמדו באורך גבי אי חיובי שיעורי עונה הוו ד"ת או דרבנן, ע"ש מפי ספרים וסופרים, ועמדו שם על לשון המשנה.

ת"ח האם חייב בשבת דוקא]

יד. הנה ז"ל מרן (סימן עו ס"ב) ומקורו הוא מלשונו של הרמב"ם (שם) וז"ל, ת"ח עונתן פעם א' בשבת ודרך ת"ח לשמש מטתן מלילי שבת לליל שבת. עכ"ל. ולהדיא דהחיוב הוא פעם בשבוע, אלא שהדרך היא מליל שבת, והוא כמבואר בשו"ע (סימן רמ) וז"ל, תשמיש המטה מתענוגי שבת הוא, לפיכך עונת תלמידי חכמים הבריאים מליל שבת לליל שבת. ע"כ. וא"כ דרך ת"ח בליל שבת הוא משום עונג שבת. וכ"כ להוכיח הכי כמה וכמה פוסקים שכן הוא בספר בני ציון ליכטמן (סימן רמ ס"ק ג), ושכן הוא לשון הרמב"ם והסמ"ג הטור והשו"ע. וכ"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ג ר"ס כח) לדייק את לשון הרמב"ם והטוש"ע, ודחה את המחז"ב שכתב שכל שהפסיד בליל שבת ישמש רק בשבת הבאה, וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן קה אות ג) ומטעם אחר על פי הסוד שדוקא בעבר שהיו מיחדים יחודים עלאין בקדושה ובטהרה היה עדיף בליל שבת, אבל עם ירידת הדורות אולי עדיף שלא בליל שבת יומא דנשמתא, וגם טבילה בעינן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן יג אות ג) לדייק את ל' הרמב"ם והטוש"ע הנ"ל.

ברם בספר עולת תמיד (ס"ק א) דייק את לשון השו"ע שאחר שמנה את שיעורי העונות כתב, וכל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה, ובשעה שיוצא לדרך. עכ"ל. והלא כשהיתה נידה ולא פקדה את"ל דנשאר עליו החיוב, וכגון בת"ח, כי יעברו שני שבתות חייב להשלים ב' פעמים, תיפוק ליה דחייב משום הא ומאי קמ"ל בליל טבילתה. ועל כרחך שבליל שבת הוא בדוקא, ועל כן בליל טבילה אין עליו חיובים מהעבר. עכת"ד. ולכאורה יש להשיב על כך דקמ"ל עוד חיוב של ליל טבילה. ואעיקרא נראה דכשהיא נידה אה"נ לא חייב כלל וא"צ להשלים. וכן כתב לדחותו הרב א"ר (ס"ק ג) ואין הוכחה דבנידתה אינו חייב בעונה, ע"ש. ברם בספר מחז"ב (ס"ק ג) כתב דנראה לו עיקר כהרב עולת תמיד, ושבספר עטרת זקנים דייק את הלשון מליל שבת לליל שבת, ולא קאמר עונת ת"ח בליל שבת, להורות דאינו רשאי להוסיף. ועל כך המשיך הרחיד"א ואפשר שאם היה לו אונס בליל שבת, אחרת אינו חייב להשלים. וכן נקט עיקר והוא על פי הזהר החדש, והכל לפי מה שהוא אדם. ותפס כוותיה הרב כף החיים (ס"ק יב), והביא שגם המאמ"ר (אות א) פליג אעולת תמיד. וע' בכף החיים (שם אות ב) שהביא מהאר"י (שער הכוונות דף עג ע"א, ובנדפ"מ ח"ב דף פח ע"ב) דת"ח אסורים לשמש מטתם בחול, וכן

הוא בפרי עץ חיים (שער טז פי"א, ובשער יח פי"ח). ובזה באנו לידי מח' הקבלה והפוסקים דקי"ל כפוסקים, אלא למי שדרכו לילך בתר הסוד ע' נחלת לוי (ח"א סימן ב אות י). ועוד ראה בארץ חיים סתהון בכללים שבריש הספר (כלל יד) גבי מח' הפשט והסוד. וע"ע בספר שלמי ציבור (דף יז) באורך ובדוגמאות רבות. וע"ע בספר ברכי נפשי (סוף עמ' כ) דס"ל דתפסינן כקבלה. ברם ראייתו מהב"י איננה, כי שם דיבר הב"י לגבי הזהר כנגד הפוסקים. ושוב אחר זמן אינה ה' לידי את ספר ברכי נפשי של מו"ר שליט"א, והעיר כן על גליון הספר בכתב ידו. וע"ע בספר וזאת ליהודה סופר (סימן ה), ובאורך בשו"ת שמן אפרסמון לרה"ג רק אבנר אליסון (סוף סימן ה, וסימן ב). וע"ע בב"י (או"ח סימן לא ד"ה וחולו), והתשובה שציין נדפסה בשו"ת ב"י דין יבום וחליצה בתשובה האחרונה, ע"ש דמח' הפוסקים הזהר יכריע. וע"ע בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן לט אות יב), ובשו"ת שער הרחמים זיאת (עמ' סג).

ת"ח בלילי ר"ח ויו"ט]

טו. כתב המ"א (סימן רמ ס"ק ג) על דברי מרן ועונת ת"ח מליל שבת לליל שבת וז"ל, ת"ח שבחול צריכים לעסוק בתורה בלילה שתורתן אומנותן, וה"ה בר"ח ויו"ט. עכ"ל. ולשונו מורה לכאורה דת"ח חייב לשמש גם בר"ח וביו"ט. אלא שהיא פליאה נשגבה מנ"ל למ"א חיוב זה. והנה ראיתי בספר פרי עץ חיים (שער טז פרק יא ד"ה ליל ר"ח) שכתב וז"ל, ליל ר"ח או ליל י"ט אחר חצות [לילה] דינם כליל שבת, אע"פ שאין זיווגם כליל שבת עכ"ז ר"ח מותר לשמש מטתו, כי גם אז רוח קדושה שורה מחכמה על ת"ח המשמשים בליל שבת וכו'. ע"כ. ובא לאפוקי מדבריו שבאו לעיל מינה כי לת"ח אסור לשמש בחול. וכנראה שמכאן שאב המ"א את דבריו, כמו שאר דבריו של המ"א בזה הס"ק שבאו מדברי האר"י בזה הפרק, כאשר יראה הרואה. וא"כ מה שכתב המ"א דה"ה בר"ח ויו"ט אין כוונתו לחייב ת"ח בהם, אלא שרשאי, ולאפוקי שאין בכך איסור. וכן למד במ"א הבאר היטב (ס"ק ג). ברם בספר א"ר (ס"ק ג) עשה מח' בין דברי האר"י (וציינו שכ"כ בשער המצות (סימן בראשית דף ג ע"ב), וכן ציינו לכך בפרי עץ חיים הנ"ל בריש הפרק) הנ"ל לבין המ"א הנ"ל, דלמד בו דמש"כ וה"ה ר"ח ויו"ט קאי אחיוב לעסוק בתורה. וכן ראיתי בספר דע"ת (ר"ס רמ) שהשיג על הבאר היטב בכוונת המ"א, שפשט המ"א שאינו חייב, ומש"כ המ"א הוא לומר שכשם שבחול חייבים לעסוק בתורה ה"ה בר"ח ויו"ט שחייבים לעסוק בתורה. ושוב ראיתי שכדברינו כן פירש במ"א בספר שמן המאור (במקום), והשיג על הא"ר הנזכר. ובהגהות והערות שעל השו"ע החדש בהוצאת מכון ירושלים (אות ב) ג"כ עמדו על כך, ע"ש.

ומ"מ איך שלא יהיה אחר ראותינו את דברי האר"י במקורו, גם אם כוונת המ"א שת"ח בר"ח ויו"ט דינו כשבת, לא בא לומר שחייב אלא שרשאי לשמש ושאין בכך איסור וכאמור. וע"ע שם בפרי עץ חיים לגבי אלו חגים אסורים בתשמיש, והובא בכף החיים (ס"ק ה).

המורם: אברך שלומד ביום ובלילה, דינו כדין ת"ח שעונתו אחת לשבת. וכל זה הוא לאו דוקא באברך העמל בתורה, אלא אף אם לומד בלא עמל וטורח, אלא בדרך נחת ושחוק, כיון שלומד ביום ובלילה דינו כדין ת"ח (סוף אות ב). ואולם כתבו האחרונים בגדר עצה טובה בדור פרוץ זה שישמש פעמים בשבוע, והכל תלוי לפי מה שהוא, וכמבואר לעיל (אות י) ע"ש.

סימן יא - כיצד נהגו לשיר פסוקים

תוכן התשובה בקצרה

א. איתא בסנהדרין (קא ע"א) דהתורה חוגרת שק על הקורא פסוקים כמין זמר. ופרש"י והנמוק"י, דדין זה אמור על המשנה בקריאת הפסוק מהטעמים שבו, לניגון אחר. וא"כ יש לאסור בנידו"ד. **ב.** ואולם משמע דרב האי גאון ועוד פליגי, וס"ל להתיר כל שהוא שר שיר שבח לבורא עולם. **ג.** וכן הוא במהרי"ל ועוד. ומ"מ זה יוצא, דכששר להנאתו אסור, ושרי רק בשר לשבח את חי העולמים. איברא דבשו"ת שמן המשחה ס"ל להקל אף בשר להנאתו, אולם יש להשיבו. **ד.** ומעתה תקשי על מנהג העולם שמקלים אף לשיר להנאתו. והן אמת כי כמה פוסקים נמשכו אחר שמן המשחה הנ"ל, אך יש להשיבו וכאמור. **ה.** ויש ללמד זכות על המנהג ע"פ הרמב"ם דס"ל להקל בהכל, ורק כששר פסוקים לשם תאוה אוסר. וכן מפורש בתניא רבתי ועוד. ומעתה כן יש להשוות אף את רב האי גאון והנמשכים אחריו באותה שיטה להקל.

ראיתי ונתון על ליבי לחקור ולדרוש, איך נהגו העולם מקצה לשורר בסעודות שבת ובשאר זמנים פסוקים בפה מלא, ואין פוצה פה ומצפצף. והרי שנינו בסנהדרין (דף קא ע"א) כי התורה חוגרת שק על כך ואומרת עשאוני בניך ככינור שמנגנים בו לצים. וא"כ איסור חמור יש בדבר. וכיון שדרכי חכמה נעלמו ממני, אמרתי אשיחה וירווח לי. ומעזר אל אשאל שלא אכשל בדבר הלכה, ואזכה לכוין לאמיתה של תורה.

א. איתא בסנהדרין (דף קא ע"א) תנו רבנן הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק, [ע' ברבינו יונה ברכות (דף כא ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מפני), שביאר כי הוא דרך משל, מה שהתורה יכולה לומר, ומה שיש לו להקב"ה להשיב. וכ"כ ביד רמ"ה (סנהדרין שם)

דהוא דרך משל. ועוד כתב, שמדת הדין אומרת כן, ותובעת עלבונה של תורה .] ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנים בו לצים וכו'. וע"ש בפרש"י ד"ה הקורא שיר השירים וז"ל, שקורא בנגינה אחרת שאינו נקוד בה, ועושה אותה כמין שיר. אע"פ שמשיר השירים הוא, ועיקרו שיר, אסור לעשותו כמין שיר אלא בקריאתו. ע"כ. ובד"ה הקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו, כתב, במיסב על יינו עושה שחיקותיו (מל' שחוק) בדברי תורה, וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה וכו'. ע"כ. וא"כ פרש"י דמה שנאסר לשיר שירים של פסוקים, הוא אף בקורא את הפסוק בניגון אחר מניגון הטעמים, ולכן בדין הראשון לא תלה זאת בכך שעושה לשם שחוק, ואילו בדין השני בדין הקורא פסוק בבית המשתה תלה זאת בשחוק. ונראה דהוא מפני שבדין הראשון מיירי שקורא במנגינה, משא"כ בדין השני שקורא בלא ניגון, ואולם נאסר מצד אחר משום השחוק. ונמצא שאסור לשיר שירים של פסוקים. [ואומנם ראה לשו"ת שמן המשחה (סימן סה ד"ה הרי), ומיירי התם בפסוק שמשוררים בסעודות מצוה. ואחר שציטט את כל אלו דברי רש"י כתב, מבואר בדבריו דאם עושה הפסוק בניגון שנקוד, וכן אם אינו קורא הפסוק כדי לשחק כמו שעושים התינוקות, אינו אסור. וכן ראיתי להרב תוי"ט בספר פלפולא חריפא וע"ש. עכ"ל. ומבואר דלמד ברש"י דמש"כ ניגון, היינו הניקוד, ולא הטעמים.

ולכאורה זה אינו ברש"י, כי אינו נופל בזה הלשון נגינה, וגם בלאו הכי פירושו קשה להולמו. וכן מבואר בספר יד רמ"ה סנהדרין (קא ע"א ד"ה ת"ר), ע"ש. ומה שציין לפלפולא חריפתא שעל הרא"ש (פי"א ס"ק ח), אין משם ראיה. וע"ע לקמן (אות ד) במובא משו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב חאו"ח סימן לז). וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן מה) דיליף ברש"י בדין שירת פסוקים (מהד"ה השני הנ"ל) דכל שאינו דרך שחוק שרי. ולכאורה לא אחז את רש"י בד"ה הראשון, דמפורש לאסור, ואלו שני דינים שונים. וכן עביד התם הרב להורות נתן בדברי היד רמ"ה דלקמן, והוא פלא. ועוד הביא ראיה לכך מרש"י (שבת דף קיח ע"ב ד"ה הרי זה מחרף), דנאסר רק דרך שחוק. ואין משם ראיה.] ואם יקחך ליבך להשיב, כי כל שנאסר הוא רק בשיר השירים, אך שאר פסוקים משרא שרו, וכמש"כ בסנהדרין הנ"ל "הקורא פסוק של שיר השירים" וכו'. אף אתה אמור לו, הלא הדבר מבואר ברש"י הנ"ל דכתב, אע"פ שמשיר השירים הוא, ועיקרו שיר, אסור לעשותו כמין שיר אלא בקריאתו. ע"כ. וא"כ מש"כ בגמרא שיר השירים הוא לאשמעינן רבותא, דאפי' שיר השירים שכולו שיר, אסור לשנות נגינתו, וק"ו שאר פסוקים. וכ"כ ללמוד ברש"י בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ב סימן קמב). וכ"כ כדברי רש"י הנמוקי יוסף סנהדרין (דף יט סוע"ב מדפי הרי"ף). וכ"כ להאי

דינא המחזור ויטרי (סימן תקכח), ועוד ראשונים רבים, וכבסמוך בעז"ה. ויתר על כן ראה לרבינו יונה בסוף ספר היראה (הנדפס יחד עם שערי תשובה) שאסר אפי' לקרא פסוקים בלא טעמי המקרא מהאי טעמא וז"ל, והמקרא [בשנים מקרא ואחד תרגום] יקרא בנגינותיו, כי הקורא בלא זמרה, התורה חוגרת שק. עכ"ל. ובאמת שכן אסר בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א חאו"ח סימן ה), ונכתב גם בפסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סימן ה) מכח הנ"ל להשמיע פסוקי תפילה ברשם קול. ועוד הוא לו במשפטי עוזיאל (תנינא או"ח ח"א סימן לד אות ד) תשובת הגר"א וולדינברג שליט"א, והסכים עמו הגאון משפטי עוזיאל. וכ"כ לאסור בזה האיסר בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יד הל' לה) לשיר פסוקים (למעט בסעודות מצוה). וכ"כ הגר"נ קרליץ שליט"א בספר חוט שני שבת (ח"ב עמ' שלד) שאסור לזמר פסוקים בשמחת חתן וכלה וכדו', אא"כ יש לו התעוררות בזמרת הפסוקים. ויתר על כן אסר אף לשמוע אחרים שרים.] עכת"ד.

ב. איברא דהנה בהרי"ף ברכות (דף כא ע"ב מדפי הרי"ף) משמע דכל שהוא שיר ושבח לבורא עולם משרא שרי, והוא משם רבי האי גאון. (דכ"כ בספר איי הים שעל שערי תשובה לגאונים (סימן קנב) גבי הרי"ף, שכשכותב סתם גאון, על הרוב הוא רב האי). דהנה ז"ל הרי"ף, פירש גאון, הא דאמרינן זמרא בפומא אסיר, ה"מ כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו, ולשבח יפה ביופיו, כגון שהישמעאלים קורים להם אשעא"ר. אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה, אין אדם מישראל נמנע מזאת, ומנהג כל ישראל לאמרן בבתי חתנים ובבתי משתאות, בקול נגינות ובקול שמחה, ולא ראינו מי שמיחה בזאת. והמשיך והביא להא דאיתא בסנהדרין הנ"ל, הקורא פסוק משיר השירים וכו'. ע"כ. וכן העתיקו הרא"ש ברכות (פ"ה סימן א), וכן פסק עוד הרא"ש בסנהדרין (פי"א סוף סימן ג), וכ"כ האשכול (אלבק הל' תפילה דף יד ע"א) דכל שהוא שבח שרי, וכ"כ הראבי"ה ברכות (סימן צא), דבסוף סוטה (דף מח ע"א) אמרינן זימרא בביתא חורבנא בסיפא, והני מילי זמר של לעג, אבל זמירות המיוסדות מחיבת כנסת ישראל וקודשא בריך הוא וענין גלות שרי, וכן פסק גאון. ובפרק חלק גרס, הקורא פסוק ועושה אותו כמין זמר וכו'. ע"כ. ומכל הני לכאורה מבואר דפליגי ארש"י וס"ל, דאם הוא שבח לבורא עולם אז מותר. ואולם יש להשיב על כך בפשיטות, שאין הכרח לעשות מח', כי יש לדחוק, דכל שתלו זאת הני ראשונים הוא כששר שירים בעלמא, אך כששר פסוקים, בזה לכו"ע אסור. ולכן חילקו את הדינים לתרי בבי, כי הדין הראשון הוא כששר שירים בעלמא, וזה נאסר רק שירי תאות וכדו'. ואילו הדין השני הוא כששר פסוקים, ובזה חמיר טפי, והוא כדי שלא לעשות מח'. ומ"מ הכרח לעשות מח' אין לנו, ואפושי פלוגתא לא מפשינן וכידוע

וכמו שפשוט בספרים, ורק לדוגמא ראה לשו"ת התשב"ץ (ח"ד סימן יג ד"ה ובאמת), דכתב דאפושי פלוגתא לא מפשינן וכל מאי דמצינן למעבד לקרב הסברות ולהשוות דעות הפוסקים עבדינן. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תשצד) כפי הכלל המסור בידינו דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ע"כ. וע"ע בשד"ח (ח"ד עמ' 225 ד"ה לאו), וכ"כ בספר ברכת יעקב סופר (עמ' 106), והפוסקים מלאים מזה.

והנה זאת תשובת הגאון לא ידעתי איה מקום מושבה, ולשם נשאני ליבי כי היא המקור. ושוב האיר ה' את עיני כי הרב המהדיר לספר ראבי"ה (ברכות סימן צא הע' 5) ציין למקורה, והיא נדפסה בתשובות הגאונים הרכבי (סימן ס) וזה לשונה, והא דשלחו ליה למר עוקבא (גיטין ז ע"א) זמרא מנא לן דאסיר וכו', הכין חזינן כי מנהג כל ישראל בבתי משתאות סתם, וכל שכן בית חתן וכלה, שמשמחין בקולות של שמחה, ואומר דברי שירות ותושבחות להקב"ה, וזוכרין אותותיו וחסדיו עם ישראל מקדם, וקיווי גילוי מלכותו, **והבטחותיו הטובים, ובשורות נחמות שבישרו הנביאים** את ישראל, **ופיוטין הרבה על אילו הדברים וכיוצא בהן** בקול נגינות ובבתי חתנים וכלות שמחות וזכר חופות, וברכות להצליחם ולהכשירם, ואין אדם בעולם מישראל שימנע מכל אלה. אבל זמרא דאסר מר עוקבא, דברים שאינן כסדר הזה, אלא נגינות של אהבת אדם לחבירו, ולשבח יפה ביופיו, ולקלס גבור בגבורתו, וכיוצא בזאת, כגון של ישמעאלים הללו שנקראין אשעאר אלגזל (בערבית שירי צחות שירי מליצה), לא מבעיא במנא דאסיר, אלא אפילו בפומא בלחוד אסיר וכו'. ע"כ. וע"ע כזה באוצר הגאונים (גיטין דף ז). ע"ש. ופשטות הלשון והבטחותיו הטובים ובשורות נחמות שבישרו הנביאים את ישראל, היינו ששרים את ההבטחות והנחמות, דהיינו ששרים פסוקים והתיר בזה. וביותר לפי מאי דמסיים, "ופיוטין הרבה על אילו הדברים" מורה כן, ואת"ל דהכוונה ששר את תוכן ההבטחות והנחמות, ולא את הפסוקים וחצאי פסוקים ממש, א"כ שוב מה כופל את הדברים באומרו ששרים את הפיוטין על אלו הדברים, הרי בזה דיבר קודם. ובפרט שכן פשטות דבריהם של כל הני ראשונים שציינו לגאון הוא רב האי הנ"ל, שכל שהוא שבח, שרי לשיר אף פסוקים גמורים. וכן נמצא למהרי"ל, וביד רמ"ה להדיא אשר יובאו בעז"ה בסמוך (אות ג), ובזה גם ייושב מנהגנו להקל, ועל כן כן נראה עיקר. (אך לא אכחד כי יש להשיב על כך שאינו מוכרח בהכרח גמור, מ"מ לענ"ד כן נראה וכמבואר).

ג. וכן מבואר בתוספתא דסנהדרין (פי"ב ה"ה) רבי עקיבא אומר, **המנענע קולו** בשיר השירים **בבית המשתה**, ועושה אותו כמין זמר, אין לו חלק לעולם הבא. ע"כ. והלשון מורה כי הקפידא עליו היא משום שמנענע קולו לטובתו והנאתו, שעושה כן בבית

המשתה, הא אם הוא שיר ושבח לבורא עולם שרי. והיא המימרא הנ"ל דסנהדרין. וביתר ביאור הוא במסכת כלה רבתי (פי"א) דעל הברייתא הקורא פסוק משיר השירים וכו', ביארה הגמ' שם, היכי דאמי כמין זמר, כגון דזמיר ביה, **ודעתיה על הרהור**. ע"כ. וא"כ מפורש דכל שנאסר לשיר את שיר השירים, הוא כשאומר את הפסוקים של שיר השירים (שמשולים לאהבת האדם), וכונתו להרהור. וכן הוא ביד רמ"ה סנהדרין (קא ע"א) גבי הקורא פסוק משיר השירים, דכתב בפירוש השני, ויש לפרש, דהני מילי מאן דקרי ליה דרך שחוק, אבל מאן דמכוין לשבוחי ליה לקב"ה דרך ניגון, שפיר דמי. ואולם סיים, ומילתא צריכא עיונא. ע"כ. כי בפירושו הראשון אסר לשיר אף במכוין לשבוחי לקב"ה. ואולם מאי דמספקא ליה פשיטא למהרי"ל, והוא לו בליקוטי מהרי"ל (אות יא) דכתב כי שלא כדין הוא ששוררין במשתאות **אודך כי עניתני** וכה"ג כמה פיוטים לשמחת מריעות, כי אז התורה חוגרת שק ומתאוננת לפני הקב"ה לומר בני עשאוני כמין זמר. אך בבתי כנסיות לרגלים ולמועדים, מצוה לשיר ולנגן שירות ותשבחות לכבוד המלך הגדול והנורא יתברך. ע"כ. ופסקו המ"א (סימן תקס ס"ק י), והא"ר (שם), והמ"ב (ס"ק יד), ועוד. ומפורש דס"ל לחלק הכי אף בפסוקים, דכל שהוא בדרך שבח שרי. ונראה דמה שחילק בין ביהכ"נ לסעודת מריעות, כוונתו לתלות הדבר בכוונתו של המשורר, לשם מה שר, האם שר להנאתו ולצורכו, או להודות ולשבח. דניזיל בתר טעמא, דאם שר לשבח לה', אף בסעודת מריעות מה בכך. אלא דבסעודת מרעות היו שרים מפני ההנאה שבשירה, ולא ההודאה והשבח לחי העולמים, משא"כ בביהכ"נ. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן טו אות ה) בביאורו בזה.

ונמצא עד כה, כי לכל הראשונים (למעט את משמעות מסכת כלה רבתי), כששר להנאתו אסור, אף ששר מילים שמשמעותם הם שבח לבורא עולם, מ"מ כיון שאינו מכוין לשבח אסור, ועל כך חוגרת התורה שק ואומרת עשאוני בניך ככינור שמנגנים בו לצים. ואולם בספר שד"ח (ח"ז דף 397 ע"א ד"ה וגזרו), הביא את שו"ת שמן המשחה (סימן סה הל' תענית) דלומד במהרי"ל להקל אף בשר פסוק להנאתו, כיון שאינו עושה כן בדרך ליצנות. דשם הוה עובדא בסעודת ברית מילה שהתחיל החזן לנגן פסוק אודך, ואחד מן החכמים המסובים געה בו והשתיקו, ע"פ המ"א הנ"ל, והרב שמן המשחה הוכיח מדברי הרי"ף ברכות הנ"ל בשם גאון, דמותר לנגן פסוקים דרך שבח והודאה להשי"ת. ואותה שאמרו סנהדרין (קא ע"א) התורה חוגרת שק, היינו בעושין דרך שחוק. ע"כ. והוסיף שכ"כ הריטב"א (גיטין דף ז ע"א), ובס' חסידים (סימן קמז) בשם הגאונים, שאינו אסור אלא שיר של חשק. [ויש להעיר שאין ראיה לכאורה מהריטב"א והספר חסידים, לפי שכלל לא

דיברו משום עשאוני בניך ככינור, רק בשירי חשק האסורים. וכן העיר בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סט"ו אות ה). וזה מבואר כי הרב שמן המשחה לא נחית להכי כולי האי דמחולק בין שר שיר בעלמא, דבו שרי כל שאינו שירי ליצנות ותאות. לבין כששר פסוקים שבו חמיר טפי, ואף כשאינו שר דרך ליצנות אסור. ושרי רק כשמתכוין לשבח את חי העולמים. ואולם לגבי הראיה מהרי"ף ע' לעיל (אות ב). ולעצם ראיותיו מהראשונים שאמרו לאסור שירי חשק, כ"כ עוד ראשונים רבים, דע' בשערי תשובה לגאונים (סימן קנב) שגם שם אסרו שירים של חשק, וכדביאר שכן הכונה שם באורך באיי הים, והביא שכ"כ עוד הארחות חיים (סימן עא), והכל בו, ובשם הרי"ף בתשובה (סימן רפה). וע"ע בזה באוצר הגאונים (גיטין דף ז ע"א) ראשונים רבים שכתבו כן. ע"ש. וע"ע באוצר מפרשי התלמוד (גיטין ז ע"א), וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן מה) בשיטות הפוסקים.] ואולם ע"פ המבואר זה אינו, לא מבעי לדעת רש"י והנמוק"י דאסור בכל ענין לשיר פסוקים, ואף אם מכוין לשבח את הבורא יתברך ס"ל דאסור. אלא אף למהרי"ל וסיעתיה תלוי לפי הענין, כי אם שר לשבח את בורא עולם שרי, ואם להנאתו אסור לשיר פסוקים. ובאמת קשה למצא פייטן שישורר ברבים לשם שמים לשבח ולהלל לה' יתברך. וכן הוא בשו"ת מערכי לב (עמ' תעז) לגאון רבי יהודה ליב צירלסון, והביאו בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן סח) שאסר לענות אמן אחר המשמיע קולו ברדיו, שמסתמא לא נעשה לשם שמים אלא להשמיע קולו הנעים, ועובר על הא דאיתא בפסחים (נז ע"א), ובסנהדרין (קא ע"א) הנ"ל. ונראה שכן מסכים והולך הרב ביחו"ד.

ומעתה יצוא יצא, כי כר נרחב יש לנו להקל כשכוונתו לשורר ולשבח לבורא עולם לשורר פסוקים, שכל כה"ג ס"ל להקל למהרי"ל, ונמשכו אחריו אחרונים רבים, (והיד רמ"ה מסתפק בכך), וכן נראה דס"ל לרב האי גאון, והרי"ף, והרא"ש, והאשכול, והראבי"ה. וכן מבואר בתוספתא דסנהדרין (פי"ב ה"ה), וכן מנהג העולם. ודלא כרש"י ונמוק"י.

ד. ואולם כל זה יועיל לבאר את מנהג העולם כשכוונתו באמת לשיר לבורא עולם, וכפי שמצוי בשירים הקרואים שירי רגש וכדו'. אך רוב השירים אשר שרים העולם בכל עת, וכפי שהמציאות כיום שהשירה התפתחה מאוד, ונשמעת בכל בית כמעט במשך כל היום, דרך הרדיו או הטייפ, ושרים עמהם או בלעדיהם פסוקים לשם הנאה, ולא לשיר ולשבח לבורא עולם, בזה לכאורה יש לאסור האיסר. כי כל הני ראשונים אסרו בזה, וכל שהתירו הוא רק כשמשבח. וזהו שהמהרי"ל בליקוטין (אות יא) אסר את מנהג העולם בזמנו, לשיר במשתאות פסוק אודך כי עניתני, ונמשכו אחריו האחרונים. ומעתה היא פליאה נשגבה, על מה סמכו העולם, ומהי משענתם להקל בהא, ואין פוצה פה ומצפצף,

וכאשר מבואר בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ב סימן קמב) כי היה פשוט לו שיש סמך למנהג זה, אע"פ שלא ידעו. ולא רק שלכן לא אסר, אלא דימה מילתא למילתא ממנהג זה להקל אף בדבר אחר (בשמיעת קלטות). אומנם סיים דראוי לבעלי נפש להחמיר. ע"כ. [ולפום ריהטא נראה דחזר בו בזה ממש"כ בח"א (חיו"ד סימן קעג) לאסור להקליט שירים של פסוקים, משום עשאוני בניך כמין זמר. ע"ש.] והן אמת כי נמצאו כמה וכמה פוסקים דתפסו כשמן המשחה להקל בכל אופן, אף כששר פסוקים להנאתו, ועל פי זה אתי שפיר מנהג העולם, שכ"כ בשו"ת שרידי אש (ח"א עמ' לה) גבי עשיית קונצרטים בבית הכנסת ושם (אות כא) דן בענין קונצרט דתי של מזמורים ותפילות, דעל פי המ"א בשם המהרי"ל אסור, ואולם כתב כי מ"מ כבר נהגו להקל בזה, וסמכו על שמן המשחה, והביאו השד"ח, שמותר לנגן פסוקים דרך שבת והודיא. עכת"ד. וכן העלה להקל בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב חאו"ח סימן לז) לשיר שיר המורכב מפסוק של שיר השירים או תהלים, ובלבד שיהא דרך קדושה ושבח להשי"ת. וסמך על היד רמ"ה והשמן המשחה הנ"ל. (והעמיד בפשטות את רש"י והנמוק"י ביחד עימהם. ולענ"ד המה חלוקים, כי לרש"י אסור אף בדרך שבח וכדלעיל (אות א). ע"ש). וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג חאו"ח סימן טו אות ה). וכ"כ להקל בשירה בפה של פסוקים בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימנים מה,מו) ע"פ המהרי"ל ושמן המשחה. ועע"ש. וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (חאו"ח סימן טו אות כד), וע"ע בשו"ת מקוה המים (ח"ה דף יב ע"א).

ה. אך תקשי על כך טובא, כי הן אמת שראיותיו של הרב שמן המשחה הנזכ"ל (אות ג) מן הראשונים נאמנו מאוד, אך המה רק בשר ומשבח לבורא עולם, ולא כמו שהתיר שם מ"מ, כל ששר אף להשמיע קולו, כיון שאינו שר דרך ליצנות וכדלעיל (אות ג). וכן הקשה בדומה בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן מו) דאע"פ שכתב (בסימן מה) להקל כל שהוא דרך שבח, אך מ"מ על מה שנפוץ כעת בהשמעת שירים ע"י כלי נגינה ברדיו, כתב כי בזה שוב לכאורה יש איסור של עשאוני בניך ככינור.

ועדיין יש ללמד זכות על המנהג, והוא כי בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב או"ח סימן לז) הביא עוד להרמב"ם דס"ל להקל, והוא לו בפירוש המשניות לאבות (פ"א משנה יז) שכתב, כי מה שאסרו לעשות כמין זמר, הוא כשמסיים את הפסוק לדברים פחותים ומגונים. ע"כ. [ואגב, מאלו דברי הרמב"ם הוכיח בספר איי הים שחובר על תשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קנב) דמותר לשיר בלע"ז, ובלבד שלא יהיו שירי תאוה. וע"ש באורך בהאי מילתא מפי הראשונים, דברים יפים ומתוקים.] ומבואר דס"ל להקל לשיר פסוקים, ורק היכא דשר פסוקים ומשאילם לשירי תאוה אסור, כי למד את איסור עשאוני בניך

ככינור, רק כשמיסב את הפסוק לצורך תאוות וכדו'. וכן הוא מפורש במסכת כלה רבתי (פי"א) שאיסור זה הוא רק כשמכוין בדעתו באמירת הפסוק להרהור עבירה. דגבי הברייתא הקורא פסוק משיר השירים וכו', ביארה הגמ' שם, היכי דאמי כמין זמר, כגון דזמיר ביה, **ודעתיה על הרהור**. ע"כ. וא"כ מפורש דכל שנאסר לשיר את שיר השירים, הוא כשאומר את הפסוקים של שיר השירים וכונתו להרהור. ובאמת שהוא פלא, כי לא ראיתי לשום חד דמן קמאי או בתראי, שהביא את דברי מסכת כלה הנזכרת, ושם הלא מפורש להקל. ומעתה בראותנו כן, שוב אפשר לבאר נמי את דברי רב האי גאון בתשובה, ופסקוה הרי"ף, והרא"ש, והראבי"ה, המובאים לעיל (אות ב), כי לעיל (אות ג) למדנו בהם כשיטת המהרי"ל, אך בראותינו לרמב"ם דפליג אמהרי"ל וס"ל להקל, כן אפשר גם לבארם. ואדרבה דבריהם יותר מורים כרמב"ם מאשר כמהרי"ל. ועוד יש לצרף כי הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה, וראה בדברינו בספר קובץ מאור ישראל (עמ' קיב והלאה, בהוצאת כולל מאור ישראל), גבי תשובת הקבלת פני רבו, שדנו הפוסקים בהשמטת השו"ע דין המפורש בגמ', שזה מוכיח דלא ס"ל. ועוד יש להוסיף כי לפי הרב שמן המשחה, והדברי דוד טהרני, ושו"ת

להורות נתן, דילפי ברש"י כי גם איהו ס"ל להקל כיון ששר פסוק, והתוכן של הפסוק הוא שבח לבורא עולם, אף אם המשורר אין כוונתו לכך, אלא לשם השירה וכאשר הבאנום לעיל, ולדידהו נמצא דלכל הראשונים שרי כל ששר שירי שבח, אף שאין כוונתו לשבח. (ומ"מ אלו הדברים אינם אלא לסניף בעלמא). ושוב ראיתי שכוונתי לדברי הרב ציץ אליעזר (חכ"ב סימן י) דנשאל בהאי מילתא, וכתב דהך מימרא דסנהדרין לא. נפסקה לא ברמב"ם ולא בטור ושו"ע כנראה משום שאין למדין מן האגדות וע"ע אליו שם, ואל מול סוף הביא למאירי (גיטין דף ו ע"ב ד"ה כל מיני זמר) דכתב, ומ"מ כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים **ומזמורים** מותר אף בבית חתנים ומשתאות וכו', ואף המקראות מלמדים, **שלא נאמר אלא דרך פריצות** וכו'. ע"כ. הרי להדיא דכל שאינו דרך פריצות שרי. עכת"ד. ושוב מצאתי תשובת הרמב"ם (מהדו' בלאו סימן רכד) דעמד בארוכה בזה, ועוד לו (שם ר"ס רסט) בקצרה, וכן הוא גם בתשובות הרמב"ם (מהדו' פריימן סימן שע, וסימן שפב), ובאיגרות הרמב"ם (הוצאת שילת סוף ח"א) ע"ש באורך, ויצא לחלק בשורש הדבר בין דברי הרי"ף והגאונים הנ"ל שהמה שירת דברי שירות ותשבחות דשרי, לשירת דברי חול. והיה מן הראוי להעתיקו ולהראות שכן כוונתו, אך יאריך הדבר, והארכנו די. רק זאת אומר, שהרי ציין שם לדבריו שבאו בפירוש המשניות הנ"ל, שהם דבר אחד עם דבריו שם. ע"ש ודו"ק, ושוב ראיתי שכן הבין בו להדיא הטור (או"ח סוף סימן תקס), ע"ש.

[ברם יש מקום לבעל דין להשיב שלא דיבר הרמב"ם שם לגבי פסוקים, רק גבי שירי שבח לה'. אך בראותינו לעיל את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ששם מפורש לו להיתר אף בשל פסוקים, באים הדברים יחדיו להקל אף בשל פסוקים, היכא שכוונתו אינה לשם פריצות.] **וכששומע** דרך רדיו, או כשמפעיל טייפ (ואינו שר עמו), יש להקל יותר, והוא ע"פ המבואר בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"א סימן קעג ד"ה מדבר), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן מה,מו) עיין להם. וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א חאו"ח סימן ה). ומצד איסור דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, כתבנו בזה בתשובה בכת"י והעלינו להתיר. ומצד איסור שמיעת שירים ע"י כלי שיר אחר החורבן, כבר האריכו בזה בפוסקים, וע' בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן מה) דבא בכוחא דהיתרא. ולענין כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, כבר עמדו בכך הפוסקים, לך ראה לגיסי יקירי וחביבי בשו"ת הרי יהודה (חאו"ח סימנים יד-יט) מערכה לקראת מערכה באורך וברוחב, וראה אליו (שם סימן טו אות כד) דאף בשירת חצאי פסוקים משום כל פסוקא וכו' ליכא, כיון שאין כוונתו לומר הפסוק כקורא בתורה, אלא דרך שבח ושירה, לך קחנו משם ויערב לך. ואגב ראה כאן בהערה **א** גבי אלו מנגינות נשארו משירת ביהמ"ק שיבבב"א.

כללו של דבר, מותר לשיר פסוקים כשכוונתו לשבח ולהלל לה' יתברך ויתעלה. ומה שנהגו העולם לשורר פסוקים אף בלא כוונה להלל ולשבח לחי העולמים אלא לשם הנאה וכיוצ"ב, יש להם על מה שיסמוכו, והמחמיר בזה, תע"ב.

אלו מנגינות נשארו לנו מביהמ"ק]

עצור במילין לא אוכל, והוא גבי דבר נפלא אשר ראיתי בעוסקנו בהאי מילתא, דהנה בספר איי הים, שעל תשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קנב) לגאון רבי ישראל משה חזן זצ"ל מחבר שו"ת כרך של רומי עסק בענין לקיחת ניגון של כנסיות להסבתם לשירי קודש, בנתינת מילים אחרות תחתיו, והעלה להתיר, וכאשר האריך על כך בכרך של רומי (וע' בזה בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן ה) בכחא דהיתרא). והביא ראיה מתשובת רב האי גאון (היא הנ"ל בשערי תשובה סימן קנב) שלא אסר לחזן הכנסת אלא לשון שאינו לשון הקדש, אבל על גוף הניגון במילות קדושות, לא איכפת לן ולא מידי. וא"ת דהתשובה שם מיירי במשורר מחוץ לכתלי ביהכ"נ, אך בביהכ"נ חמיר טפי. על כך השיב וז"ל, אין הסברא מכרחת כן, דאם תאמר דגם הנגון של העמים אסור. ימצא בעל דין מקום לחלוק ולומר, ומאין נשארו לנו הישראלים הנגונים והקולות הערבים של שירי דוד, אשר היו נשמעים בערי קדשינו. והלא מקרא מלא דיבר הכתוב, איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר, וממילא נשתכחו ואבד כל למו. ואומרים שלא נשאר לנו כי אם נגון לדוד ברוך ה' צורי,

הנאמר בכל תפוצות ישראל במוצאי שבתות קודם ערבית, ורק הוא לבדו נשאר מנגוני ישראל הקדמונים, מתרי טעמי הא', שנראה שהוא קול ממהר ומתגבר כקול נגון שירי המלחמות הנקראים מארגאטי מיליטארי, והמזמור הוא תודות להמלמד ידיו לקרב. וזאת שנית, והיא פליאה באמת, והיינו שכל ישראל בכל מקום שהם, באסיא, ואפריקא, ובאירופא, ספרדים, אשכנזים, איטלקים, כולם משתוים בניגון מזמור זה באיזה שינויים נכרים. והוא באמת דבר פלא שמשתוים בנגון זה מה שאין משתוים בשום נגון מנגוני התפלות והעבודות. כי בארצות הערב, קולות ערביות. ובטורקיא, טורקיות. ובאדום, אדומיות. ואני שסבבתי כמעט בכל חלק וחלק מהנז"ל, שיעור מספיק מעיירות גדולות שבהם, דקדקתי בזה, ומצאתיהו אמת ויציב. והוו ידים מוכיחות שזה הקול נשאר לנו ירושה מאבותינו ותו לא. וא"כ בכל מקום שגלו, נתלמדו ישראל נגוני ארץ מגוריהם. ובא"י וכל הערביא, וארץ מצרים מכללם, קול נגוני התפלות והקדישים כולם הם קולות ערביות, אפי' על קול נגוני המאוול הנקראים בשער אל ערב. וכן בטורקיא, קולות טורקיות. וישתנו בכל דור ודור לפי שינוי הדורות, ורצון המשוררים הישמעאלים, כנודע. וכן ע"ז הדרך בכל הארצות, ממזרח שמש ועד מבואו. האם נאמר שכל ישראל שגו ברואה, וטעו בדין פשוט כזה. אלא ודאי דלא קפדינן כי אם על הלשון שיהיה בלשון הקדש, אפילו במשתאות, וכ"ש בביה"כ. אבל על הנגון, מה נוכל לעשות אחרי כי לא נשאר לנו זכר מהניגונים הקדושים. עכ"ל.

סימן יב - פסיעה גסה בשבת

תוכן התשובה בקצרה

א. מבואר בשבת קיג דאסור לפסוע פסיעה גסה, וכ"פ מרן בשוה"ט (סימן שא סעיף א). **ב**. דעת רש"י וסיעתיה, דפסיעה גסה היינו צעד יותר מרוחב אמה. ואילו דעת הרי"ף והרמב"ם ועוד, דהוא דילוג וריצה. וכן דעת מרן השו"ע. **ג,ד**. וזהו שלא כדברי מאן דכתב בדעת מרן דפסיעה גסה היינו יותר מרוחב אמה. **ה**. והן אמת כי הפמ"ג וסיעתיה למדו דיש שני איסורים נפרדים, איסור ריצה, והיינו אפי' בפסיעות קטנות, ואיסור זה שייך רק בשבת. ואיסור פסיעה גסה, אף בלא ריצה, ושייך אף בחול. מ"מ דעת מרן אינה כן, וכדמפורש לו בהלכות תפילה (סימן צ סי"ב) וז"ל, מצוה לרוץ כשהולך לביהכ"נ, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה. אבל כשיוצא מביהכ"נ אסור לרוץ. עכ"ל. ומפורש דס"ל, כי פסיעה גסה היינו ריצה. וכן מבואר ברמב"ם ועוד. **ו**. לרש"י וסיעתיה דס"ל דפסיעה היא יותר מרוחב אמה, הכוונה אמה יחד עם כף הרגל, ולא לרווח אמה בין שתי כפות הרגלים, דכן מוכח מכמה ראשונים, וכ"כ האחרונים. **ז**.

וכ"ז הוא לאדם ממוצע, אך לאדם גדול פסיעה בינונית שלו היא יותר מאמה. וכן מוכח מהאו"ז ועוד. סיכום.

נתתי אל לבי לחקור ולדרוש, אודות מה שאנשים רבים ממהרים בשבת, ופוסעים פסיעות רחבות יותר מאמה, האם יש לכך מקור וסמך בהלכה, או שמא לא. וזה החלי בעזר צורי וגואלי. **א. פסק**

מרן (סימן שא סעיף א) אין לרוץ בשבת, אלא אם כן הוא לדבר מצוה, כגון לביהכ"נ, או כיוצא בו. ע"כ. וכתב שם המ"א (ס"ק א) ואף בחול אסור פסיעה גסה, דנוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו. עכ"ל. ומבואר א"כ, דאסור לפסוע פסיעה גסה, הן בשבת, והן בחול. ומקורם טהור, מהא דאיתא בשבת (קיג ע"א) מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. ובעמ' ב הקשתה הגמ', שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך של חול מאי היא, כי הא דאמר רב הונא אמר רב, ואמרי ליה אמר ר' אבא אמר רב הונא, היה מהלך בשבת ופגע באמת המים, אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר, ואם לאו אסור. מתקיף לה רבא, היכי ליעביד, ליקף (פרש"י, למקום שהאמה כלה שם), קמפיש בהילוכא. ליעבר (שישים רגלו במים), זימנין דמתווסן מאני מיא, ואתי לידי סחיטה. אלא בהא כיון דלא אפשר, שפיר דמי. אלא כדבעא מיניה ר' מר' ישמעאל בר' יוסי, מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת. א"ל וכי בחול מי הותרה, שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי. ע"כ. ומבואר יוצא, דיש איסור בשבת ובחול לפסוע פסיעה גסה.

מהו איסור פסיעה גסה]

ב. ונחלקו הראשונים מהו איסור פסיעה גסה, דרש"י (שם ד"ה מהו לפסוע) פירש, פסיעה גסה יותר מאמה, פסיעה בינונית אמה. עכ"ל. ומבואר, דגדר פסיעה גסה תלוי בגודל הפסיעה, ולא במהירות הצעידה. וכ"כ רבנו יהודה גאון בהלכות פסוקות (הל' חיה), וכ"כ הבה"ג (שבת פרק טו ד"ה ומחייב). וכ"כ ההגהות אשרי עירובין (פרק ד סימן ב), וכ"כ המאירי שבת (דף קיג ע"ב) סוף ד"ה מטכסיסי וז"ל, ופסיעה גסה פירשו בה, כל שהיא יותר מאמה בת ששה טפחים. עכ"ל. וכ"כ האור זרוע עירובין (סימן קמג), וכ"כ הנמוק"י (שבת קיג ע"ב), וכ"כ הר"ן (שבת דף מב ע"א מדפי הרי"ף ד"ה דלא ליפסע).

ומאידך כתב האגודה (תענית ס"ס ה), פסיעה גסה פירשו תוס', שאינו יכול רגלו ראשונה (ליגע בארץ), עד שיעקר רגלו שניה. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק (ס"ס רפא עמ' רפ) וכן אל ידלג ואל ירוץ בשביל חפציו להרויח, אבל לדבר מצוה מותר וכו'. ע"כ. וא"כ מבואר דזה שאמרה הגמ' פסיעה גסה הוא דילוג וריצה ולא צעד רחב בעלמא. וכ"כ בכל בו (סל"א

עמ' קלז בהוצאת ר' דוד אברהם) כלשון זו, ומקורו מדברי הסמ"ק הנ"ל. וכ"כ הראב"ן (סימן שס) וז"ל, ולא יפסע אדם פסיעה גסה בשבת, והוא קפיצה שעוקר שתי רגליו מן הארץ, אבל פסיעה שמניח רגלו האחד קודם שיעקור השני שרי. ע"כ. וכ"כ הראב"ן (ברכות סימן קכט) לגבי מימרא דרב הונא בברכות (ו ע"ב), כל היוצא מביהכ"נ, אל יפסיע פסיעה גסה. וכתב וז"ל, כלומר, לא ירוץ. ע"כ. וא"כ ס"ל, כי ריצה ודילוג היינו הך, ושניהם קרואים פסיעה גסה. וכ"כ הסמ"ג (לאוין לקראת ס"ס לה ד"ו, כב ע"ג ד"ה יש דברים) וז"ל, ואסור לרוץ ולדלג בשבת, שנאמר מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. ע"כ. וכ"כ הארחות חיים (שבת סימן תט), וכ"כ הריבב"ן שבת (שם) פסיעה גסה, שהולך במרוצה. ע"כ. וכ"כ הטור (ר"ס שא) כתיב אם תשיב משבת רגליך, ודרשו חז"ל, שלא יהא הילוכך של שבת, כהילוכך של חול. על כן אין לו לאדם לרוץ בשבת כדרך שעושה בחול. ע"כ. [ואודות מש"כ הטור ללמוד כן מדכתיב אם תשיב וכו', בזמן שבגמ' (שבת קיג ע"א) למדה כן מהמשך הפסוק מדכתיב מעשות דרכיך. ע' בזה בדרישה (ס"ק ד), ובא"ר (ס"ק ב), ובא"ז (סס"ק א), ובתו"ש (ס"ק א), ובחמד משה (ס"ק א), ובמאמ"ר (ס"ק א), יוקח נא (ס"ק א), ובערך שי (סעיף א), ובבני ציון ליכטמן (ס"ק א), ובשו"ת כרם חמד (משיח סימן ה אות ה והלאה)] . ומבואר יוצא מכל הני ראשונים הנזכרים באחרונה, דפסיעה גסה שנאסרה, היינו שמדלג ורץ. ואין קשר לגודל הפסיעה, אלא לכך שעוקר רגלו השניה, כאשר רגלו הראשונה עדיין אינה על הקרקע. ובספר בני ציון ליכטמן (סימן שא ס"ק א) כתב לדייק דהכי ס"ל נמי לרמב"ם דכתב (פרק כד הל' ד) ואסור לרוץ ולדלג בשבת, שעובר מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. ע"כ. ומבואר להדיא דס"ל, דפסיעה גסה היינו דילוג. ושכן משמע בריי"ף (דף מב ע"ב) אמר רב הונא, פגע באמת המים וכו', אלא בהא כיון דלא אפשר פסע ליה פסיעה גסה וקופץ לאמת המים. עכ"ל. ומבואר דפסיעה גסה היינו קפיצה. ע"כ.

דעת מרן]

וכתב הרב בני ציון הנ"ל, כי מרן ס"ל כרמב"ם והריי"ף, כיון שכתב בשולחנו (ר"ס שא) אין לרוץ בשבת, ולא הזכיר כלל איסור פסיעה גסה, אלמא דס"ל דהאיסור הוא לרוץ. ע"כ. ונראה שכן עיקר בדעת מרן, כיון שיש לנו כאן שני עמודי הוראה דס"ל הכי, ובראי"ש אין גילוי. וכל הני ראשונים הנזכ"ל דס"ל כי פסיעה גסה היינו רוחב אמה, לא הזכירו איסור ריצה, רק אלו הסוברים דילוג כתבו גם ריצה. וגם דהמילה ריצה פירושה שמרים רגלו האחת קודם שהשניה נוחתת על הקרקע, ולא כפירוש רוחב אמה, שהוא אף ששני הרגלים על הקרקע. ונמשך מרן אחר לשון הטור, שג"כ נקט איסור ריצה. ואף שהסוברים

דפסיעה גסה היינו רוחב אמה בכלל דבריהם שריצה אסורה שהרי יש בה רוחב אמה, וכן הוא להדיא בברכות (ו ע"ב) לאסור ריצה בשבת. ע"ש. מ"מ מרן שכתב ריצה בלבד, דבריו מורים שלא כפירוש רוחב אמה, אלא ריצה כפשוטו. וכן מוכח מהרמ"א שהוסיף על מרן (ס"א) וז"ל, דאסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת אם אפשר לו בפחות. ע"כ. ומקורו מהאור זרוע, ומשמע דהוא ענין אחר. וכן נראה לענ"ד עוד להכריח כן מדברי מרן בסימן צ (סעיף יב) וז"ל, מצוה לרוץ כשהולך לביהכ"נ, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, אבל כשיצא מביהכ"נ אסור לפסוע פסיעה גסה. ע"כ. ומפורש, דריצה היא פסיעה גסה. וא"כ מפורש פסיעה גסה ולא רוחב אמה, וכדעת האגודה וסיעתיה, דהיינו דילוג.

וכ"כ בקונטרס אחרון (סימן שא אות א) בדעת התוספות, והאגודה, והרמב"ם, שאין איסור כלל בפסיעה גסה, שכתב ואסור לדלג וכו', משמע דוקא דילוג ולא פסיעה גסה, שהוא מפרש דפסיעה גסה שבגמרא היינו דילוג, וכמבואר ברי"ף גבי אמת המים. עכ"ל. והביאו בשו"ת כרם חמד (משיח סימן ה אות ז). ועוד הביא שכ"כ הרב מנחת שבת (סימן צ בשיורי מנחה ס"ק א) וז"ל, מה שרבים נוהגין להקל בענין פסיעה גסה, הגם שיש ללמד עליהם זכות קצת, שיש להם סמך מהתוספות והאגודה ומשמעות הרמב"ם דמקלין בזה, כמבואר בקו"א דבי רב סימן שא סק"א, אך כל בעל נפש ראוי שלא יזוז אם אפשר מפסק הרמ"א ריש סימן שא דפסק לאיסור. עכ"ל.

כל קבל דנא עוד הוסיף שם בשו"ת כרם חמד מדנפשיה דכן נראה להחמיר מסתימות לשון מרן (סימן צ סי"ב) שסתם שאסור לפסוע פסיעה גסה, ומדלא ביאר דהיינו בדילוג, משמע כפשט פירוש הפוסקים, ולכן יש לחוש לכתחילה. ע"כ. ואולם ע"פ דברינו האמורים לעיל, יש לומר כל בתר איפכא, כי דעת מרן כאגודה וסיעתיה, וא"כ פסיעה יותר מאמה שרי, רק שלעולם רגל אחת תשאר על הארץ. שוב אחר העיון בדברי הרב כרם חמד הבנתי מה גרם לו ללמוד כן, והוא ע"פ המבואר בדבריו בריש סימן א, כי היה ברור לו שהמילים פסיעה גסה היינו פסיעה יותר מאמה, ולא דילוג. (וכדכתב כן שם בריש הסימן, ובשאלה בסימן ה). אולם שוב חזר בו (בריש סימן א) דברמב"ם ובכל בו שכתבו דהוי איסור דילוג וריצה, על כרחך למימר דלמדו כי פסיעה גסה היינו ריצה, וא"כ כן רצה לומר גם בדעת הטור שבריש סימן שא שכתב איסור ריצה (וכפי שכתבנו אנו לעיל), ובפרט אחר שכתב הטור בסימן צ וצריך לרוץ כשהולך לביהכ"נ, וכן לכל דבר מצוה, ואפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה. עכ"ל הטור. אלמא דס"ל דפסיעה גסה היינו ריצה. ועוד דבזה יובן מה שהביא הטור (ר"ס שא) את הדרשה שלא יהא הילוכך וכו', על איסור

ריצה. ומדרשה זו למדה הגמ' בשבת, לאסור פסיעה גסה, אלמא דס"ל דפסיעה גסה היא ריצה. אולם לבסוף דחה זאת בדעת הטור, והוא מכח קושיא וז"ל, ברם קושטא קאי, דדוחק לומר דפסיעה גסה הנאמרה בתלמוד היינו ריצה. ע"כ. ומכח כן פירש בטור כי כוונתו דפסיעה גסה היינו רוחב אמה, וריצה שכתב, היינו שהיא כוללת פסיעה גסה. ועפ"ז המשיך הלאה בסימן ה לכתוב את דבריו הנזכ"ל.

ד. ואני תמה על עצמי, דאף אי יהיבנא כל דיליה, מ"מ מה היה בקושיא זו שהקשה, (דדוחק לומר דפסיעה גסה הנאמרה בתלמוד היינו ריצה), להכריחו לדחוק בטור אחרי שתי הראיות הנזכ"ל המכריחות שהטור עומד בשיטת הרמב"ם, והלא כשם שיתרצו הרמב"ם וסיעתיה על קושיא זו, כן יתרץ אף הטור. ואליבא דאמת לענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, כי המילים פסיעה גסה, בקל אפשר לפרשם דהיינו ריצה, ואין בזה דוחק כלל, וכאשר ראינו לעיל (אות ב) כמה ראשונים שכתבו כן להדיא. ובזה אדרבה שתי הסוגיות סוגיא דשבת (קיג) שנאמר בה פסיעה גסה, ומסכת ברכות (ו ע"ב) שנאמר בה ל' ריצה, יעלו בקנה אחד, כי הכל דבר אחד. וזו כוונת הרב המגיד על הרמב"ם (פרק כד ה"ד) דביאר כי מקורו של הרמב"ם הוא משתי הסוגיות הנ"ל. וממילא כשמרן בשולחנו הטהור כתב ריצה, היינו דס"ל כטור, ולכן נקט את לשונו, וכדרכו להעתיקו. וגם איהו גופיה ס"ל, כי המילה ריצה פשטות פירושה הוא דילוג, וכפי שהבאנו את דבריו שכתב (בריש סימן שא), ורק מכח קושייתו דחק בטור ובשו"ע כנ"ל. וכן כתב עוד לקמן בסימן ה (דף כז ע"ב ד"ה ולא אכחד). ע"ש. וא"כ מה לו לדחוק, ובפרט שקושיא מעיקרא ליתא וכנ"ל. [וכיון שבאנו עד הלום, רציתי להעיר בקיצור נמרץ עוד אלו הערות אשר מידי עיוני בספר הנזכר עלו ברעיוני, כי שם (בסימן ה ד"ה ולא אכחד) פירש לראב"ן הנ"ל שכוונתו פסיעה גסה לקפיצה בשתי הרגלים יחדיו. וזה אינו, אלא כוונתו לדילוג, וכדמסיים ואזיל. ומש"כ הראב"ן ברישא כוונתו שהרגל השניה אינה נוגעת בארץ, קודם שהרגל הראשונה עוזבת לארץ. ומה שכתב עוד לדחות את התורת שבת (שם בדף כו ע"ב), דס"ל כי לעולם אסור לרוץ בפסיעות רחבות מאמה אף לדבר מצוה. ועע"ש. לכאורה היפך הדברים כי ס"ל לתורת שבת דריצה ופסיעה גסה הוו שני דברים, וא"כ אדרבה, מפסקי הרי"ד ראיה לתורת שבת, ומהראב"ן דחיה לו. וכן מהטוש"ע (סימן צ) דחיה לדברי התורת שבת, ומ"מ מה שדחאו לתורת שבת מכמה ראשונים דמבואר בהם דשרי לפסוע פסיעה גסה הרחבה אמה לצורך מצווה בשבת, הוא אמת ויציב. ע"ש. וכן יש לדחותו מדברי מרן בסי' צ (סי"ב) וכפי שכתבנו כעת.]

ולפי"ז לדידן דאזלינן בתר מרן, שפיר דמי הא דמצוי הוא ונראה כי אנשים פוסעים במהירות בשבת יותר מאמה, כיון דלמרן האיסור הוא דילוג.

ה. ואולם מדברי הפמ"ג (א"א ס"ק א), ועוד לו בהלכות תפילה (סימן צ ס"ק כה) מבואר דס"ל בדעת מרן לאסור, הן פסיעה גסה הרחבה אמה, והן ריצה. כי המ"א (שא ס"ק א) על פסק מרן שאסר לרוץ, כתב המ"א כי אף בחול אסור לפסוע פסיעה גסה, והוקשה לפמ"ג, דא"כ מאי קמ"ל השו"ע דאסור לרוץ בשבת, תיפוק ליה דאף בחול אסור. וכתב לישב זאת הפמ"ג וז"ל, ובשבת י"ל, אף פסיעות קצרות פחות מאמה, כל שהוא בריצה אסור בשבת. ע"כ. דהיינו דהתווסף איסור בשבת על חול, שבחול נאסרה רק פסיעה גסה, ובשבת נאסרה אף ריצה בצעדים קטנים שאין ברוחבם אמה. והוציא כן מל' השו"ע ששינה מל' הגמרא שאסרה פסיעה גסה, ואילו מרן כתב "אין לרוץ בשבת", ועל כן למד הפמ"ג מלשון השו"ע דקמ"ל רבותא, דבריצה אסור אף כשאינה פסיעה גסה. וחזינן דזה פשוט לפמ"ג דלמרן פסיעה גסה דהיינו רוחב אמה (לפי הבנת הפמ"ג, וכלל לא העלה דבר אחר) פשוט שאסור, וזהו דינא דגמרא, דאסור לפסוע פסיעה גסה. וכן מבואר באשל אברהם בוטשאטש (במקום) דהסתפק האם מותר לפסוע פסיעה גסה בשבת לצורך מצוה [וכוונתו לרוחב אמה] , כיון דפורש לענין ריצה דמותר [בשו"ע סעיף א] , אך לענין ריצה לא פורש. ע"ש. ומבואר דס"ל, דהם שני דינים נפרדים ואסורים שניהם. וכן משמע מדברי הרמ"א הנזכ"ל. וכן ראיתי עוד דכ"כ כפמ"ג בספר תורת שבת (ס"ק א), לחלק בין ריצה בפסיעות קטנות לפסיעה גסה. וכ"כ עוד מדנפשיה כדברי הפמ"ג הנזכ"ל, בשו"ת אג"מ (ח"ח ריש סימן יח). ע"ש.

ברם באמת כל זה לדידהו אשר יוצאים ביד רמא' ואיהו ס"ל דיש כאן שני איסורים גם לרוץ וגם לפסוע רוחב אמה, ברם למרן שקיבלנו הוראותיו ס"ל דרק לרוץ אסור, וכאשר ראינו לעיל. והן אמת שהפמ"ג אמר את דבריו במרן. ברם לכאורה לא ראה את מח' הראשונים הנזכ"ל, ועל כן לא השית ליבו כי מרן דייק לאסור דוקא ריצה ולא פסיעה הרחבה אמה, וכאמור. וכן מבואר בדברי הסמ"ק, והכל בו, והרמב"ם הנזכ"ל דפסיעה גסה וריצה היינו הך. וכן מוכח מדברי ההגהות מיימוניות (פרק כד אות ב) שפירש כי מקור דברי הרמב"ם (שם הל' ד) דכתב אסור לרוץ ולדלג בשבת, הוא מהא דבעי מיניה מר' ישמעאל בר רבי יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת. וכ"כ לבאר את מקורו של הרמב"ם המגיד משנה במקום, והרע"א שם. וא"כ מבואר דלומדים ברמב"ם, כי פסיעה גסה היינו ריצה. וממילא אין מקור שנאסרה פסיעה רחבה אמה. וכן מוכח בכל הראשונים הנזכ"ל, דכ"א ביאר לדרכו מהו פסיעה גסה, וא"ת דס"ל דהוא אף ריצה, ואף פסיעה אמה, איך

סתמו דהוא אמה, או דילוג, הלא הו"ל לפרושי דהוא גם דילוג וגם רוחב אמה. ולעצם קושית הפמ"ג הנ"ל מאי התווסף לן באיסורא דשבת על חול, תירצו אחרונים רבים ע"פ המהרש"א (שבת קיג ע"ב בחידושי אגדות ד"ה הילוכך), דקמ"ל כי בחול איכא סכנתא, ובשבת איכא נמי איסורא. וכפי שיובאו בעז"ה לקמן (סימן הבא אות י). ומ"מ מדברי מרן (סימן צ סעיף יב) מבואר דהוא דבר אחד, דפסק שם וז"ל, מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת, וכן לכל דבר מצוה אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, אבל כשיצא מביהכ"נ, אסור לרוץ. עכ"ל. ומפורש דהוא דבר אחד. ולכל הפחות מבואר שכלול בריצה איסור פסיעה גסה, ואילו לפמ"ג ודעימיה זה אינו, כי ריצה אינה פסיעה גסה.

כמה הוא שיעור אמה בפסיעה גסה]

ו. **ואף** לדעת הרמ"א וסיעתיה דס"ל כי פסיעה גסה היא פסיעה הרחבה יותר מאמה, יש קצת קולא לאדם גבוה וכבסמוך. ותחילה נבוא לבאר מהו שיעור אמה הנזכר. ונראה דשיעורו הוא אמה יחד עם הרגל הדורכת על הקרקע, ולא שיש רווח אמה בין רגל לרגל. וחלי הוא ע"פ המבואר באור זרוע (עירובין סימן קמג) דכתב וז"ל, וזה ששבת בבקעה, יש לו ממקומו אלפים לכל רוח. ויש לי ללמוד מכאן, דפסיעה גסה הנאסרת בשבת (קיג ע"ב), היינו שאין לפסוע יותר מאמה. דפסיעה בינונית היינו אמה, וכל יותר מפסיעה בינונית היינו פסיעה גסה. עכ"ל. ומבואר, דמתוך שהתירו לילך אלפים פסיעות כמבואר בעירובין (דף מב ע"א) דאלפים פסיעות הוא שיעור אלפים אמה. נמצא, כי פסיעה בינונית, היינו אמה, והוא כולל את כף רגלו. דאת"ל דאמה היינו הרווח שבין רגליו, נמצא דבפחות מאלפים פסיעות, כבר הוי אלפים אמה. וכן מוכח מההגהות אשרי (עירובין פרק ד סימן ב) דעל דין הגמ' אמר רב נחמן אמר שמואל היה מהלך בבקעה, ואינו יודע תחום שבת, מהלך אלפים פסיעות בינוניות. ע"כ. וכתב ההגהות אשרי, אסור לפסוע יותר מאמה בשבת היכא דאפשר. מא"ז. עכ"ל. וכן מוכח מדברי רש"י (עירובין דף עב ע"א) דעל מימרא זו של רב נחמן אמר שמואל, היה מהלך ואינו יודע תחום שבת, מהלך אלפים פסיעות בינוניות, וזו היא תחום שבת. פרש"י, פסיעה בינונית דרך הליכתו של אדם אמה. ע"כ. ומבואר יוצא, דאמה דקאמר לה רש"י הכא, היינו כשכף הרגל כלולה תוך האמה, דאל"כ יצא אלפים פסיעות יותר מאלפים אמה. וכן הוא ברש"י בסוגייאן (שבת דף קיג ע"ב) דכתב, פסיעה גסה יותר מאמה, פסיעה בינונית אמה. יוצא מבואר דס"ל, דפסיעה גסה היינו יותר מאמה הנזכרת בבינונית. וכ"כ המ"א (סימן שא ס"ק ב) יותר מאמה פי', שיהא חצי אמה בין רגל לרגל, וכף הרגל הוא ג"כ חצי אמה, כמש"כ סימן שצז ס"ב ס"ק א, בשם מהר"י וויל (שו"ת סימן עה). ע"כ. וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ב),

והבאר היטב (ס"ק א), ובספר תוספת שבת (ס"ק ג), וכ"כ המנחת שבת (סימן צ ס"ק ב), ובספר תורת שבת (ס"ק א), וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק ג), ובספר ערוה"ש (ס"ק מג). וכ"כ בשו"ת עמודי אש אייזנשטין (סימן ה אות ט דף לח ע"א אות ט). ועע"ש.

וחזי הוית לרב יגל יעקב (על הדף) דכתב להקשות על דברי המ"א הנזכ"ל, כי גודל כף רגל הוא חצי אמה. והלא ביו"ד (סימן קצח סל"א) פסק השו"ע בשם שו"ת הרשב"א, דמקום הנחת הרגל הוא ד' טפחים וסיים וצע"ג. ולכאורה לא קשיא, דשם הביא הב"י בדין רוחב מדרגת המקוה, את הרשב"א דכתב וז"ל, ותהיה המדרגה רחבה ד' מקום הנחת הרגל, כדי שיהיה בה שיעור מקום לבל תפחד ליפול ממנה. עכ"ל. ומבואר יוצא, כי הטעם שהצריכו רחבה ד', הוא לבל תפחד, וזה י"ל דהוא יותר מרוחב כף רגל כדי שלא תפחד, ואתי שפיר. שוב ראיתי לספר מאמר אסתר (סימן שא ס"א) להרה"ג ר' דקל כהן דעמד על דברי הרב יגל יעקב ותירץ כנ"ל. []

שיעורה באדם גדול

ז. **שוב** נשוב לנידו"ד, ונראה כי אף לרמ"א וסיעתיה, דס"ל כי איסור פסיעה גסה היינו צעדים יותר מרוחב אמה, נראה דכל מש"כ אמה, הוא לאדם בינוני, אך לאדם גדול שיעורו כפי גודלו. וראיה לכך היא מדברי האור זרוע הנזכ"ל, דהלא מקור לימודו כי פסיעה גסה הוי אמה, הוא מעירובין מהאי מימרא דרב נחמן, היה מהלך בבקעה ואינו יודע תחום שבת, מהלך אלפים פסיעות **בינוניות** . ע"כ. ומפורש כי פסיעה בינונית של אדם ממוצע הוי אמה. ומכאן הסיק האו"ז, כי פסיעה גסה היא יותר מאמה, ונמצא שכל דבריו אמורים לגבי אדם בינוני שעליו דיברו, וא"כ אדם גדול, פסיעה גסה שלו היא יותר משיעור זה, כפי גודלו. וכן מוכח משאר הראשונים הנזכ"ל. והוא מילתא בטעמא, דהלא נאסר לפסוע פסיעה גסה, ואדם שהוא גדול כלפיו אמה אינה פסיעה גסה, אלא כפי גודלו. וכן כתב המ"ב (ס"ק ג) כי שיעור פסיעה גסה הוא יותר מאמה, אך זהו באדם בינוני ששיעור פסיעה בינונית שלו הוא אמה, ואדם הגדול ביותר, כפי שיעור פסיעה שלו. ע"כ. וכ"כ מדנפשיה בספר ערוך השלחן (סעיף מב) כי שיעור פסיעה גסה הוא יותר מאמה, אא"כ אי אפשר לו בפחות, לפי מדת רגלו ודרך הילוכו. ע"כ.

והמ"ב בשעה"צ (ס"ק ה) ביאר למקורו וז"ל, פשוט, ונראה דזו כוונת הש"ס במה שאמרה בשבת קיג (והובאו אלו דברי רב הונא בראש אמיר), אם יכול להניח את רגלו, ולא קאמר סתמא שיעור אמת המים הוא דוקא חצי אמה, כשיעור בין רגל לרגל. אלא דבאמת תלוי בכל אחד לפי רגל שלו, ואדם גדול השיעור דיכול להניח את רגלו הוא יותר מאמה. ע"כ. ואולם ראיתי לרב המהדיר ספר האגודה (תענית סימן ה אות מ) דכתב לדחות ראיה

זו בטוטו"ד מדברי האו"ז עירובין (סימן קמג הנ"ל), דאחר שכתב להוכיח מעירובין שיעור פסיעה גסה, הוסיף האו"ז וז"ל, וההוא דפרק אלו קשרים, דאמר רבי זירא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב, היה מהלך בשבת ופגע באמת המים, אם יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה, מותר, ואם לאו אסור. א"כ משמע, שיכול לפסוע בכל רוחב שיכול להרחיב רגלו זמ"ז, והיינו הרבה טפי מאמה. שאני התם, דאי אפשר בעבור אמת המים. עכ"ל. וא"כ מפורש, דמבאר את דברי רב הונא, אף בהו"א, דהוא היתר מיוחד מפני אמת המים, אך בלא שיש אמת המים אסור לפסוע פסיעה כזו. ועוד נראה לענ"ד לדחות ראית המ"ב מדברי רב הונא, כיון דבפשטות כוונת דברי רב הונא היא אחרת, והוא שהתיר לפסוע אפי' פסיעה רחבה ככל יכולתו, רק שלא יעקור רגלו קודם שיניח השניה, ופסיעה גסה היינו דילוג, ושם דוחה הגמ' ומפרשת בדרך אחרת. וא"כ ראיית המ"ב מתוך שביאר דהכוונה באופן שאינה פסיעה גסה, אינה מוכרחת, ודו"ק. אך מ"מ אף בנפול ראיה זו, מ"מ דברי המ"ב אמת ויציב, וכמבואר לעיל בראיות. ומה גם דעיקר ההשענות הלא היא על סברתו, וזה פשוט וכאמור, וכ"כ הכי מסברא בספר ערוך השלחן (סעיף מב).

ומ"מ ברור, שאין הכוונה כי אדם אשר בחול פסיעתו רחבה יותר מאמה, דבשבת נמי שרי לו לפסוע כן, אלא רק לאדם גבוה שרי. דאדם שרגיל לפסוע פסיעה גסה בחול, אין לו שום היתר לעשות כן בשבת. ואדרבה על זה נאמר כל האיסור שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול. אלא כל שעסקינן הוא באדם גדול, דלו שרי לפי פסיעתו. וימדוד זאת ע"פ כך שאדם ממוצע פסיעה בינונית שלו היא אמה, ובאותו יחס שפוסע אדם בינוני אמה, כן יפסע הוא לפי גובהו. (וכ"ז עסקינן כמובן לדעת הרמ"א וסיעתיה ולא לדידן).

א"כ לסיכום נמצא, נחלקו הראשונים מהי פסיעה גסה שנאסרה בשבת. כי דעת רש"י וסיעתיה וכן דעת הרמ"א, שהיא פסיעה ששיעורה יותר מכדי אמה, יחד עם כף הרגל הפוסעת. ואילו דעת האגודה, הרי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים, וכן דעת מרן, שפסיעה גסה היא דילוג וריצה (דהיינו שעוקר רגלו השניה קודם שמניח הראשונה). וא"כ בודאי שכן עיקר להלכה. ועוד בה, כי רואים שהמנהג להקל. וכ"כ לתת סמך למנהג ע"פ האגודה וסיעתיה, שו"ע הרב בקונטרס אחרון (סימן שא ס"ק א), ובספר מנחת שבת (בשיורי מנחה ס"ק א).

סימן יג - פסיעה גסה בחול [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

ח,ט. המאירי כתב דבשעת הצורך אפשר להקל. והתו"ש למד מתוך שמרן והרמב"ם ועוד השמיטו דין זה, אלמא דלא ס"ל. והוא מפני שלמדו בגמ' שבת קיג, אמר ר' ישמעאל **שאני אומר** פסיעה גסה נוטלת וכו'. אלמא דאיהו ס"ל, ואנן לא. וכ"כ כיוצ"ב עוד פוסקים. ומ"מ בשו"ת כרם חמד (סימן ה אות כ) הקשה על כך דכיון שאיסורו מצד סכנה, אין להוכיח מתוך ההשמטה, וכשם שראינו דברים רבים שאיסורם מצד סכנה, שהשמיטום הפוסקים. **י**. וכן כתבו עוד פוסקים, דשרי לגמרי. ומאידך נמצאו פוסקים רבים הסוברים דיש סכנה בפסיעה גסה בחול. אך מ"מ יש דיסברו כמאירי דהוי זהירות כיון שהוא חד מן קמאי. **יא**. ואין להקל בנידו"ד מטעם שכל מעשי אדם צריכים להיות לשם שמים, וא"כ כל פעם שאדם רץ הוי לשם שמים, והוי לדבר מצוה דשרי לרוץ. דזה אינו, לא מבעי לרובא דעלמא שאין מתכוונים להא. אלא אף לחסידים אשר בארץ המה אין בכך כדי להתיר, וכדמוכח מהט"ז וסיעתיה שאסרו לרוץ לראות דבר המענג, מטעם שאין העונג בעת הריצה. ותקשי דלשתרי מטעם דהוי ריצה לדבר מצות עונג שבת. וע"כ לומר, דמצוה שהותר לרוץ בשבילה בשבת, היא מצוה שכל כוונתו לשם שמים, ולא שיש לו רצון עצמי לעשותה. **יב**. מח' הראשונים מהו מהדר ליה בקידושא דבי שמשא.

שאלה: מהו לפסוע פסיעה גסה ביום חול, כי אין היום מי שנזהר בזה.

תשובה:

פסיעה גסה ביום חול]

ח. **מקור** איסור זה מבואר בריש הסימן הקודם ע"ש. והנה כתב המאירי (שבת קיג ע"ד ד"ה מטכסיסי) וז"ל, ואף בחול ימנע כמה שאפשר לו, אלא לפי הצורך, שפסיעה גסה מזקת לעינים, אלא שכל שהוזק בה בחול מתרפא ממנה במנוחת שבת, והוא המשל בקידושא דבי שמשי, כלומר, משיכנס בקדושת שבת. עכ"ל. ומבואר יוצא, כי אין בפסיעה גסה בחול איסור גמור, אלא דמשרא שרי במקום הצורך. ואף מי שהוזק בה, יש לו תקנה. ובריטב"א (שם ד"ה ומהדר) אחר שהביא מח' בביאור מהו קידושא דבי שמשי, כתב ודכ"ע פסיעה גסה דשבת אסורה, ולית ליה תקנתא בקידושא דבי שמשי. עכ"ל. ומשמע מדכתב אסורה, כי במה שדיבר קודם לכן בפסיעה גסה בחול, אין שום איסור, כיון שיש לה תקנה בקדושא דבי שמשי. אך אפשר לדחות זאת ולבאר כי כוונתו אסורא לאפוקי בחול שאין בה איסור, אך יש בה סכנה, ואה"נ מהאי טעמא אף בחול אסור, וכמש"כ הפוסקים דלקמן (אות י). וע"ע בחידושי הר"ן (שם ד"ה ומהדר) דכתב כיוצ"ב כדברי הריטב"א. וכ"כ המחז"ב (סימן שא ס"ק א) על דברי מרן אין לרוץ בשבת וז"ל, בשבת איכא איסורא, ובחול צריך ליזהר, מפני שנוטלת פסיעה גסה א' מת"ק ממאור עיניו. עכ"ל.

ומבואר דאינו דין, אלא זהירות. וכן ציין לאלו דברי המחז"ב בספר דברי מנחם (סימן שא ס"ק ב). וכ"כ בספר משחא דרבותא (סימן שא סעיף א) וז"ל, לרוץ בחול, לפעמים לצורך איזה דבר הצריך לרוץ, דודאי שרי, כמו שמצינו במסכת קידושין (דף עא ע"א) נטלוהו לר' פנחס בעריסיה, ורצו אחריו. ע"כ. שוב הגיע לידי הספר מאמר אסתר להרה"ג ר' דקל כהן ושם העלה (בסי' שא ס"א) להקל לרוץ ביום חול, מדברי המאירי הנ"ל, ועע"ש.

השמטת השו"ע]

ט. וגדולה מזאת כתב בספר תוספת שבת (ס"ק ג) כי ס"ל למרן דאין איסור פסיעה גסה ביום חול, והוא מתוך שמרן והרמ"א לא הזכירו איסור פסיעה גסה בחול. ואע"ג דכתב הרמ"א בסי' רעא (סעיף י) דבשעת הקידוש יתן עיניו בנרות, וביאר הדרכ"מ (ס"ק ח) דמקורו הוא מהמהרי"ל, דהוא תיקון מפני פסיעה גסה. היינו לרווחא דמילתא, כדי לצאת ידי האומרים כן. אבל באמת לא קי"ל כוותייהו. וכן דעת הרמב"ם שלא הזכיר דין זה בהלכות דעות (רק בשבת), וזה דעת ההגהות אשרי, והאו"ז, שכתבו דין זה לענין שבת. עכת"ד. ויש להוסיף, דכן השמיטו דין זה הסמ"ק (ס"ס רפ), והכל בו (סל"א עמ' קלז בהוצאת ר' דוד אברהם), והפסקי הרי"ד (שם). ואף אם לא יראה לך תירוצו בדעת הרמ"א, מ"מ מרן שהשמיט דין זה, אלמא דלא ס"ל. (ומה שהזכיר בסימן צ (סי"ב) לאסור פסיעה גסה הוא לענין שבת). וע"ע במה שכתבנו בספר מאור ישראל (בהוצאת כולל מאור ישראל, בתשובת הקבלת פני רבו ברגל), כי פוסקים רבים כתבו מתוך שמרן השמיט דין זה, אלמא דלא ס"ל, ושכן עיקר. ובתחילה עלה בדעתי עוד להכריח כן מדברי מרן (סימן צ סעיף יב) וז"ל, מצוה לרוץ כשהולך לביהכ"נ, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה. עכ"ל. אלמא דדוקא בשבת אסור לפסוע פסיעה גסה, אבל בחול שרי. עכ"ל. וכן יש להוכיח מדברי האו"ז (עירובין סימן קמג) דכתב, ויש לי ללמוד מיכן דפסיעה גסה הנאסרת בשבת, היינו שאין לפסוע יותר מאמה בינונית. עכ"ל. וא"כ כתבו כי נאסרת בשבת, ומדוייק דבחול שרי. אך נראה שאין ראיה זו מוכרחת, דיד הדוחה נטויה לומר, דאה"נ אף בחול אסור, אך אינו איסור אלא סכנה, וכפי שיובאו בעז"ה לקמן (אות י) פוסקים רבים שכתבו כן. והרבותא שהשמיעונו מרן והאו"ז היא, דאף בשבת שיש איסור לפסוע פסיעה גסה, ולא רק סכנה, אפ"ה לצורך מצוה שרי.

וכתב הרב תו"ש הנ"ל (סס"ק ג) לבאר את שיטתם של הני ראשונים דס"ל שאין איסור פסיעה גסה ביום חול. והוא דלמדו בדרך חדשה את הגמ' בשבת (קיג ע"ב) כי רבי שהקשה לר' ישמעאל מהו לפסוע פסיעה גסה בחול, ס"ל דאין איסור לפסוע פסיעה גסה, וכמאן דאמר בברכות (דף מג). ודעת הש"ס כרבי, ולא כר' ישמעאל, מתוך שאמר ר' ישמעאל

שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו. ע"כ. משמע דאיהו ס"ל, ואנן לא. ועע"ש בדבריו. וע"פ דבריו כתב לישב בספר יד יוסף ברביד הזהב (סימן שא ס"ק ג) עוד קושיות ע"ש. (אלא דבס"ק ב מבואר דלא ס"ל כתו"ש ע"ש). וע"ע בספר כף החיים סימן שא (ס"ק ב), ועוד (בסק"ו), דמשמע דנוקט כוותיה דהתו"ש. ע"ש. ויש להוסיף ולחזק זאת, דהרי בברכות (מג ע"ב) אמרה הגמ' לגבי דיני תלמיד חכם, וי"א אף לא יפסיע פסיעה גסה, דאמר מר, פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם. וכו' ע"כ. וגם את דין זה השמיט השו"ע (יו"ד מסימן רמב והלאה דשם הם דיני ת"ח). ואומנם הרמב"ם הזכיר הלכה זו בהלכות דעות (פ"ה ה"ח) אך כתב כן מטעם אחר וז"ל, ולא ירוץ ברה"ר וינהג בשגעון. ע"כ. וציינו בהוצאת פרנקל על הדף, ובספר המפתח שם, כי מקורו מב"ק (לב ע"א), ופסחים (קיג ע"א), דשם מבואר כי ריצה הוי דבר משונה. ובזה מובן מה שהמשיך הרמב"ם וכתב וינהג בשגעון, בפני שאין מקורו ממסכת ברכות הנזכרת, דשם הוא מטעם שנוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו. ונמצא א"כ, דאדרבה ראיה לנו גם מדברי הרמב"ם, דלא ס"ל את איסור פסיעה גסה בחול. ואומנם בלחם משנה (שם אות ח) כתב דמקורו של הרמב"ם הוא מברכות, אך שוב דחה זאת שהרי הגמ' בברכות כתבה טעם אחר, וכנ"ל. וכ"כ לבארו בספר ארבעה טורי אבן, והובא בספר הליקוטים שם.

אולם שוב ראיתי לשו"ת כרם חמד (סימן ה אות כ), דכתב לדחות להרב תו"ש, כי שפיר איכא למימר דהיינו טעמא דהשמיטו הפוסקים את דין זה, כיון דביום חול פסיעה גסה איסורה מצד סכנה, והרבה פרטים אשר אסורים מצד סכנה, השמיטום הפוסקים ומרן השו"ע. [ראה בספר כף החיים (יו"ד סימן קטז ס"ק פז והלאה) דמנה דברים רבים שאסורים מצד סכנה, ולא הובאו בשו"ע. וע"ע למו"ר בספרו הבהיר הליכות עולם (ח"ז פרשת פנחס) בזה. ובפרט ע"ש (בדף רטז ע"ב, ובעמ' רכד והלאה). ושוב ראיתי תשובה בכת"י להרה"ג רבי יהודה ברכה שליט"א ראש כולל ביחוה דעת כי כתב, דמרן השו"ע השמיט דברים רבים שיש בהם סכנה מהשו"ע, ושאין להוכיח מההשמטה דלא סבירא ליה. והביא לכך מופת חותך מדברי השו"ע חו"מ (סימן תכז ס"ט) וז"ל, הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וקצתם נתבארו בטור י"ד סימן קטז. ועוד יש דברים אחרים ואלו הן, לא יניח פיו על הסילון המקלח וישתה. ולא ישתה בלילה מהבארות ומהאגמים, שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה. עכ"ל. ומבואר יוצא להדיא, כי השו"ע לא כתב את כל דברי הסכנה אלא רק מקצתם. ואין לדחות זאת ולומר כי כעת השלים מרן את החסר מכל דברי הסכנה, דהרי כתב ואלו הן. כי זה אינו דהרי כתב כי ביו"ד פורשו **מקצתם** , ושם הובאו שמונה דברי סכנה, ואילו כאן הביא רק שני דברי סכנה. וא"כ איך

לשון "מקצתם" נופל כאן בזמנן ששם מנה את רובם. וע"כ לומר כי הביא כאן רק לעוד דוגמאות, ולא מנה את כולם. וכן מוכח עוד מדברי מרן לקמן (שם סעיף י) וז"ל, כל העובר על דברים אלו וכיוצ"ב וכו' מכין אותו מכת מרדות. והן אמת כי בשו"ת בית שלמה (ח"ב סימן קפט) כתב כי כוונת מרן בסעיף ט במש"כ "ועוד יש דברים אחרים", כוונתו לדברים הנזכרים בסמוך בדבריו, שהרי כתב "ואלו הן". ע"כ. מ"מ ע"פ המבואר זה אינו. עכת"ד. ודפח"ח.] וה"ה י"ל הכא, ועע"ש. ומ"מ גם איהו ס"ל דשפיר איכא לצירופי לספק את דעת התו"ש.

ואין להוכיח מנגד מדברי הרא"ש (שבת פרק טו סימן ב) , והבה"ג [] (שבת פרק טו) [] סוד"ה מיחייב, דהעתיקו את לשון הגמ', אלמא דס"ל דבחול אסור. כיון דמה שנפרש בגמ' נפרש בהם.

י. וכן מבואר בדברי הרב אליה זוטא (סימן שא ס"ק א) בתירוץ השני, כי אין איסור לפסוע פסיעה גסה בחול. דביאר הרב א"ז כי מה שאמרה הגמ' ומהדר ליה בקידושא דבי שמשא, זה השיב רבי לר' ישמעאל או הש"ס קאמר ליה, ולפי"ז רבי הקשה האם יש איסור פסיעה גסה בשבת, וענהו ר' ישמעאל דאף בחול אסור. ודוחה הגמ', כי בחול אין איסור כלל, כיון דיש לה תקנה בקידושא דבי שמשא. ושב וכתב כדברים האלה בספרו א"ר (ס"ק ג). ואולם מדברי האגודה (תענית פס"ה) מבואר שלא כביאור זה, דכתב שם וז"ל, מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, אמרו בחול מי התירו שנוטלת מאור עיניו של אדם. עכ"ל. והשמיט דמהדר ליה בקידושא. וע"כ דס"ל דאין זו דחיה. מה גם דפירושו של האו"ז בגמ' קשה מאוד להולמו, כי קשה לומר דהמילים מהדר ליה בקידושא זו דחית רבי, או דברי הגמ' לדחות את דברי ר' ישמעאל. (אך מ"מ אין מכאן סתירה לביאור התו"ש הנזכ"ל ודו"ק).

וכן מבואר בספר ערוה"ש (ס"ק מג) דשרי לפסוע פסיעה גסה בחול, וז"ל, מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך בחול. שבחול דרך האדם לרוץ אחר עסקיו, ולפסוע פסיעות גסות, אע"פ שקשה לעינים וכו'. ע"כ. וא"כ ס"ל דאע"ג דהוי סכנה, מ"מ כיון שיש תקנה אינו אסור, או מטעם אחר, כי הסכנה של פסיעה גסה אינה כ"כ חמורה, או מצד שאין בזה כ"כ סכנה, או כיון דהוא אחד מחמש מאות ממאור עיניו, וכדפירשו תוס' תענית (דף י ע"ב ד"ה פסיעה) בתירוץ השני, כי רק פסיעה ראשונה נוטלת אחד מחמש מאות, ומכאן ואילך כיון דדש דש. [ואולם כתירוץ הראשון של תוס', דפסיעה שניה נוטלת אחד מחמש מאות ממה שנשאר, כ"כ לתרץ הריטב"א (דף קיג ע"ב ד"ה פסיעה), ובחידושי הר"ן (שם ד"ה נוטלת), וכ"כ בספר המכתם (ברכות דף מג ע"ב).]

ואולם נמצאו פוסקים דס"ל כי סכנה יש בזה, והם מלבד המאירי וסיעתיה הנזכ"ל (ריש אות ח). כי המהרש"א שבת (קיג ע"ב בחידושי אגדות ד"ה הילוכך), על מסקנת הגמ' דילפינן מדכתיב מעשות דרכיך, שלא יפסע פסיעה גסה. הוקשה לו, דתיפוק ליה דאף בחול אסור. ותירץ וז"ל, ואשמעינן האי קרא, דבשבת איסורא נמי איכא, ובחול **אסור** משום סכנה. עכת"ד. וא"כ ס"ל כי בחול אסור דיש בו סכנה. וכ"כ כדברי המהרש"א כמה אחרונים, דכ"כ הרב מחצה"ש (סימן שא ס"ק א), והלבושי שרד (שם ס"ק ב) ג"כ כתב לתרץ כן מדנפשיה. וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק א), וכ"כ הרב אליה זוטא (ס"ק א), ושב והניף את ידו בספרו א"ר (ס"ק ג), וכ"כ בספר באר יעקב (ר"ס שא).

ולגבי עצם תירוץ זה לחלק בין סכנה לאיסור נראה ע"פ האמור לעיל מהמאירי והמחז"ב ועוד, כי הוי זהירות ולא חיוב, וכן יסבור אף המהרש"א. [ואע"ג דלכאורה מוכח מל' הגמ', כי אסור לפסוע פסיעה גסה בחול, דז"ל הגמ' (שם קיג ע"ב), מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת. א"ל, וכי **בחול מי הותרה**, שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו. וא"כ מבואר כי בחול אסור לפסוע, ורק שאם עבר ופסע פסיעה גסה יעשה לתקנה, ע"י קידושא דבי שמשא. וכן מוכח מדברי הרי"ף שם (שבת דף מב ע"א) וז"ל, אמר ליה, וכי בחול **מי התירו**, שאני אומר בחול **נמי אסור**, דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, במאי מהדר ליה בקידושא דבי שמשי. ע"כ. מ"מ בגמ' מה שיפרש המאירי נפרש אנו, וברי"ף ג"כ נאמר כן. ואף את"ל דברי"ף א"א לומר כן ובודאי דאיהו פליג. מ"מ המנהג יוכיח שאנו נוקטים להקל כמאירי וסיעתיה, ודלא כרי"ף. וגם דהוי מילתא דרבנן.]

ובר מין דין ע' בספר ישועות יעקב (סימן שא ס"ק א) דכתב לדחותו, דלפי"ז אסור ללכת גם בחול מצד דהוי סכנה, וא"כ מהו האיסור שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, והוא שלא לפסוע פסיעה גסה, הרי עדיין הוי הילוכך בשבת כשל חול, כיון שגם בחול אין דרכו לפסוע פסיעה גסה. וכ"כ לדחות תירוץ זה הרב תו"ש (ס"ק ב) ומכח כן כתב את חידושו הנ"ל, שאין איסור פסיעה גסה בחול. וכיוצ"ב כתב לדחות בספר דברי צבי (ס"ק א) את תירוץ המהרש"א, דלפי"ז מה השיב ר' ישמעאל לרבי על שאלתו, מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, וענהו שגם בחול אסור. הרי אלו שני דינים מחולקים, כי בשבת הוי איסור, ובחול הוי סכנה. וכ"כ להקשות הרב תורת שבת (סימן שא ס"ק א). והנה בספר יד אהרן (בהגהות הב"י סימן קמא ד"ה אבל), כתב מכח קושיא זו, כי על כרחך שאין חילוק בין איסור לבין סכנה, ומה שאסור בסכנה אסור באיסור. ולכן שפיר ענה ר' ישמעאל לרבי כי אסור לפסוע בחול, דאף שהוא מצד סכנה, ובשבת הוי איסור, מ"מ דיניהם שוים.

ויוצא מבואר דס"ל, דהוי איסור גמור לפסוע פסיעה גסה בחול. וכן ס"ל לפמ"ג (א"א ס"ק א), וכ"כ הרב תורת שבת (ס"ק א) ע"ש. וע"פ דברינו האמורים לעיל, כדי שלא יסתרו דברי הרב יד אהרן מהמאירי, ושאר הפוסקים הנזכ"ל, נאמר דכוונתו דבחול אסור באיסור גמור, אא"כ עושה את התיקון דמהדרא ליה בקידושא דבי שמשי. ולגבי קושית הישועות יעקב, ג"כ ע"פ האמור שפיר דמי, כיון דבחול אינו איסור גמור, ובשעה"ד שפיר דמי לפסוע פסיעה גסה, וא"כ שפיר דמי דלא הוי הילוכך בשבת כהילוכך בחול. וגם אם זה אינו, מ"מ אין לנו אלא דברי הראשונים. וע"ע בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ה אות ח) מש"כ בזה.

פסיעה גסה לדבר מצוה]

יא. ברם לרוץ לדבר מצוה משרא שרי לכתחילה וכדפסק מרן (סימן שא סעיף א), והוא מפורש במסכת ברכות (דף ו ע"ב), וכ"כ ראשונים רבים לך ראה בשו"ת תרוהד"ש (ח"ב סימן קנה), ובספר לקט יושר (ח"א עמ' נח) בשם סמ"ק והיא תשובת גאון מר ניהו ר"ג מהרר"י בר פתחיה, ובסמ"ק הוא בהלכות תפילה (סימן יא), וכ"כ בספר אהל מועד (שער השבת דרך א), ובספר העתים (סימן קצח), וכ"כ האגודה (שבת פרק טו), ובספר האורה (סימן נה), וכ"כ בספר ארחות חיים (שבת סימן תיא), ובראבי"ה (סימן קצז).

והן אמת כי שמעתי באומרים לי, דמאחר ושרי לרוץ לדבר מצוה א"כ אין כאן בית מיחוש, כיון שכל מעשיו לשם שמים, וכל דבר שאדם עושה הוי לשם מצוה וכשם שכתב מרן בשולחנו הטהור (סימן רלא) וז"ל, וכן בכל מה שיהנה בעוה"ז, לא יכוון להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב בכל דרכיך דעהו, ואמרו חכמים, כל מעשיך יהיו לש"ש, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה, והשתיה, וההליכה, והישיבה, והקימה, והתשמיש, והשיחה, וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך וכו'. אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את בוראו וכו'. ע"כ. וכ"כ שם הטור, ובשם רבינו יונה. ע"ש. וכ"כ הרמב"ם הל' דעות (פרק ג הל' ב,ג). ע"ש. וא"כ אף כאן, כיון שכל דרכיו הוו מצוה, א"כ שרי לרוץ. אך זה אינו, לא מבעי לרובא דאינשי שהרי כלל אינם עושים זאת. אלא אף לחסידים אשר בארץ, אין בכך כדי להתיר לרוץ בחול ובשבת, וכדמוכח מדברי הט"ז (סימן שא ס"ק א) דביאר את דין התוספתא (פי"ז הט"ז) אין רצין בשבת כדי להתעמל. דהוא אע"ג שמגיע לו מזה עונג, מ"מ כיון שבאותה שעה שהוא רץ, אין לו תענוג, לא שרינן ליה לרוץ מחמת התענוג שימשוך אח"כ. משא"כ בחורים המתענגים בקפיצתם ובמרוצתם מותר, כיון שהתענוג לו בשעה שרץ. עכת"ד. ומבואר, דאע"ג דעסקינן משום עונג שבת, מ"מ אסור. וכן דעת הרב ערוה"ש (סעיף מד). וכן בפשטות ס"ל למ"א (ס"ק ד). [וכדביארוהו

הפמ"ג (א"א סס"ק ד), והתו"ש (ס"ק ד), ובספר כף החיים (ס"ק יב). ואולם המחצה"ש במקום למד במ"א להתיר כב"ח, וכ"כ הלבו"ש (ס"ק ג) בדעת המ"א, וכ"כ בספר פתח הדביר (ס"ק ב), וציין לעיין בזה בספר צפיחית בדבש (סימן כה דף סא ע"ד ואת"י).]

ואולם דעת הב"ח (סעיף ג) להתיר לרוץ לצורך הנאה שתבוא אח"כ. וכ"כ בספר עו"ש (ס"ק ג), והרב א"ר (ס"ק ו), והרב חמד משה (ס"ק ב), וכן למד המאמ"ר (ס"ק ב) בדעת מרן (וע"ע לעיל בסמוך בסוגרים). וכ"כ שעה"צ (ס"ק ז) בדעת מרן, ושכן משמע מביאור הגר"א, וכ"פ המ"ב (ס"ק ו), וע"ע בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ד) דג"כ העלה שכן דעת מרן ע"ש. והוסיף, שעם שיטת הט"ז, כן ס"ל נמי לרב מנורה טהורה (ס"ק ד), ושכן כתב בספר בתי ארזים (על הטור אות יד). ומ"מ לדעת הט"ז וסיעתיה מבואר, דאע"ג דרץ למצות עונג שבת אסור, וגם בחולקים על הט"ז וסיעתיה, אין מי שדחאם מטעם דהוי מצוה. וע"כ כנ"ל, דמצוה צריכה להיות שכל כוונתו לשם המצוה, כשם שההולך לביהכ"נ כוונתו לשם מצוה גרידא. משא"כ כשרץ לראות דבר שנהנה, כוונתו להנות, ויש כאן גם מצות עונג שבת. [דהרי הקושיא הנ"ל על הט"ז היא קושיא אלימתא, דבשו"ע מרן התיר לרוץ לביהכ"נ, ובמצוה זו אין מי שסובר דהוי מצוה דאורייתא. ואילו הט"ז דמיירי על מצות עונג שבת, דיש הסוברים כי הוי מצוה ד"ת, א"כ ק"ו דבשביל מצוה זו שרי לרוץ. דע' בשו"ת רב פעלים (ח"ג סימן כב) דהוכיח מדברי התרגום יהונתן על הפסוק ושמרו בנ"י את השבת וגו', וז"ל, למעבד תפנוקי שבתא. ע"כ. אלמא דמפרש כי מצות עונג שבת הוי מצות עשה דאורייתא. וכן הביא דס"ל נמי לרשב"א, ושיש החולקים. ע"ש. וסוף דבר העלה דהוי ד"ת. ע"ש. וע"ע בשדי חמד (ח"ה דף 238 עמ' א), ובשו"ת דברי ישראל (וואלץ או"ח סימן פא), ובמ"ב (ר"ס רמב), דהוכיח מהב"י (ר"ס תפז) דס"ל דהוי דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וע"ע בכף החיים (סימן רמב ס"ק ו), ובש"ת שמש ומגן (ח"ב סימן כא), ועוד בהסכמה לשו"ת אבא בם להרה"ג ר' ישראל אלקנה. ובספר ילקו"י (סימן רמב סעיף א). וע"כ מכח קושיא זו לומר כחילוקינו הנ"ל, בין כשכל מטרתו לשם המצוה, לבין אם אין כוונתו רק לשם המצוה. ולפי"ז יצא, שאם רץ לראות דבר מה שיש בו הנאה, ובאמת כל כוונתו רק למצות עונג שבת, יהיה מותר לרוץ אף לדעת הט"ז וסיעתיה, אך מ"מ עוד צ"ע בזה.] וע"ע לגאון רבי שלמה בן שמעון שליט"א בקובץ אורייתא (ח"א בהוצאת אב"ת) דהאריך לענין מצות ריצה לביהכ"נ, וע"ע בזה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סימן יז).

ביאור מהדר ליה בקידושא דבי שמשא]

יב. ואמרתי לברר ולחפש בראשונים מהי התקנה אשר נאמרה בגמ' דמי שפסע פסיעה גסה מהדר ליה בקידושא דבי שמשא. והנה רש"י (שבת קיג ע"ב ד"ה קידושא) פירש,

השותה מיין של קידוש בלילי שבתות. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (פרק טו סימן ב), וכ"כ הנימוק"י (שבת קיג ע"ב), קידושא דבי שמשי, השותה יין של קידוש היום בלילי שבתות. וכ"כ עוד בברכות (מג ע"א), וכ"כ הר"ן (שבת מב ע"א מדפי הרי"ף), וכן הביא גם לפרש"י הריטב"א (שם ד"ה ומהדר), ועוד הביא פירוש זה האגודה (ברכות מג ע"ב ד"ה תנו רבנן), ובספר המכתם (ברכות שם), וכ"כ המהר"י אבוהב (הביאו הב"י סימן רסט ד"ה והגאון מהר"י) בביאורו הראשון בדעת ר' נטרונאי גאון, וכיוצ"ב כתב הר"ר יונתן (ברכות שם) ששותה שתי פעמים זה אחר זה. ע"כ.

ומאידך המאירי (שבת קיג ע"ב ד"ה מטכסיסי) כתב, כל שהוזק בה בחול, מתרפא ממנה במנוחת שבת. והוא המשל בקידושא דבי שמשי כלומר, משיכנס בקדושת שבת. עכ"ל. ומבואר דס"ל, כי השומר שבת היא תקנתו. ומה שאמרו קידושא, הוא רק דרך משל.

ועוד עיין בדרכ"מ (סימן רעא ס"ק ח) דהביא למהרי"ל מנהגים (הל' שבת סימן ב) דכתב, בשעת הקידוש יתן עיניו בנרות, ויראה בהן. כי ב' פעמים נר, עולה ת"ק, והיא רפואה לפסיעה גסה שנוטל אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. וכ"כ בספר שכל טוב. עכ"ל הדרכ"מ. ומכח הא כתב בהגהה (סימן רעא סעיף י) וכשמתחיל (לומר הקידוש) יתן עיניו בנרות. ע"כ.

ודעת ר' יונה ברכות (דף לא ע"ב ד"ה מאי), פירש וז"ל, יחזיר אותו בזכות שיהיה רגיל בקידוש. ע"כ. וכ"כ רבינו יהונתן שבת (מב ע"ב ד"ה דאמר) וז"ל, בזכות שמקדש על היין בערבי שבתות.

ודעת ר' נטרונאי גאון הובאה בטור (סימן רסט) דהרפואה במה ששמים מהיין בתוך העינים. וע"ש בב' ביאורי הב"י בדעתו, דלומד בו כפשוטו, דנותן ע"ג עיניו מהיין. וכ"כ המהר"י בן חביב בפירושו השני שם. וכן ראיתי בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שכג) שהביא לר' נטרונאי. וכן הביא לעומדים בשיטה זו הריטב"א (שבת קיג הנ"ל), ושוב הביא בזה מח' האם יש כאן איסור של שחיקת סממנים. ע"ש. וכן בספר המכתם (הנ"ל ברכות) כתב, וגאון פ', יתן בו היין בעיניו, וכך היו נוהגין קצת זקנים. ע"כ. וכ"כ המרדכי (שבת ס"ס שפח) וז"ל, י"מ לתת על גב עיניו, ומיהא אי עמיץ ופתח אסור, כדמוכח פרק שמונה שרצים (דף קח). ע"כ. וכ"כ האגודה (ברכות שם) יש מפרשים, בטעימת הקידוש, וי"א שנתן יין בעיניו. וזה צריך להיות אחר השבת, דאילו בשבת אסור, כדמוכח בפרק שמונה שרצים. וכ"כ לדחות פירוש זה, הר' יונה הנ"ל במס' ברכות. וכן הר"ן בחידושיו (שבת קיג ע"ב ד"ה ומהדר ליה), דהביא בשם רב עמרם ורבי' יצחק אבן גיאת ז"ל דכתבו, דאיכא איניש דשפו עינייהו בחמרא דקדושא ואבדלתא, וכתב הר' יונתן ז"ל דהמשימים מיין

הקידוש על עיניהם, טועין הם, דאסור לתת יין אל תוך העין, מפני שהוא מלקה הגוף, וקא עבר משום בל תשחית. עכ"ל. וכ"כ לדחות פירוש זה הטור (ס"ס רסט). ע"ש. וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שבת קיג). ולהלכה האם יש איסור בשבת לתת על עיניו, הב"י (ס"ס רסט) הביא לר' יונה הנ"ל (בברכות לא ע"ב ד"ה מאי דכתב), אבל לא שיתן את היין בתוך עיניו, דהא אמרינן במסכת שבת (קח ע"ב), שאפילו על גבי העין אסור, מפני שהוא דרך רפואה. עכ"ל. וכתב על כך הב"י וז"ל, ותמהני, דהא בהדיא אמרינן בפרק שמונה שרצים (הנ"ל), תוך העין אסור, על גבי העין מותר. וצריך לומר, שכוונת הר' יונה, בדעמיץ ופתח, דכל כה"ג, אפילו על גבי העין אסור, כדמשמע התם. [ע' סימן שכח סעיף כא] עכ"ל. וכ"כ הראבי"ה (סימן קצז) דשרי לתת על גבי העין, ומיהו אי עמיץ ופתח אסור.

א"כ נמצא לענין פסיעה גסה ביום חול, דאפשר להקל בה בשעת הצורך, ע"פ המאירי וסיעתיה, וכן מנהג העולם לרוץ בשעה"צ (שהרי כל מי שרץ הוי לצורך). ועוד דיש לצרף את הרב תו"ש וסיעתיה דלמדו דאין איסור פסיעה גסה בחול. ואדם מתקן פסיעה גסה ע"י שתיה מיין הקידוש, וא"צ לתת מיין הקידוש ע"ג עיניו. (וק"ו שא"צ להקפיד להסתכל משום הא אל הנרות בשעת הקידוש), כיון דאיכא ס"ס, שמא כר' יונה ור' נטרונאי גאון, דעצם הקידוש הוי תיקון. ושמא כמאירי, דעצם מנוחת שבת הוי התיקון. ושמא כפרש"י וסיעתיה, דהשתיה הוי תיקון. ומעולם לא שמעתי מי שנוהג לתת על עיניו, וגם הרוצה לתת על עיניו הוא בתנאי שלא יעמיץ ופתח וכנ"ל, דבזה יש איסור מצד רפואה בשבת. **וכ"ז** אמור לגבי ריצה ודילוג בחול, אך לגבי פסיעה הרחבה יותר מאמה, בזה כבר בואר לעיל דלדעת מרן אין בכך שום איסור.

לסיכום: ביום חול, בשעת הצורך, מותר לרוץ ולדלג. (ולפסוע פסיעות הרחבות יותר מאמה, מותר אף בשבת, וק"ו ביום חול).

סימן יד - חבישת מגבעת ברה"ר כשאין עירוב

תוכן התשובה בקצרה

א. פסק מרן סימן שא ס"מ דאסור לצאת עם כובע לרה"ר, שמא תפילו הרוח, ויבא לטלטלו. ועל כרחך דחיישינן אף לרוח שאינה מצויה, דאת"ל דמיירי דוקא ברוח מצויה, א"כ דברי מרן אמורים בכובע שאינו מצוי ללובשו, כיון שרוח מצויה מפילתו, וזה אינו נראה, דהלא מרן כתב לאסור בסתם כובע. ולהעמיד את דברי מרן מרן דמיירי דוקא בכובע שאין הדרך ללובשו, הוי אוקימתא. וכן מוכח מכמה לשונות בראשונים. ולפי"ז אסור לצאת ברה"ר במגבעות דידן במקום שאין עירוב. **ב**. אך כתב הרב בני ציון, כי מרן אינו חושש לאיסור טלטול, כיון שבסעיף מ פסק בסתם כסוברים דאיסורו מדין אהל,

ובסעיף מא כתב יש מי שאוסר מדין טלטול, וקי"ל בסתם ויש הלכה כסתם, ואע"ג דהוי הסתם בסעיף אחד והיש בסעיף אחר. ולפי"ז אין איסור לצאת עם כובע מדין טלטול. **ג.** אולם י"ל, דשאני הכא דאין הכרח לומר דיש סתירה במרן, כיון דיש צד אחר בהבנת דברי מרן, דאיכא למימר דחש לחומרא לשני הפירושים. וא"כ לא נאמר כאן דהוי סתם ויש, ושאני משאר דוכתי שאמרנו שם דאף בשני סעיפים הוי סתם ויש, כיון דשם הוי סתירה בדברי מרן, ועל כרחך למימר הכי. וכן למדו פוסקים רבים בדעת מרן, שחש לחומרא לב' הפירושים. **ד.** אך תקשי, מדוע עזב כאן את דרכו לילך בתר ב' עמודי הוראה. ולכן נראה דהעיקר במרן הוא לאסור כובע מדין אהל, וחש לחומרא אף לטלטול. **ה.** אך מ"מ יש להקל הכא, כיון דכל שנאסר לצאת עם כובע, הוא לרה"ר, ולא לכרמלית, וחזי לצירופי כל הני ראשונים דס"ל דאין לנו רה"ר בזה"ז. ואף את"ל דמרן בסימן שג סעיף יח ס"ל לאסור לצאת אף לכרמלית עם כובע. מ"מ יש לצרף את תרומה וסיעתיה דס"ל להקל, וא"כ איכא הכא ס"ס, שמא כר"ח וסיעתיה, דאין איסור כובע מצד חשש טלטול, ושמא כתרומה וסיעתיה, דבימינו אין איסור. וק"ו לדעת הבני ציון דמרן תפס לגמרי כר"ח, ואין איסור טלטול בכובע, וע"ע בפנים.

שאלה: האם מותר לצאת לרה"ר במקום שאין עירוב עם כובעים שלנו אשר הולכים עמהם בני התורה הקרואים מגבעת, או שמא יש לאסור בזה האיסר על פי פסק השו"ע (סימן שא סמ"א) שאסר כובע שמא יטלטלנו ד' אמות.

תשובה: **א.** פסק מרן (סימן שא סעיף מא) וז"ל, לצאת בשבת בכובע שבראשו, העשוי להגן מפני החמה, יש מי שאוסר, משום דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. אא"כ הוא מהודק בראשו, או שהוא עמוק, שראשו נכנס לתוכו, ואין הרוח יכול להפרידו מראשו, או שהוא קשור ברצועה תחת גרונו, דבהכי ליכא למיחש למידי. עכ"ל. ומבואר א"כ, כי אם יש חשש שהרוח תפיל את הכובע, אסור מצד גזירה דרבנן, שמא כשיפול יגביהנו מן הארץ ולא יניחנו מיד על ראשו, אלא יטלטלנו ד' אמות ברה"ר. וצריך בירור למאי דחיישינן שיפילנו הרוח, האם הכוונה לרוח מצויה, או אף לרוח שאינה מצויה. ואם נאמר דהכוונה דוקא לרוח מצויה, א"כ בזה הוסרה שאלתינו, כיון דרוב רובם של הכובעים מונחים על הראש, באופן שרוח מצויה אינה מפילתם, אך אם כוונת מרן היא לרוח שאינה מצויה, לפי"ז לכאורה אסור.

ונראה להוכיח כי כוונת מרן היא אף לרוח שאינה מצויה, דאת"ל דכוונת מרן היא לרוח מצויה, א"כ מיירי מרן בכובע שכמעט אין מי שמשתמש בו, דהרי כובע שמשב רוח מצוי מפילו, א"א לחובשו, ומתוך שכתב מרן סתם לצאת בשבת בכובע שבראשו וכו',

יש מי שאוסר. אלמא דמיירי בכל כובע, ולא בכובע שמציאות השימוש בו היא רחוקה. ואת"ל דכוונתו לרוח מצויה, זוהי אוקימתא במרן, שכל שדיבר הוא בכובע מסוים זה, ואילו מרן סתם וכתב כי אסור לצאת בסתם כובע. וחיפשתי בפוסקים למי שדיבר בזה, וכמעט שלא מצאתי. וראיתי לספר זית רענן (שעל ספר שתילי זיתים סימן שא ס"ק קב) דכתב כדברינו, וכן העלה שם להלכה, כי מגבעת אשר חובשים היום בחורי ישיבה, אסור לחובשם במקום שאין עירוב, כיון שאין המגבעת מהודקת היטב על הראש, **וברוח חזקה** יכולה ליפול, כמש"כ המ"ב (ס"ק קנג), ובשעה"צ (ס"ק קצב). עכת"ד. שוב בינותי, כי כן מבואר בכל ספרי הפוסקים שדנו לאסור כובע הקפלוטש מצד טלטול ברה"ר, אלמא דהבינו כי החשש שיפילו הרוח, היינו ברוח שאינה מצויה, דכן דן בזה בספר נחלת צבי (ס"ק מ), והט"ז (ס"ק כז), והפמ"ג (משב"ז ס"ק כז), ועוד רבים. וכן נראה להוכיח עוד מלשון התרומה (סימן רנד) סוד"ה פרק ר"א וז"ל, ואותו מצנפת שהוא מצמר כבש, או עז, ומחוטין טווין, או פעמים מבגד, וקורין אותו אלמוצא בלעז, מותר ליתן בראשו כמו שרגילין העולם, ואפי' בלא קשירה תחת צואר, לפי שדבוקים היטב בראש, ואין נופל מפני הרוח. עכ"ל. ומדמסיים ואין נופל מפני הרוח, משמע דהמציאות היא כזו שאינו נופל כלל מפני הרוח, בין ברוח מצויה, ובין באינה מצויה. דאם נופל ברוח שאינה מצויה, אינו שייך הלשון אינו נופל, דשפיר הוא נופל מפני רוח שאינה מצויה. [ואין לטעון דאף לטעמיך הוא נופל ברוח חזקה יותר מרוח שאינה מצויה, וא"כ על כרחך לומר דהל' אינו נופל הוא לאו דוקא, וא"כ אף אנו נטען שכוונתו לאינו נופל מפני רוח מצויה. דזה אינו, כיון דברוח כה חזקה, מאן דכר שמיה] . וכן משמע מלשון האו"ז (פרק עח אות י) וז"ל, ואפילו בלא רצועה, אם הוא כובע עמוק, שראשו נכנס לתוכו, שאין הרוח יכול להפריחו מעל ראשו בשבת, מותר. ע"כ. אלמא דהרוח אינה יכולה להפריחו כלל. וכן מבואר בלשון שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן כה) וז"ל, ואין הרוח יכול להפריחו, מותר בשבת. וכן מוכח מל' מרן דכתב, או שהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו, ואין הרוח יכול להפרידו מראשו. ע"כ. אלמא, דשום רוח אינו יכול להפרידו. וכ"כ כל' זו הלבוש (סעיף מא), וכ"כ שו"ע הרב (סעיף נ) כל' זו. אלא דיש לבעל דין להשיב על דיוק זה. ואם יקחך ליבך להשיב כי גדר רוח מצויה הוא אחר, כי אף רוח שמגיעה פעם פעמים ביום נחשבת רוח מצויה, ורוח שאינה מצויה היא רק רוח חזקה כגון רוחות החורף. מ"מ לא ישתנה בביאור זה דבר לכל אורך דרכנו, רק נשנה את השם, שנאמר שמרן אוסר דוקא ברוח מצויה וכן כל הראשונים והאחרונים וכאשר הוכחנו מלשונותיהם, ולפי"ז

יצא שהכובעים שלנו אסורים המה. ומעתה לכאורה לפי"ז אסור לצאת במגבעות אשר חובשים בחורי הישיבה במקום רה"ר.

דעת מרן]

ב. איברא דבסעיף הקודם (סעיף מ) פסק מרן כדעת הר"ח וסיעתיה, דאסור לחבוש כובע בשבת מצד איסור אהל, וז"ל מרן, כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו, אפילו בבית משום אהל. עכ"ל. ולך ראה לקמן בריש תשובת כובע אהל (סימן לב) כי עם שיטת הר"ח עומדים ראשונים רבים, ושכן דעת הרמב"ם והרא"ש. ויש שלומדים כן אף בדעת הרי"ף. [דהלא הר"ן הוכיח כי דעת הרי"ף היא כרש"י, מפני שגרס אלא, והבאנו שם לכמה ראשונים שגורסים אלא, ועע"ש (אות א ד"ה ולגבי), ובכ"ז סוברים כדעת הר"ח, וא"כ יכולים ללמוד כן אף ברי"ף. וכ"כ בדעת הרי"ף, הרב מכתם לדוד (פארדו ח"א סימן א), ע"ש] . ומאידך גיסא ניצבים רש"י וסיעתיה שהם רוב הראשונים ע"ש, דס"ל דאיסור חבישת כובע הוא מצד חשש טלטול ד' אמות ברה"ר, אם תפילו הרוח. וזהו פסק מרן בסעיף מא. ועוד הוכחנו שם (אות ב) מראשונים רבים, כי רש"י וסיעתיה מקילים בחומרת הר"ח מדין אהל, וס"ל שאין איסור אהל בכובע, מפני שהוא לבוש. ואילו דעת הר"ח וסיעתיה ס"ל, שאין איסור טלטול ד' אמות. וא"כ קשה, כיצד בסעיף מ פסק מרן לאסור כובע מדין אהל, ובסעיף מא פסק לאוסרו מדין טלטול, והרי מאן דס"ל הא, לא ס"ל הא.

וחזי הוית לספר הבהיר בני ציון ליכטמן (ס"ק נח) דכתב, כי סעיף מ הוי סתם, וסעיף מא כתבו מרן בל' יש מי שאוסר, וא"כ הוי סתם ויש דקי"ל כסתם. ולפי"ז א"כ לדעת מרן, אין איסור כובע מדין טלטול, וא"כ יצא דניפשטה שאלתינו לקולא. ושוב ראיתי שכ"כ מדנפשיה בספר ברכת יצחק ברכה (סימן שא סעיף מ אות ב) כי הוי סתם ויש וקי"ל כסתם.

סתם ויש בשני סעיפים]

וראיתי לברר האם שייך הכלל סתם ויש בשני סעיפים שונים ולא רק בסעיף אחד, וראיתי כי לא רחוקה היא, וכבר נזכר דבר זה בפוסקים, דכ"כ השולחן גבוה (בכללי השו"ע אות יט) וז"ל, ואף בשני מקומות שכתב (מרן) באחד סתם ובשני יש, קי"ל כסתם, וכגון בשו"ע יו"ד סימן צו (ס"ג) סתם, ובסימן קג (ס"ו) יש מי שאוסר, וקי"ל כסתם. ועע"ש. וכ"כ הברכ"י או"ח (סימן קפג אות ד) לישב את הסתירה במרן מסימן תרנא דפסק בסתם, כי איטר אזלינן בתר ימין דעלמא, לענין נטילת לולב, ואילו בסי' קפג פסק דיש מי שאומר שאם המברך איטר, אוחז הכוס בימינו, שהוא שמאל כל אדם. ותירץ כי אף דקי"ל דיש מי שאוסר ס"ל כוותיה, ומ"מ לא ללמד על הכלל בכל דוכתא דקאמר מרן יש מי שאומר

הכי הוי, דודאי משכחת לה דכי איכא פלוגתא קאמר ויש מי שאומר, וכאן סמך מרן על ביאורו לקמן דהלכה כן שם. אך מ"מ סיים כן נראה לי ליישב קצת ודוחק. עכת"ד. וכ"כ הרב גט פשוט, הביאו הפתחי תשובה (אה"ע סימן קנד אות טו). והביאם לכל הני אשלי רברבי הרב שדי חמד (ח"ו דף 89 רע"א). וכ"כ הביה"ל (סימן שג סעיף יח ד"ה והשתא). ועוד ראיתי ליד"נ הרה"ג רבי דוד ביטון שליט"א בספרו הבהיר פתח הבית (סימן קצח דף תקכ סוע"ב), דהביא לשו"ג (סימן קצח ס"ק עב) דכ"כ שוב, כי שפיר אמרינן סתם ויש בשני מקומות שונים.

ג. ברם לכאורה יש לחלק בין נידו"ד לשו"ג וסיעתיה הנזכ"ל, דשאני התם שהסתם סותר ליש, ולכן על כרחך שמרן פוסק כחד מינייהו. אך כאן בנידו"ד, יש צד שמרן תופס לחומרא כמו ב' השיטות, ואע"ג שכל שיטה אינה סוברת את חומרתה של השניה, אך מ"מ במרן שפיר איכא למימר דתפס לחומרא כשתיהם, כי אין סתירה מעשית בין סעיף מ דאסר כובע מצד אהל, ובסעיף מא מצד טלטול, כיון דמתווספת חומרא באופנים שונים שאין איסור אהל, לאוסרו עוד מדין טלטול, וכגון כשהכובע רך, או שאין בשוליו טפח, או שהיה חבוש בכובע כבר מער"ש, ובעוד אופנים שבהם אין איסור אהל, ומ"מ פסק מרן דעדיין אסור מצד טלטול ד' אמות, וכן להפך יש אופנים שאין איסור טלטול, בכגון שהכובע מהודק, או שאין תחתיו כסוי נוסף, או שלובשו בבית, משא"כ מצד איסור אהל איכא. ויש פנים לומר כי מרן נמשך אחר הכל בו (סימן לא דף כז, ובהוצאת ר' דוד אברהם עמ' לו) דהביא את ב' שיטות הראשונים, וכתב וטוב לצאת ידי שניהם. וכ"כ הארחות חיים (סימן קלח). ובאמת כי פוסקים רבים ועצומים למדו כן במרן, שתפס לחומרא כב' הפירושים וכבסמוך. וכן יש לחזק זאת עוד, דאת"ל כדברי הרב בני ציון דהוי סתם וי"א, א"כ הו"ל למרן בסימן מא לכתוב ויש מי שאוסר לצאת בכובע שבראשו, משום דחיישינן שיגביהנו הרוח וכו'. ואילו מרן כתב את סעיף מא בזה"ל, לצאת בשבת בכובע שבראשו וכו' יש מי שאוסר, משמע דשיטה זו אינה חוזרת על הסעיף הקודם, אלא הוא דין בפנ"ע.

וכ"כ כמה פוסקים ללמוד במרן, דתפס כמו שתי השיטות לחומרא, דכ"כ בספר עולת שבת (סימן שא ס"ק סב) דהמחבר פסק כאן כחומרת ב' הפירושים. וכ"כ הרב מחצה"ש (ס"ק נא), וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעיף קיב, אך כ"כ בדרך קושיא על מרן שתפס לחומרא כב' הפירושים), וכ"כ בספר מנחת שלמה (סימן שא ס"ק מ), ובספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כז סעיף נח).

וכן מוכח מדברי הט"ז (ס"ק כז) דביאר את דברי מרן בסעיף מא דאסר כובע מצד טלטול, דמיירי כשנכנס השבת היה כבר הכובע על ראשו, ואז אין איסור אהל בכובע. דאל"כ תקשי, מאי קמ"ל מרן דכובע זה אסור, תיפוק ליה דאסור מדין אהל. ולכן העמיד את דברי מרן בסעיף מא באופן שאין איסור אהל. ומבואר א"כ, דלומד במרן דתופס לחומרא כב' הפירושים, דאת"ל דהוי סתם וי"א, א"כ קושיא מעיקרא ליתא, דסעיף מא בא לאסור רק מדין טלטול ולא מדין אהל, וא"כ מיירי דוקא ברחב טפח, דהיש מי שאוסר אוסרו מדין טלטול ולא אהל. [ולעצם תירוצו של הט"ז, ע' במאמ"ר (ס"ק ל) דדחאו שא"א להעמיד באופן זה, דא"כ יהיה צריך להסירו קודם שבת, כדי שלא יצטרך לסתור אהל עראי בשבת כשיסיר לכובע. וכ"כ לדחותו בספר מקור חיים (סעיף מא). ואולם בספר נהר שלום כתב, כי ב' הפירושים אמת (של הט"ז והמ"א שבסמוך), וכן משמע מהמשב"ז (ס"ק כז) דמסכים עם הט"ז] . וכן עמדו לתרץ את קושית הט"ז כמה פוסקים בדרכים שונים, וא"כ כל הני ס"ל דמרן תופס כמו ב' השיטות. דכ"כ המ"א (ס"ק נב) לבאר דמרן מיירי בסעיף מא, בכובע שאינו רחב טפח, שאז אין איסור אהל. וכן ביארוהו למ"א הלבו"ש והמחצה"ש במקום. וכ"כ המחצה"ש (הנ"ל ס"ק נב) ביאור נוסף במרן דמיירי בכובע משופע שאין בו איסור אהל, וכ"כ המאמ"ר (ס"ק ל) כמ"א, וכ"כ בספר מקור חיים (סעיף מא) וכ"כ בשתילי זיתים (ס"ק קא).

ד. אך באמת קשה על כך, כיצד תפס מרן במחי' הפוסקים שתי שיטות הפוכות, הלא אם פוסק כר"ח, היינו דלא כרש"י, ואם כרש"י היינו דלא כר"ח, וכדהקשה הערוך השלחן (סעיף קיב). ועוד כיצד עזב מרן את דרכו לילך בתר רוב עמודי הוראה. ועוד, דהוי מילתא דרבנן. ומכח הא כתבנו (בסימן לב אות ג) כי העיקר בדעת מרן תופס כסעיף מ מדין אהל, כיון שב' עמודי הוראה ס"ל הכי, ולכן כתב מרן את סעיף מ בסתם, אך חש להחמיר כשיטות האוסרים, שהם רוב הראשונים, והוא מחומרא ולא מדינא, ולכן כתב את סעיף מא בל' יש מי שאוסר. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו ח"א או"ח סימן א סוד"ה ואיך), דהעיקר בדעת מרן כר"ח וסיעתיה והחמיר כרש"י, וכמש"כ הכל בו דנכון לחוש לשניהם (וע' בש"כ שם להעיר על המכתם לדוד). וגדולה מכך יש לבא ולהעיר דהן אמת דסוגיאן דעלמא להכריע בדעת מרן כשפוסק בל' יש מי שאומר דהכי קי"ל, ומפני שראה שדין זה נאמר בפוסקים יחידים על כן נקט ל' יש מי שאומר, וכאשר יבואר בהמשך ובהערה, ברם רבים לוחמים על כלל זה, וסוברים דנקט ל' יש מי שאומר מפני שאינו סובר כן, ע' בספר יד מלאכי (כללי השו"ע אות יב), ובספר ארץ חיים סתהון (כללים שבריש הספר כלל כג), ובשד"ח (כללי הפוסקים ח"ו ס יג אות כב), ובשו"ת יבי"א ח"ב (או"ח סימן ד אות ג),

ועוד לו (שם סימן ח אות ד), ועוד ח"ג (יו"ד סימן ח אותיות א,ד). ועוד ראה לידידי הרה"ג רבי בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (סימן ד הערה ב) מפי ספרים וסופרים דנחלקו בכך גאוני עולם. וכן מסיק לענין דינא בדעת מרן דלא ס"ל כיש מי שאומר הרה"ג רבי אליהו בנימין מדאר שליט"א בספר ויען שמואל (ח"ה סימן כח) ע"ש מפי ספרים וסופרים הסוברים דלא קי"ל כיש מי שאומר. אך לענ"ד זה אינו וקי"ל כיש מי שאומר, וכאשר יבואר כאן בהערה

יש מי שאומר]

ומדי שוטטתי בהאי מילתא, הנני להזכיר את הפוסקים שראו עיני הסוברים דלא קי"ל כיש מי שאומר, דכן כתב בשו"ת דרכי נועם (חלק אה"ע סימן א ד"ה בעי) דעל ל' השו"ע יש מי שאומר כתב, משמע דמספק ליה, ואזלינן בה לחומרא. וע"ע לו (סימן נג ד"ה וראיתי). וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו' קמא חאה"ע סימן יז ד"ה כ"ז), דלשון זו דרכו של השו"ע לומר על דברי יחיד שאין הלכה כמותו. וכ"כ עוד במהדו' תנינא (חו"מ סימן מ). וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן לח סוד"ה וכיוצא) שכ"כ הרב גט פשוט בדעת מרן. ואולם איהו גופיה הרב חיד"א פליג וביאר שכוונת מרן שם להורות דעביד כמר עביד (ושם בבדק הבית תמה על דעת זו). וע"ע בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א ס"ס מג ד"ה מכ"ש) דדרכו של ש"ע לומר (לשון יש מי שאומר) על דברי יחיד שאין הלכה כמותו. וע"ע בזה בשו"ת רע"א (מהדו"ק סימן קלט). וע"ע בשו"ת חת"ס (ח"ה סימן קד ד"ה ועוד) שכתב על לשון זו ברמ"א דלא ברירא ליה. [וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז פ"א פרק ט אות כו) גבי המאירי דמשמע דרק יש מי שאומר סובר, אבל סוגיאן דעלמא היא דלא כן, ע"ש.] והנה ראיה לשיטה זו נמצאת בשו"ע (אה"ע סימן צב ס"ב) דהיש מי שאומר היא דעה יחידאה, וכל הראשונים שהובאו ביתה יוסף פליגי עליה, וזה מורה ובא דלא ס"ל למרן כן.

הסוברים דהלכה כיש מי שאומר, כ"כ בשו"ת שופריה דיעקב (ח"א סימן ה) בדעת מרן, ודרכו לכותבה כן לפי שהיא סברה יחידית, (וע"ע אליו בח"ב חו"מ סימן ז ד"ה גם). וכ"כ בשו"ת זבחי צדק (חאו"ח סימן כט ד"ה אבל) על פי הסמ"ע ודעימיה כי אורחיה דמרן דס' מחודשת דלא איתפרשא בשאר פוסקים מייתי לה בלשון יש מי שאומר. ולך ראה לשו"ת רב פעלים (ח"ד חיו"ד סימן י) דכמה פוסקים תפסו הכי, וכן משמע שהבין בדעת מרן הרב פעלים גופיה. (ברם לענין דינא החמיר באיסור תורה, וגם הביא דהשו"ג במקום כתב דמרן כתב בל' יש מי שאומר מפני הקושיות שיש להקשות על דעת זו). ובשו"ת שואל ונשאל (ח"א אה"ע סימן י ד"ה ולדינא) כתב דתפסינן כיש מי שאומר. וכ"כ בח"ב (או"ח ר"ס מו) גבי פסק השו"ע (סימן תקסו ס"ו) ושכ"כ המאמ"ר במקום, ובשו"ת זרע אמת (חאו"ח סימן פו), וכ"כ עוד שם (חיו"ד סימן נא), וכ"כ מו"ר שליט"א בספריו הנזכרים לעיל, וכ"כ בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ד סימן יז אות ח) גבי פסק השו"ע בזיבת דבר לח (יו"ד רס"ס קצ). וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן לו אות ד).

ובאמת שכן דרכם של נושאי השו"ע להבין בדעת מרן דהכי ס"ל בכל מקום, וכמו שכתב המשנה ברורה (סימן לב ס"ק קפ) על דברי מרן שכתב בל' יש מי שאומר שאין חולק בזה, ושדרך המחבר כן בהרבה מקומות, וכמש"כ לעיל (ס"ק קכג). עכ"ל. וחזינן דכן הסכמת כל הפוסקים כמרן שם, וא"כ כן סוברים כולם, (למעט דעת הב"ח), ע"ש. וכן ראה בעוד הרבה מקומות בשו"ע שכתב מרן בלשון יש מי שאומר, וכלל אין מי שחולק בזה באותם מקומות, וכן הסכימו ונמשכו כל הפוסקים אחר מרן שם, וזה מורה ובא דכל הני פוסקים למדו הכי במרן, שלשון יש מי שאומר סבירא ליה הכי. וכגון כן הוא בשו"ע (סימן נד סעיף ג), ועוד (סימן עד ס"ד) וע"ש במ"ב (ס"ק טז) שכן הסכמת הפוסקים כמרן. וכן הוא בשו"ע (סימן צ סעיף יז), ועוד (סימן קב סעיף ב), ועוד (סימן קלה סעיף יא), וכן הוא (סימן קנג סעיף יח, ורק שהמ"א כתב שנשתנה המנהג, ועל כן השיג, אך לית מאן דפליג שכן דעת מרן, וגם שכן הדין במקום שאין מנהג). וכן הוא (סימן קנח סעיף ג) ועוד (סימן קסח סעיף יא) וכן (שם סעיף יב) וגם (סימן שכ סעיף כ), ובשו"ע אה"ע (סימן צ סעיף ח) שכן עיקר, וכן מוסכם בב"י שם, וכן הסכמת כל הפוסקים שם, ועוד כן יראה הרואה רבות כאלו וכיוצ"ב בשאר דוכתי בשו"ע, וכאן עמד קנה, כי די בזה. ומעתה אם נבוא למנין, כמעט שיתבטלו הסוברים דלא קי"ל כיש מי שאומר, כי לך אסוף את כל הנושאי כלים שתפסו במרן בכל הני פסקים הנזכרים להלכה, דכולם סוברים כן.

ולגבי קושיותיו של הרה"ג מדר שליט"א דאי ס"ל למרן הכי מדוע שינה מרן ולא כתב בסתם כדרכו, ועע"ש ראיות כאלו וכיוצ"ב בדבריו. לפי דרכו והכרחיו, הרי שגם את הכלל סתם ויש דקי"ל כיש, אפשר לעקור, כי מה טעם סטה מרן מכל המקומות שפסק בסתם, וכאן פתאום ראה צורך לחלוק כבוד לחולקים, או שהנוהגים כוותייהו ידעו שיש להם מקור נאמן למנהגם כמו היש, ואילו במקומות אחרים פסק בסתם ולא חלק כבוד לחולקים, אף שנכבדים ועצומים הם, וכן לא חלק כבוד למנהג. ומה שנאמר שם כי מרן פסק בסתם ויש ולא כתב רק את הסתם, כי באותה שעה בשעת כתיבת ההלכה ההיא רוח חלפה על פניו וחלק כבוד לדעות או למנהג, ואה"נ במקום אחר לא ראה צורך לפי הרוח שבאותה שעת הכתיבה, ולפי חוזק ותוקף מנהג המקום, או כיוצ"ב שאר טעמים שחולפים ברגעי כתיבה, שאי אפשר למנותם כי רבו ועלו למעלה ראש. אך אין לעקור על פי קושיות שכאלו את הכללים. וה"ה והוא הטעם אף הכא, לענין יש מי שאומר, ואכמ"ל ודי בזה. . ומ"מ אחר ראותינו כל זאת כי רבים המה הסוברים דלא קי"ל כיש מי שאומר, שוב הרבה יותר קל לומר שכאן באמת מרן אינו סובר כיש זה, מאחר וסתם בהלכה קודמת להיפך, ומה גם שכן דעת ב' עמודים. והלא אפי' גבי הכלל סתם ויש כל היכא שיש גלוי בב"י דקי"ל כיש, הכי נקטינן או כשרוב הפוסקים ס"ל הכי, ובעוד אופנים, וכמו שכתב השד"ח בכללי השו"ע (שם), וק"ו שיש לומר כן הכא גבי יש מי שאומר. ובפרט אחר דברי היד מלאכי כי כלל זה (גבי יש מי שאומר) הינו על דרך רוב, ויש יוצאים מן הכלל.

שוב ראיתי שיש לפקפק על טענתנו, מדוע עזב מרן את הכלל הגדול שקבע עליו את פסקי השו"ע ללכת אחר ב' מג' עמודי הוראה, דראיתי לשד"ח (ח"ו סוף דף 97 אות לג) דכתב בשו"ת מכתם לדוד (פארדו יו"ד סימן מח ד"ה ורבינו הרמב"ם כ'), אע"ג דבעלמא אורח צדיק (מרן) למפסק כתרי מנייהו רבנן דקיימי בחד שיטתא, הכא מיהא, להיות הדבר תלוי בגירסא, הלכך בהא ספוקי מספקא ליה אי נקטינן כוותייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנזדמנה לפניהם עיקר, והם שפיר פסקו לפי הנוסחא שלהם. עכ"ל. והלא כאן מח' הראשונים תלויה בגירסא, וכדביאר הרא"ש (פרק כ סימן ג) והביאו הב"י כאן. אך מ"מ נראה כי עיקר פסיקת מרן היא סעיף מ לאסור כובע מדין אהל, וסעיף מא הוא חומרא. אך לא מלאני ליבי לומר דבר זה אלא לסניף, כיון דיש צד אחר לומר דכל הני אחרונים שלמדו במרן שתפס לחומרא כב' הפירושים, היינו שלא הכריע ביניהם ותפסם לגמרי, כ"א בפנ"ע, כיון שלא הכריע ביניהם. ואע"ג שאין זו דרכו של מרן אלא להכריע בין הראשונים, מ"מ הלא מפורסמים הדברים כי כל פסקי מרן הם בתורת ספק ולא בתורת ודאי, [ולכן שפיר מצרפינן לס"ס ספק נגד מרן ואף אם שני הספיקות נגד מרן.] וכמבואר בשו"ת יבי"א ח"ז (או"ח סימן מד אות י), ובח"ו (אה"ע סימן ג אות ח), ובהקדמה לשו"ת אור לציון (ח"א), ובספר יוסף דעת (סימן יב אות ג), והביאו בספר אשבח בתהלתך בתשובה להסכמת הרה"ר לירושלים הגר"ש משאש שליט"א, ועע"ש, ובדברינו בספר מאור ישראל (עמ' של בהוצאת כולל מאור ישראל), ועוד שם בדברי ידידי הרה"ג רבי יצחק לוי שליט"א (עמ' קסט בהערה). וע"ע בספר רבי יוסף קארו (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קצד והלאה) מפי ספרים בזה. ועתה נדפס קובץ קול תורה (תשס"ג פרק ג) ע"ש באורך, ועוד (עמ' נז). וא"כ יתכן שמרן כאן לא הכריע ונקט לחומרא כמו שתי השיטות. ובפרט שכן מורה לשון השו"ע שחילק זאת לב' הלכות ובכל הלכה כתב לאסור והקורא סובר שהם שני דינים שאינם קשורים זה לזה. ומ"מ אחר עלות כל זאת נלע"ד דשפיר דמי לצירופי כצד דדעת מרן כסעיף מ עיקר, וסעיף מא הוא חומרא בעלמא. או כסוברים דהוי סתם ויש והלכה כסתם. או שנאמר שאין לפננו בירור בדעת מרן כי כמה פנים יש לנו בו, וכל כה"ג אמרינן דל מהכא דעת מרן, וכמש"כ בספר מאור ישראל (עמ' שכט), ובפתיחה לספר זה (סוף סימן א), וא"כ שפיר דמי לצירופי דעות הראשונים דאין איסור חבישת כובע ברה"ר, אלא האיסור הוא מדין אהל בלבד.

ה. וא"כ נמצא עד כה, כי יש לאסור לחבוש מגבעת, מאחר ורוח שאינה מצויה יכולה להפילו, וחיישינן דילמא יטלטלנו ד' אמות ברה"ר. אלא דיש לבא ולהקל כאן מצד אחר והוא, דהנה ז"ל מרן סימן שא (סעיף מא), לצאת בשבת בכובע וכו' יש מי שאוסר, משום

דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. ע"כ. ומשמע, דכל שנאסר הוא ברה"ר, אך לחבוש כובע בכרמלית, משרא שרי. וטעמו פשוט, דכל שנאסר הוא מצד שמא תפיל הרוח לכובע, ושמא יטלטלו, ובכרמלית שכל איסורו מדרבנן, הוו ג' גזירות בדרבנן, ולא גזרינן. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (ח"א או"ח סימן ד) וע"ע בהערה שבסמוך בזה, שכ"כ עוד פוסקים, ושכן מדוייק מכמה וכמה ראשונים. וא"כ שפיר חזו לצירופי כל הני אשלי רברבי דס"ל, כי רה"ר היינו שהולכים בו כל יום שישים ריבוא, וע' בשו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סימן לג אות ב) דמנה למעלה מעשרים ראשונים דס"ל הכי, וע"ע שם בהערה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח כד) ובספר לוית חן (סימן לג), ובשו"ת אור לציון (ח"א סימן ל) וספר מנוחת אהבה ח"ג (פרק כז סעיפים נט,ס).

ואולם מרן בסימן שג (סעיף יח) פסק וז"ל, כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים, אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת. עכ"ל. וא"כ מבואר, כי כשנאסר לצאת לרה"ר מדרבנן, נאסר אף לחצר, וכ"ש לכרמלית, (דע"ש בב"י, ובלשון השו"ע). וא"כ אף לדברינו יש לאסור. אך זה אינו, דלגבי הכלל שכל האסור מדרבנן לצאת לרה"ר אסור אף לחצר, האם כלל זה שכתבו מרן כאן (סימן שג ריש סעיף יח), חוזר אף על דין כובע, שנאמר בסימן שא, ע' כאן בהערה, כי יש בזה עיקולי ופשורי, והיא מח' אחרונים, והעיקר להקל.

האם איסור יציאה בכובע מצד טלטול הוא אף בחצר ובכרמלית]

פסק מרן (סימן שא סמ"א) וז"ל, לצאת בשבת בכובע שבראשו, העשוי להגן מפני החמה, יש מי שאוסר, משום דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. ע"כ. ומבואר לכאורה, דאיסור זה שייך רק ברה"ר. ומקורו טהור מרש"י שבת (קלח ע"ב ד"ה אלא) וז"ל, טעמא (דאסור לצאת עם כובע), לאו משום אהל הוא, אלא משום שלא יגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. ע"כ. וכ"כ עוד כמה ראשונים העומדים בשיטה זו, והדגישו דהאיסור הוא ברה"ר דוקא. דכ"כ הריבב"ן (שם), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם), וכ"כ רבינו יהונתן (שבת דף נו ע"א ד"ה לכילי) ובנמוקי יוסף (שבת קלח ע"ב), ובמהרי"ל מנהגים (שבת סימן לד) בשם מהר"י סגל, ובשבלי הלקט (סימן קז), וכ"כ בספר תניא רבתי (סימן יט ד"ה ולצאת) וכ"כ בספר התרומה (סימן רלט), ובמגיד משנה (פרק יט אות ח).

איברא דאיתא בשבת (דף סד ע"ב) אמר רב, כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים, אסור לצאת בו לחצר, וכ"ש כרמלית (כמבואר בטור ב"י ובשו"ע סימן שג סעיף יח). ע"כ. ופסקו מרן לקמן (סימן שג סעיף יח) בסתם ובשם י"א הביא לחולקים, וקי"ל כסתם. ונראה כי כלל זה, חוזר על כל דיני הוצאה, הן מצד הלשון כל שאסרו חכמים וכו' דמשמע דדין זה חוזר על כל דיני הוצאה. והן מצד הטעם דכשם דבסימן שג דמיירי לגבי תכשיטי אשה שנאסרו דילמא שלפא ומחויא, וכן כלל זה אמור על דברים החוצצים לטבילה, דאסורה לצאת בהם (כבריש סימן שג), דילמא איתרמי לה טבילה ותסירם, ושוב

תטלטלם, ומכח הא אסרו אף לצאת עמהם לחצר, שמא תצא עמהם לרה"ר, ושמא תטלטלם. ה"ה י"ל נמי הכא, דמה טעם יש לחלק ביניהם.

איברא דרש"י שם בסוגיא (דף סד ע"ב ד"ה כל שאסרו) כתב וז"ל, כל שאסרו חכמים בריש פירקין חוטי צמר, ופשתן, טוטפת, ושאר השנויים במשנה שאסור ללכת בהן ברה"ר. עכ"ל. ומבואר, דדין זה שאמר רב לאסור אף בחצר, חוזר על הדינים האמורים בריש פרקין, ולא על איסור יציאה בכובע הנאמר לקמן (דף קלח ע"ב) מדאיתמר סייאנא אסור. ואת"ל דדברי רש"י הם לאו דוקא, ורק שלא רצה להביא ממרחק לחמו. זה אינו, דתחילה תקשי דאין זה נכנס בדברי רש"י שם, שהדגיש דדין זה אמור על ריש פרקין. ולטעמיך היה לו לסתום דדין זה אמור על כל מקום שנאסרה הוצאה מדרבנן, ועוד שב וכתב רש"י דדין זה חוזר על שאר השנויים במשנה שם. ועוד בה, דא"כ מדוע פנה רש"י לריש פירקין, הלא בסמוך ונראה, בדף ס' ע"א כתבה המשנה לאסור לצאת בשריון וקסדא ובמגפים מדרבנן, וא"כ היה לו לכתוב דין זה על משנה זו, ולא להביא ממרחק לחמו מריש פירקין (דף נז ע"א).

וכ"כ כדברי רש"י הנ"ל הריא"ז (פ"ו הל' ד אות א) וז"ל, כל תכשיטין שאסרו חכמים לצאת בהן לרה"ר, אסורה אשה לצאת בהן בחצרה או בביתה וכו', וכל תכשיטין שאסורה האשה להתקשט בהם, אפי' בחצירה ובביתה, כגון השירים שהן אצעדה, והנזמים, והטבעות וכיוצא בהן, הרי אלו מותר לטלטלן, הואיל ותורת כלי עליהם, וראוים לכסות בהם כלים קטנים. ע"כ. וא"כ כתב את דין זה רק על תכשיטי אשה. וכ"כ בספר התרומה (סימן שלט) וז"ל, השתא כל תכשיטין האלו אסורין, דילמא שלפא ומחויא, כגון טבעת וכו', ומחט וכו' ונזמי האף, וגם שאר דמנו במתניתין, אמר רב שאסרו חכמים לצאת ברה"ר, משום דילמא שלפא ומחויא, אסורין גם בחצר. עכ"ל. ומבואר, דחוזר על האמור במשנה הידועה, והיא בריש פירקין. ולכל הפחות כוונתו, דדין זה אמור על דיני המשנה, ולא על הברייתא. וכ"כ הנמוק"י (דף סד ע"ב ד"ה כל שאסרו) וז"ל, כל שאסרו, השנויות במשנה שאסור לצאת בהם לרה"ר, אסור לצאת בהם לחצר. וכן מוכח במאירי (דף סד ע"ב ד"ה כל שאסרו) דהביא בשם גדולי המפרשים, כי האיסור בכל הנ"ל לצאת לחצר, הוא שאינה מעורבת. והקשה על כך מדף כג ע"א, פוקק לה זוג ומטיילת עמה בחצר (בהמה שיש לה פעמון על הצואר, שם מוך בתוך הזוג, כדי שלא יקיש בו הענבל). אלמא דברה"ר אסור, ובחצר שרי. וכתב בתירוץ השני וז"ל, ויש מתרצים, שלא נאמרה בכאן אלא במה שאסרו מפני מראית העין, כגון אלו שאיסורם מחשש שלפא ומחויא, שמא יבואו להקל לצאת בו. אבל בשאר איסורין, כגון זוג שהוא משום משאוי, דוקא ברה"ר אסור, אבל בחצר מותר, כשאר דברים הנטלין לאדם בחצר. ע"כ.

ולגבי מה הסברא לחלק בין תכשיטין ולבוש החוצץ לטבילה, שנאסר בחצר, ואילו כובע לא. י"ל ע"פ סברת הרשב"א בספר עבוה"ק (בית נתיבות ש"ג סוף פרק ב), והרמב"ן (דף סד ע"ב ד"ה אמר רב) והר"ן (דף כט ע"א, מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב) והביאם הב"י (דף נז ע"ב) דס"ל, כי כל שאסרו חכמים לצאת ברה"ר, אסור לילך עמהם אפי' בבית, ובתנאי שהם דרך מלבוש או תכשיט, כיון דלבוש בהן בבית, חוששין שמא יצא בהן לשוק, שאין דרך לפשוט, דשוכח ויוצא הוא. ע"כ. ולפי"ז י"ל, דדוקא דברים

שאינו מסירם כלל כתכשיט ולבוש, חשו שישכח ויצא כדרכו. אך כובע, שפעמים רבות מסירים אותו בבית, לא חשו כל כך, ושרו. ואף לדעת הסתם בסעיף יח, דפליגי עלייהו, וס"ל דבבית לעולם שרי, וכל שנאסר הוא בחצר. מ"מ נשתמש בסברא זו לבאר דאסרו בחצר מהאי טעמא, (ואילו בבית לא אסרו, דעד כדי כך לא רצו לאסור חז"ל). [ולענין האם קי"ל כסתם בסעיף יח, דהלא סעיף יז סותר לו, דמקורו הוא מדעת הרבינו ירוחם, ובב"י ביארו מרן דהוא עומד בשיטת הרשב"א וסיעתיה הנ"ל. וכיון שבסעיף יז כתבו מרן בל' יש אומרים, בלא שום חולק, אלמא דס"ל הכי. ומאידך בסעיף יח כתב בסתם לחולקים עלייהו, וביא לדעת הרשב"א וסיעתיה. ע' בזה בספר בני ציון ליכטמן (על סעיף יז) דהוכיח כי מרן חזר בו בשו"ע מהבנתו בב"י דהיש אוסרים בסעיף יז הם היש אומרים שבסעיף יח. כיון דרבינו ירוחם, שהוא מקור סעיף יז, פסק גם כסתם שבסעיף יח. וע"כ שמרן בכותבו את שולחנו הטהור, רוח אחרת חלפה על פניו, וחזר בו מרן בשו"ע מהבנתו בב"י דרבי"ו עומד בשיטת הרשב"א. ונמצא לפי"ז, כי קי"ל גם כסעיף יז, וגם כסתם שבסעיף יח, ועע"ש בבני ציון. וכ"כ הרב פמ"ג (א"א ס"ק יג).]

ברם יש להקשות על דברינו אלה, מפסק מרן (סימן שג סעיף יג) וז"ל, לא תצא במנעל הקרוע למעלה, דמחכו עלה, ואתיא לאתויי וכו'. וברור שהכלל שכתב בסמוך באותו סימן (סעיף יח) דכל שאסרו חז"ל לצאת בו לרה"ר, אסור אף לחצר, קאי גם על דין זה. ומקור דין זה הוא מברייתא (לקמן דף קמא ע"ב) וא"כ מבואר בדברי השו"ע דלמד, דהכלל הנ"ל חוזר על כל דיני הוצאה, ולא רק על הדינים האמורים במשנה. וגם בלאו הכי, כבר כתבנו לעיל, דהגמ' ומרן כתבו כלל זה בלא למעט דקאי רק על תכשיטים וכיוצ"ב, וא"כ ברור שהוא חוזר על כל דיני טלטול. אך מ"מ מכח הראשונים הנזכרים, ע"כ לדחוק, דכלל זה חוזר רק על הסימן שבו נאמר דין זה. אך עכשיו שראינו שגם בסימן זה גופא נצטרך לחלק דהכלל לא קאי על סעיף יג, וזה דבר שקשה מאוד להולמו. ברם מ"מ מאי אית לן למימר עם כל הני ראשונים. סוף דבר אני נבוך, ונוטה דעתי להשען על הראשונים ולדחוק טובא, דכלל זה לא קאי על סעיף יג, אך מ"מ לא ברירא לי בסכינא חריפא הכי.

שיטות האחרונים]

ובאחרונים, האם איסור טלטול כובע אמור אף בכרמלית, או רק ברה"ר. דין זה שנוי במח', דהנה כתב בספר נחלת צבי (סימן שא ס"ק מ) ללמד זכות על מנהג העולם שיוצאים בכובע ברטיל, דכיון דאין לנו רה"ר אלא כרמלית, הוי ספק דרבנן (האם העיקר כר"ח וסיעתיה, ושרי לצאת עם כובע מדין טלטול, או כרש"י וסיעתיה דאסור), סמכינן בזה אדברי ר"ת ור"ח. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (ח"א או"ח סימן ד) וז"ל, וכל שכן שהיה אפשר לומר, דדוקא ברה"ר דהוי דאורייתא, איכא גזירה. אבל לנו דלית לן רה"ר, כי הכל כרמלית דהוי דרבנן, הוי גזירה לגזירה, ולא גזרינן. עכ"ל. ונשענו על דבריו הכנה"ג (הגה"ט סימן שא), ובספר גור אריה יהודה (סימן שא ס"ק ה). וכ"כ בשו"ת פנ"י (ח"א או"ח סימן טז) הרב השואל והוכיח כנ"ל, מל' השו"ע והתוס' דכתבו, ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר, לאפוקי כרמלית. וביאר, דהוא מטעם גזירה לגזירה. והוכיח עוד זאת ממסכת שבת (דף יא רע"ב) איבעי להו כרמלית מהו (פרש"י, לעמוד ברה"י או ברה"ר, ויושיט ראשו לכתחילה לתוכו [לכרמלית] וישתה.

ע"כ. דלעשות כן מרה"ר לרה"י או להפך אסרה קודם לכן הגמ'). אביי אמר, היא היא. רבא אמר, היא גופא גזירה, ואנן ניקום ונגזר גזירה לגזירה. ע"כ. ואביי ורבא הלכה כרבא, ופסקוהו הפוסקים (רמב"ם (פט"ו ה"ב), ובשו"ע (סימן שנ ס"א)). וא"כ ה"ה בנדון דידן. ואפי' אביי גופיה, מודה בנידון דידן, דלא גזר אלא בהאי דינא, לא יעמוד אדם ברה"י וכו', דהואיל וחפץ בידו, גזרינן שמא ישכח וימשוך החפץ אצלו. וכן גבי לא יצא החייט במחטו סבר אביי, כיון שהמחט תחובה בבגדו, שמא ישכח ויצא. אבל בנידו"ד, שהכובע בראשו, לא יבא לידי איסור, אלא חיישינן שמא יפול, וזה לא גזר גזירה לגזירה. עכ"ל. ועע"ש. וכן פסק המ"ב (ס"ק קנג) דאיסור טלטול כובע, הוי רק ברה"ר, ולא בכרמלית.

ואולם דייק בשעה"צ (ס"ק קצב) דהט"ז (ס"ק כז) ס"ל לאסור אף בכרמלית. וכוונתו לסוף דברי הט"ז (ס"ק כז) וז"ל, ותו נראה לי, דמי שיש לו כובע קטן תחת הברטיל, כנהוג בינינו. לא יצא בברטיל חוץ לעירוב, דהא בזה ודאי חיישינן דילמא נפיל ואתי לאתויי. כיון שלא יהיה בגילוי הראש, כנלע"ד. עכ"ל. ומבואר, דאוסר חוץ לעירוב, אע"ג דשם הוא כרמלית לכל הדעות. וכן העתיק את אלו דברי הט"ז הרב באר היטב (ס"ק לב), וכן דעת הפמ"ג (משב"ז ס"ק כז ד"ה וברטיל) דהביא לנחלת צבי דכתב להקל מטעם דהוי ספיקא דרבנן לקולא בכרמלית. וכתב לדחותו ע"פ דבריו לעיל, כי למד דהר"ח מסכים לחומרת רש"י. אך לכאורה כבר דחינו דבריו לעיל (סימן קודם אות ב). ולענין הלכה נראה, דהוי ספיקא דרבנן לקולא. ובפרט שנראה כן עיקר, וכדמוכח מדברי הראשונים.

האם יש סמך למנהג הנשים לצאת בימינו בתכשיטים לרה"ר]

אך גם לצד שכלל זה שכל שאסרוהו מדרבנן לצאת בו לרה"ר אסור אף לחצירו, חוזר על כל דיני טלטול, עדיין אפשר לטעון טענתינו שכובע לא נאסר ברה"ר. דהלא הביאו הראשונים ומרן בסעיף יח, כי המנהג להקל לנשים להתקשט בתכשיטין, וזה שלא כסתם בריש סעיף יח, דאסור. וקי"ל כמנהג נגד מרן, וא"כ מנהג זה תקף אף לעניין הכובע דשרי. אך תחילה זה אינו, כיון שהמנהג אינו אלא בתכשיטים, ולא בכובע. ועוד בה, כי מרן כתב למחות במנהג זה. דהנה בסעיף יח אחר שכתב בסתם לאסור אף בחצר, שוב הביא לחולקים בל' יש אומרים, וכתב, והאידנא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין, ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיון שלא ישמעו, מוטב שיהיו שוגגות, ואל יהיו מזידות. ויש שלימדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן, על פי סברא אחרונה שכתבתי, שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, והשתא דלית לן רשות הרבים גמור, הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית, ודינו כחצר שאינה מעורבת ומותר. ע"כ. וא"כ לגבי המנהג האם יש לו מקור, מבואר יוצא מדברי מרן דיש שכתבו כי אין לו שום סמך, ורק מוטב שיהיו שוגגין. ויש שכתבו דיש להם ע"מ שיסמוכו. ומאחר שמרן כתב זאת על דרך יש, ויש, א"כ קי"ל כיש בתרא. אלא דבסוף הסעיף הוסיף מרן וכתב וז"ל, ומכל מקום, צריך להזהיר לנשים, שלא תצאנה אלא במחטים שהן צריכות להעמיד קשוריהן, ולא יותר, כי בזה שאין להן תועלת בו ישמעו לנו. עכ"ל. ומבואר, דמה שישמעו לנו, צריך לומר להן. וא"כ מפורש, כי מרן נוקט כטעם שמוטב שיהיו שוגגות, ולכן כשישמעו לנו יש לומר להן. וכ"כ בביה"ל (ד"ה כי בזה) בשם האחרונים. אולם המ"ב גופיה (ס"ק סז) כתב לבאר אחרת,

דמה שסיים מרן, מיירי במחט המעמדת קישורים, ואם אין בה צורך להעמדת הקישורין, אינה תכשיט כלל, ובזה לכו"ע אסור. ע"כ. ולפי"ז יצא דעת מרן כן לתת סמך למנהג, וכנ"ל, ומה שסיים (בסוף סעיף ח) הוא באופן שאינו תכשיט, ובזה אין מי שמתיר. וכן ראיתי שכתב הפמ"ג במשב"ז (ס"ק יב) באחת מהדרכים לבאר לדברי מרן הנ"ל. אלא דקשה על פירוש זה, כיון דמקור סיום דברי מרן מבואר בב"י (דף נו ע"ב סוד"ה ולא תצא), דהוא מדברי הגאון מההר"י אבוהב דכתב וז"ל, אבל מחט שמעמיד בה קישוריה, יכולה לצאת בו. אבל יש להזהר שלא תוציא אלא המחט הצריכה לזה, שאם תוציא יותר מזה, אסור. והני נשי דידן, אינם נזהרות בזה, וראוי לגעור בהם, שאפילו לא יגעור בהן על התכשיטין האחרים, לפי שלא ישמעו לנו ומוטב שתהיינה שוגגות וכו', בזה ישמעו דברינו, שאין להם תועלת כל כך בזה. עכ"ל. ומבואר יוצא דקורא להני מחטין, תכשיטין, ודלא כפירוש הפמ"ג והמ"ב דאינו תכשיט. וכ"כ קודם לכן הב"י מדנפשיה לבאר לסמ"ג וסיעתיה דהוא מדין תכשיט, ע"ש. וכן הביא עוד לרבינו ירוחם שכתב כן שהוא תכשיט, ועל זה הוסיף הב"י, שגם הגאון מהר"י אבוהב כתב כן, וכפי שהובאו דבריו לעיל. וא"כ הוא מבואר דהוי תכשיט. ומכאן יוצא א"כ, דאסור לצאת בתכשיטין לרחוב בשבת, וכל מה שנהגו כן בזמנינו אנו לרה"ר שאין בה עירוב, ולא מוחין בידם לצאת בהן, הוא מפני שמוטב שיהיו שוגגין, ואל יהיו מזידין.

שוב ראיתי לשו"ת אור לציון ח"ב במבוא (סוף אות א, ואות ב) דכתב לבאר את הסתירה במרן מסימן שג (סעיף יח), דכתב כי אין לנו רה"ר בזמה"ז, ולכן שרי לנשים לצאת בתכשיטין. לסימן שמה (ס"ז) דבסתם כתב, כי רה"ר הוא רחב טז' אמה. כי במקום שראה מרן שאין דברי החולקים דחויים לגמרי, חשש לדבריהם במקום שיכול בקל לעשות כמותם. ולכן בסימן שמה דאייתי באיסור הוצאה ד"ת, חשש למחמירין. משא"כ בסימן שג, דמיירי בהוצאת תכשיטין דרבנן, לא חשש מרן. וכן פסק באור לציון (ח"ב סימן אות יא) דיכולה אשה לצאת בתכשיטיה עליה, גם במקום שאין עירוב. עכ"ל. וכן כתב בספר ילקו"י (ח"ב עמ' צט) כבר נהגו הנשים להקל לצאת בשבת לרה"ר בכל מיני תכשיטים שהם לנוי וקישוט וכו', והמחמירות שלא לצאת לרה"ר עם תכשיטין כלל, תע"ב. עכ"ל. ולמד כן מדברי מרן בסעיף יח. ועוד ראיתי לשו"ת מים חיים (משאש ח"ב סימן קכג) דהתיר לכתחילה בלא פקפוק וז"ל, ומה גם שבזה"ז האדם יראה לעינים, שאף הנשים שהן שחצניות, שדרכן להראות לחברותיהן, כמ"ש בירושלמי דשבת פ"ו ה"א, בטלו מנהג זה האידנא, כי לבנות גילן או למעלה מהן, אינן מראות שכלן מתאימות, ולמטה מגילן אינן חשובות בעיניהן להראותן, ומה גם בדרך הילוכן. וא"כ, אזדא ליה טעמא דשלפא ומחויא. ובפרט האידנא דליכא רה"ר רק כרמלית דרבנן, כמ"ש בספר מים חיים ח"א סימן ק. עכ"ל. אך ע"פ האמור, כל זה אינו, כי מרן בסוף סעיף יח גילה דעתו דס"ל כי אין למחות בנשים מצד דמוטב שאל יהיו מזידות, וא"כ לא ס"ל לטעם שכתב הרב מים חיים מדנפשיה, והוא הטעם שהביא הרמ"א בסעיף יח, אלא ס"ל לאסור. וכן ראיתי שכתב כדברינו בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פרק כז סעיף ב).

וע"ע בספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כז אות לז) דכתב, ונהגו הנשים לצאת בכל תכשיט בשבת, ואין למחות בידן, שיש להן על מה שיסמוכו. ע"כ. וביאר דהוא ע"פ השו"ע סעיף יח, דבסתם פסק לאסור, וביי"א הביא למלמדים עליהן זכות. ומ"מ לכתחילה נכון שיחמירו, כיון שסיים השו"ע, שצריך להזהיר הנשים שלא תצאנה במחטים שאינן צריכות להן וכו', שמזה שאין להם תועלת ישמעו לנו. ע"כ. ומוכח דלכתחילה אין ראוי לסמוך על המתירים, וכ"כ המ"ב בביה"ל. עכת"ד. ולכאורה לא דק, כי מסיום דברי מרן מוכח דתפס כמוטב שיהיו שוגגין, וכ"כ הביה"ל. ודלא כדבריו בביה"ל שלמד בו כי לכתחילה נכון שיחמירו. דהנה הביה"ל על דברי מרן שכתב כי בזה שאין להן תועלת בו ישמעו לנו, כתב המ"ב וז"ל, משמע, דאין סומכין על היתרים הללו כל כך, ורק שלא למחות להן, משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו' [אחרונים]. עכ"ל. ומבואר, דלומד במרן דס"ל כטעם שמוטב שיהיו שוגגין, ושאין סמך למנהג, ואין כוונתו לומר דלכתחילה נכון שיחמירו בזה. [ואולי הטעהו ל' הביה"ל שכתב למילה "כ" ודו"ק, אך כונתו ברורה כנ"ל. וכן למד בביה"ל בספר שבתותי תשמורו הנ"ל (ח"ב פרק כז סעיף ב) כדברינו. ועוד תקשי, כי כתב שיש להם ע"מ שיסמוכו, ולכתחילה נכון שיחמירו בזה. ע"כ. וקשה, מה שייך לכתחילה בחומרא, ובפרט שכתב כי יש להם על מה שיסמוכו, והול"ל מיהו נכון שיחמירו בזה].

אך גודל הקושי לומר כן הוא מבואר, כיון שהמנהג היום בחו"ל להקל בזה לצאת בתכשיטין, ואין פוצה פה ומצפצף, ולדברינו בודאי כל שיודע שישמעו לו צריך לומר, וא"כ כיצד זה שאף החרדים לדבר השם מקלים בזה.

ואולי יש לבא ולתת סמך למנהג, אם נטען כי הכלל שבמנהג נגד מרן לא קיבלנו הוראותיו פירושו הוא, שמעיקרא לא קיבלנו הוראותיו בזה. וא"כ, אף שמרן מורה דאין סמך למנהג, וכל שאין למחות בהן הוא מצד שמוטב שיהיו שוגגין, ולא מזידין. מ"מ, אנו לא קיבלנו הוראותיו בזה, ושפיר יש סמך למנהג ע"פ התרומה וסיעתיה. ועוד ע"פ דברי הרמ"א (סעיף יח) דנתן סמך נוסף למנהג וז"ל, ויש אומרים עוד טעם להיתר דעכשיו שכיחי תכשיטין ויוצאים בהם אף בחול וליכא למיחש דילמא שלפא ומחוי כמו בימיהם שלא היו רגילים לצאת בהן רק בשבת ולא הוי שכיחי. עכ"ל. ומקורו טהור מבואר בדרכי משה (סימן שא ס"ק ב), מדברי השלטי גיבורים (שבת דף כה ע"ב מדפי הרי"ף, סוף אות ב) ומדברי תוס' פרק כל כתבי, (וע' בהגהות והערות שם על הדרכ"מ). וכן ראיתי דכתב בספר ארחות חיים (שבת סימן רסא), ושם הרב המגיה ציין דכ"כ בספר המאורות (שבת דף נח ע"ב). ועוד כתב שם הארחות חיים לתת סמך להקל לצאת עם דברים החוצצים בטבילה וז"ל, ואיכא מאן דאמר, ה"מ דאיכא למיחש בהכי במקומות שטובלות בנהר, אבל במקומות שטובלות במקואות שבתוך הבתים, לית לן בה. עכ"ל. וכן ראיתי לרה"ג ר' דוד עובדיה (בספר רבי יוסף קארו בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' קצח והלאה, מאמר לגבי שיטתו ופסקיו של מרן בעיר פאס), דהביא לדבריו של הגאון רבי אהרן בן שמעון (בהערה במפתחות ח"ב לספר משפט וצדקה ביעקב) וז"ל, אמר המגיה, צריך לידע, כי כל דיני הטרפיות שכתב הרב הגאון המחבר ז"ל (בעמ"ח משפט וצדקה ביעקב) להתיר, הם רק לארצות המערב הפנימי יע"א, שלא קבלו עליהם הוראת מרן ז"ל בדיני הטרפיות, וגרירי בתר מנהגי רבותינו מגורשי קאשטילייא

זיע"א, שהיו קודם שזרח אור מרן הב"י ז"ל בשנים הרבה, ובאו למערב מאז, ונתיישבו שם, ובתרייהו גרירי עד היום וכו'.

כי הגאון המחבר הוא מבני בניהם של המגורשים, והתיר על פי המנהג. עכ"ל. ועוד הביא שכ"כ בספר זבחים שלמים (עמ' תריח), וכ"כ בשו"ת תורות אמת (ברדוגו דף קלט בקיצור התקנות), ושכ"כ בספר זבחי רצון (בהקדמה, מהדו' צילום כת"י). ע"כ. וכן ראיתי שכתב בשו"ת מים חיים (משאש ח"א סימן קנב) לענין לערות מים רותחים לקדרה שאזלו בה המים וז"ל, כי לגבי דין זה רבני המערב לא קיבלו הכרעת מרן בכלל כמה הלכות שלא קבלו בהם דעתו והמה ידועים אצל רבני מערב כמו דיני טרפיות הריאה ועוד כידוע. עכ"ל. וכן ראיתי לשו"ת יחוה דעת חזן (ח"א בריש הספר בפתיחה לדיני בדיקת הריאה עמ' 30 והלאה) דכ"כ מדנפשיה והביא לדברי הגאון כמוהרר"א בן שמעון הנ"ל בהגה על ספר משפט וצדקה ביעקב ועוד הוסיף דכ"כ הגאון מוהרר"ב ז"ל בפתיחתו לקיצור מנהגי בדיקות הריאה. ע"כ. ועע"ש. וכשם שבשאר דברים אשר לא קיבלנו בהם הוראות מרן, כגון בערוה החמורה, ובמקואות, כמבואר בהקדמה לספר טה"ב. וכיוצ"ב שאר דברים שלא קיבלנו עלינו בהם הוראות מרן, היינו דמעיקרא לא קיבלנו הוראותיו, לפי"ז יש סמך למנהג, כי אף שמרן כתב שאם ישמעו לנו נבטל את המנהג, לא קיבלנו הוראותיו נגד מנהג, ועל כן נסמוך על המקלים. אלא דמדברי הרב שו"ג בכללי השו"ע (אות י) משמע, דלגבי הכלל שלא קיבלנו הוראות מרן נגד המנהג, הוא מפני שכן הורה לנו מרן בהקדמתו לב"י, כי פסקיו הם אינם למקום שנוהגים אחרת, וכ"כ בעוד כמה דוכתי מרן בב"י, וא"כ כל שלא קיבלנו הוראות מרן נגד המנהג, הוא מפני שהב"י הורה לנו כן. ומאחר שכאן הב"י ראה למנהג, וכתב לבטלו, ממילא אין מקום למנהג, ולא שייך כאן לומר כי במנהג לא קיבלנו עלינו הוראות מרן. וע"ע במש"כ בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן יא אות י). ולכאורה נראה לפשוט זאת מהאי דקי"ל כי מנהג אף מאוחר למרן שפיר הוי מנהג, וכמש"כ בשו"ת יבי"א בכמה דוכתי, וכגון בח"ב (חאו"ח סימן כה אות יא), ובחלק ד (חיו"ד סימן כה אות ד), וכ"כ בשו"ת אור לציון (במבוא לח"ב), וכ"כ בספר ברכי נפשי סופר (ח"ב עמ' מה) ובעוד דוכתי בספריו. וכ"כ בהקדמת סידור תהילות יצחק. ועל כרחך דמה שבא כוחו של המנהג הוא מטעם שבמנהג לא קבלנו הוראות מרן מעיקרא, דאל"כ היה לנו לבטל מנהג חדש מדין מנהג בטעות, שהרי יוסד נגד מרן שקיבלנו הוראותיו, ועל כרחך דהיינו טעמא דהוי מנהג, מפני שנגד כוחו של מנהג לא קיבלנו הוראותיו של מרן. ומעתה בנידון דידן שפיר יש סמך הכא למנהג, אף שמרן גופיה ידע את המנהג וכתב שאין לו סמך. ועתה נראה לענ"ד להכריח כן מפסק מרן בהלכות יו"כ (סימן תרה) גבי מנהג הכפרות דכתב "יש למנוע המנהג". ופוק חזי מאי עמא דבר דשפיר המשיכו במנהג נגד הוראת מרן, וכמבואר באורך מפי ספרים בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן עא) דיש להשען על הראשונים המתירים, ואף שמרן ראם וכמבואר שם בב"י, ואף שמרן הורה דיש למנוע המנהג, בכל אופן י"ל שלא קיבלנו הוראותיו נגד מנהג, וה"ה יש לומר אף הכא, אף שמרן הורה לבטל המנהג, מ"מ בכה"ג לא קיבלנו הוראותיו. [וצריך עוד לעיין במקורות הדינים של מנהג נגד מרן ברב חיד"א ושאר גדולי הדורות, וכעת אין הפנאי מאפשר.]

ומ"מ לענין נידו"ד, אע"ג שכתבנו כי אין סמך למנהג, מ"מ שפיר אפשר לצירופי לדעת התרומה וסיעתיה, וכנ"ל למעלה.

ואף אם נאמר דדין זה חוזר על דין כובע, שפיר איכא לצרופי לס"ס את דעת התרומה (שבת סימן רלט אמצע ד"ה תנן), ובד"ה פסק, ועוד לו (ריש סימן רמ) ועוד בסימנים שבסוף הספר (סימן רמ), והביאוהו תוס' שבת (דף סד ע"ב ד"ה רבי עקיבא), וכ"כ הסמ"ג (ל"ת סה דף יח ע"ב), וסמ"ק (סימן רפב עמ' רצט) והגהות מיימוניות (פרק יט אות י) דשרי לצאת היום בכל שנאסר מדרבנן לצאת ברה"ר, כיון שאין לנו בימינו דין רה"ר, וא"כ בזמנם אסרו חז"ל חצר אטו רה"ר, אך היום שאין לנו רה"ר, אין להחמיר בכרמלית אטו רה"ר. עכת"ד. וא"כ איכא הכא בנידו"ד ס"ס להקל, שמא כדעת ר"ת וסיעתיה דאין איסור בכובע מצד טלטול, אלא מצד אהל. ואף את"ל כרש"י וסיעתיה, שמא הלכה כסוברים דרה"ר תלוי בס' ריבוא, ושמא כסוברים שאין האיסור בכובע (שמא יטלטלנו ד' אמות) נאמר בכרמלית רק ברה"ר, ואת"ל דהלכה כפוסקים דדין כובע אמור אף בכרמלית, שמא כדעת התרומה וסיעתיה, דהיום אין איסור לצאת עם כובע, כיון שאין לנו אלא כרמלית. ולפי דעת המזמור לדוד הנזכ"ל (אות ד) שלמד במרן דחש לחומרא לדעת רש"י וסיעתיה ניחא יותר לומר את הס"ס הנ"ל. וביותר י"ל, ע"פ דעת הרב בני ציון והברכת יצחק הנזכ"ל (אות ב) דלמדו במרן כי פוסק בסתם (סעיף מ) כר"ת וסיעתיה, דאין איסור טלטול בכובע, א"כ שרי לצאת ברה"ר עם כובע כיון דס"ל למרן דאין בו איסור ולא חשו שיבוא לטלטלו ד' אמות. [וע"פ הנ"ל, יש לומר ספק נוסף והוא, שמא פסק מרן כר"ח וסיעתיה ע"פ הבני ציון, ולפי"ז אין איסור טלטול כובע. ואת"ל דמרן ס"ל לחוש לב' השיטות לחומרא, שמא הלכה כדעת הר"ח וסיעתיה. ושמא כתרומה דהיום אין איסור לצאת עם כובע, כיון שאין לנו כרמלית. ואין לדחות דהס"ס הראשון הוי ס"ס משם אחד. מכמה טעמי תריצי, תחילה, דהוי מוסיף, כיון דעל צד שמרן חש לחומרא לב' השיטות, היינו דאינו פסק גמור אלא חומרא.

ואת"ל דהוי הכרעה, אז י"ל להפך דהוי מוסיף, כיון שהספק הראשון חזק יותר, כיון שבא מכח פסיקת מרן. ואף שאין כאן הוספה דינית, מ"מ מפורסמים דברי הנוב"י (חלק יו"ד סימן מא אות ד) שאפילו אין שום נ"מ בספק אחד בזמן הזה להתיר יותר מהספק השני, מ"מ בסברא כל שהיא שאנו מייפים את כח הספק הראשון מן השני, לא חשיב ס"ס משם אחד, אלא זה נקרא כשני שמות. ע"כ. והביאו מו"ר בספרו הבהיר טה"ב (ח"ב עמ' רסח) לענין ס"ס בין השמשות, שמא כר"ת דבין השמשות שלנו יום, ושמא כר' יוסי שבין השמשות הוא בסוף בין השמשות, ולפנ"כ הוי יום, ושמא בין השמשות יום. וכתב,

דאף הספק שמא כר' יוסי, מתיר יותר, מטעם הנוב"י. ואף דבנידו"ד הספק השני אינו מוסיף על הראשון, אלא הראשון מוסיף, מ"מ גם בס"ס הנ"ל בבין השמשות הוא כך. וכ"כ עוד מו"ר בטה"ב (ח"א עמ' רלז ד"ה ובהיותי) ע"ש, לעשות ס"ס משם אחד, כיון שהוא מוסיף, אע"פ שהספק הראשון מוסיף על השני. ועוד בה, דכאן שפיר עבדינן ס"ס משם אחד, כיון דיש כאן ג' ספיקות, ובזה עבדינן ס"ס משם אחד וכמש"כ בטה"ב (הנ"ל ח"ב עמ' רסט) ובעוד דוכתי טובא. ועוד י"ל, ע"פ העין יצחק (או"ח סימן א אות יט) הביאו מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ו ס"ס לא בהערה) דס"ל דבדרבנן עבדינן ס"ס משם אחד, וה"ה הכא. וכ"כ בטה"ב (ח"א עמ' רלח), וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן ב אות ט). ומצד דאינו מתהפך, שפיר עבדינן ס"ס, אע"ג דאינו מתהפך, וכמש"כ מו"ר בספר טה"ב (ח"א עמ' תנב) ובעוד דוכתי טובא, ועיין בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן י אות ג), ועוד עיין בספר ביאור הלכה (סימן שד ס"א ד"ה וי"א)] . ואין לדחות, דאיכא הכא כמה ספק ספקא מכנגד לחומרא. כיון דבמילתא דרבנן לא עבדינן ס"ס לחומרא, וכמבואר בשו"ת יבי"א ח"ז (או"ח סימן נא אות ה), ועוד בחלק אה"ע (סימן ח אות יב), ובטה"ב (ח"א עמ' תלא).

מסקנא: מותר לחבוש כובעים שלנו אשר יוצאים עמהם בני התורה (הקרואים מגבעת) ברשות הרבים אף במקום שאין עירוב. [ואם יפול הכובע מעל ראשו, יגביהו ויניחו מיד על ראשו, ולא יטלטלנו ד' אמות בעודו בידו, כדי שלא יכשל באיסור טלטול ברה"ר.]

סימן טו - קריאת עתונים

תוכן התשובה בקצרה

א. פסק מרן (סימן שז יג) כי אגרות שלום הוו שטרי הדיוטות, ומיניה לנידו"ד לאסור קריאת העתון דהוי שטרי הדיוטות, וכ"כ פוסקים רבים. **ב**. אומנם כתב הרמ"א (סעיף טז) להקל לקרא סיפורי מלחמות בל' הקדש, ולטעמיה י"ל דה"ה בעתון שכתוב בל' הקדש, דשרי. אך כבר דחו לרמ"א הפוסקים. ועוד דלדברי הרמ"א סתימת מרן מכריחה דלא ס"ל היתר זה, ואנן אתכא דמרן סמכינן. ועוד דכל דברי הרמ"א שייכים לחו"ל, משא"כ בארץ שהשפה היא עברית, וא"כ קריאת קטע בעברית, אינה מוסיפה לו שום ידיעה יותר בל' הקדש, וא"כ אף הרמ"א יודה לאסור כאן. **ג**. ואולם יש מקום להתיר ע"פ ביאור המ"א (סימן שא ס"ק ד) את דברי מרן, דמתיר למתענג לקרא שטרי הדיוטות, ועפ"ז המתענג בקריאת עיתון שרי. **ד**. אולם נמצאו פוסקים רבים שדחו זאת, כי איך אפשר שעונג יתיר איסור. וכן ביארו הם ביאור אחר במרן. וכן עיקר, וכדמוכח מפסק מרן (סימן שז סימן טז) דאסר קריאת מליצות ומשלים משום שטרי הדיוטות, אע"ג דעונג לקרותם, וזה כל תכליתם ויעודם. **הערה** . לצורך מצוה שרי לקרא שטרי הדיוטות, וכדמוכח מן

הראשונים והאחרונים. **ו,ז.** אולם נמצא היתר מבורר בקריאת החדשות בעתון, והוא ע"פ פסק מרן (סעיף יד) להתיר קריאת אגרות שלום שאין יודע מש"כ בהם. ובואר בב"י ובראשונים דה"ט דשרי, שמא יש בהם דבר שיש בו צורך, ומיניה לענין חדשות, דיש להתיר קריאתם שמא יש בהם צורך. **ח.** וכן מבואר בתוספתא להתיר קריאת חדשות. **ט.** וכ"כ להקל מהאי טעמא בקריאת העתון בשו"ת שאילת יעב"ץ. והן אמת, כי דחו את היתרו השני מצד דהוי עונג שבת, וכנ"ל (אות ג). מ"מ עיקר משענתו להקל היא מצד שמא יש בהם צורך הגוף. **י.** אולם יש להקשות, כיון דאפשר לקרא את העתון ביום שישי, שוב מי שלא קראו יאסר לו לקרותו בשבת. אולם זה אינו, וכדמוכח בב"י, ע' בפנים. **יא.** שיטות הפוסקים דס"ל להקל. **יב.** והן אמת, כי פוסקים רבים אף מהנזכ"ל למעשה אסרו קריאת עתון, מצד חשש שמא יבא לקרא בעניני המסחר שבו. **יג.** אולם כלל גדול בידינו, שאין לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד. עוד טעם להתיר עתון ודחיתו. **יד.** ואין להתיר מטעם ס"ס, ע' בפנים. **טו.** ואף להתרנו לקרא חדשות, יש דברים רבים שאסורים, כי אסור לקרא בפיו רק בעיון. ואסור לקרא פעמיים אותו מאמר. ואסור לקרא כתב שתחת התמונה, לפי שבו אין שום צד צורך. **טז.** וכן אסור לקרא בעתון כל דבר שגורם צער, ובזה לבד כמעט שנחתם הגולל על קריאת העתון בשבת. **יז.** וכן אסור לקרא הוראות בישול.

שאלה: האם מותר לקרא עיתונים חרדיים בשבת קודש, או שיש לאוסרם מצד שטרי הדיוטות.

תשובה:

דעות האוסרים]

א. פסק מרן (סימן שז סעיף יג) וז"ל, שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאילת שלום, אסור לקרותם, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור. ע"כ. וכשם שאסר אגרות של שאילת שלום י"ל דה"ה בנידו"ד. וכן פסק עוד מרן (סעיף טו) לאסור קריאת כתב שתחת התמונה. ועוד (סעיף טז) פסק לאסור קריאת מליצות ומשלים של שיחת חולין. ועוד (סעיף יז) אסר קריאת ספרי חכמות [זולת ד"ת] . וא"כ ע"פ כל זה יוצא מבואר לכאורה, כי יש לאסור לקרא עיתון בשבת מכל וכל. וכ"כ לאוסרו פוסקים רבים ועצומים, דכ"כ הבאר היטב (סימן שז ס"ק יט) וז"ל, ובעוה"ר אפי' היראים קוראים בקורנט (עיתון) בשבת, ואין איש שם על לב. ע"כ. וכ"כ לאוסרו המאמ"ר (סימן שו ס"ק ט), וכ"כ בספר יוקח נא (סימן שז ס"ק כג ד"ה ואם), וכתב לאוסרו מצד סעיף יז הנזכר. וכן הביא בספר מנחת שבת (סימן צ ס"ק כב) לרב כלכלת שבת (בדין המוחק סוף אות לג) דס"ל הכי,

ושכ"כ בספר נז"י בשם ספר יסוד יוסף, ועוד בשם ספר קיצור השל"ה וז"ל, אסור לקרות בשבת דבר שנדפס בכתב של אוה"ע, הן ספרים שלהם, והן בצייטונג (עיתון), יהיה מה שיהיה, ויש להזהיר ע"ז ההמונים, שא"י להזהר בזה. ע"כ. וכן ציין לשל"ה הנ"ל הרב המגיה בספר יוקח נא (סימן שז סס"ק כג). וכ"כ בפשטות בשו"ת מהר"ם שיק (סימן קכג ד"ה ועכ"פ), וכן ראיתי בשו"ת זכר יוסף (סימן קד) דכתב ג"כ דאפשר דיש איסור מקריאה משום שטרי הדיוטות, על כן אין להתיר. ע"כ. וכן מבואר בספר ערוה"ש (סימן שז סעיף ט) דאחר שהביא דין איסור שחוק וקלות ראש כתב, ונ"ל דכתבי העיתים אינם בכלל זה (של שחוק וקלות ראש),

ומותר בחול לקרותן, שהרי הם מודיעים מה שנעשה עתה, וזה נצרך להרבה בני אדם וכו'. ע"כ. ומדוייק דהתיר בחול דוקא, ובשבת אוסר. וכ"כ לאוסרו בספר יד יוסף (יוזפא סימן שז ס"ק כו), וכ"כ לאסור קריאת העיתון בספר בני ציון ליכטמן (סימן שז ס"ק ב), וכ"כ בשו"ת שלמה חיים (ח"ד סימן ל אות ה) ואת"ל, וציין לו בשו"ת יחו"ד חזן (ח"ב ס"ס ל), ושם היא תשובה מבן המחבר הרה"ג יהודה חזן, וכן היא מסקנתו. וכ"כ בשו"ת דור רביעי (ח"א סימן לז דף סא ע"א) שאסור לקרא עתון וכמבואר בשו"ע (סימן שז סעיפים יג,טז). ע"כ. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו סימן סו) וכתב עוד שכן הוא שמע משם החזו"א שהיה אוסרם מצד שטרי הדיוטות. וכ"כ מו"ר בספרו הבהיר הליכות עולם (ח"ג וישלח סס"ו), והביא עוד שכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קטו אות מד) ושכן ס"ל לחזו"א וז"ל, והקורא עתון בשבת טען החזו"א שזה מוקצה ושטרי הדיוטות. ע"כ. וכן ראיתי עוד שכ"כ בספר ברית עולם (עמ' 26 אות י), וכ"כ בשו"ת שאילת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות ג), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כה אות ו), וכ"כ בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א סימן כא) לרה"ג ר' אביאל חדד, וכ"כ בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח).

לשון הקדש]

ב. ואין לדחות זאת ולומר, כי כל שכתבו כן הוא לזמנם ומקומם, אשר העיתון הודפס בלשון לעז. משא"כ כאן בימינו בא"י, אשר העיתון מודפס בלשון הקודש, א"כ בזה משרא שרי, והוא ע"פ דברי הרמ"א (סימן שז סעיף טז) שהקל בהא וז"ל, ונראה לדקדק, הא דאסור לקרות בשיחת חולין וסיפורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בל' הקדש שרי. ע"כ. וכן פסק הלבוש (סעיף טז), וכ"כ בספר צמח דוד (בהקדמת החלק השני, והוא ספר מאורעות הזמנים מבריאת העולם ועד זמנו, נדפס לפני כשלש מאות שנה) להתיר קריאת ספרי מלחמות בשבת, ע"פ דברי הרמ"א (סעיף טז) דבלשון הקדש שרי ספרי מלחמות. וכן נראה שנשען על כך הפמ"ג (א"א ס"ק כד), וכן פסק בספר תורת

שבת (סימן שז סעיף יז), ובספר ארחות חיים (ספינקא סס"ק יז) ובספר דעת תורה (סעיף יד), ובספר ערוה"ש (סעיף י), וכ"כ להשען על הרמ"א בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עו סוף ענף ג), וכן ס"ל לעוד פוסקים. ומינה לנידו"ד, דיש להקל בקריאת עיתונים במקומנו, כיון שהם מודפסים בעברית. וכן ראיתי לרה"ג ר"ב זילבר שליט"א בספרו ברית עולם (עמ' 26 סעיף י) דכתב כי המקלים לקרא עיתון י"ל ע"מ שיסמוכו, ופירש שיחתו דהוא מהאי טעמא הנזכר.

דעות החולקים]

אך האמת תורה דרכה כי זה אינו, דהלא כל דברי הרמ"א יצאו מדיוק דברי התוס' (דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש), וכמבואר בדרכ"מ (ס"ק ח), דכתבו התוס', מיהו אותן מלחמות הכתובים **בלע"ז**, נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם. ע"כ. ודייק הרב דרכ"מ, כי דוקא בלע"ז אסור, אבל בלשון הקודש שרי. ואולם כבר דחה הב"ח (סוף סעיף ה) את דיוק זה, כי מש"כ התוס' בלע"ז, הוא רק להשמיענו על אילו ספרים התוס' מדברים, ולא לדיוקא. ועע"ש. וע' בספר מנוחה שלמה (ח"ג עמ' קנא בהערה) דהביא את לשון האגודה שבת (פ' כל כתבי אות קלו) בשם התוספות וז"ל, כל שכן דאסור לקרות באגרות ושטרי חובות ובספר מלחמות **כגון** ספרי לשון אשכנז. עכ"ל. ומפורש דלומד האגודה בתוס', דמש"כ ל' אשכנז, הוא רק כגון, דהיינו רק כדי לציין למה כוונתם, ודלא כרמ"א. והוסיף עוד הרב מנוחה שלמה, דזו כוונת המ"א (ס"ק כד) דאחר שביאר לרמ"א הוסיף, אבל השל"ה אוסר, וכן משמע באגודה. עכ"ל המ"א. ומעתה יש לומר שאילו היה רואה הדרכ"מ את דברי האגודה, בודאי שלא היה מדייק הכי את לשון התוס', שהרי האגודה למד כן את דברי התוס'. מה גם שדקדוק לשון התוס' בלאו הכי אינו מוכרח וכאמור. ואיך שלא יהיה בודאי שכן עיקר, גם אם יתעקש מהתעקש בדעת הרמ"א. ועוד יש להוסיף, דהלא הרב דרכ"מ שם ביאר כי כל הני אשלי רברבי שאסרו בסתם לקרא בחכמות חיצוניות, אע"ג דמסתמא הם כתובים בלשון הקדש, על כרחך דס"ל לאסור אף בל' הקדש. ומ"מ סיים הדרכ"מ, מיהו נראה מאחר דאינו אלא איסור דרבנן, יש לסמוך אדקדוק דברי התוס'. ע"כ. וא"כ מרן בשו"ע (סעיף יז) שפסק לאסור ספרי חכמות חיצוניות, ולא הזכיר כלל לא בב"י ולא בשלחנו הטהור את היתר ל' הקודש, אלמא דלא ס"ל. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כה הערה ו) להוכיח מסתימת לשון מרן דפליג ארמ"א, וס"ל כי בכל אופן אסור. **וכ"כ** לדחות את דברי הרמ"א שאין לחלק בין ל' הקדש ללע"ז פוסקים רבים ועצומים, דכ"כ הכנה"ג (הגהות הב"י) לגבי מליצות ומשלים דאסורים אפי' כתובים בל' הקודש. ומקורו ציין לפנים חדשות בשם באר שבע (דף קיט קונטרס באר מים חיים סימן צ). וכ"כ

הט"ז (ס"ק יג), וכ"כ הרב מור וקציעה (סימן שז) לדחות את הרמ"א, וכ"כ המלבושי יו"ט (ס"ק טו) דהתוס' דיברו בהוה, וכ"כ הרב אליה זוטא (ס"ק טז), וכ"כ הרב חיד"א במחז"ב בשיו"ב (סימן שז ס"ק ד), וכ"כ לדחות לרמ"א בספר דברי צבי (סימן שז סעיף טז) וז"ל, בדרכ"מ מדקדק כן מתוס' דף קטז ע"ב ע"ש דשרי בל' הקדש וצע"ק, דהתוס' כתבו שם דלא גרע מכתב תחת הצורה, ובדף קמט ע"א משמע מסתימת הגמ' שכתב תחת הצורה אפי' בלה"ק אסור. ע"כ. וכ"כ לדחות לדרכ"מ בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן נב) דאין לחלק בין לשון הקודש לבין לע"ז מצד עצם הלשון, אלא הכל תלוי בנאמר בו. והוכיח כן מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה אבות (פ"א מי"ז) דכתב, כי השירים המחוברים מאיזה לשון שיהיה, צריך שיבחנו בעיניניהם אם הולכים על דרך הדיבור אשר חילקנוהו, ולא ע"פ השפה. ע"ש. ושכ"כ הרב חמדת ימים (הלכות שבת פרק ח דף עב ע"א) ומ"מ אם לא ישכילו, מותר לדבר בלשון לע"ז המצטרך אליו, כי בזה בודאי אין חילוק בין לע"ז ללשון הקדש, והכי משתמע מלשון הזהר אמור דף קה ע"א וכו'. ועע"ש. וכ"כ בספר גדולות אלישע (ס"ק מח) מפי ספרים, וכן דחה לרמ"א בספר קני מנורה (ס"ק כז) דנראה דהדין עם הב"ח, דהגם שכתיבה בלשון הקודש, מ"מ מיחלפי בשאר שטרי הדיוטות. וכ"כ היפה ללב (ס"ק יא) על דברי הרמ"א וז"ל, הגה זו לאו בר סמכה הוא. ע"כ. וכ"כ בספר משחא דרבותא (סעיף טו), ובספר יד יוסף (יוזפא ס"ק כד), וע"ע בספר נפש חיה (מרגליות סימן טז סעיף טז), וכן אסר בספר שו"ע הרב (סימן שז סעיף ל), וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק סד) וגם הוא הראה מקורו מהאגודה הנ"ל. כ"כ בספר מנחת שבת (סימן צ ס"ק כב) בשם קצור השל"ה, וכ"כ בשו"ת יחו"ד חזן (ח"ב או"ח סימן ל ד"ה אולם), וכ"כ בשו"ת שאילת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות טו), וכן בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רה), וג"כ כתב כי כן נראית דעת מרן השו"ע, לאסור. וכ"כ בשו"ת כרם חמד (ח"א ס"ח דף פא סוע"ב), וכ"כ בספר מנוחה שלמה (ח"ג סימן ד ענפים ג,ד) ועוד לו (סימן יב ענף יב).

ואומנם בספר ערוה"ש (סעיף י) כתב לישב לרמ"א ע"ש. אך דבריו נדחים מגוף דברי הדרכ"מ, שביאר דטעם ההיתר בלע"ז הוא מפני דהלשון בעצמו יש בו קדושה, ולומד ממנו ד"ת. וכ"כ עוד פוסקים וכנ"ל. ולא משום דהכל הוא גזירה אטו שטרי הדיוטות, והן נכתבים בל' לע"ז. וכפי שדחאו בשו"ת כרם חמד (ח"א אות י), וע"ע בשו"ת שאלת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות טו) מש"כ להשיב על אלו דברי הרב ערוה"ש.

ל' הקדש בימינו בארץ ישראל]

ועוד, דהלא ביאר הרמ"א את טעמו להתיר ל' הקודש, כיון דהלשון בעצמו יש בו קדושה, ולומד ממנו דברי תורה. ע"כ. וכ"כ כל' הזו המ"א (ס"ק כד), ובספר א"ר (ס"ק כ), והמ"ב

(ס"ק סג). ונראה פירוש ולומד ממנו דברי תורה הוא, כיון שע"י שקורא את ל' הקודש, לומד יותר טוב את השפה, ועי"כ מתחדדת השפה אצלו, וממילא כשילמד תורה, יותר יוכל לדייק ולהבין הדברים. וכ"כ הב"ח (סעיף ה) ריש ד"ה כתב, לבאר את דברי הרמ"א וז"ל, אבל לשון הקדש, הלשון בעצמו יש בו קדושה, ויש ללמוד מן הלשון הצח כמה דברים, שרי. ע"כ. וכ"כ בספר מנוחה שלמה (ח"ג סימן ד אות ג) להרה"ג שלמה כהן, וכל הספר סובב הולך אודות דיני שטרי הדיוטות. וא"כ נלע"ד, דכ"ז שייך בזמנו ומקומו של הרמ"א, אשר השפה המדוברת והנכתבת ברחובות ובציבור היא שפת לע"ז, וא"כ כל שקורא יותר בלשון הקודש מעשיר את ל' הקודש שלו, וממילא יוכל יותר להבין את לימוד התורה. משא"כ בימינו ובמקומנו, אשר השפה היא עברית, א"כ מה יתן לך ומה יוסיף קריאת סיפור בעברית. שוב ראיתי שכ"כ בשו"ת יחו"ד חזן (ח"ב או"ח סימן ל ד"ה אולם הרבה), והיא תשובה מבן המחבר הרה"ג ר' יהודה חזן, לחלק כנ"ל כי אף לרמ"א, היום בא"י יש לאסור.

קריאת שטרי הדיוטות למתענג]

ג. אלא דעדיין יש כאן מקום להתיר למתענג בקריאת העיתון, והוא ע"פ דברי הסמ"ק (ס"ס רפ) וז"ל, ונראה לי כי בחורים המתענגים בריצתם וקפיצתם מותר, שאינם רצים להרויח, כן כל דבר שמתענגים בו לראותו. עכ"ל. וכן פסק מרן (ר"ס שא ס"ב) וז"ל, בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו. עכ"ל. ופירש המ"א (ס"ק ד) את סוף דברי מרן, כי מתיר משום עונג שבת לקרא את הכתב שתחת הדיוקנאות, דאע"ג דאסרו בסימן שז (סעיף טו) לקרא כתב שתחת הדיוקנאות משום שטרי הדיוטות, מ"מ משום עונג שבת שרי. וכן פירש הכי את דברי המ"א הפמ"ג במקום [ובזה הוסרה תמיהת האחרונים הרב חמד משה (ס"ק ב), והרב שו"ע הרב (קונ"א ס"ק ב), ובספר מאמ"ר (ס"ק ב) ועוד פוסקים על דברי המ"א, דהקשו, כי פשיטא דשרי להסתכל על התמונה ועע"ש.] וכ"כ לבאר למ"א הרב תורת שבת (ס"ק ב), והרב יד יוסף יוזפא (ס"ק ג), ובספר בני ציון ליכטמן (סימן שא ס"ק ב), והרב תהל"ד (ס"ק א) [אלא דדעתו לדינא אינה ברורה, כיון שמביא אח"כ לגר"ז שחולק.] וכן פירש את אלו דברי הסמ"ק הדרישה (סימן שא ס"ק ה) דמתיר שטרי הדיוטות משום עונג שבת, וכ"כ הט"ז (ס"ק א), וכן פסקו כמ"א בספר הלכה ברורה (סימן שא ס"ק ב) והביא לעוד מי שסובר כן, וכ"כ בספר מלבושי שבת (סימן שא ס"ק ד), וכ"פ בספר תו"ש (ס"ק ד), וכ"כ הגאון מהרש"ם בספר דעת תורה (סימן שז סעיף טו), וכ"כ בספר שתילי זיתים (סימן שא ס"ק ה), וכן משמע בספר ארחות חיים

(כהנא סימן שז רס"ק יח), וכ"כ בספר יד יוסף (סימן שא ס"ק ג), ובספר באר יעקב (סימן שז ס"ק יט).

ובאמת כי כן כתב להתיר מהאי טעמא קריאת עיתון בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קסב) וז"ל, מ"מ פשיטא דעדיפי קריאת דפים הללו מסיפורי מלחמות שהתיר בתרומת הדשן לבני אדם שמתענגים בכך. ע"כ. וכ"כ בשו"ת יחו"ד (חזן ח"ב סימן ל ד"ה וע' להכה"ח), וד"ה העולה. ונראה טעמם, דהלא פסק התרוהד"ש (סימן סא) ופסקו הרמ"א (סימן שז ס"א) דהמתענג בסיפורים בשבת מותר לספרם, כדשרי לבחורים לרוץ למתענגים בריצתם. ודין ריצה וקריאת שטרי הדיוטות נלמדים מאותו פסוק, וא"כ כשם שזה הותר אף זה, והוא דדרשו חפציך אסורים הא חפצי שמים מותרים. ואף לטעם איסור שטרי הדיוטות משום שמא ימחוק, כאן אינו שייך, דהרי אין כאן שום מקום לתיקון וטעות כי זו תמונה. וכן ראיתי דבספר צמח דוד (בהקדמת החלק השני) כתב להשיב על הסוברים דיש איסור קריאת ספרו הנ"ל (שהוא ספר מאורעות הימים מבריאת העולם ועד שנת תנב) משום שטרי הדיוטות, על פי דברי הרמ"א (ר"ס שז) דהתיר לספר סיפורי שמועות למתענגים, וה"ה הכא, ועע"ש. וכן כתב בדומה בשו"ת שערי דיעה (ח"ב סי"א) גבי קריאת מכתב וחפץ לדעת מה כתוב בו, ומבטל עונג שבת אילולי קריאתו, והוי כדין הרהור בעסקיו דשרי אם מצטער. עכת"ד. [ברם קשה דלא נחית משום שטרי הדיוטות, רק משום עסקי חול.] וכן צירף זאת לסניף להקל בקריאת העיתון בשבת בשו"ת יצחק ירנן שחיבר (סימן ל אות א) דהוא ענג לרגיל בהם ע"ש.

ד. ואולם מאידך נמצאו פוסקים שביארו אחרת את דברי הסמ"ק, כי כל מה שהתיר, הוא לרוץ לראות דבר שעונג לראותו, אך לא לקרא שטרי הדיוטות משום עונג, כי איך עונג יתיר איסור. דכ"כ לבאר הב"ח (סימן שא ס"ק ג) לסמ"ק, וכן דחה הרב חמד משה (ס"ק ב) למ"א דאם אסור להסתכל, מהיכי תיתי שיהיה מותר משום תענוג. וכ"כ הגר"ז (סימן שא קונטרס אחרון ס"ק ב) ודחה למ"א, דאיך אפשר שיתירו משום עונג עבירה, וא"כ נשרי נמי משא ומתן לצורך עונג שבת כשא"א לקנות בדרך היתר, וח"ו ישתקע הדבר, שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך (עס"י שז ס"א בהגה), והלוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת ולא דרך חול. אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב וכו', אפי' הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסייג, פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג, דהיא מצוה הבאה בעבירה. ע"כ. וכן כתב בספר מנורה הטהורה (סימן שא ס"ק ד) דאם אסור לראות, יאסר כן אף במקום תענוג.

דעת מרן]

וכ"כ בספר מאמ"ר (סימן שא ס"ק ב) ופירש כן בדעת מרן דס"ל לאסור וז"ל, דדבר ברור לענ"ד שכוונת סמ"ק ז"ל לדעת מרן ז"ל היא לומר, דה"נ מותר לרוץ לראות כל דבר שמתעניגים בראיתו. ע"כ. ועל דברי המ"א כתב, ולפק"ד אחר הס"ר נ"ל דדברים אלו מרפסן איגרא, ותמוהים המה מאוד וכו'. וטעם האיסור גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, והיא תקנה קיימת ולא הותרה מכללה, וחלילה לומר שאם יש לו עונג דשרי לקרותו. הלכך איני רואה מקום לדברי הרב ז"ל, דאין לדין הנזכר ענין כאן. עכ"ל. וכ"כ הרב א"ר (ס"ק ו) לפרש למרן, דמש"כ מרן וכן לראות, פי' לרוץ לראות. ע"כ. וכ"כ הרב עולת שבת (ס"ק ג) לפרש למרן, וכן מדויק מדברי הדרישה (סימן שא ס"ק ה) דלמד בב"י שדעתו בסמ"ק היא לענין ריצה. ע"ש. וכ"כ לפרש למרן הרב תורת שבת (ס"ק ב), וז"ל, דאם איתא דמותר, הוי ליה לשו"ע לחלק בכך בסימן שז. ועוד דא"כ יהיו רוב הדברים הנאסרים בסימנים שו שז מותרים במקום תענוג, ואין לך תענוג גדול מהרווחת מעות. ע"כ. וכ"כ לפרש את דברי מרן בספר בני ציון (סימן שא סעיף ב). וכ"כ המ"ב (ס"ק ו), וכן ס"ל לספר ששכ (פרק כט הערה קט). וע"ע בספר מאמ"ר (סימן שו ס"ק ט) דכתב לדחות לשאילת יעב"ץ דיש לחלק בין סיפור דברים שהתיר התרוהד"ש, לקריאה האסורה מצד שטרי הדיוטות. וכ"כ לדחות ליעב"ץ הרב בני ציון ליכטמן הנ"ל (סימן שז ס"ק ב), וכ"כ בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות יט), ובשו"ת באר משה (ח"ו סימן סו אות פט), וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"א סימן יב), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רז). וכ"כ בשו"ת כרם חמד (ח"א ס"ח אות יג), וכ"כ בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א סימן כג אות ג).

וע"ע במחז"ב (סימן שז ס"ק א) דעל דברי הרמ"א שם דפסק כתרוהד"ש (ח"א סימן סא) וז"ל הרמ"א, בני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם, מותר לספרם בשבת כמו בחול. כתב הגאון חיד"א דמרן לא ס"ל הכי, והוא אע"פ שהביא בב"י שם לתרוהד"ש. וטעמו מתוך בשו"ע השמיטו, ופסק שם מרן (בסעיף א) דאסור להרבות בשיחת חולין, (דכן הוא גורס במרן, ושלא כפי הגירסא אשר לפנינו, שיחה בטילה). כי הוראת הרמ"א הנ"ל עיילוה למערתא דחסידי, ולא קבלוה הגאון החסיד בעל השל"ה, ואחריו נמשך הרב החסיד בעל דעת חכמה פי"א דף יב ע"ב, ואמור רבנן קדישי הנ"ז לפי' ר"ת ופסקו השו"ע דאפי' שיחת חולין אסור להרבות גם זה אסור. ומפורש בדברי הזהר הקדוש (בשלח סג ע"ב) דהוא מחלל שבת וכו'. ע"ש באורך דבריו הקדושים חיים וקיימים. עכת"ד המחז"ב. וא"כ סיים המחז"ב לתפוס כן. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח ריש אות יג) דמתוך שהשו"ע השמיט לתרוהד"ש, ש"מ דלא ס"ל. [ואולם ע' בספר גדולות אלישע

(ס"ק א ד"ה וע"), דפשיטא ליה דמרן ס"ל כתרוהד"ש, דהלא הביאו בב"י, והא דהשמיטו הוא משום דסמך על הב"י, וכמו שיש הרבה מזה שמביא בב"י ואין מביא בשו"ע. ע"כ.] . **וכן** נראה עיקר בדעת מרן לאסור לקרא שטרי הדיוטות, אף כשיש עונג שבת, והוא מהא דפסק מרן בסי' שז (סעיף טז) לאסור קריאת מליצות ומשלים של שיחת חולין, והלא פשיטא שיש בהן עונג בקריאתם שזו כל תכליתם ויעודם, וע"כ דס"ל לאסור. וא"כ כן נוכיח מהני ראשונים דפסקו דין זה, הלא הם מובאים ביתה יוסף, דכ"כ התוס' (דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש), והרא"ש (פכ"ג סימן א) בשם רבינו יונה. ובאמת כי כ"כ לדחות ליעב"ץ בשו"ת באר משה (ח"ו סימן סו אות פט) דהלא חז"ל אסרו לקרות הכתב שתחת הדיוקנאות משום שטרי הדיוטות, אע"פ שיש לו תענוג מקריאתו. וכ"כ לדחות בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יג), ובשו"ת אז נדברו (ח"א סימן יב), וע"ע בח"ב (סימן י), ובספר מגילת ספר (איזנטל סימן עז סוף אות ג), וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רח) וז"ל, תדע דהכי הוא (דעונג אינו סיבה להתיר), דהרי גם הקורא סיפורי מלחמות ושיחת חולין מסתמא מתענג בקריאתו, ועם כל זה לא התירו משום עונג שבת לקרא בהם. ע"כ.

ה. וכן יש עוד להוכיח מהא דאיתא במתניתין (קמח ע"ב) ונפסק בשו"ע (שז סעיף יב) וז"ל, זימן אורחים והכין להם מיני מגדים וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם, אסור לקרותו בשבת, אבל אם חקק בכותל בחקיקה שוקעת מותר. אבל בטבלא ופנקס אפילו אם הוא חקוק אסור לקרותו. ע"כ. ולכאורה לטעמיה של המ"א הו"ל למישרי בהאי דינא, כיון דהוי קריאת שטרי הדיוטות לצורך מצוה. וכ"כ להקשות על המ"א הרב א"ר (ס"ק ל). והן אמת כי הלבושי שרד (ס"ק כח) עמד להציל מהאי קושיא וביאר, דכאן בדין השו"ע עסקינן בסעודת מרעות, ולא בשביל אורחים שבאו מן השדה ואין להם מה לאכול, דלהם הוי מצוה ממש, ולהם הותר, ובזה מיירי המ"א, וכ"כ בספר תוספת שבת (ס"ק לד), ובמחצה"ש (ס"ק טז), וכ"כ בספר גדולות אלישע (ס"ק מ). שוב ראיתי דבספר שו"ע הרב (סעיף כו) מיישב זאת והוא, דדין השו"ע הוא לבעה"ב, ואה"נ לו אף שהוא מצוה מ"מ אסור שמא ימחוק, משא"כ המ"א מתיר לשמש לקרא, כיון שלשמש אין חשש מחיקה. אלא דעדיין קשה מסוף דברי מרן שאסר לבעה"ב לקרא מטבלא אף אם חקוק הכתב ואין חשש מחיקה, והרי הוי דבר מצוה. וע"ז תירץ דעסקינן בסעודת מרעות. שוב ראיתי לשו"ת שמן רוקח (ח"ג סימן יג) דתירץ למ"א וז"ל, ולענ"ד כוונת המ"א פשוטה, דדוקא בשמש דקריאה גופא היא מצוה, דהוא צריך לקרות כדי שידע את מי יקרא לסעודה. אבל בבעה"ב אין הקריאה שלו מצוה, דהא אין צריך לקרות, וזה פשוט. ע"כ. כלומר לשמש יש מצוה לקרא מהכתב, כיון שאינו יודע מי המוזמנים.

אך בעה"ב כיון שיודע א"כ אין שום תועלת מהקריאה א"כ אין בה מצוה. ולכאורה אין זהו פשטות הענין, דא"כ לשם מה כתב את שמות המוזמנים, ונראה דביאור הדברים הוא כמו שהבינו כל הפוסקים, דכתבם כדי שלא יטעה, וכמו שחיישינן שמא ימחוק מפני טעות, אע"ג שכבר עמד וסידר הכל, וא"כ אדם כותב שמותם ומיני המגדים כדי שלא ישכח את מי מעדיף להזמין וכיוצ"ב. ומעתה אין מקום להתיר קריאת עיתון מטעם עונג שבת. אך כ"ז לכאורה לא יכון אליבא דהמ"א הנזכ"ל (סימן שא ס"ק ד), דהתיר משום עונג שבת לקרא שטרי הדיוטות, וכיון שברור שסעודת מרעות הוי עונג טפי מקריאת כתב שתחת התמונה, וא"כ לדידיה הו"ל למישרי. וכל האמור לעיל בא ליישב את המ"א (סימן שז ס"ק טז) שהתיר לצורך מצוה, אך לענייננו שהתיר משום עונג, לא מהני מידי ליישבו. ועוד תקשי דאם דברי מרן אמורים בסעודה לאנשים שאין להם מה לאכול, א"כ מה הוצרך לרשום את שמות האורחים, הרי מזמין את כל מי שאין לו מה לאכול. וגם מה צריך השמש ללכת לאנשים מסויימים להזמינם לאכול, וכי יש לו עדיפות להאכיל איש פלוני שאין לו מה לאכול, יותר מפלוני אחר שאין לו מה לאכול. וגם הרי באו מן השדה ואינו מכירם, וא"כ מה שייך שיבחר שפלוני יבא ולא אלמוני. וגם מתי ידע מי יבא מן השדה ולא יהיה לו מה לאכול, ולכן רשם שמותם, ומכל זה נראה שאין זו כוונת מרן בדבריו.

קריאת חדשות בעיתון]

ו. **אולם** נראה דשפיר דמי להקל לקרא חדשות בעיתון, והוא מצד פסק מרן (סימן שז סעיף יד) וז"ל, לקרא באגרת השלוחה לו, אם אינו יודע מה כתוב בה מותר, ולא יקרא בפה, אלא יעיין בה. ע"כ. וכתב הטור (ס"ס שז) לבאר את טעם המתירים וז"ל, ומצאתי כתוב, מה שרגילין עתה שקורין בכתבים שהובאו בשבת, לפי שאין יודעים למה הביאום, **ושמא** יש בהן **צורך הגוף**, ולא דמי לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף כלל. עכ"ל. ובהגהות והערות (ס"ק מד) כתבו, דיש כמה דפוסים שלא כתוב בהם צורך הגוף, אלא רק צורך. ואיך שלא יהיה יוצא מבואר, כי ה"ט דשרי, מספק שמא יש בהם צורך הגוף. וכ"כ הב"י מדנפשיה (סימן שז ס"ס יג סוף ד"ה והרא"ש) וז"ל, מאן דאסר (לקרות אגרות שלום) בכל גוונא אסר, אפילו הובא בשבת ואינו יודע אם יש בה **צורך הגוף**. ע"כ. ומכלל הן אתה שומע לאו, כי מאן דמתיר ס"ל מטעם דיש בו צורך הגוף. וכ"כ רבינו ירוחם (דף עו ע"ג) וז"ל, אבל מי ששולח אגרת בשבת מותר לקרותה, דשמא יש בה **דבר שצריך**. ע"כ. וכ"כ האגור הל' הוצאה (סימן תנא) וז"ל, שיש שהתירו שמא יש **בהן צורך** . ע"כ. [ועפ"ז תתורץ קושיא גדולה, מדוע אגרות שלום הוי שטרי הדיוטות, וכדכתב מרן השו"ע

(סעיף יג), ואילו כתב של המוזמנים ומני המגדים, אינם שטרי הדיוטות, אלא נאסרו רק גזירה אטו שמא יקרא שטרי הדיוטות, או שמא ימחוק, וכמבואר בסוגיא בשבת (דף קמט ע"א), ובב"י (שם סעיף יב), ואדרבה מצד הסברא איפכא מסתברא. וי"ל ע"פ הנ"ל, דכל שהוא לצורך לא הוי שטרי הדיוטות, וא"כ ענין האורחים והמגדים שהוי צורך, אינו שטרי הדיוטות. אך עדיין תקשי דמאחר וכתב של המוזמנים ומיני המגדים יש בו צורך, וכמש"כ רש"י (קמח ע"ב) גבי מונה פרפראות דעושה כן כדי שלא ישכחם. א"כ מדוע נאסר, והלא הוי צורך.

וקושיא זו היא קושיא בפנ"ע על כל הני ראשונים שהתירו בעת צורך, וכאן חזינן דאף בעת צורך אסור. ועל כן נראה דהיתר צורך הוא דוקא לצורך הגוף וכנ"ל, וכ"כ האחרונים דלקמן (אות ז) ע"ש. ואף שרבינו ירוחם והאגור כתבו צורך סתם, ול' רבינו ירוחם הובא בב"י. מ"מ הב"י סיים שם דשרי לצורך הגוף וכנ"ל, וכ"כ הטור. וא"כ או שנאמר שהב"י יליף הכי גם ברבנו ירוחם וקיצר רבינו ירוחם, או שתפס כדעת הטור ולא כרבינו ירוחם, וההכרח לא יגונה. ובתחילה עלה בליבי לתרץ קושיא זו, דהיתר של מקום צורך מהני רק לחשש של שמא יקרא בשטרי הדיוטות, אך לחשש של שמא ימחוק לא מהני, ועל כן אסור. (ובכה"ג דיש חשש שמא ימחוק קרינן ליה שמא יקרא, וכמש"כ (בסימן יז אות כ), ועל כן מרן כתב בשו"ע (סעיף יב) גבי קריאת שמות המוזמנים, דהוא חשש שמא יקרא בשטרי הדיוטות). ונמצא דהיתר של צורך לא מהני לשמא ימחוק. ומ"מ באגרות השלוחות דיש בהם צורך, וליכא למיחש למחיקה לפי שאין מוחקים אותם, ואין שום צורך לתקנם, וכיוצ"ב, על כן שרו. וכן חילקו הפוסקים בדומה, דבחשש שמא ימחוק לא אסור לקרא אף בדבר מצוה, משא"כ בשטרי הדיוטות שאינם משום שמא ימחוק, לך ראה לעיל (אות ה). ברם שוב בינותי דזה אינו, דהלא מסיים מרן בדין הפרפראות לאסור אף בחקוק על גבי טבלא ופנקס, וא"כ אף שאין חשש מחיקה, ואף שהוא מקום צורך אסור, ועל כרחך לתרץ כנ"ל.] וכיון שיוצא כי טעם היתר קריאת אגרות שלום בשבת הוא שמא כתוב בהם איזה דבר שיש בו צורך, ובכה"ג לא הוי שטרי הדיוטות, וכן פסק מרן בשו"ע (סעיף יד) וכנ"ל, [ושאני סעיף יג דנאסר אגרות שלום, דשם מיירי שיודע שהם רק אגרות שלומות ואין בהם צורך, ועל כן דייק מרן שם לכתוב אגרות שלום, ואילו בסעיף יד כתב לקרא אגרות השלוחות לו, ולא כתב לקרות אגרות שלום, כיון שאיו יודע באגרת השלוחה לו האם יש בה רק דרישת שלום, או צורך. ובספר גדולות אלישע (ס"ק מא) תירץ דסעיף יד מיירי שכבר קראם מער"ש.] א"כ ה"ה והוא הטעם שנתיר קריאת חדשות בעיתון, והם הדברים שהתחדשו בעולם, שמא יהיה בהם איזה דבר צורך הגוף, ובכה"ג לא הוי שטרי

הדיוטות. משא"כ קריאת שאר הדברים בעיתון, שאין בהם שום צורך מלבד סקרנות והנאה, אסור לקרותם. ואפי' בחדשות גופייהו יש דברים שאסורים, כיון שברור שאין בהם שום צורך, וכגון דברי פוליטיקה, מה שר פלוני אמר, ומה הוא עשה, והאם יצא מהממשלה או לא יצא, ומה רצה להרויח מכך, וכיוצ"ב, אסור. וע"פ רוב אפשר כבר בכותרת לדעת אם יש הו"א שיש בקטע שתחת הכותרת איזה צורך. ועוד יש דברים רבים האסורים בעיתון וכדיבואר בעז"ה בהמשך (אותיות טו-יז).

ז. **והן** אמת כי ר"ת בתוס' (דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש), כתב להתיר רק לענין צורך גדול או פיקוח נפש וז"ל, ואם אינו יודע (מה שכתוב באגרת) שמא יש בהם צורך גדול או פיקוח נפש. ע"כ. וידיעות מהעיתון על דברים של פיקוח נפש הוא רחוק מלהמצא בעיתון, בפרט בימינו שכל הודעה על דבר פיקוח נפש עוברת בשאר כלי התקשורת, וא"כ א"צ את העיתון לכך. אך מ"מ כתב ר"ת גם לצורך גדול, וזה יתכן שימצא בעיתון. ועוד בה והוא עיקר, כי הבאנו לעיל להני אשלי רברבי שכתבו צורך סתם, או צורך הגוף, ומרן בתוכם, וא"כ העיקר דא"צ פיקוח נפש. והעיקר כי מרן בשו"ע הנז' (סעיף יד) פסק שלא כר"ת, דלדעת ר"ת שרי לקרא כל אגרות שלום, אף כשיודע מה שכתוב בהם. ואילו מרן התיר רק כשאינו יודע מה שכתוב בהם. והוא ע"פ טעם הטור הנזכר שהתיר רק באינו יודע מש"כ בהם, שמא יהיה כתוב בהם דבר צורך הגוף, וא"כ כן דעת מרן להתיר בכל שיש הו"א שיש בהם צורך הגוף, וא"צ שיהיה צורך גדול, וק"ו שא"צ שיהיה לצורך פקוח נפש.

וכ"כ כמה פוסקים לבאר את היתר קריאת אגרות שלום, מצד שמא יש בהם צורך הגוף, ולא הצריכו צורך גדול, דכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קסב), וכ"כ הלבוש (סעיף יד) וז"ל, אבל אגרת השלוח לו עכשיו ואינו יודע מה שכתוב בה מותר, דשמא יש בהן **צורך הגוף**, ופיקוח נפש. ע"כ. וא"כ ג"כ כתב צורך הגוף. וכ"כ בספר שו"ע הרב (סימן שז סעיף כה) כי שמא יש בה דבר שצריך לו לגופו, ואינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף, אלא צורך ממונו. ע"כ. וכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כג), וכ"כ בספר עטרת צבי (סימן שז ס"ק טו), וכ"כ בספר תו"ש (סימן שז ס"ק לה) ושמא יש בו **צורך הגוף** ופקוח נפש. ע"כ. וכ"כ בספר עיקרי הד"ט (סימן יד אות לב), וכ"כ בספר תורת שבת (סימן שז סעיף יד), וכ"כ בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ד ר"ס לד) כי שמא יש בה דבר שצריך לו לגופו, ואינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף אלא צורך ממונו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת תורת יקוטיאל (סימן עב) ע"ש. וכ"כ בספר קצות השלחן (ח"ד סימן קז סעיף כד), ובספר מגילת ספר (סימן עז אות ג), ובספר שש"כ (פרק כט סעיף מה), ובספר ברית עולם (עמ' יד אות יד),

וכ"כ לפרש את דברי מרן בסעיף יד המ"א (ס"ק יט) דשמא כתוב בו דבר שצריך לו, ולא מקרי שטרי הדיוטות. ע"כ. וביאר דמקורו לביאורו זה הוא מהב"י, ורבינו ירוחם. והוא כדברינו ממש, שכן למד בדעת הב"י, ושעפ"ז פסק בשו"ע. וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק יט) לפרש כן דלאו דוקא פקוח נפש, אלא כל שצריך לו, וגם הוא ציין כי מקורו הוא הב"י והלבוש. וכ"כ המ"ב (ס"ק נד), וכ"כ הרב כף החיים (ס"ק צח), וגם איהו מקורו מהב"י ורבינו ירוחם וכנ"ל.

ומאידך בספר מאמ"ר (סימן שו ס"ק ט) הבין שהיתר קריאת אגרות שלום הוא רק לצורך פקוח נפש. וכ"כ בספר יוקח נא (סימן שז ס"ק כג דף צז רע"ב), וכ"כ בספר משחא דרבותא (סימן שז סי"ד), ובספר ערוה"ש (סימן שז סעיף ה), וכ"כ בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יג). ומ"מ ע"פ האמור זה אינו וכמבואר, כי רוב רובם של הפוסקים ראשונים ואחרונים למדו דשרי לכל צורך הגוף, וכן היא דעת מרן, וא"כ ברור שכן עיקר. ולפי"ז שפיר דמי להקל בקריאת החדשות שיש בהם צורך בעיתון.

ח. שוב ראיתי לשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות יח) שהביא לתוספתא שבת (פרק יח הל' ד) דאיתא התם, וכתב המכתבים שבכרכים, אין קורין בהן. אם היה דבר שהוא צורך מדינה מותר. ע"כ. ופירש הרב מנחת ביכורים במקום וז"ל, המכתבים, מין מכתבים של רבים, אם אין לרבים צורך בהם אסור. צורך המדינה, של עיר דהוה קצת מצוה וחפצי שמים הוא מותר. עכ"ל. ומבואר יוצא, דדין התוספתא הוא ממש נידו"ד, דהמכתבים שלהם דמו לעיתונים שלנו, ומבואר דכל שיש בהם צורך המדינה שרי, וא"כ מפורש בתוספתא, דכל צורך שרי, ומפורש להתיר עיתון. וכ"כ לפרש להאי תוספתא הרב חסדי דוד שם וז"ל, המכתבים שבכרכים וכו', נראה דהיינו כגון מה שנוהגין בקצת המדינות שכשגוזרת הממשלה גזירה כותבין אותה על הכתלים שבשווקים, וזמנין נשאר שם גם אחר שעברה הגזירה, וזה אין לקרות בשבת מטעמא דשמא יקרא בשטרי הדיוטות, אבל אם לא עברה הגזירה, ויש למדינה צורך בהם מותר. עכ"ל. ובספר חזון יחזקאל שם כתב מפורש דהם עיתונים וז"ל, שבכרכים, כמו העתונים האידנא, שהוא צורך מדינה, אם היו בהם דברים הנוגעים למשפט המדינה, או שנוגעים לעניני המדינה מותר, כיון שהם צורך הכלל לא מיחלף בשטרי הדיוטות. ע"כ. וא"כ מפורש בהאי תוספתא להתיר קריאת חדשות. וכן מבואר ברש"י במתני' (קמח ע"ב ד"ה אבל) וז"ל, אבל לא מן הכתב. אם כתב מע"ש כך וכך אורחים פלוני ולפלוני זמנתי **כדי שלא ישכחם** . עכ"ל. ומפורש דכתב כדי שלא שכחם. והן לא אכחד כי בשו"ת חמדת צבי (הנ"ל ח"א סימן כד אות יח) כתב לחלק וז"ל, אמנם העיתונים אף שיש בהם איזה מודעות שהם צרכי מדינה, מ"מ

מאחר שרוב רובו הוי דברי עסק והבלי הבלים, שייך בהם טעם היעב"ץ (שאסר לקרות עתון שמא יבא לקרא דברי משא ומתן), סחור סחור לכרמא לא תקרב. עכת"ד. ואולם זה אינו וכנ"ל, דכל שאינו יודע מה שכתוב שם שרי, שמא יש בהם צורך הגוף, ואע"פ שרובו הבל וכמבואר בלשונות הראשונים ולשון הב"י הנזכ"ל, דהתירו מצד שמא יש בהם צורך הגוף. ומה שאסר מצד סחור סחור לכרמא לא תקרב, ע"ז יש להשיב דהוי גזירה חדשה שאין לגזור אחר חתימת התלמוד, וכדיבואר בעז"ה לקמן (אות יג).

ט. וכן כתב להקל מהאי טעמא קריאת עתון בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קפה), ונעתיקו ככתבו וכלשונו כדי להסיר מעליו קושיות האחרונים בעז"ה. וז"ל, ולענין לקרות בקורנטין (עיתון) הנדפסים בכרכים ועיירות גדולות מדי שבוע בשבוע במדינה זו להודיע בקרב הארץ חדשות וקורות מתרגשות מעניני מלחמה ושאר מאורעות זולתיות ההווים בעולם יום יום. נ"ל פשוט שאינם בכלל איסור שטרי הדיוטות, מידי דהוי אאגרת השלוח ואינו יודע מה כתוב בו שמותר לקרותו, הכי נמי הני פתקי חידושים שנוגעים על פי הרוב לכלל או לפרט, וביחוד בזמן שיש מלחמ' ושעת חירום בעולם, שלפעמים יש צורך גדול לידע איזה צד גבר, ויש לחוש אפי' מחמת עסקי נפשות, וצ"ל שמסתמא יש בית מיחוש להפסד ממון ח"ו בקירוב או בריחוק מקום, ואפי' במקום שברור הדבר שאין מגיע לשם דבר ההיזק כלל בשום אופן, מ"מ פשיטא דעדיפי קריאת דפים הללו מסיפורי מלחמות שהתיר בתרומת הדשן (סימן סא) לבני אדם שמתענגים בכך, כל שכן הכא דאיכא תרתי ענג, וצורך קרוב, וצער למונע, בפרט הרגיל לקרותן שנפשו שוקקה וכוספת לדעת המתחדש בהם, על כן היה נראה בעיני היתר גמור, לנ"ע שאף בש"ע לא אסר סיפורי מלחמות אלא אותן שעברו, ולקרותן בקבע מתוך ספרים המחוברים. ע"כ. ונמצא א"כ דעיקר משענתו להתיר היא כנ"ל, להשען על פסק מרן בסעיף יד דהתיר לקרא אגרת שאין יודע מש"כ בה, והוא מפני שמא יש בה צורך הגוף, וה"ה בעיתון. והוסיף עוד, כי ק"ו באופן שיש חשש נפשות. ועוד הוסיף, דאף באופן שאין שום צד של צורך הגוף, מ"מ יש להתיר ע"פ דברי התרוהד"ש למתענגים לספר, וה"ה הכא. וק"ו בעיתון שיש לשני הטעמים. עכת"ד. ועפ"ז הוסרו קושיות הפוסקים מהשאילת יעב"ץ, דבספר יוקח נא (סימן שז ס"ק כג ד"ה ואם), הקשה עליו מפסק השו"ע (סעיף טז) דאסור לקרא ספרי חכמות, וא"כ הנך גאזיטא'ס (עיתון) מגיד בהן כל מין חכמה שנתהוה בעולם. ע"כ. וכל קושיתו עומדת על הבנתו (שם דף צז רע"ב) דהיתר סעיף יד לקרא אגרות שאין יודע מה כתוב בהם, הם רק בשמא יש בהם פקוח נפש, משא"כ ליעב"ץ דכל צורך מותר וכנ"ל, קושיא מעיקרא ליתא. (וע"ע בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כג) דענה על קושיא

זו, והובא לקמן). וכן הקשה על היעב"ץ הרב מאמ"ר (סימן שו ס"ק ט ד"ה ודוקא), דההיתר לקרא אגרות השלוחות הוא מצד פיקוח נפש, וכן דחה בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יב) לשאילת יעב"ץ, ובשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א סימן כג אותיות ב,ג). ולא קשיא, וכנ"ל. וכן הבין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רעט). וע"ע בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק י הערות 85,87) שהבין כי משענת היעב"ץ היא על היתר תענוג, ולכן דחאו. אך זה אינו, כי עיקר משענתו היא על הדימוי לדין אגרות שלום שאינו יודע מש"כ בהם, וכנ"ל. וכן מבואר בספר עיקרי הד"ט (סימן יד אות לב) כי עיקר משענת היעב"ץ היא על דברי אגרות שלום, כי הביא את תוכן דברי השאילת יעב"ץ רק מדין שאילת שלום, והשמיט להמשך דבריו מצד עונג ע"פ התרוהד"ש, ומבואר דהבין כדברינו, שעיקר משענתו היא מפסק השו"ע בסעיף יד.

אך לגבי מה שהוסיף היעב"ץ להתיר מצד דכל דהוי עונג שרי, וכשם שהתיר התרוהד"ש לספר למתענגים על כך. ע"כ. כמה פוסקים כתבו לדחותו, וכפי שגם אנו בעוניינו כתבנו לעיל (אותיות ג-ה), דיש לחלק בין סיפורים בפה, לבין קריאה מתוך הכתב, ושאין להקל לקרא שטרי הדיוטות משום עונג שבת. דכ"כ המאמ"ר (סימן שו ס"ק ט) לדחות ליעב"ץ, וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (סימן שז ס"ק ב), ובשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות יט), ובשו"ת באר משה (ח"ו סימן סו אות פט), ובשו"ת אז נדברו (ח"א סימן יב), ובספר מנוחת אהבה (ח"א פרק י הע' 87), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רז), ובשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יג), ובשו"ת אשבח בתהלכתך (ח"א סימן כג אות ג).

ועוד הקשה המאמ"ר (סימן שו ס"ק ט ד"ה ואני), על דברי שו"ת שאילת יעב"ץ הנ"ל, כי כל שהתיר השו"ע (סעיף יד) לקרא האיגרת, היינו בעיון ולא בפיו. וכן הקשה בספר בני ציון (סימן שז ס"ק ב). ואמינא דאה"נ זה ברור, דכל שהתיר השאילת יעב"ץ הוא בקריאה בעיון, ולא בפיו, ושכן הדרך לקרא בעיון ולא בקול.

אפשר לקרא את העתון ביום שישי]

י. ועוד הקשה בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יב) כיון שהעיתון מגיע ביום שישי, אפשר לו לקרותו אז, והשבו"י והיעב"ץ ז"ל נר' דאיירי בעתון שהיה מגיע בשבת וכו', ושכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"א סימן יב), ובספר מנוחת אהבה (ח"א פ"י הערה 87). ע"כ. וזה אינו, דהנה הב"י (דף סב ע"ב ד"ה ורבינו ירוחם), הביא לרבינו ירוחם (דף עו ע"ג) דכתב שיש מתירין לקרות באגרת שלומים ויש אוסרין, וכ"כ ה"ר יונה. ונראה דדוקא אגרת שלומים שיש ימים רבים שנשתלחו לו, אבל מי ששולח **אגרת בשבת** מותר לקרותה, דשמא יש בה דבר שצריך. ע"כ דברי רי"ו. וכתב על כך הב"י, ונראה מדבריו, דאפילו לדעת ה"ר יונה

וסיעתו, מותר לקרות באגרת שהובאה לו בשבת, דלא אסרו לקרות **אלא כשנשתלחה לו קודם לכן**, **שכבר יודע מה שכתוב בה**, וה"ה אפילו נשתלחה לו בשבת, אם קראה כבר, כיון שיודע מה שבתוכה, אסור לקרותה משום שטרי הדיוטות. ע"כ. וא"כ אע"פ שכתב רבינו ירוחם שנשתלחה בשבת, הב"י פירש כוונתו שאינו בדוקא בשבת, ואז נדייק דאי נשתלחה בער"ש אסור לקרותה, אלא הכל תלוי האם יודע מה שכתוב בה, דאז אסור לקרותה, הא אינו יודע מה שכתוב בה, אפי' שיכל לקרותה בער"ש, מותר. (ואע"פ שהב"י דחה לרי"ו בהבנתו ברבינו יונה, מ"מ לענין נידו"ד שפיר דמי למילף מינה). ועוד אוסיף לחזק זאת מכיוון אחר, כי האמת אומר דבראותי תחילה לאלו דברי רבינו ירוחם חשבתי לדייק את לשונו דכתב מי ששולח **אגרת בשבת** , להשמיענו דדוקא אם מגיעה האגרת בשבת בזה שרי לקרותה, ולאפוקי בהגיעה האגרת קודם לכן. אך הב"י בא להוציא מטעות זו, שהרי ביאר לרבינו ירוחם וז"ל, דלא אסרו לקרות אלא כשנשתלחה לו קודם לכן, (וכאן היה לו לכאורה ע"פ הנ"ל לפרש את הטעם שאסור לקרותה בכה"ג, כיון שכבר היתה אצלו האגרת קודם שבת, וכדמדוייק לשון רבינו ירוחם. אך הב"י פירש אחרת וז"ל) שכבר יודע מה שכתוב בה. עכ"ל. כלומר שאין טעם לאסור קריאת האגרת כיון שכבר היתה אצלו, אלא הכל תלוי האם קראה כבר, וכל הטעם שכתב רבינו ירוחם אגרת בשבת, הוא לצייר ציור מציאותי רגיל שלא קרא את האגרת, ולא כפי שדייקנו לרבינו ירוחם. והטעם שבהגיע לו בשבת מותר לקרותה, כיון שעדיין לא קראה, כי הכל תלוי האם קראה כבר, ואה"נ בהגיע קודם שבת ולא קראה, מותר לו לקרותה. וזהו ששב הב"י בהמשך ומדגיש, וה"ה אפילו נשתלחה לו בשבת (אסור לקרותה), אם קראה כבר, כיון שיודע מה שבתוכה אסור לקרותה, משום שטרי הדיוטות. ע"כ. וא"כ פירש שוב, שהכל תלוי האם יודע מה שכתוב בה או שלא.

איברא דחזי הוית לריטב"א (מוסד הרב קוק דף קטז ע"ב ד"ה ושמואל אמר) דאחר שהביא לרש"י דס"ל לאסור קריאת אגרות שלום כתב וז"ל, ואנו רואין שכל ישראל נהגו היתרא לקרא כתבים שמגיעים לשם בשבת, ותימה מהיכן יצא להם היתר זה. ושמעתי הרב ז"ל, שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות, אלא באותם שכבר היו ברשותו מער"ש, ולא היה בהם צורך כלל, ככתבי חשבונות. אבל כתבי שלומות שמגיעים לידם ביום שבת עצמו, ודאי שצורך הם, חדא, כי אולי יש בהם צורך נפש או פקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד אם לא יקראם, יהא דואג כל השבת כולה. עכ"ל. ובפשטות דבריו מבואר, דאם היה מונח אצלו מער"ש, אסור לקרותו בשבת. אך י"ל דזה אינו, דהרי גם רבינו ירוחם כתב מי ששולח אגרות בשבת, והב"י פירש כוונתו דהוא לאו דוקא, וה"ה הכא, וכפי שכותב הריטב"א את טעם ההיתר שמא יש בהם צורך, וא"כ אף בבאו מער"ש

ההיתר עומד במקומו. ואת"ל דזה אינו, וברור שכוונת הריטב"א לאסור כתבים שהגיעו מאתמול ולא קראם, כי זה מוכיח שאין לו כ"כ צורך בהם, ואין כ"כ עגמת נפש אם לא יקראם, מ"מ דעת מרן הב"י אינה כן, וכן הוא למד ברבינו ירוחם וכנ"ל.

ועוד הקשה בספר מאמ"ר הנ"ל, כי יש לחלק בין אגרות שלום לעתון, כיון שבעתון יכול לשאול את שכנו הגוי מה כתוב בו, משא"כ אגרות. ואמינא דלא מבעי כאן בא"י שאין גויים מצויים, אלא אף במקום שגויים מצויים, השאילת יעב"ץ וסיעתיה (אשר יובאו בעז"ה בסמוך) ס"ל דלא הצריכוהו לחפש גוי (ואפי' אם יהיה לידו), כיון דאין בעתון דין שטרי הדיוטות, משרא שרי.

דעות המקלים]

יא. וכ"כ להקל בקריאת עיתון פוסקים רבים דכ"כ בספר שבילי דוד (או"ח סימן שז ס"ק ג), כי כל שנאסר ספרי מלחמות הוא במלחמות שעברו, משא"כ במלחמה העומד לעתים יש בה תועלת לדעת בשביל כמה ענינים, דנוגע לעניני בנ"א. ע"כ. ושב וכתב כדברים האלה בחיבורו על חו"מ (סימן לד ס"ק ה) וז"ל, ונלע"ד הא דאיתא שם (שו"ע או"ח שז סט"ז) סיפורי מלחמות אסור לקרות בהם, זה מלחמות שעברו, דהוא דברים של מה בכך, משא"כ בענין מלחמות הזדמנות בזמן ההיא, מותר לדבר בהן, דזה מצרכי אדם דסדנא דארע' חד הוא. ע"כ. וכ"כ שוב היעב"ץ במור וקציעה (סימן שז סוף ד"ה כתב הרמב"ם), וכ"כ הברכ"י (סימן שו ס"ק יא) שהביא לשו"ת שאילת יעב"ץ הנ"ל. וכ"כ להקל בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כג) דשאלוהו שם ילמדנו רבנו על מה סומכין העולם במדינה זו רבים וגם שלמים שקורין בשבת בכתביהם שנדפסו חידושיהם מספור מלחמות וכיוצ"ב שקורין בל"א ני"א צייטונג. ע"כ. וכתב להשיב וז"ל, אפשר לומר (הל' אפשר הוא לאו דוקא וכדמסיים ואזיל) שסוברין דהא דפסק דאסור לקרות בספרי מלחמות, היינו מלחמות הקודמין הישנים שאין בהם צורך לקרות בהם עכשיו, אבל בתוך כתב התחדשות שנדפסים מקראות של זמנים הללו, שיש בהם כמה צרכי בני אדם לידע באיזה מדינה הוא מלחמה, או שאר מקראות רעות ח"ו, ואולי אפשר להציל איזה דבר ע"י איזה פעולה וכיוצ"ב, נ"ל דליכא בזה אסור קריאה משום שטרי הדיוטות, כנ"ל הק' יעקב. עכ"ל. וכ"כ בספר ארחות חיים (כהנא סימן שז ס"ק יט), ועוד הביא (באות כ) לבאר היטב (ס"ק יט) דס"ל לאסור קריאת עיתונים, וכתב על כך וע' בספר מאורי אור (בחלק בן נון דף קפח ע"ב) שכ' דנראה היתר שלהם, כי תמיד נמצא הפסד ממון שמזכירם מסחרה בזול ומכירת נכסי בעל חובות ופקוח נפש להציל ב"י. ע"כ. וכ"כ להקל בספר באר יעקב (סימן שז ס"ק יט), וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן כא), ובשו"ת שיח כהן אלעזר (ח"א סימן טו), וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן

שחיבר (סימן ל אות א) קריאת החדשות מצד שצריך לדעת מהבעיות המתעוררות בעולם להזהר מהם. וסייג זאת בתנאי שלא יקרא בענייני כספים. ע"כ. וכן הקלו בספר מגילת ספר (סימן עז אות ג), ובספר שש"כ (פרק כט סעיף מו).

שמא יבא לקרא עניני מסחר]

יב. הן לא אכחד כי פוסקים רבים כתבו דיש לאסור לקרא בעיתון מפני שבסוף העיתון הניחו דברי מסחר ומשא ומתן, ובזה אין שום היתר לקרותו, וסחור סחור אמרינן לנזירא לא תקרב, ולכן אסרו קריאת העיתון, כי אם יקראו יבא לקרא אף בענין המסחר האסורים. ואף פוסקים רבים מהנזכ"ל שהתירו מעיקר הדין, מ"מ למעשה כתבו שיש להחמיר בזה מהאי טעמא. דכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ הנ"ל (סימן קסב) בסוף דבריו. וכ"כ הברכ"י (סימן שו ס"ק יא), ובספר יוקח נא (סימן שז ס"ק כג), וכ"כ הרב עקרי הד"ט (סימן יד ס"ק לב), וכן מבואר יוצא בספר דע"ת (סימן שז סעיף יד) שהביא לשאילת יעב"ץ שהחמיר מצד מסחר, וסיים על כך, וא"כ למי שאינו עוסק במסחרים הנדפסים יש לצדד להקל, אבל המחמיר תע"ב. עכ"ל. וא"כ אף לדבריו דהקל, מ"מ יוצא מבואר כי בימינו יסבור לאסור, כיון שמפרסמים בימינו בעיתון דברים שכ"א קונה, כגון שתיה ומוצרי מזון, וכיוצ"ב, וא"כ אין למי שאינו מתעסק עמהם. בשונה מזמנם שהיה בסוף העיתון רק עניני מסחר ממש של משא ומתן. וכ"כ השע"ת (סימן שו סעיף ח) ע"פ היעב"ץ לאסור קריאת גזעטין שיש בהם ידיעה ממשא ומתן. וכ"כ בספר קצות השלחן (ח"ד סימן קז ס"ק מג), ועוד הוסיף דאפי' עתון שאין בו כלל מו"מ, דיש להסתפק לאוסרו, דלפעמים אדם מצטער בקריאתם משמועה לא טובה, כגון העדר צדיק, או מצרות אחב"י ברחבי העולם, ואפי' מידיעות על מצב הדת בדורינו, ובשבת אסור לספר דבר צער. ע"כ. וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן צ ס"ק כב) לאסור שמא יבא לקרא עניני המסחר, והביא שגם הכלכלת שבת (בדין המוחק סוף אות לג) כתב בשם הרב עצי שיטים שיש להחמיר שלא לקרותם, ושכ"כ בספר נז"י בשם ספר יסוד יוסף, ועוד כתב הרב מנחת שבת בהשמטות לספרו הנקרא מנחה חדשה לס"ק הנ"ל את דברי הדעת תורה הנ"ל, דמי שאינו עוסק במסחר יש להקל, והמחמיר תע"ב. וא"כ אף לדעתו יש לאסור בעיתונים בימינו, וכנ"ל. וכ"כ בספר קמח סלת (הלכות שבת סעיף קטז) וז"ל, לקרות גאזיטא'ס בשבת יש להחמיר, שיש בהם ידיעה ממשא ומתן. וכן העלה בשו"ת שאלת חמדת צבי (ח"א סימן כד אות יז, ובסוף אות יח), וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עו) והוסיף, ויתכן שגם השבו"י יודה לאסור אם מודפסים עניני מו"מ, שהרי בתשובתו לא הזכיר כלום מעניני מו"מ, ולכן יתכן שבזמנו לא היו מדפיסים ענינים אלה בעיתון. ע"כ. וכ"כ לאסור מהאי טעמא עיתון

בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק י סעיף לו ובהערה 88). וכן פסק בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א סימן כג אות ד).

גזירות חדשות]

יג. אך לכאורה תקשי עלייהו טובא, דהלא קי"ל דאין לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד, וכדכתב הרא"ש שבת (פ"ב סימן טו), והרמב"ם (בהקדמה ליד החזקה), והמגיד משנה (פרק ה מהלכות חמץ ומצה הל' כ), והריב"ש (סימן רעא), וכפי שהבאנו להם בשו"ת נחלת לוי (ח"א יו"ד סימן כ אות ו) ולעוד פוסקים רבים דס"ל הכי, ועוד הבאנו לאמבוה דפוסקים דסברי הכי לעיל (סימן ב אות כז) ע"ש. וא"כ מה הוא זה אשר גזרו כאן הרב שאילת יעב"ץ וסיעתיה גזרות חדשות מדעתייהו, וראיתי לשו"ת אז נדברו (ח"א סימן יב) דכתב ליישב קושיא זו, דהלא אין מוסיפין על הגזירות, ותירץ, אבל באמת דזה לא הוי בכלל מוסיפין על הגזירות, דסחור סחור לכרמא לא תקרב נאמר על כל התורה, וכמפורש בחז"ל, והם הכירו היטב כוחות האדם, שבדבר שנפשו של אדם מחמדתן ומתאותן, קשה ליתן מעצור לנפשו אלא בהרחקת הדבר לגמרי. עכ"ל. וכ"כ להשען על דבריו בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י אות יד). אך זה אינו וכנ"ל מפי ראשונים, וצבא אחרונים. ובאמת כי יש כמה וכמה פוסקים דמשמע מהם שהתירו לגמרי קריאת עיתון ולא חשו להא, דכ"כ בספר שבילי דוד (סימן שז ס"ק ג), ובחו"מ (סימן לד ס"ק ה) והובא לעיל, וכן משמע מדברי הארחות חיים (כהנא סימן שז ס"ק יט), ובשם ספר מאורי אור (חלק בן נון דף קכח ע"ב) הנזכ"ל, וכן בספר באר יעקב (סימן שז ס"ק יט) הביא לשאילת יעב"ץ, והשמיט את סיום דבריו שהחמיר משום דברי המסחר, ומבואר שדעתו להקל. וע"ע בספר שערים המצויינים בהלכה (ח"ב סימן צ אות י), וכן היה פשוט לשו"ת מחנה חיים (ח"ו סימן כ) להתיר קריאת עיתון ע"ש. וכ"כ בספר יסודי ישורון (ח"ה עמ' 314), וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רעט), ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס"ס קסא) כתב והמתירים בשעה"ד אין מזניחים אותו (אך דעתו שלא לעשות כן), וכ"כ להקל מעיקר הדין בקריאת חדשות בעיתון בספר שש"כ (פרק כט סעיף מו), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רו) ג"כ כתב כי המקלים יש להם ע"מ שיסמוכו, ושהסכים עמו מו"ר שליט"א. ויש לדחוק בדברי האוסרים שאסרו שהוא רק לאנשיהם בחצריהם ובטירותם, כיון שיש לכל רב יכולת לגדור גדר על אנשי עירו ושער מקומו היכא שרואה פרצה, וכמש"כ בנחלת לוי (שם), אא"כ הוא גדול הדור שיש בכוחו לגזור על כל בני הדור.

עוד עלה בדעתי לדחוק ולתת סמך למקלים לקרא עתון. [והטעם שהוצרכתי לכך, כי אנו רואים שפשטה המספחת, וכמעט אין מי שנזהר בזה. והאמת כי בעיה זו אינה חדשה,

אלא היא לה משנים קדמוניות, וכמש"כ הבאר היטב (סימן שז ס"ק יט) וז"ל, ובעוה"ר אפי' היראים קוראים בקורנט בשבת, ואין איש שם על לב. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כג) שרבים וגם שלמים קורין בל"א ני"א צייטונג, וכ"כ בספר יד יוסף (סימן שז ס"ק כו), ובשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח ר"ס לד), ובשו"ת מחנה חיים (ח"ו ר"ס כ) ועוד פוסקים. והן אמת, כי אם המציאות בזמנם היתה כי העתון היו בו או חדשות, או מסחר בלבד, א"כ בזמנן היה להם היתר מרווח, והוא כנ"ל, (אך זה אינו מסתבר), ואיך שלא יהיה, מ"מ מאחר ואנו רואים כי מקלים בכך אמרתי לדחוק עצמי, ולהשתדל לתת סמך למנהג.] והוא ע"פ דברי הריטב"א שבת (דף קטז ע"ב ד"ה ושמואל אמר), דכתב לענין אגרות שלום וז"ל, ושמעתי הרב ז"ל, שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות, אלא באותם שכבר היו ברשותו מער"ש, ולא היה בהם צורך כלל, ככתבי חשבונות. אבל כתבי שלומות שמגיעים לידם ביום שבת עצמו, ודאי שצורך הם, חדא, כי אולי יש בהם צורך נפש או פקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד אם לא יקראם, יהא דואג כל השבת כולה. עכ"ל. דהיינו כי שטרי הדיוטות שיש בהם צורך שבת שרי, וכמו שהעלנו כן לעיל (אות ו) שכן דעת מרן והראשונים. ופירש מהו גדר צורך כגון פקוח נפש וצרכי רבים, ועוד כתב אופן נוסף של צורך דאם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה. עכ"ל. ויוצא מבואר כי ס"ל לריטב"א, דכדי למנוע צער, ג"כ הוי צורך. ומינה לנידו"ד, כי הרגילים בקריאת העיתון קשה להם בלעדיו, וכמש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קפה) לענין קריאת עתון וז"ל, ויותר, כיון דאיכא תרתי ענג, וצורך קרוב, וצער למונע, בפרט הרגיל לקרותן שנפשו שוקקה וכוספת לדעת המתחדש בהם. ע"כ. וא"כ י"ל ע"פ הריטב"א, דכל כה"ג חשיב צורך.

אך נראה דזה אינו, שהרי כל דבר שאדם קורא יש בו צורך, דאל"כ מדוע קוראו, וא"כ לפי"ז נתיר לקרא כל שטרי הדיוטות, כיון שבכלם יש צורך. וברור א"כ שכוונת הריטב"א כאן אינה להתיר כל דבר צורך, אלא כיון שכאן הוא צורך גדול, לכן התיר. כי בזמנם ללא אמצעי תקשורת המכתבים היו מעבירי השמועה, וכאשר היה מגיע מכתב שהיה דבר יקר המציאות והממון, פירושו היה, שטמון בו בשורה אם טובה היא או רעה, ולכן היה בו עוגמת נפש שלא לקרותו במשך כל השבת, וכמש"כ הריטב"א ואם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה. משא"כ בנידו"ד, שמניעת קריאת עיתון לרגיל בו, היא רק מניעת עונג, בזה אין להתיר, דא"כ נתיר לקרא כל שטרי הדיוטות וכנ"ל. ונראה לחזק זאת עוד, שהרי כתב הריטב"א להתיר קריאת האגרות מצד שמא יש בהם צורך, וביאר כגון מה, כגון פקוח נפש, ועסקי רבים, שהם דברים שהצורך בהם הוא רב. וא"כ

כשהוסיף גם לצורך הצער הנ"ל, נראה שכוונתו כיון דדמי להם שיש בו צער רב שיהיה דואג כל השבת. דאם הוה ס"ל דאף בצורך סתם שרי, מדוע נקט דוגמאות שהצורך בהם רב כפיקוח נפש וצרכי רבים, הו"ל לאשמעינן רבותא טפי ולמכתב צורך הגוף, או סתם צורך, וכיוצ"ב, וע"כ דבעינן צורך חשוב, וא"כ מה שהתיר כאן מצד עגמת נפש, היינו כי יש כאן הרבה עגמת נפש. וא"כ נמצא שא"א להתיר ע"פ הריטב"א הנ"ל בנידו"ד.

מטעם ס"ס

יד. ואין להתיר מטעם ס"ס, שמא כראשונים הסוברים דכל שנאסר בשטרי הדיוטות היינו רק שטרי חובות, אך דברי רשות מותרים הם בקריאה, דכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן תשנז), וכן הוא בהגהות מיימוניות (הל' שבת פכ"ג אות ט), וכ"כ הראבי"ה (הל' יו"ט סימן תשמח), והאור זרוע (הל' יו"ט סימן שנח), ועוד ראשונים לך ראה (בסימן יט אות ב). ושמא כהגהות מיימון (קושטא פ"ו ה"כ) וסיעתיה הובאו ביתה יוסף (סימן שז סעיפים יג,יד) דס"ל כי שרי לקרא בעיון בלא הוצאה בפה שטרי הדיוטות, ויש להוסיף דכ"כ הראבי"ה (ח"ג ס"ס תשמד), ובח"א (סימן שנא הל' שבת), וכ"כ האו"ז (ח"ב הל' יו"ט סימן שכח), ובשם ראבי"ה, וכ"כ ההגהות אשרי ביצה (פרק ג סימן יד) ובשם מא"ז, וכ"כ הרשב"א שבת (קמח סע"ב) משם תוס', וכ"כ הר"ן (שם) משמם. ושמא כרמ"א וסיעתיה הנזכ"ל, דכל שהוא לעונג שרי. ושמא כרמב"ם (פרק כג הי"ט) דכל שהוא חקוק אף בטבלה ופנקס שרי, כיון דליכא למיחש למחיקה, וי"ל דה"ה לעיתון שמודפס דליכא למיחש שמא ימחוק. ויותר מצד שאין חשש מחיקה, כי מה יועיל אם ימחוק איזו מחיקה בעתון המודפס באלפי עותקים, וזורקו לפח למחרת. וזה אינו דליכא למעבד ס"ס, כי כל הני ספיקות נסתרים מפסק השו"ע (סימן שז סעיף טז) וז"ל, מליצות ומשלים של שיחת חולין וספרי מלחמות אסורים משום שטרי הדיוטות. ע"כ. ומבואר דדברי הרשות אסורים, ושם מיירי אף במודפסים, וכדמסיים ואזיל שם השו"ע. וא"כ מיירי אף בל' הקדש, ואף בקרא בעיון בלבד, דאם הוה ס"ל להתיר בעיון הו"ל למרן לאשמועינן, וכשם שהתיר בסעיף יד לקרא אגרות שלום בעיון דוקא, וא"כ כאן שלא התיר בכה"ג אלמא דלא ס"ל. וה"ה לענין ל' הקדש, דהרי הדרכ"מ (אות ח) כתב להוכיח מהני ראשונים שאסרו בסתם לקרא ספרי חכמות חיצוניים, אע"ג דמסתמא הם כתובים בל' הקדש, דס"ל לאסור אף בל' הקדש. וא"כ אף אנו נאמר כאן במרן, דסתם לאסור קריאת ספרי מלחמות וכיוצ"ב אע"ג דמסתמא הם כתובים בל' הקדש. ואף למאי דמסיים התם הדרכ"מ על דרך אפשר בראשונים שיודו בל' הקודש, הוא מפני שבזמנם היו כותבים בלע"ז, וכמש"כ שם

הדרכ"מ, משא"כ בזמנו של הדרכ"מ, וממילא יצא מהדרכ"מ שבזמן מרן דסתם, מוכח דס"ל לאסור אף בלע"ז. וגם דכל כה"ג הו"ל למרן לאשמועינן אם הוה ס"ל, ולא למסתם סתומי, וע"כ דס"ל לאסור. וגם מיירי דין זה של השו"ע בדברים שהם עונג לקוראים, שהרי כל מה שקוראים להם הוא משום הא, ומבואר דאוסר אף משום עונג ולא מצרפו לס"ס.

לקרא רק בעיניו]

טו. וא"כ נמצא עד כה, כי יש היתר לקרא את החדשות בעיתון, כיון ששם יש מקום להסתפק שמא יבא בהם דבר שיש לו צורך, ואין לגזור שמא יקרא בפרסומות, דזו הוי גזירה חדשה. אך גם לפי"ז עדיין יש כאן עוד הרבה דברים שאסור לקרות בעיתון, ואף בחדשות אסור. תחילה, דכל שהתרנו חדשות הוא רק בעיון ולא בפיו, שהרי כל משענתנו היא דברי מרן השו"ע (סעיף יד) שהתיר לקרא אגרות שלום, שאין יודע מה שכתוב בהם, ושם התנה זאת בשו"ע שלא יקראם בפיו, אלא בעיון, וה"ה הכא. וכ"כ בספר מגילת ספר (סימן עז אות ג).

שלא לקרא פעמים אותה כתבה]

ועוד יש לאסור אף בקריאת חדשות לקרא דבר שכבר קרא בעיתון. והוא ע"פ הב"י שהבאנו לו לעיל (אות י), דכתב רבינו ירוחם להתיר באגרת שלומים שאין יודע מש"כ בה, אף לדעת רבינו יונה וסיעתיה דס"ל לאסור אגרות שלומים, (והב"י דחה לרבינו ירוחם בזה). ואפי' איהו שמתיר טפי באגרות שלום, כתב לאסור אגרת שנשתלחה לו מכבר. וביאר הב"י דה"ט דאסור, כיון שכבר יודע מה שכתוב בה, וה"ה אפי' נשתלחה לו בשבת אם קראה כבר, כיון שיודע מה שבתוכה, אסור לקרותה. ע"כ. ומפורש לאסור. והוא פשוט, דכל טעם ההיתר הוא מצד שמא יש שם דבר חידוש שיש בו צורך, אך מאחר וכבר קראה, שוב לא שייך כאן דבר חידוש. וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן יב), ובספר ארחות חיים (כהנא סימן שז ס"ק יז), ובספר עטרת צבי (סימן שז ס"ק יד) וז"ל, ואגרת שלום שקרא כבר יודע מה שכתוב בו, אסור לקרותם, דשמא יבא לקרא בשטרי הדיוטות. ע"כ. וכ"כ מרן להדיא בשו"ע (סעיף יד) וז"ל, לקרות באגרת שלוחה לו, אם אינו יודע מה כתוב בה וכו'. וא"כ התנה זאת באינו יודע. וע"ע בספר גדולות אלישע (ס"ק מא).

לקרא כתב שתחת התמונה]

ועוד יש לאסור אף בחדשות לקרא את הכתב שתחת התמונות, וכשם שאסר מרן בסעיף טו. דהרי לא שייך לומר כי יש בכתב שתחת התמונה, איזה דבר חידוש שיש בו צורך. וכ"כ הגר"מ מאזוז שליט"א באור תורה (תש"ן סימן יג), והובא בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן ח אות יט) לגבי עתון חרדי שמופיע בער"ש, שראוי להחמיר שלא לכתוב לכתחילה מתחת

התמונה כלום, שלא יכשלו הקוראים לקרא כתב שתחת הצורה בשבת. ע"כ. ואולם המשך דבריו לכאורה צ"ע, דכתב, ומ"מ המקלים גם בזה יש להם על מה שיסמוכו, חדא, שע"פ רוב מדפדפים וקוראים בעתון מלפני השבת, (ועל זה סומכים לפרסם גם מודעות מסחריות וכדומה, אע"פ שאסור לעיין בהם בשבת). וגם אין בו חשש דמחיקה, ובפרט בצילומים. וגם שע"פ רוב מעיינים בהם בהרהור בלבד. עכ"ל. ולכאורה זה אינו, דהרי אדרבה אם קראוהו בער"ש היא סיבה להחמיר ולא להקל, וכפי שהוכחנו לעיל בסמוך דאגרת שלום שכבר קראה אסור לקרותה שוב. ומש"כ וגם אין בו חשש מחיקה, וגם שרק מעיינים בהם. דבר זה נסתר מפסק מרן סימן שז (סעיף טז) דכתב לאסור לקרא מליצות ומשלים המודפסים. ואין להקל מטעם ס"ס, שמא כר"ת (תוס' דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש וסיעתיה), שהתירו לקרא אגרות שלום מטעם דאין צריך למה שכתוב בהם, לפי שיודע מה באיגרת, והביאם הב"י (סעיף יג) וכן יש להוסיף דהכי ס"ל לראבי"ה (ח"ג הל' יו"ט ס"ס תשמד), ולאגור הלכות הוצאה (סימן תנא), ועוד לו (בסימן תנו). ושמא שרי בעיון כדעת האור זרוע וסיעתיה המובאים ביתה יוסף שם, וכדלעיל בסמוך (אות יד). ושמא כרמב"ם דכל שאין חשש מחיקה שרי. כיון שמרן אסר בכל אלו יחדיו בסעיף יד, דכל שהתיר באגרת שלום, רק מטעם שיש בה ספק שמא יש בה צורך ובלאו הכי לא, למרות שהתמלאו בה כל הספקות הנ"ל, וא"כ הוי ס"ס נגד מרן.

לקרא דברים המצערים]

טז. ועוד אסור לקרא אף בחדשות דברים המצערים, וכמש"כ בספר חסידים (סימן קי) וז"ל, בשבת אל ידבר אדם מאוהביו שמתו, או שהן בצער, כדי שלא יצטער. ע"כ. והביאו המ"א להלכה (ר"ס שז) וז"ל, אסור לספר בשבת איזו דבר שמצער בו. וכ"כ הבאר היטב (סימן שז ס"ק ב), וכ"כ בספר יוקח נא (ס"ק כב), ובספר קצות השלחן (ח"ד סימן קז ס"ק מג) הסתפק בקריאת עיתון אף שאין בו משא ומתן, דלפעמים אדם מצטער בקריאתם משמועה לא טובה, כגון העדר צדיק, או מצרות אחב"י ברחבי העולם, ואפילו מידיעות על מצב הדת בדורינו, ובשבת אסור לספר דבר צער. ע"כ. וכן פסקו את דברי ספר חסידים הנ"ל פוסקים רבים להלכה, דכ"כ הט"ז (ס"ס שז סס"ק יד), והרב אליה זוטא (ס"ק א), ובספר שו"ע הרב (סעיף ה), וכ"כ הרב גדולות אלישע (ס"ק ד), ושכ"כ בספר קצוש"ע (סימן צ אות ד), וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק א), וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק ב), וכ"כ המ"ב (ס"ק ג), וכ"כ הרב כף החיים (ס"ק ז), ושכ"כ הכנה"ג (בהגה"ט סימן שז), וכ"כ הא"ר (סס"ק א). ואע"פ שרבים מהנ"ל כתבו את דברי הספר חסידים שאסור להזכיר בשבת מאוהב שמת, ובזה היה מקום לומר כי הוא בדוקא אוהב שמת, שהוא צער גדול, ואין לך בו אלא

חידושו, וצער פחות שרי. אך אחר ראותינו את ספר חסידים בפנים, וכנ"ל, יוצא מבואר כי כל צער אסור, שהרי כתב אל ידבר אדם מאוהביו שמתו, **או שהן בצער** , כדי שלא יצטער. ע"כ. וא"כ אף לספר על אוהביו שהן בצער אסר, וא"כ כוונתו לאסור כל צער, ולא רק דבר צער גדול מאוד. וכמ"ש המ"א הנ"ל ועוד פוסקים, לאסור כל סיפור צער. וכ"כ בספר מור וקציעה (סימן שז ד"ה וכתבו התוס'), לאסור לקרא ביוסיפון בספר השישי, בשבת, מפני שצער הוא לנו, וכן ספר שבט יהודה מפני הדברים המעציבים ומדאיבים נפש הקוראים. ע"כ. וכ"כ בספר מחז"ב (סימן שז קו"א ס"ק ב), וכ"כ בספר יוקח נא (ס"ק כב) ולמד כן מדברי ספר חסידים הנ"ל, והוא ממש כדברינו. ועוד מבואר הכי באגרת התשובה לרבינו יונה (דרש ב' יום ה) וז"ל, אסור לאדם שיהא לבו טרוד בעסקיו בשבת. אע"פ שאמרו חכמים הרהור מותר, אם יש לו מתוך ההרהור טרדת לב, או נדנוד דאגה, אסור, שנא' ועשית כל מלאכתך וכו'. ובברכת המזון אנו אומרים, שלא תהא צרה **ויגון** ביום מנוחתנו. עכ"ל. והביאו הב"י להלכה (סימן שו סעיף ח) [ומה שפסק בשו"ע להתיר הרהור בעסקיו, היינו כשאין לו צער בהרהורים, וכמבואר חילוק זה להדיא ברבינו יונה הנ"ל, והוא מקור הלכה זו, ופשוט.] וחזינן א"כ דכל צער אסור. וכ"כ לאסור לקרא מודעות אבל בשו"ת הלכה למשה מיימון (סימן כד) דהוי צער. וע"ע במ"א (סימן שכח ס"ק מט) דפסקו הרמב"ם והסמ"ג דאין רוחצין במים שמשלשלים וכו', מפני שכל אלו צער הם, וכתוב וקראת לשבת ענג. ע"כ. וכ"כ בספר שש"כ (פרק כט סעיף מח), וכ"כ בספר מנוחה שלמה (ח"ג סימן ח ענף ז) דאסור לקרא בעתון דברים המצערים וכנ"ל. ובזה לבד כמעט שנחתם הגולל על העיתון בשבת, כי דברים רבים בו הם דברי צער, ועוגמת נפש. וכ"כ לאסור לקרא בעתון דברי צער בספר השבת והלכותיה (זכאי סימן יט סעיף ט).

הוראות בישול וספרי בישול]

יז. וכן אסור לקרא בעיתון הוראות הכנת מיני מאכל. ודלא כמש"כ להקל בזה בשו"ת אבני ישפה (ח"א ס"ס עו) והוא בהסתמך על הרשב"א וסיעתיה דס"ל דשרי לקרא ספרי חכמה, וכתב הרב אבני ישפה, והרי בכגון ספרי רפואה מוזכר בהם הרבה מלאכות האסורים בשבת, וכגון שחיקת סממנים וכיוצ"ב, וע"כ לומר דאף שיש בהם דברים האסורים בעשיה בשבת, מ"מ בספרי חכמה לא אסרו בזה, וה"ה בנידו"ד לענין קריאת ספרי בישול, דנידון כספרי חכמה. עכת"ד. וכ"ז הוא לדידהו דס"ל כרשב"א, דכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף לא), ושכן המנהג להקל. וכ"כ להקל מהדין בספר ערוה"ש (סעיף יא), וכן העלה המ"ב (סימן שז ס"ק סה) בשם הלבוש, והשלחן עצי שיטים, ושכן מנהגם. וכ"כ בשו"ת שואלין ודורשין אונא (סימן ט) להתיר לימוד חכמת התשבורת בשבת. וכ"כ עוד

פוסקים. אך אנן דאתכא דמרן סמכינן ופסק לאסור, כיון שהביא (סימן שז סעיף יז) בסתם לדעת הרמב"ם דאוסר קריאת ספרי חכמות, וביש מי שמתיר לרשב"א, א"כ יש לאסור. ושוב ראיתי בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' ריג) דכתב דנכון להחמיר בזה, וע"ש בדבריו, ועוד לו (עמ' רו סעיף כב) דכתב לאסור בזה איסר. וכ"כ לאסור בספר ששכ"כ (פרק כט סעיף מו), וע"ש בהערה (קטז) בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל, דאמר סברא להקל, והיא כעין סברת הרב אבני ישפה, ע"ש. וא"כ לא מהני לדידן. מה גם דכל דבריו נאמרו על דרך יתכן, וכמו שלא סמך ע"ז הרב ששכ"כ שם. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א הובאו דבריו בספר מנוחה שלמה (ח"ג עמ' רלא), לגבי ספרי בישול, דאסור לקרוא בשבת, ויתכן שזה מוקצה. ע"כ. [ואגב עומדינו על דעת הרשב"א דמתיר לקרא ספרי חכמות, ראיתי למו"ר בספרו הליכות עולם (ח"ג וישלח ס"ו), דאע"פ שכתב כי כיון דמרן הביא בסתם לרמב"ם, וביש לרשב"א, וא"כ דעת מרן כרשב"א. מ"מ כתב, כי תלמיד המתמחה לרפואה, ועומד להיבחן ע"ז אחר השבת, והזמן דוחק, רשאי לסמוך על דעת הרמב"ן והרשב"א שמתירים לעיין בספרי חכמות בשבת. עכ"ל. ולא הוסיף על כך במקורות דבר. וחזינן דבשעה"ד מיקל נגד מרן, ויש בזה אריכות ואכ"מ.] וכ"כ לאסור קריאת ספרי בישול בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סימן סג).

זאת תורת העולה: רוב רובו של העתון אסור בקריאה בשבת, ויש חלק קטן בעתון שמן הדין מותר לקרותו בשבת, והם דברים שיש בהם איזה צד שיש בקריאתם צורך הגוף כל שהוא. [ועיין בריטב"א שבת (קטז ע"ב ד"ה ושמואל), דבעינן שיהיה צורך בשבת. וגם בלעדיו היה נראה לכריח כן, שהרי כל ההיתר הנזכ"ל (אות ו) הוא משום דהוי צורך הגוף ודמי לשעה"ד, ואם אין שום צורך לשבת אלא ליום חול, איזה צורך הוא לקרותו בשבת, וכל כה"ג לא חשיב צורך שיתיר דבר בשבת. ברם ע' ברבינו ירוחם (דע"ו ע"ג) דשרי בצורך מטעם דבזה אינו שטרי הדיוטות, ולטעם זה לכאורה ה"ה אם אינו צורך שבת.] ואפי' שהוא ספק אם יש בהם צורך הגוף, שרי. וכבר בזה לבדו כמעט שלא נשאר דבר המותר בקריאת העתון בשבת.

וגם בדבר של ספק צורך הגוף גם בו יש דברים רבים שאסורים בקריאה והם:

תחילה ע"פ רוב אפשר ע"י קריאת הכותרת להכריע האם יש איזשהו ספק צד צורך הגוף בכתבה, כי בכגון פוליטיקה אין בה צורך כלל.

ועוד אסור לקרא את אותה כתבה, או קטע, או מאמר, פעמים.

ועוד כי גם מה שמותר לקרא מכל מקום אסור לקרא את הכתוב תחת התמונות, כיון שאין שום ספק צד צורך.

וכן אסור לקרא בקול מתוך הכתב, אלא רק בעיון בעיניו.

וכן אסור לקרא כל כתבה שיש בה צער ועוגמת נפש, (אפילו לו יצויר שהיה בכתבה זו צורך הגוף) כגון פיגוע, או תאונת דרכים, לויה, או הספד, או צרות אחינו בני ישראל בארץ ובחוצות, וכיוצ"ב. (וכל אלו אסורים בלאו הכי משום שאינם צורך הגוף, וכאמור).

וק"ו בן בנו של ק"ו שאסור לקרא בעתון את הפרסומות, ועניני משא ומתן, הוראות בישול, רעיונות לעבודות יצירה וכדו'.

ונמצא א"כ, כי כמעט ונחתם הגולל על קריאת העתון בשבת, כי רוב רובו אסור בקריאה, וגם הקורא בו עליו להזהר שלא לקרא את הכתב שתחת התמונה, ולא את הפרסומות, ושאר הדברים הנזכ"ל, והרי הוא דבר שקשה לקיימו, ולכן העצה היעוצה שכלל לא יקראו עתון בשבת, [למעט את הגליון הנפרד של ד"ת, שאין בו פרסומות.]

סימן טז - קריאת עלונים של ד"ת שיש בהם פרסומות [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

יח. מותר לקרא עלונים שיש בהם ד"ת ופרסומות, ואין לחוש שמא יקרא את הפרסומות, דהוי גזירה חדשה. ויתרה מכך התיר השלטי גיבורים לקרא מכתב שיש בו ד"ת, אף שדינו כשטרי הדיוטות, מ"מ דברי התורה שבו מכשירים את כל האגרת. ומ"מ בנידו"ד אסור לקרא את הפרסומת, כיון שהיא נפרדת. וכ"כ פוסקים רבים. **יט**. ועוד יש לצרף את שיטת הבית דוד וסיעתיה, שמתירים לקרא במקום ציבורי שטרי הדיוטות.

שאלה: האם מותר לקרא בשבת עלונים של דברי תורה, שיש בהם פרסומות, או שיש לחוש שמא יבא לקרא את הפרסומות, וסחור סחור אמרינן לנזירא לא תקרב.

תשובה:

עלונים של ד"ת שיש בהם פרסומות]

יח. ע"פ המבואר לעיל בסימן הקודם יוצא מבואר, דשרי לכתחילה לקרא עלונים שיש בהם ד"ת. ומה שחש השאילת יעב"ץ (סימן קסב) וסיעתיה המובאים לעיל (אות יב) שמא יקרא עניני המסחר, ולטעמיהו נאמר דה"ה הכא דניחוש להא. הרי זו גזירה חדשה, ואין לנו לגזור, וכנ"ל (אות יג). מה גם די"ל דבנידו"ד בד"ת, גם הם לא גזרו גזירתם. ויתר על כן השלטי גיבורים (דף סג ע"א מדפי הרי"ף אות ב) אחר שהביא לרש"י ולרמב"ם דס"ל דאסור לקרא איגרות שלום כתב וז"ל, מיהו נראה, דאם כתוב בהם פסקים ודינין ופירושי התורה, דמותר לקרות בהם אליבא דכו"ע, אם הובאו מער"ש. עכ"ל. ומפורש, דאף דס"ל לרש"י דאגרות שלום הם שטרי הדיוטות, כיון שמעורב בהם ד"ת הותר לקרא את כולם. [וזה גם חיזוק למש"כ כעת בסמוך, שיודה השאילת יעב"ץ במעורב בו ד"ת, דאל"כ יקשה

עליו מכאן ומהמאירי שבסמוך.] ויוצא לענין נידו"ד להקל מק"ו דשרי לקרא עלון של ד"ת, ולא נחוש שמא יקרא את הפרסומת, שהרי לו יצוייר שהפרסומת היתה מעורבת בתוך הדברי תורה, היה מותר לקרותה, מכח חשיבות דברי התורה שהופכת הכל להיתר, וק"ו הכא שאומנם כשאינו מעורב יהיה אסור לקרות את הפרסומות, ברם בודאי שלא נגזור ונאסור את קריאת דברי התורה שמא יקרא את הפרסומות, גם אם בעלמא יש לאסור, כאן לא משום חשיבות דברי התורה. וכן מוכח מדברי המאירי (שבת קטז ע"א) וז"ל, ומ"מ נהגו עכשיו לקראם (אגרות השלוחות), מפני שכל שאין אדם יודע מה כתוב בה, אינו קרוי שטרי הדיוטות, שמא **יש בה** דברי תורה, או צורך מצוה. ע"כ. ומשמע, שאף שרק חלק מהאיגרת היא ד"ת, וברור ששאר האיגרת אינה ד"ת, ויותר אף שהוא ספק אם יש בה ד"ת, שרי לקרותה, וק"ו בנידו"ד. וכן פסקו הדרכ"מ (סימן שז ס"ק ז) את דברי השלטי גיבורים הנ"ל, וכן כתב הכנה"ג (הגהות הב"י סימן שז), והרב א"ר (ס"ק לא), ובספר תו"ש (ס"ק מא), ובספר דע"ת (סעיף יד), ובכף החיים (ס"ק קא), ושכ"כ העולת שבת (ס"ק טז).

וכ"כ להקל לקרא בעתון דברי תורה בשו"ת אז נדברו (ח"א ס"ס יב) וק"ו בנידו"ד דס"ל הכי, וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' ר) להקל מהאי טעמא לקרא מכתבים שיש בהם ד"ת, ועוד לו (בעמ' ריז) להתיר לקרא בעתון את דברי התורה שבו. וכ"כ להקל בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עו ענף ג) לקרא ירחונים תורנים, אע"פ שיש בהם פרסומות, ושכן הורה הגרש"ז אויירבך זצ"ל, דכיון שעיקרו ד"ת אין לאסור. [אך מש"כ שם לבאר את דברי הגרשז"א ע"פ הרמ"א (סימן שז סט"ז) דבלשון הקדש שרי, זה אינו, וכנ"ל (סימן קודם אות ב והלאה), דהעיקר לאסור בזה, אלא נראה כי היתרו של הגרשז"א הוא מטעמנו הנזכר.] וכ"כ להקל בספר שש"כ (פרק כט סעיף מו) וז"ל, ד"ת המתפרסמים בעתונים, אין כל איסור לקוראם בשבת, ובלבד שיקפיד ולא יעיין בדברי מקח וממכר. ומקורו ביאר מהדע"ת (סעיף יד), דנשען על הדרכ"מ, והשלטי גיבורים הנ"ל, וכ"ש כשהוא בל' הקדש. וכ"כ להקל הגר"ח קנייבסקי הובאו דבריו בס"ס מנוחה שלמה (ח"ג אותיות ט,י,כ) דהתיר לקרא ד"ת בעתון. שוב אינה ה' לידי ירחון ארוממך (שבט תשס"ג היוצא ע"י חניכי הישיבות רוממה) וגם הם כתבו להתיר לקרא עלון של ד"ת אע"פ שיש בו פרסומות, וזאת טעם נתנו דכיון שהיעב"ץ אסר מחומרא דנפשיה, הבו לן דלא נוסיף עלה, ואין לנו להחמיר אלא בדדמי ממש, ובכה"ג שעיקרו ד"ת והפרסומות הם רק כדי לכסות חלק מההוצאות, כל כה"ג אין לאסור. ועוד צירפו את המ"א (ס"ק טז) דשרי לקרא רשימת מוזמנים לסעודת מצוה. ועוד בכה"ג שכותבים מעל גבי הפרסומות אסור לקרא בשבת, יש סברא גדולה להתיר ע"פ

דברי הביה"ל (סימן רעה סעיף א ד"ה לאור) ע"ש. ושאלו קמיה דהגרי"ש אלישיב שליט"א וענה שודאי אין איסור בזה. עכת"ד. ואע"פ שיש לפלפל בדבריהם כדרכה של תורה, מ"מ הכל עולה לדבר אחד. ואולם דעת הגר"נ קרליץ הובאה בספר מנוחה שלמה (ח"ג עמ' יח) לאסור קריאת ד"ת מתוך עתון שרובו חולין. אולם ע"פ המבואר נראה עיקר להקל.

ומעתה מה שראיתי בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א סימן כג אות ה והלאה) דכתב לאסור קריאת עלונים שיש בהם פירסומות, והקיש כן מדברי היעב"ץ שאסר עיתון אטו משא ומתן שבסופו, וה"ה לענין ד"ת דיש לאוסרו אטו משא ומתן שבסופו. ומכח שהוקשה לו סתירה ליעב"ץ מדברי השלטי גיבורים הנ"ל, כתב לפרש לשלטי גיבורים דמירי שכל האיגרת היא של ד"ת. עכת"ד. אחר המחילה נראה שזה אינו, ועד שנשען בכל כוחו על היעב"ץ, ערבך ערבא צריך, כי כבר כתבנו לדחות מה שאסר דהוי גזירה חדשה. ופירושו החדש בשלטי גיבורים אינו נראה, ועקר את פשטות דברי השלטי גיבורים והשיאם לדבר אחר, וכן מבואר מכל הני אשלי רברבי שהעתיקו את השלטי גיבורים, ואם הוי ס"ל כהבנתו, הו"ל לפירושי, שהקורא לא יטעה ויבא להקל קולא גדולה, ועל כרחך שהבינו את השלטי גיבורים כפשוטו.

קריאת הפרסומות בעלונים של ד"ת]

יט. ולענין קריאת הפרסומות גופייהו, הרי המציאות היא כי מפרסמים בעלון פעמים פרסומות של דברי מצוה, כגון יום שכולו תורה, וספר תורני שיצא לאור, וכיוצ"ב. ופעמים שמפרסמים שם עניני מסחר ממש. וא"כ מספק נראה שמותר לו להתחיל לקרא את הפרסומת, ואם רואה כי אלו דברי מסחר וכיוצ"ב האסורים בקריאה, לא ימשיך לקרותם, ואם הוי דבר מצוה (או ספק מצוה) שרי. וכמש"כ המאירי הנ"ל להקל לקרות אגרת שלום, שמא יש בה דברי תורה. וכמו שהבאנו לעיל (אות ו) לסיעת ראשונים ומרן הב"י שכתבו כיוצ"ב ע"ש. [ואין לומר דשאני הכא דעסקינן בשטרי הדיוטות ממש, וחמיר טפי, ע' פמ"ג (א"א ס"ק כד). הן מצד שהוכחנו לעיל בהערה דבצורך מצוה לא חיישינן שמא ימחוק, והן מצד דבדבר שאחר כתבו, וק"ו בדבר המודפס, לא שייך שמא ימחוק.] ואולם העצה היעוצה, שלא יקראם כלל, כי כמה קשה יהיה למי שהתחיל לקרא עניני מסחר, שלא לסיים לקרא.

קריאה במקום ציבורי]

ועוד יש צד כאן להקל בענין קריאת עלונים שיש בהם ד"ת, והוא באופן שקורא את העלונים האלו במקום ציבורי, והרי ע"פ הרוב כן הדרך, לקרותם בביהכ"נ. דע' בשו"ת בית דוד (סימן קכח) לענין מה שנוהגים בקצת קהלות לכתוב על דף אחד שמות אנשי הקהל זא"ז, כדי שיראה הש"ץ למי מגיע ההדלקה באותו שבוע, ומכריז בשבת ומברך

לאותו שמגיע לו ההדלקה. יש ללמד זכות על הדבר ולומר, דאע"ג דאסור לקרות בו בשבת, כמבואר בטור סימן שז, היינו ביחיד, אבל בציבור לית לן בה, דומה למ"ש מור"ם בי"ד סימן קמא גבי איסור צורת חמה ולבנה, דיש מתירים בשל רבים דליכא חשדא. ע"ש. ע"כ. וכ"כ להשען על דברי שו"ת בית דוד הנ"ל בשו"ת מעט מים (סימן יא סוד"ה נמצא), וכ"כ בספר אשל אברהם (הובא בקובץ מפרשים אות יד), וכ"כ בספר כף החיים (סימן שז ס"ק פט). אלא דלכאורה דברי הרב בית דוד וסיעתיה צ"ע, וכמו שהקשה עליו בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י אות ח) וז"ל, ולא ידעתי מה דמות יערוך ומה דמיון איכא, דהא הכא לאו משום חשדא הוא דאסור, אלא שטרי הדיוטות נאסרים משום ממצוא חפציך, ופשיטא שאין לחלק לטעם זה בין יחיד לרבים. ע"כ. ומ"מ חזי לצירופי לסניף.

ותצא דינא', מותר לקרא עלונים של ד"ת, אף שמפרסמים בהם פרסומות, ובלבד שלא יקרא את הפרסומות שהרי הם אסורות בקריאה בשבת, ועיין לעיל (סוף אות יח).

סימן יז - קריאת שם רחוב ומספר בית [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

כ. מבואר בב"י במהות איסור קריאת שטרי הדיוטות, דחיישינן שמא יקרא שטרי הדיוטות (ואיסור קריאת שטרי הדיוטות הוא מצד ממצא חפצך), ועוד לשמא ימחוק. וכדי שלא נחוש לשמא יקרא בשטרי הדיוטות, בעינן תרי, שיהיה כתוב ע"ג כותל, וגם שיהיה חקוק בכותל. **כא**. וא"כ ה"ה לנידו"ד דשרי לקרא שם רחוב, כיון שהוא ע"ג כותל, וגם דמי לחקוק, כי טעם היתר קריאת חקוק הוא משום שהוא שונה משטרי הדיוטות, כיון שלא שייך שימחוק, ולכן אנשים לא יבואו לדמותו לשטרי הדיוטות. וה"ה בקריאת שם רחוב, שלא שייך שמא ימחוק, וא"כ אנשים לא יבואו לדמותו לשטרי הדיוטות, ושרי. וכ"כ הפוסקים להקל מטעמים דומים. **כב**. המ"א (סימן שכג ס"ק ה) דייק את הרא"ש דנאסר לקרא רק דברי עסק, משא"כ קריאת שמות אנשים שרי. ולפי"ז ה"ה בנידו"ד. אלא דדבריו קשים מפסק מרן (סימן שז סט"ו) דאסור לקרא כתב שתחת הצורה. **כג**. ועוד קשה על המ"א מסעיף יב דאסור לקרא שמות האורחים. ונראה לפרש את דברי המ"א בדרך אחרת, כי מתיר לקרא שמות האנשים, כיון שיש בזה צורך שבת (כמבואר בפנים). **כד**. ואם שם הרחוב חקוק או בולט בשלט מתכת, בזה ברור היתרו.

שאלה: האם מותר לקרא שמות של רחובות, וכן מספרי בתים, או שיש לאוסרם מצד איסור קריאת שטרי הדיוטות.

תשובה: **כ**. איתא בשבת (קמט ע"א) מונה אדם את אורחיו ואת פרפראותיו מפיו אבל לא מן הכתב. ונחלקו בגמ' מאי טעמא אבל לא מן הכתב, רב ביבי אמר גזירה שמא

ימחוק, אבייי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. והב"י (סימן שז סעיף יב) הביא כי ג' עמודי הוראה נקטו כאביי, דהיא גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואפ"ה יוצא מבואר מהמשך הב"י, דחיישינן גם לסברת שמא ימחוק, כי על דין הברייתא מונה אדם את אורחיו וכו' מכתב שעל הכותל, ואוקימנא כשהכתב חקוק בכותל. הביא הב"י לפירוש הר"ן (דף סג ע"ב מדפי הרי"ף דיבור ראשון) וז"ל, בדחייק מיחק דליכא למיחש למחיקה, ולשמא יקרא בשטרי הדיוטות ליכא למיחש, דכותל בשטרא לא מיחלף. עכ"ל. ומפורש דחיישינן נמי לשמא ימחוק. וכן הביא הב"י עוד בסמוך לרבינו ירוחם (דף עו ע"א) דכתב וז"ל, דהא דשרינן בחקוק על הכותל דוקא כשהוא שוקע, דליכא למיחש שמא ימחוק. אבל אם הוא בולט אסור, דחיישינן שמא ימחוק. ע"כ. ומפורש דחיישינן נמי לשמא ימחוק, מלבד למאי דחיישינן שמא יקרא בשטרי הדיוטות. וטעם איסור קריאת שטרי הדיוטות עצמו (ולא בחשש שמא ימחוק ולשמא יקרא שטרי הדיוטות) הוא מדכתיב ממצוא חפציך ודבר דבר, שזהו כל מקור סימן שז, וכ"כ האור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סימן ב) וז"ל, אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ופרש"י, בשטרי הדיוטות של מקח וממכר, דהנהו אסורי משום ממצוא חפציך ודבר דבר. עכ"ל. (לפנינו אינו נמצא כך ברש"י). וכמש"כ הט"ז (ס"ק יא), והפמ"ג (א"א ס"ק כא), ועוד במשב"ז (ס"ק ו), וכ"כ המ"ב (ס"ק נא) ובשעה"צ (ס"ק נו) שכ"כ הרא"ש בשם ר"י. וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ג וישלח ז). ונמצא א"כ כי קי"ל אליבא דמרן דחיישינן לשני חששות, מלבד לאיסור ממצוא חפציך, שמא יבא לידי איסור זה, וכן לשמא ימחוק.

מתי לא חיישינן שמא יבא לקרא בשטרי הדיוטות]

והנה ז"ל הטור (סימן שז סעיף יב) זימן אורחים והכין להם מיני מגדים, וכתב בכתב כמה זימן, וכמה מגדים הכין להם, אסור לקרותו בשבת, אפי' אם הוא כתוב על גבי כותל גבוה הרבה, משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. אבל אם חקק בכותל מותר לקרותו, אבל בטבלא ופנקס אפילו אם חקוק אסור לקרותו. עכ"ל. וא"כ כתב, כי בכתוב על הכותל במקום גבוה, אסור משום שמא יקרא שטרי הדיוטות. וכ"כ מרן בשולחנו הטהור (סימן שז סעיף יב) על גב כותל גבוה הרבה (אסור), משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ע"כ. ולא כתבו משום שמא ימחק. ומבואר, כי אע"פ שאמרה הגמ' שם כי גודא בשטרא לא מיחלף, דהיינו שכשהוא כותב על גבי הכותל אין לחוש שמא יבא לקרא בשטרי הדיוטות, כי ניכר לאנשים החילוק בין כתוב על גבי כותל לכתוב על גבי שטר, כ"ז הוא רק כשמתמלאים שני תנאים, גם שכתוב ע"ג כותל, וגם שהוא חקוק עליו. אבל כשאינו חקוק כן מתחלף כותל בשטר, ולכן כתבו הטור והשו"ע בכתוב על

כותל אפי' במקום גבוה דאסור משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ודבר זה הוא ברור, דהרי אביי דקי"ל כוותיה כתב דהיינו טעמא דאסור למנות אורחיו מן הכתב, שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואמרה הגמ' דאיכא ביניהו דאביי ורב ביבי (דאמר גזירה שמא ימחוק), דכתב אכותל ומדלי, דהיינו בכתב על כותל במקום גבוה, דלאביי אסור משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות. וא"כ מבואר כנ"ל, דכל שאמרו גודא בשטרא לא מיחלף הוא רק בהתקיים שני התנאים בחקוק וע"ג כותל. [ולכאורה י"ל דהיינו טעמא, דהאיסור לאביי הוא שמא יקראו בשטרי הדיוטות, וכל היכא שיש חשש מחיקה, עדיין דומה הוא לשטרי הדיוטות שהדרך למחוק ולתקן בהם, וכל כה"ג חיישינן שמא יקראם. אבל כשאינו דומה לשטרי הדיוטות, וגם אין חשש מחיקה, בכה"ג הוסר החשש של שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ובזה אתי שפיר שנקט מרן (סעיף יב) בכתוב על גבי כותל שמא יקרא, ותקשי דבכותל ליכא למיחש להא, אלא רק לשמא ימחוק, וכדמסיים ואזיל התם מרן. ולדרכנו הוסרה גם קושית הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק יז) אמ"א, ע"ש.] וכ"כ כמה וכמה פוסקים, דכ"כ הב"ח (רס"ק ה) וז"ל, אבל אם חקק בכותל ליכא גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, משום דגודא בשטרא לא מיחלף, ודוקא בדאיכא תרתי חדא, דכותל הוא קבוע ושטרא מיטלטל, אידך, דבכותל הוא חקוק ובשטרא מיכתב בדיו. עכ"ל. וכ"כ המ"א (ס"ק יח), והמחצה"ש (ס"ק יז), והפמ"ג במשב"ז (רס"ק י), היינו בדאיכא תרתי לטיבותא, ועוד לו בא"א (ס"ק יח), וכן ראיתי עוד שכתב כן בשו"ת שדה הארץ (סימן פא) ע"ש באורך בזה. וכ"כ המ"ב (ס"ק מט) דאף אם כתב בכותל גבוה אסור משום שמא יקרא, התם בכתיבה מיחלף, אבל הכא מחקיקת הכותל לא אתי לאחלופי בכתיבת השטר. עכ"ל. והוא כדברינו. ונמצא כי בזה שהוא חקוק, הוא מתיר שני דברים, א, שאינו דומה לשטרי הדיוטות. ב, שאין חשש שמא ימחוק. ובנוסף הוצרך גם שיהיה ע"ג כותל, כי כדי שלא למיחש שמא ימחוק בעינן תרי וכנ"ל.

כא. ומעתה בא נבוא לנידו"ד, כי שמות הרחובות כתובים ע"ג כותל או שלט גבוה וכיוצ"ב, ודמי לכותל. וגם נראה ברור דבשם רחוב אין שום חשש שמא ימחוק, כיון שלא הוא כתב את שם הרחוב, ואין מציאות שמוחקים ומתקנים איזשהו שם של רחוב, כי רק העיריה מטפלת בזה, וכמש"כ הב"ח (סעיף ה ד"ה ומה), דכשהשמש קורא שמות האורחים ליכא למיחש שמא ימחוק, כיון שרק בעה"ב יכול למחוק. (אך אסר שם מצד שמא יקרא בשטרי הדיוטות, וכאן אין לחשש זה כיון שהוא ע"ג הכותל). וכן התירו אמבוה דפוסקים, באופן שהשמש יקרא, כיון דליכא למיחש למחיקה, וכפי שהובאו לעיל (סימן טו בהערה). ואין לחלק ולומר, כי חקוק בכותל הותר כיון שאדם לא יחליף בינו לבין שטר, שהרי

כלל אינו דומה לשטר, כיון שהוא ע"ג הכותל, וגם הוא חקוק. משא"כ בנידו"ד שאינו חקוק, אע"פ שאין חשש שמא ימחוק, מ"מ יבואו להחליף בינו לבין שטר, כיון ששונה משטר רק בדבר אחד, שהוא ע"ג הכותל. כי נראה דאין בחילוק זה ממש, כי גם כאן שונה משטר בתרי, כי שטר הוא דבר ששייך בו מחיקה, משא"כ כאן שלא שייך מחיקה, ועוד הוא שונה מצד דנמצא ע"ג כותל, וא"כ גם כאן איכא תרי טעמי. ואין לומר כי צריך דוקא שיהיה חקוק בשביל להיות שונה משטר, כי נראה דה"ה בכל דבר שגורם שלא יבא למחוק, בזה גופא שונה משטר ששייך בו מחיקה. וא"כ גם כאן שונה בתרי משטר, שהוא ע"ג כותל, ועוד ששטרי הדיוטות דרכם לתקנם ולמחוק, כדרך שמתקנים חשבונות, משא"כ כאן שלא שייך כלל מחיקה. וכשם שלעיל בואר כי כשחקוק גורם להסיר שני חששות, ה"ה הכא בענין שם רחוב הוסרו שני החששות, (שמא ימחוק, ושאינו דומה לשטרי הדיוטות), ובצירוף שהוא ע"ג כותל שרי. מה גם דיש לצרף כאן לכל הספיקות הנזכ"ל (סימן טו אות יד).

וכ"כ בדומה להקל בספר קצות השלחן (סימן קז ס"ק מ), דמסתבר שמותר לקרא הכתב שעל הפרוכת, דכיון דפרוכת אית בה קדושה, לא אתא למיחלף בשטרי הדיוטות של חולין. עכת"ד. ומינה למד להקל גם בספר שש"כ (פרק כט הערה קט) בענין קריאת שלטים של רחובות. [וע"ע לקמן (אות כד) ודון מינה להקל הכא.] וכ"כ להקל בדומה בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק י סוף הערה 78) להתיר קריאת שמות רחובות, כיון שאינו דומה לשטרי הדיוטות, לא מצד הכתב שכתובים בו, ולא מצד המקום שכתובים בו. ודמי לכתב הכתוב בכותל בחקיקה שוקעת, שמותר לקוראו. ע"כ. וגדולה מכך לך ראה בשו"ת שדה הארץ מיוחס (סימן פא) שכתב בדומה לכך להתיר לקרא מתוך דף המוכן מער"ש מי יעלה לס"ת, דאין חשש שמא ימחוק, שהרי חפץ להרבות אוהבים. ואין חשש שמא יוסיף, שהרי יכול לומר בעל פה לגבאי. ודמי לאגרות שלום, ע"ש.

עוד יש לבא ולהקל כאן מצד אחר והוא, דהרי פסק מרן (סעיף יד) דאגרות שלום שאינו יודע מה כתוב בהם שרי לקרותם. ובואר לעיל (סימן טו אות ו) מדברי הב"י ומן הראשונים והאחרונים, דהיינו טעמא דשרי, דשמא יש בו צורך הגוף. וא"כ י"ל דק"ו בנידו"ד דמשרא שרי, דהרי הוי וודאי צורך הגוף, שהרי אינו יודע היכן הוא נמצא וכיצד להגיע, ולכן מסתכל בשם הרחוב, וכל כה"ג שיש בו צורך לא שייך איסור של שטרי הדיוטות, וכמו שהובאו לעיל (סימן טו אות ט) אמבוה דפוסקים שהתירו מהאי טעמא לקרא חדשות בעתון. אלא דלפי היתר זה בעינן שימולאו כל התנאים הנזכרים שם, שלא יוציא בפיו,

וגם בתנאי שאינו יודע מה שם הרחוב, ושלא יקראו פעמים. ועוד עיין שם (סימן טו אות ו בסוגרים מרובעות).

ועוד יש לצרף דברחוב הוא מקום ציבורי, ובזה התיר בשו"ת בית דוד (סימן קכח) וסיעתיה הנזכ"ל (סימן טו אות יט), וחזי לצירופי לסניף להקל בנידו"ד.

קריאת דבר שאינו עסק ואינו סיפור דברים]

כב. ועיין רואה לדברי המ"א (סימן שכג ס"ק ה) דכתב לדייק את דברי הרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ז) והובאו דבריו בב"י (סימן שכג דף צב סוע"ב) וז"ל, מה שנוהגין במקומך שמודדין יין בשבת, וכותבין מער"ש פלוני הניח כך וכך מעות, ופלוני כך וכך, ולמחר כשמודדין היין לוקח בעל היין מחט ועושה נקבים כמנין המדות שמודד. דע, כי מנהג רע הוא וראוי לבטלו, ושתים רעות הם עושין, חדא, המדידה וכו'. **ועוד**, **דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות**, כדתנן (שבת קמח ע"ב) מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב, ומפרש בגמ' מאי טעמא, רב ביבי אמר, שמא ימחוק. אביי אמר, שמא יקרא בשטרי הדיוטות. עכ"ל. ודייק המ"א את לשון הרא"ש דאסר להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות, הא אם כתוב בו רק שם האיש, ולא סכום המעות שרי. וז"ל המ"א, ומשמע דאם כתב שם האיש לבדו, מותר לקרות ולעשות **נקבים**, **דלא מקרי שטרי הדיוטות אלא שטר שכתוב בו איזהו עסק**. עכ"ל. ומבואר יוצא, כי שמות של אנשים בעלמא לא הוי שטרי הדיוטות, כיון שאין כאן איזשהו עסק, ודון מיניה ואוקי באתרין, דשרי לקרא שמות רחובות, כיון דאינם שטרי הדיוטות, כיון שאין כאן שום עסק. ובחפשי בזה באמתחת הפוסקים ראיתי כי כן כתבו לפסוק כמ"א כמה וכמה פוסקים, דכ"כ הרב מור וקציעה (סימן שכג), וכן פסק בספר הלכה ברורה (הקדמון סימן שכג ס"ק א), וכ"כ הרב באר היטב (סס"ק ד), ובספר יד יוסף (יוזפא ס"ק ג), ובספר תורת שבת (ס"ק ח), וכן העלה הרב משנה ברורה (ס"ק כ).

שוב הראני ידי"נ הרה"ג ר' עובדיה יוסף מחב"ס דברי יוסף לספר מגילת ספר (איזנטל סימן עז אות א) דכתב לחדש דכל שנאסר איסור קריאת שטרי הדיוטות, הוא רק בעניני מקח וממכר, או באופן שכתוב בו סיפור דברים אף שאינו מקח וממכר, שבזה יש צד דמיון לשטרי הדיוטות, וכגון בדברי מליצות ומשלים וספרי מלחמות, שיש בזה איזה ספור דברים. וגם בכתב המהלך תחת הצורה, נראה שלא בכל אסרו, אלא בדיוקנאות של בני אדם של מעשים. וזה חלו, מדברי המ"א הנ"ל דעל כרחך לבאר דבריו דשאני הכא שאין כאן סיפור דברים. ועוד הוכיח מדברי רש"י (שבת קמט ע"א ד"ה כתב המהלך תחת הצורה), דכתב או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין

תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית. ע"כ. ולכאורה הו"ל לרש"י למימר דיוקנאות של בני אדם סתם, ולשם מה הוסיף של מעשים. וע"כ כנ"ל, דדוקא שיש בזה איזה סיפור דברים, בזה נאסר קריאת שטרי הדיוטות. עכת"ד. וכ"כ להשען על כך בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רב), ושב והניף את ידו (עמ' קצז סעיף י) וג"כ למד כן מדברי רש"י הנ"ל, דמוכח כי דוקא סיפור דברים נאסר.

איברא דאי משום הא לא איריא, דלכאורה תקשי טובא על המ"א וסיעתיה מפסק השו"ע (סימן שז סעיף טו) וז"ל, כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות, או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמות דוד וגלית, וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני, אסור לקרות בשבת. עכ"ל. ומבואר כי צורות חיות הוא רק שם החיה שמצויירת, ואין כאן שום סיפור דברים. ודבר זהו מפורש בראשונים במסכת שבת (דף קמט ע"א) דז"ל רש"י מתחילתו ועד סופו, כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות, כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית. עכ"ל. ומבואר כי דיבר כאן על שתי מציאויות, אחת ציור חיות שתחתיה כתוב שם החיה. והשנית, ציור בני אדם של מעשים. וא"כ מפורש דא"צ בדוקא סיפור מעשים, אלא גם חיה ושמה תחתיה בלא רמז לסיפור דברים, הוי שטרי הדיוטות. וא"כ מה שכתב להוכיח הרב מגילת ספר מאלו דברי רש"י, היא ראיה לסתור, וכפי שהבאנו כאן את כל לשון רש"י. ועוד דבר זה יוצא מפורש בדברי הריבב"ן (קמט ע"א) וז"ל, כתב מהלך תחת הצורה, מציור צורת חיות, וכותב למטה זו היא צורה פלונית. עכ"ל. ומפורש, כי צורת חיה, הוא ציור חיה ושמה תחתיה, ואין כאן שום סיפור דברים כלל. וכ"כ הנמוק"י (שם), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם ד"ה ת"ר) וז"ל, כתב המהלך תחת הצורות ותחת הדיוקנאות, אסור לקרותו בשבת, פי', כגון שמציירין בכותל צורות חיות ועופות משונין, או דיוקנאות של בני אדם על שם מעשיהם. ע"כ. ומבואר, דצורות חיות כתוב רק שם החיה, ואינו רמז לסיפור מעשיהם. וכ"כ הרא"ש (שבת פרק כג סימן א) וז"ל, ומצינא לפלוגי, דוקא בהני שייך למיגזר טפי, לפי שהן בענין חשבונות וצרכיו, ודמי לשטרי הדיוטות טפי מאיגרי רשות שהן דברי שלומות ואין בהן צורך. אבל מדאסרינן כתב שמהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות, שאין בהן צורך כלל, ואסרינן משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות. עכ"ל. וכ"כ בפסקי ריא"ז (פרק כג אות ג) כתב המהלך תחת צורות של חיות ועופות או תחת דיוקנאות של בני אדם אסור לקרותו בשבת. ע"כ. וא"כ איהו כלל לא הזכיר אפי' בשל

בני אדם, דהוא של מעשים, וא"כ ס"ל דאין קשר למעשים. וכ"כ הראבי"ה (שבת סימן שנז) תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה והדיוקנאות אסור לקרותו בשבת. עכ"ל.

ועוד נראה להשיב על חידוש הרב מגילת ספר, כי מה שהוכיח מדברי רש"י, ראיה מעיקרא ליתא, דשפיר דמי למימר דהיינו טעמא דכתב רש"י דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כיון דהגמ' כתבה דאף בחול אסור להסתכל בהם, והוא משום אל תפנו אל האלילים. ורש"י בא לפרש לנו את המציאות, כדי שהלומד יכיר על מה מדובר, לפי המציאות בזמנם. וכמו שפרש"י על התורה באפוד שהוא כעין סינר שהשרות חוגרות בעת שרוכבות, וכיוצ"ב הרבה. והן אמת כי בספר רבינו פרחיה (קמט ע"ב) כתב וז"ל, עוד כותבין צורת חיה, וכותבין תחתיה ההנאה הבאה מקרניה טלפיה בשעה שנותנן על האש. ע"כ. וא"כ גם בצורת חיה פירש שהוא דבר סיפור דברים. וכן משמע במאירי (שבת קמט ע"א ד"ה כתב המהלך) אך מ"מ אין מכאן ראיה להקל, די"ל כי כתב סיפור לקרב את המציאות ללומד כפי שהיה בזמנם וכנ"ל. ועוד בה, כי אפושי פלוגתא לא מפשינן.

עוד נראה להוכיח נגד חידוש המ"א מפסק השו"ע (סימן שז סעיף יב) וז"ל, זימן אורחים והכין להם מיני מגדים, וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם, אסור לקרותו בשבת, אפי' אם הוא כתוב על גבי כותל גבוה הרבה, משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. עכ"ל. ולדברי המ"א פסק השו"ע כאן הוא בדוקא כשכתוב באותו הכתב גם שמות האורחים, וגם המיני מגדים, ובאופן שכתובים בו רק שמות האורחים לבדם, בזה משרא שרי. ודבר זה קשה להולמו, דלא לישתמיט שום חד מן הפוסקים למימר הכי. וכן מבואר ברש"י (שבת קמח סוע"ב) על דין המשנה הנ"ל וז"ל, אבל לא מן הכתב, אם כתב מע"ש כך וכך אורחים פלוני ופלוני זמנתי כדי שלא ישכחם שלא יקרא באותו כתב בשבת. ע"כ. וא"כ כלל לא הזכיר רש"י שכתוב בו גם מגדים אלא רק שמות האורחים, ואם הוי ס"ל דהוא לעיכובא שיהיה כתוב בו גם מיני המגדים, ובלאו הכי שרי, א"כ דברי רש"י כאן אינם נכונים, וע"כ שאף שמות האורחים לבדם הוו שטרי הדיוטות. וכן מבואר עוד מדברי רש"י בגמ' שם (דף קמט רע"א) מ"ט אבל לא מן הכתב. שמא ימחוק מן האורחין שיראה שלא הכין להם כל צרכם ויתחרט שזימן יותר מן הראוי, וימחוק מן הכתב כדי שלא יקראם השמש. עכ"ל. וא"כ החשש הוא מצד מחיקת האורחין אף בלא ענין המיני מגדים. וה"ה י"ל לענין מיני המגדים שיש חשש מחיקה בהם (בלא שיהיה כתוב בהם גם שמות האורחים), כי פעמים מתנחם למעטם, דכ"כ המ"ב (ס"ק מז) וע"ש דגם בו מבואר כי אורחים ומגדים הם שני חששות נפרדים, ואין תלוים זב"ז. וכן משמע מהר"ן (דף סג ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל, אבל לא מן הכתב, אם כתב מער"ש כך וכך אורחים זימנתי

היום, כדי שלא ישכחם, לא יקרא באותו כתב בשבת. ע"כ. וכ"כ הנימוק"י על המשנה, והגמ' שם. ואולם ברבינו חננאל (שם) פירשם יחדיו וז"ל, ופירושו, כיון שיראה אדם קורא כמה אורחים צריך להביא כמה פרפריות אצלו, אף הוא אומר מותר לקרא בשטרי הדיוטות. ע"כ. וכ"כ רבינו יהונתן (פרק כג משנה ג), והריבב"ן (קמח ע"ב), ובפסקי הרי"ד (שם ד"ה מתני'), וכן הוא לשון מרן בשולחנו הטהור (סימן שז סעיף יב), וכ"כ בספר שתילי זיתים (סס"ק ט). אך נראה ברור דלא פליגי, רק שהמשנה כתבה "מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו" וא"כ אפשר לפרשם יחדיו, ואפשר לחוד, ולא עלה על ליבם של הני אשלי רברבי שיפרשו בהם שהוא בדוקא כשהם יחדיו, אבל כשהם לחוד לא הוי שטרי הדיוטות, וכמו שרש"י וסיעתיה פרשו להם לחוד, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

כג. ולעצם דיוקו של המ"א מדברי הרא"ש בתשובה, נראה דאינו מוכרח, דמש"כ הרא"ש דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות, ודייק המ"א כי דוקא כשכתוב סכום המעות אסור, הא אם כתוב שמות האנשים שרי. נראה דזה אינו, כי כל שכתב הרא"ש הוא לציין לנו מקומו, שמיירי על השטר המדובר, ולכן כתב את תחילת תוכן השטר, ואה"נ יכל לכתוב מצד שמות האנשים, והוא לאו דוקא. וכן ראיתי לספר אליה רבה (סימן שז ס"ק לא) דכתב לדחות את ראית המ"א, דאין לדייק כן את הרא"ש, כי מה שכתב הרא"ש סכום מעות, היינו דהמעשה כך שרואה בו מפני סכום מעות לידע כמה ליתן לו. ע"כ. ועוד הוסיף לדחות למ"א כנ"ל מס' שז (סעיף טו) דאסר מרן לקרות כתב שתחת הצורה.

הן לא אכחד כי חזי הוית לספר תורת שבת (סימן שכג ס"ק ח) דכתב להשען על המ"א, ואף ס"ל להקל יותר מדינא, דשרי אף להניח פתק עם סכום המעות ליד שם האיש, כי אם לא נכתב על הפתק רק ד' או ה' פן (שם מעות בזמנם) י"ל דלא אסור. (מצד שטרי הדיוטות, כיון שכתוב בו דבר מועט מאוד). ועוד הוסיף דבלאו הכי יש להמליץ בעד העולם שנוהגין כן, דלא שייך למגזר על נייר קטן שלא נכתב עליו רק ד' או ז' פן וכדומה משום שטרי הדיוטות, דשם כתבו גם האיש וכמות החוב בנייר אחד, וכאן שם האיש כתבו על הפנקס, וכמות החוב על נייר אחר קטן מאוד, בודאי שי"ל עליו כמ"ש בשבת דקמ"ט דגודא בשטרי לא מחליף. ולשמא ימחוק נמי אין לגזור, כיון שיש לו פתקאות הרבה להניח בו כמה שהוא צריך. ודומה למ"ש הרמ"א בסי' שיד ס"ה. אבל מפני שיצא הדבר מפי המ"א לאסור סיים להחמיר לדינא בזה ע"ש. (ובראש הס"ק תפס כדברי הא"ר שדחה למ"א, ולא הבנתי כיצד, הלא הא"ר סותר את דברי הרב תורת שבת, וצ"ע). אך דבריו לכאורה נסתרים כנ"ל דנאסר לקרות שם הצורה שתחתיה כתוב בסה"כ שתי מילים. וחידושו

לדמות פתק קטן לגודא בשטרא דלא מיחלף, לכאורה קשה מאוד, דהרי מה שאמרו חז"ל גודא בשטרא לא מיחלף הוא רק כשחקוק וגם בכותל, וכמבואר בדברינו בראש אמיר, ואכמ"ל.

ואשר נראה לענ"ד לבאר את היתרו של המ"א לקרא שמות האנשים, הוא בדרך אחרת, כי פסק מרן (סימן שז סעיף יד) להתיר קריאת אגרות שלום שאינו יודע מה שכתוב בהם. וביאר בטור (ס"ס שז) כי היינו טעמא דשרי, כי שמא יש באגרות דבר שיש בו צורך הגוף, וכאשר ביארנו לעיל (סימן טו אות ו), וא"כ ק"ו דבדבר שיש בו צורך הגוף דשרי לקרותו בשבת. וא"כ עצם חלוקת היין היא צורך שבת, ומאחר שבלא שיעשה סימן המוזג ליד שם הלוקח כמה לקח, לא יסכים לתת, א"כ נמצא שקריאת שם הלוקח הוי קריאה לצורך שבת, דשרי. אך כל שהתירו הוא לקרא את שם הלוקח, אך לקרא את סכום המעות זה לא הותר משום צורך שבת, שזה ממש משא ומתן. וכשם שהתיר מרן (סימן שו ס"ו) לדבר בשבת בחשבונות של מצוה, אך אסר להזכיר סכום מעות. וזהו שדייק המ"א לרא"ש דכתב דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות. ע"כ. ומשמע דאם כתוב שמות האנשים לבדם שרי, והוא מהטעם הנ"ל. וזהו שכתב המ"א בהמשך דבריו, דלא מקרי שטרי הדיוטות אלא שטר שכתוב בו איזהו עסק. עכ"ל. היינו דכשכתוב עסק, הוי ממש שטרי הדיוטות ואסור אף לצורך שבת. אבל כשאין עסק, מותר, כיון שכאן עסקינן בדבר שהוא צורך שבת. זהו הנלע"ד. ואע"ג שיש בזה קצת דוחק לפרש כן במ"א, מ"מ ההכרח לא יגונה. מה גם שלא מצאתי למי שעמד על הקושיות הנזכ"ל במ"א, והם ממש בולטות לעין, וגם ראינו שכמה פוסקים פסקו כמ"א, ולכן כן נלענ"ד ליישב למ"א. ואת"ל דכוונת המ"א היא כפשוטה, להתיר קריאת שמות אנשים כיון שאין כאן עסק. א"כ לענין הלכה זה אינו, וכפי שדחאו הרב א"ר, וכמבואר לעיל מכמה ראיות.

כד. וכ"ז עסקינן באופן ששם הרחוב אינו חקוק או בולט על השלט, אך כאשר הוא חקוק או אף בולט, כגון שלט של מתכת החקוק, בזה משרא שרי לכתחילה. דהרי פסק מרן (סימן שז סעיף יב) להתיר לקרא שמות האורחים כשחקוק בכותל, ואע"ג שמרן התיר רק בחקוק בחקיקה שוקעת ולא בכתב בולט, אך בואר מקורו בב"י שהוא מדברי רבינו ירוחם (דף עו ע"א) והנה ז"ל, הא דשרינן בחקוק על הכותל, דוקא כשהוא שוקע, דליכא למיחש שמא ימחוק, אבל אם הוא בולט אסור, דחיישינן שמא ימחוק. עכ"ל. וא"כ מבואר טעמו לאסור בבולט דהוא שמא ימחוק, דהיינו שמגרד את הכתב. וכ"ז שייך רק בכתוב על אבן, אבל בכתוב בחקיקה בולטת בלוח ברזל, המחיקה אינה שייכת באותה מידה, בין אם הוא חקוק או בולט. [האי אפשר למחוק את הצבע שבכתב, ותשאר

הבליטה. אך גם בפסק מרן שהתיר בשקוע שייך למחוק מתוך השקיעה לצבע, ולזה לא חשו חז"ל כיון שנשאר השקע, וה"ה הכא שנשארת הבליטה.]

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כה סעיף ו) כתב לענין קריאת שם רחוב, לחלק בין אם הכתב שקוע או בולט. דבשקוע שרי, ובבולט אסור, והוא ע"פ דברי מרן הנ"ל. אולם ע"פ האמור נראה להקל בשניהם בשל מתכת. ובאופן שאינו חקוק כתב, שאין לקרותו בשבת, אלא במקום צורך גדול, ובתנאי שלא יוציא בפיו, אלא בהרהור. ע"כ. וע"פ האמור, אם הוא צריך לדעת שם הרחוב שרי לכתחילה, ואם אינו צריך, המקלים י"ל ע"מ שיסמוכו. וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"א סימן עט אות יט), שוב ראיתי בס"ס מנוחת שלמה (ח"ג דף רלז) תשובת הגר"נ קרליץ שליט"א לגבי קריאת שם רחוב, דכתב כי לצורך שבת יש להקל בהרהור.

המורם מכל, החפץ להגיע לרחוב פלוני ואינו יודע היכן הוא, מותר לכתחילה לקרא שמות רחובות ומספרי הבתים. ועדיף שימולאו בזה ב' תנאים א, שיקרא בעיניו בלבד, ולא יוציא בפיו. ב, כל ההיתר הוא רק כשאינו יודע את שם הרחוב. ומכל מקום המקלים בכל אופן יש להם על מה שיסמוכו, ופוק חזי מאי עמא דבר.

סימן יח - קריאת ספרי סיפורים חרדיים

תוכן התשובה בקצרה

א. פסק מרן (סימן שז סט"ז) מליצות ומשלים של שיחת חולין וכו', וכן סיפורי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת. והוא מצד שטרי הדיוטות, וה"ה הכא. אלא דיש להקל בזה מצד שבתוך הסיפורים מושרשים דברי מוסר, וירי"ש, וכל כה"ג שרי. וכשם שהתירו מהאי טעמא הפוסקים לקרא ספר יוסיפון וכיו"ב. **ג.** ואף במסופק אם יש שם דברי יר"ש שרי, וכשם שהתיר המאירי לקרא מספק. **ד.** ביטול תורה. אלא דיש לאסור מצד ביטול תורה, וכמש"כ הב"י (סימן מז) דחייב ללמוד בכל שעה. **ה.** וי"ל, דכיון שמקיים עונג שבת, בזה לא שייך לדון מצד ביטול תורה, וכדמוכח משבת (קיט רע"ב) כי ר' זירא כשהיה רואה בשבת ת"ח מדברין בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מנכון לכו והתעסקו בענג שבת. ואף בחול שרי, כיון שיש בהם יר"ש, וכנ"ל שהתירו בפוסקים. **ו-י** . דיבור דברי הבאי מצד ביטול תורה. מביא דהוא מח' ראשונים, ורוב הראשונים ס"ל להקל. **יב,יג.** מסופק בדעת מרן. ומ"מ יוצא, כי מנהג העולם להקל לדבר דברי הבאי, י"ל על מה שיסמוכו.

שאלה: האם מותר לקרא בשבת ספרי סיפורים ועלילות חרדיים, או שיש לאסור בזה מצד איסור קריאת שטרי הדיוטות.

תשובה: **א**. לכאורה נראה פשוט דאסור לקרותם, והוא ע"פ פסק השו"ע (סימן שז סימן טז) וז"ל, מליצות ומשלים של שיחת חולין, ודברי חשק כגון ספר עמנואל, וכן סיפורי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת. ע"כ. וא"כ מפורש כי סיפורים בעלמא כגון סיפורי מלחמות, אסור. ומה שהתיר מרן (סעיף יד) לקרא אגרות שלום שאין ידוע מה כתוב בהם, מבואר בב"י וכנ"ל (סימן טו אות ו) דהיינו טעמא דשרי שמא יש בהם צורך הגוף, וכיוצ"ב, משא"כ הכא שאין בהם צורך. ואין לבא ולהקל בנידו"ד מצד דהוי עונג שבת, וכמבואר לעיל באורך (סימן טו אות ג) דאיסור שטרי הדיוטות הוא אף בדברים שעונג לקרותם, ואין להקל משום שכתובים בל' הקדש וכנ"ל (סימן טו אות ב), ולא משום שמודפסים וכנ"ל (סימן טו אות יד).

אלא דעדיין יש פנים להקל, משום שהדרך להכניס בתוך ספרי הסיפורים החרדיים דברי מוסר, ודברי תורה, כגון השגחת ה', כח התפילה, וכיוצ"ב, ויותר כי בדר"כ כל מהלך הסיפור בנוי להראות את השגחת ה', ואהבת ה', וכיוצ"ב, וכל כה"ג כתבו הפוסקים להקל. דהנה כתב הב"ח (סימן שז ס"ק ה, ד"ה כתב) לדחות את היתרו של הרמ"א לקרא סיפורי מלחמות בל' הקדש וז"ל, מיהו נראה לפע"ד דלשון הפוסקים לא משמע הכי, אלא כל שטרי הדיוטות ומלחמות, אפי' כתובים בלשון הקדש, אסור לקרות בהן. והא דנקטו התוספות מיהו אותן מלחמות הכתובים בלעז וכו', לא באו אלא להורות מקום האיסור, והוא דדוקא אותן מלחמות של מלכי האומות זה עם זה, שחיברו האומות בלשון לעז הוא דאסור, אפי' היו מעתיקין אותן מלשון לעז ללשון הקדש, כיון דאינן אלא שטרי הדיוטות ממש. מה שאין כן ספר יוסיפון, וספר דברי הימים של רבי יוסף הכהן, וכיוצא בהן, דיש ללמוד מספריהם **כמה** דברי מוסר ויראת שמים, אפילו העתיקם ללשון לעז, מותר לקרות בהן. עכ"ל. והוא ממש כדברינו, כי כתב לחלק בין סיפורי מלחמות סתם דאסירי, לבין ספר דיש ללמוד ממנו כמה דברי מוסר ויראת שמים, ומדויק מלשונו כי א"צ שרוב הספר יהיה מדבר בעניני מוסר, אלא אע"פ שמכל הספר אפשר ללמוד רק כמה דברי מוסר, מותר לקרא לכל הספר. וזהו שדייק הב"ח לכתוב דיש ללמוד מספריהם **כמה** , דברי מוסר. ע"כ. וכ"כ כלשון הב"ח בספר שיירי כנה"ג (סימן שז ס"ק יא), וכ"כ בספר עולת שבת (ס"ק כ) וז"ל, דיש ללמוד מהם **כמה** דיני מוסר ויר"ש, אין לאסור. ע"כ. וכ"כ בספר א"ר (סימן שז סס"ק מ) וז"ל, וכיוצא מהן דיש ללמוד בספריהם **כמה** דברי מוסר. ע"כ. וכ"כ בספר תוספת שבת (ס"ק מב) דספר יוסיפון ובשבט יהודה ודברי הימים של ר"י הכהן שרי, דיש ללמוד מהם **כמה** דברי מוסר ויר"ש. ע"כ. וכ"כ כלשון הזו בספר פמ"ג (משב"ז ס"ק יג).

וכ"כ להקל עוד פוסקים לקרות בספר יוסיפון וכיוצ"ב, דכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק טו), ומקורו מהפמ"ג. וכ"כ בספר גדולות אלישע (ס"ק מז) מפי ספרים, והוסיף שכ"כ בספר קצוש"ע (סימן צ סעיף יא). ע"כ. וכ"כ להקל בספר תורת שבת (סימן שז סעיף יז), וכ"כ הרה"ג שלמה כהן בספר מנוחה שלמה (ח"ג סימן ד ענף ה, והוא ספר שלם על דין שטרי הדיוטות). ונראה דההיתר של דברי מוסר הוא או מפני דחשיב כדברי תורה שכלל לא נאסרו מדין שטרי הדיוטות. או מצד דהוי צורך מצוה, דבזה שרי וכדלקמן (סימן יט אות א).

וכ"כ להקל לקרא ספר יוסיפון וכיוצ"ב, אך מטעם אחר, בספר מור וקציעה (סימן שז ד"ה וכתבו התוס') וז"ל, כי ספר יוסיפון העברי, חלקיו הראשונים רובם ככולם מעניני ישראל וניסים שנעשו להם, הללו ודאי מותרים לקרותן גם בשבת. ע"כ. דהיינו שמתיר לקרא את ההיסטוריה של עם ישראל. וכ"כ המחז"ב (סימן שז בקו"א ס"ק א), וכ"כ הרב יפה ללב (סימן שז ס"ק ח) דשרי לקרותם, שהם מענייני ישראל, ונסים שנעשו להם, ועע"ש. ובאמת כי תמהתי על עצמי, מה טעם יש בזה להתיר. ונראה שהוא מבואר ע"פ המשך דברי הרב מור וקציעה שם, ששוב כתב לענין ספר דברי הימים של ר"י הכהן כי אסור לקרותו בשבת משום עוגמת נפש, אבל בחול נכון וראוי לכל איש יהודי לעיין בו ולידע עניניו. וירויח ממנו כמה דברי חכמה, ועל כולם יזכה על ידו בספור נפלאות ה' לאומתינו הקדושה הנרדפת מעת היותה, עיני ה' עלינו, שלא עזבנו לכלותנו, והקים על סלע רגלינו, נגד כל הקמים עלינו. לכן אני אומר, מצוה היא על כל אדם מישראל, להיות בקי בספר הנחמד הלז, לזכור חסדי ה' עלינו בכל הדורות, כי לא תמנו בכל השמדות הרבות. עכ"ל. ודון מיניה ואוקי באתרין להתיר ספרי סיפורים.

ב. ואומנם היה מקום לדייק מכמה אחרונים דיאסרו בנידו"ד, דהנה כתב בספר באר היטב (סימן שז ס"ק יח) על פסק השו"ע דאסר לקרות ספרי מליצות ומשלים וכו' וז"ל, ואין בכלל זה יוסיפון וספר יוחסין ודברי הימים של ר' יוסף הכהן, שמהם ילמדו דברי מוסר ויראה, שבט יהודה. ע"כ. וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף ל), אבל אותן ספרי דברי הימים שיצא מהן עניני מוסר ויראת שמים, כגון ספר יוסיפון וכיוצא בו, מותר לקרותה בשבת, אפי' כתובים בלעז. ע"כ. ומשמע דדוקא באלו הספרים שיש בהם הרבה מוסר התירו, ולפי"ז י"ל כי בסיפורים החרדים, שדברי המוסר בהם מועטים, יש לאסור. וכ"כ בספר אליה זוטא (ס"ק טז) להתיר לקרוא ספר יוסיפון וספר דברי הימים של רבי יוסף הכהן, דיש בו מוסר וירי"ש, אפי' בלשון לעז מותר. וכ"כ בספר יד יוסף (יוזפא ס"ק כה) להתירם, שמהם ילמדו מוסר. וכ"כ בספר מ"ב (ס"ק נח). והגדיל לכתוב בספר ערוך השלחן (סימן

שז ס"ס י) דכתב להתיר ספר יוסיפון וכיוצ"ב מטעם וז"ל, שיש ללמוד בהם **הרבה** יר"ש ודברי מוסר. ע"כ.

אך זה אינו, שהרי השו"ע הרב בהמשך (סעיף לא) כתב וז"ל, י"א שאסור ללמוד בשבת וביו"ט רק בד"ת ויראת שמים, ואפילו בספרי החכמות אסור. שכל ספר שאין בו סרך קדושה, יש לגזור משום שטרי הדיוטות. ע"כ. ומדוייק, דאי יש בו סרך קדושה שרי, וה"ה בנידו"ד. וכן י"ל בדברי הא"ז, דהרי כתב שוב לדבריו בספרו א"ר הנזכ"ל, ושם ג"כ כתב כל' הב"ח, שיש ללמוד מדבריהם **כמה** דברי מוסר ויר"ש. וגם הערוה"ש ציין מקורו שהוא מהא"ר, ושם כתב ללמוד מדבריהם כמה דברי מוסר, וכנ"ל. וכן נאמר גם בספר באר היטב, וביד יוסף, ובמ"ב דהוא לאו דוקא. ואת"ל דזה אינו, והוא בדוקא, מ"מ ננקוט להקל כרוב הפוסקים במילתא דרבנן. ובאמת כי אעיקרא דדינא י"ל בפשטות, כי אף מהני פוסקים יש להוכיח להקל בנידו"ד, כי גם בספרי הסיפורים החרדים יוצא מהם דברי מוסר, ואין הכרח מדברי לשונותיהם הנזכרים כי בעינן שיצא מהם הרבה דברי מוסר, (למעט לרב ערוה"ש). שוב ראיתי דכ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א הובאו דבריו בס"ס מנוחה שלמה (ח"ג אות ב) לענין קריאת ספרי מתח ועלילה כשרים, מהו לקוראם בשבת. וענה על כך וז"ל, אם הספר מביא לידי תורה ויראת שמים, מותר לקרא, ואם לאו אסור. ומאידך הגר"נ קרליץ שליט"א ענה על כך (שם עמ' רלה) וז"ל, תלוי מי הקורא, אם בנות אין למחות. ואם בן תורה, ודאי שיש למחות. ע"כ. וניכר דגם איהו ס"ל להקל מצד שטרי הדיוטות, וכל שבא לאוסרם הוא מצד ביטול תורה, וע' בזה בסמוך.

כשמסופק אם יש בהם דברי יר"ש]

ג. ושמעתי באומרים לי, כי בספרות החרדית של סיפורים בימינו יש כמה ספרים אשר אין בהם מענייני יר"ש וספרי מוסר, ואולם רובא דרובא יש בהם הרבה יר"ש. ונראה, דאף הלוקח ספר לקוראו, ומסופק אם יש בו מענייני יר"ש, מספק שרי לקרותו, והוא דנראה כי ה"ט דשרי לקרא דברי מוסר, או משום דדברי המוסר דמו לד"ת שלא נאסרו, או משום דהוו כדברי מצוה דשרי. והנה כתב המאירי שבת (קטז ע"א ד"ה כבר) לענין אגרות השלוחות וז"ל, ומ"מ נהגו עכשיו לקראם, מפני שכל שאין אדם יודע מה כתוב בה, אינו קרוי שטרי הדיוטות, שמא יש בה דברי תורה, או צורך מצוה. ע"כ. ומפורש, כי שרי לקרא שטרי הדיוטות מספק שמא יש בהם דברי תורה, או צורך מצוה. וא"כ לענין נידו"ד, דהוי ספק שמא יש שם דברי יר"ש, שרי מהאי טעמא. וכן הבאנו לקמן (סימן יט אות א) לרמב"ן, ולר"ן, ולריטב"א, דכתבו כן. ועוד הבאנו לעיל (סימן טו אות ו), לדעת מרן דשרי לקרא אגרות שלום שאינו יודע מה כתוב בהם, מספק שמא יש בהם

דבר צורך, וכן הובאו שם כמה וכמה ראשונים דכתבו כן, ומיניה לנידו"ד, כי כשיש דבר צורך, לא הוי שטרי הדיוטות, ושרי לקרא לכל האגרת, וה"ה הכא כי כשיש בה דברי מוסר וד"ת, שרי לקרא את כל אף במסופק אם יש בספר דברי מוסר. וכמבואר שם שכ"כ ראשונים רבים רבים. ואין להקשות, כי מהיכי תיתי להתיר קריאת כל הספר, בזמן שרובו אינו דברי יר"ש, וא"כ רובו הוי שטרי הדיוטות. כי ע"פ המבואר בכה"ג הכל שרי, הן מצד הפוסקים שהתירו ספרי יוסיפון וכיוצ"ב, והן מצד המאירי וסיעתיה, והן מצד היתר קריאת אגרות שלום. ועוד בה, ע"פ המבואר לעיל (סימן טו אות יח) כי כתב השלטי גיבורים (דף סג ע"א אות ב) להתיר שטרי הדיוטות, אם מעורב בהם ד"ת, ושכן פסקו הפוסקים ע"ש, ומיניה לנידו"ד.

ביטול תורה]

ד. אלא דיש לבא ולאסור קריאת אלו הספרים מצד ביטול תורה, דלכאורה הוי ביטול תורה לקרותם, דע' בב"י הלכות ברכות השחר (סימן מז דף נא ע"א ד"ה כתוב בתשובות הרשב"א) כתב ליישב מדוע מברכים על לימוד התורה רק לפני הלימוד, ולא לאחריו, וז"ל הב"י, ולי נראה, דאפילו אם היו מברכים לאחר המצות לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, **ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה** , לא שייך לברך לאחריה. עכ"ל. ומפורש דבכל שעה חייב לעסוק בתורה. וא"כ הקורא ספר סיפורים, לכאורה מבטל מצות עשה של ת"ת. וכ"כ עוד הב"י (שם דף נא רע"ב ד"ה ואם) דהביא לתוס' ברכות (יא ע"ב ד"ה שכבר) דכתבו וז"ל, וא"ת מאי שנא מסוכה שאנו צריכים לברך על כל סעודה לישב בסוכה. וי"ל, דשאני תורה שאינו מיאש עצמו, **דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה**, והוי כיושב כל היום בלא הפסק. ע"כ. והביא הב"י שכ"כ רבינו יונה ברכות (דף ה ע"ב מדפי הרי"ף) סוד"ה ולפי, וז"ל, דכיון דמצות הקריאה כל היום היא. ע"כ. והוא בשם ר' יצחק. וכן ראיתי לרבינו יונה עוד באגרת התשובה (סימן ח ונדפס בסוף ספר שערי תשובה) דבכל עת חייב ללמוד. וכ"כ המרדכי ברכות (סימן כז) די"ל דשאני גבי תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה חייב אדם ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה. ע"כ. וכ"כ הב"י עוד בהמשך בד"ה וקשה לי, וז"ל, אבל תלמוד תורה **כיון שאדם מחויב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל**, כשבא ללמוד כמה שעות אחר שבירך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה. ועוד יש לומר, דאכילה ועשיית המצות, כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה, הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה, או אותה עשייה, אבל תלמוד תורה **שחייב לעסוק בה תמיד**, כשמפסיק בין ברכה ללימוד, לא הוי הפסק,

מאחר שבאותו זמן שהפסיק היה מחוייב ללמוד. עכ"ל. ומעתה, שחיוב לימוד תורה הוא בכל שעה ובכל עת, על כרחך לפרש את דברי הרמ"א בהלכות ת"ת (יו"ד סימן רמו ס"א) דכתב, כי בשעת הדחק, אם לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית, לא ימושו מפיך קרינן ביה. ע"כ. והיא גמ' במנחות (דף צט ע"ב) אמר רבי יוחנן, אפי' לא קרא קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימוש קרינן ביה. ע"כ. ומקורו ביאר בדרכ"מ (אות א) שהוא מההגהות מיימוניות (פרק א אות ז), והסמ"ג (עשין יב דף צח ע"א). וע"פ הנ"ל על כרחך לפרש דאה"נ החיוב של לימוד תורה הוא תמידי, אך שאני שעה"ד, שטרוד בפרנסתו, וכיוצ"ב. ועל כן גם דייקו לכתוב ההגהות מיימוניות הנ"ל, והרמ"א, וז"ל, **ובשעת הדחק** אם לא קרא וכו'. וכ"כ בעל המ"ב בספרו חפץ חיים (בפתיחה עשין יב).

ביטול תורה במקום עונג שבת]

ה. ונראה תחילה לומר, כי בשבת כשעושה דבר תענוג, לא שייך לדון מצד ביטול תורה, כיון שמקיים מצוה אחרת, ובכה"ג אינו מתבטל מתורה כיון שמקיים מצוה, וא"כ לא שייך לדון מביטול תורה. ודין זה יוצא מבואר מסוגיא דשבת (דף קיט רע"ב) ר' זירא מהדר אזוגי זוגי דרבנן, א"ל במטותא מינייכו, לא תחללוניה. ע"כ. ופרש"י, מהדר אזוגי זוגי דרבנן, כשהיה רואה אותן זוגות זוגות ומדברין בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מנכון לכו והתעסקו בעונג שבת. ולא תחללוניה, לבטל תענוגים. ע"כ. וא"כ מבואר, כי עונג שבת דוחה ת"ת. וכן הביא להאי מימרא הרי"ף בהלכותיו (דף מד ע"ב), וכן פירש שם הר"ן וז"ל, רבי זירא כשהיה רואה ב' ת"ח מזדווגין ומדברים בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מינייכו, לכו והתעסקו בכבוד שבת. ולא תחלוניה, לבטל תענוגיו. ע"כ. וכ"כ הנמוק"י (שם) זווי זווי, כשהוא רואה אותם זוגים ומחברים ומדברים בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מינייכו, לכו והתעסקו בכבוד שבת. ולא תחללוניה, לבטל תענוגיו. ע"כ. ואף שרבינו פרחיה (שם) פירש אחרת וז"ל, מהדר אזווי זווי, פירוש בערב שבת. ע"כ. והוא בהקשר לסוגיא לעיל שמדבר שם על כמה אמוראים שטרחו לכבוד שבת מער"ש, ועל כך היה מזרזם. מ"מ נראה כי לענין דינא גם הוא יודה. ובריבב"ן (שם) פירש, לא תחלוניה, להתנהג בו מנהג חול לאכול מהר. ע"כ. וא"כ הכל עולה לענין אחד, לומר שיתענגו בשבת, ולא יחושו לביטול תורה.

וכ"כ הפמ"ג (משב"ז סימן שז ס"ק א) דאסור להרבות בדברים בטלים בשבת מצד ודבר דבר, ולא כתבו לאסור (השו"ע סעיף א והפוסקים) מצד ביטול תורה, כיון שמתענג בדיבור, ובכה"ג אין ביטול תורה. ומפורש כי לא שייך לדון מצד ביטול תורה במקום שמקיים מצות עונג שבת. וכ"כ ממש כדברינו בספר בני ציון ליכטמן (סימן שז סס"ק ב), שיש

שכתבו לענין קריאת עתון בשבת כי אף בלא איסור קריאת שטרי הדיוטות מ"מ אין בקריאתו משנת חסידים. וכתב להעיר על כך, כי בפרק כל כתבי הנ"ל מבואר, דר' זירא זירזם להתענג, ולא חש לביטול תורה, וה"ה הכא לענין עתון. והביא עוד לספר היראים (סימן תיב) דכתב, דכשם שיש עונג באכילה, כך יש עונג בהנאת גופו. ומצוה לאדם לענג עצמו בהנאת גופו, שגם הוא נקרא עונג. ע"כ. וא"כ נראה ברור, דלא שייך כאן איסור בטול תורה.

ויתר על כן נראה, דאף בחול לא שייך לאסור משום ביטול תורה בקריאת ספרים אלו, והוא ע"פ המבואר לעיל, דכל היכא שיש בספר יראת שמים מותר, וכדהתירו כל הפוסקים הנזכ"ל לקרא ספרי יוסיפון וכיוצ"ב, משום שיש בהם יראת שמים, והתירו לקוראם אפי' בשבת, ושאין לאוסרו מצד שטרי הדיוטות, וה"ה הכא. ויתר על כן הבאנו לעיל (סימן טו) לאמבוה דסיפרי דדנו בדין קריאת העיתון שיש שמתירים, ויש שאוסרים מטעם שטרי הדיוטות, ולכו"ע אין בזה משום בטול תורה, ולא אישתמיט שום חד מכל הני אשלי רברבי הנזכרים לאוסרו משום הא, אלמא דלא ס"ל, וע"ע לקמן בסמוך.

דיבור בדברי הבאי]

ו. **ולענין** דיבור דברי הבאי בעלמא, האם יש בהם ביטול תורה, תחילה בל נשכח כי לעיל (אות ד) הבאנו לב"י דכתב בכמה דוכתי דאסור מצד ביטול תורה. אך מ"מ בא נבוא לראות בגנים ללקוט שושנים, מה שכתבו בכך הפוסקים, אשר מפיהם אנו חיים. ותחילה נביא להא דאיתא ביומא (יט ע"ב) אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנא' ודברת בם ולא בדברים אחרים. ע"כ. ולפי"ז דברי הבאי אסורים. אך מאידך איתא בסוכה (כח ע"א) אמרו עליו על ריב"ז שלא שח שיחת חולין מימיו. ע"כ. וכמבואר שם דהוא מידת חסידות שעשה, וא"כ יוצא מבואר, דאין איסור מדינא בשיחת חולין. וכן איתא בע"ז (דף יט ע"ב) אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד. ועוד איתא בילקוט שמעוני משלי (רמז תתכט ד"ה לתת) וז"ל, דברי חכמים צריך לקשרם על לבו, דכתיב קשרם על לבך תמיד מידותם א"ר מאיר, אפי' שיחת חולין שלהן שקולה כנגד כל התורה. וע"ע בשבת (דף קנ ע"א, וע"ב) ונפסק להלכה בשו"ע (סימן שז סעיף ו), ומבואר שם דשיחת חולין שרי, וע"ע במ"ב (ס"ק כז) ואכמ"ל.

הנה כתב הרמב"ם בפ' המשניות אבות (פ"א משנה יז ד"ה החלק הג') ושם חילק את מיני הדיבורים לה' חלקים. וז"ל, החלק הג' הוא הדיבור הנמאס, אשר אין בו תועלת לאדם בנפשו, **ולא עבירה ולא מרי**, כרוב סיפור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני. ואלו קוראים

אותם החכמים שיחה בטילה. והחסידים השתדלו בעצמם להניח זה החלק מן הדבור, ונאמר על רב תלמידו של ר' חייא שלא שח שיחה בטילה מימיו. עכ"ל. (וע"ש במסורת הש"ס כי לא נמצא בש"ס על רב כן ע"ש) ומבואר יוצא, כי דברי הבאי הם דיבור הנמאס, וראוי שלא לדבר בו, אך מ"מ אין בו עבירה. וממילא יוצא מבואר, דס"ל דאין בו איסור ביטול תורה. וכן מבואר עוד ברמב"ם הל' שבת (פכ"ג הי"ח) וז"ל, אסור לחשב חשבונות שהוא צריך להן בשבת, בין שעבר, בין שעתיד להיות, גזירה שמא יכתוב. לפיכך חשבונות שאין בהן צורך מותר לחשבן. כיצד, כמה סאין תבואה היה לנו בשנה פלונית, כמה דינרין הוציא בחתנות בנו, וכיוצא **באלו, שהן שיחה בטילה שאין בהן צורך כלל**, החושב אותן בשבת כמחשב בחול. עכ"ל. ומפורש דשרי שיחה בטילה שאין בה צורך כלל, הן בשבת, הן בחול. וכן ס"ל נמי לרבינו יונה אבות (פ"א מי"ז), וכן ס"ל לרשב"ץ במגן אבות (שם), דאחר שביאר שיש דיבור אסור כגון ל' הרע, ויש דיבור המחוייב כגון בד"ת, כתב וז"ל, ויש דיבור אמצעי בין שתי אלו הקצות האסור והמחוייב, והוא הדיבור שאין בו **לא מצוה ולא עבירה**, והוא נחלק לשני חלקים, האחד נוטה אל החלק האסור, והשני נוטה אל החלק שהוא חובה. והוא הדיבור במילי דעלמא, אם היא שיחה בטילה הוא הנוטה לעבירה, שהרי אמרו ביומא (יט ע"ב) בפרק ראשון, השח שיחת חולין עובר בעשה שנא', ודברת בם ולא בשיחה בטילה. ואם היא שיחה מצרכי מזונותיו, הוא נוטה לדבר שיש בו חובה, ועל זה הוא משובח הממעט בדיבור זה, ולא ידבר אלא ההכרחי בלבד. ובמשניות כתוב, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה. עכ"ל.

ז. **ואולם** בספר גדולות אלישע (סימן שז ס"ק א) הביא לרמב"ם הנ"ל (באבות) ושמצא לספר ראשית חכמה שחולק עליו (שער הקדושה פי"א דף רנח) דאחר שהביא הרב ראשית חכמה לרמב"ם הנ"ל, כתב וז"ל, ואעפ"י שאמר החכם (הרמב"ם) שבזה אין עבירה ולא תועלת, אמר חכם אחד יש בה עבירה, ואין בו תועלת. עכ"ל. ובאמת כי לכאורה כן פשטות הגמ' ביומא (יט ע"ב) אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת בם ולא בדברים אחרים. ע"כ. וכן היא דעת רבינו יונה בברכות (דף ט ע"ב מדפי הרי"ף), והביאו בספר חפץ חיים (פתיחה עשים, בבאר מים חיים ס"ק יב) וז"ל רבינו יונה, ודברת בם, עשה אותם קבע, שיהיו כל דבריך בזה. וכן אמרו בירושלמי, מכאן שהשח שיחת חולין עובר בעשה, **ושיחת חולין, עיקרו כשמדבר בדברי הבאי**, אבל כשמדבר בעסקיו לצורך פרנסתו, אע"פ שאינה שיחה של תורה, מותר. עכ"ל. ומפורש דס"ל לאסור האיסר בשיחת דברי הבאי, ופליג ארמב"ם וסיעתיה הנזכ"ל. ועוד עיין אליו בספר שערי תשובה (שער שלישי סימן קעז). וכן דעת שיטת ריב"ב (שם על דפי הרי"ף ברכות ט ע"ב) וז"ל, ודברת בם, בם יש לך

רשות לדבר ולא בדברים אחרים. שאין לך רשות לשוח שיחת חולין. עכ"ל. וכן מבואר בחינוך (מצוה תפא בתחילת עניין שרשי המצוה) שהוא חיוב תמידי. ומאידך יחד עם שיטת הרמב"ם, בספר גדולות אלישע הנז' (סימן שז ס"ק א) העמיד גם את רש"י, דפירש במסכת יומא הנזכרת (יט ע"ב) דברים בטלים, שיחת ילדים וקלות ראש. ע"כ. והיינו דמה שנאסר הוא קלות ראש, ולא דברי הבאי בעלמא. וכמו שפרש"י באבות, שיחת ילדים, היינו ליצנות. וזהו שפרש"י בסוכה (כח ע"א) אמרו עליו על ריב"ז שלא שח שיחת חולין. ע"כ. ומשמע דהוא דבר חסידות ואינו חיוב, וז"ל רש"י שם, שיחת חולין, דברי הבאי ושחוק. ע"כ. ומבואר כי דברי הבאי שרי. ומש"כ רש"י שחוק (והוא סותר למש"כ ביומא יט), על כרחך שיש שני מיני שחוק, האסור והמותר, כי המרגיל לערוה אסור, וכדאיתא באבות, שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, ויש שחוק של דברי הבאי המותר. עכת"ד הרב גדולות אלישע. ודפח"ח. וכן ראיתי עוד לרבינו אברהם מן ההר (סוכה כח ע"א שיטת קדמונים) דפירש אמרו עליו על ריב"ז שלא שח שיחת חולין, ופירוש שיחת חולין דברי הבאי ושחוק. ע"כ. והוא כפרש"י הנ"ל. וכן מבואר להקל מדינא בדברי הר"ח יומא (יט ע"ב) דעל האי מימרא דרבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם, בם ולא בדברים בטלים, פירש וז"ל, (מוגה מכת"י בהוצאת מכון אור שמח, וגשל) אמר רב (לפנינו רבא) **המפסיק** בעת שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם. עכ"ל. ומפורש דס"ל, כי איסור שיחת חולין הוא רק במפסיק באמצע לימודו, אך השח שיחת חולין בעלמא, אינו בכלל הא. וכ"כ הרב המהדיר שם (על ר"ח מכון אור שמח) בדעת הר"ח, והוסיף דכ"כ גם בתוס' רבינו פרץ (שם ואת"י). וכן ראיתי עוד שכ"כ הערוך (ערך בם) לפרש להאי מימרא וז"ל, אמר רבא, **המפסיק** בשעה שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת בם ולא בדברים בטלים. עכ"ל.

מה גם דנמצאו לכמה אשלי רברבי שלמדו כי האי דרשא ודברת בם ולא בדברים בטלים, היא אסמכתא בעלמא. דכן מבואר בדברי הרשב"ץ במגן אבות הנזכ"ל (אות ו). וכ"כ המאירי יומא (יט ע"ב) וז"ל, לעולם יזהר אדם שלא להיות מיושבי קרנות, ושלא לומר בשיחה בטילה, אלא כפי מה שיכריחנו הצורך. **דרך צחות אמרו**, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת בם ולא בדברים בטלים. ע"כ. [אלא דבפשטות ס"ל לאסור מן הדין דברים בטלים, אא"כ הוא לעת הצורך. וא"כ הוא עומד בשיטת האוסרים] . וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סימן קלט).

ח. וכן מבואר דס"ל להקל בספר תרומת הדשן (סימן סא) וז"ל השאלה שם, מה שנוהגים רוב בנ"א אף המדקדקים במעשיהם להתאסף ביום השבת לאחר יציאת ביהכ"נ, ולספר

שמועות בעניני מלכים ושרים וערך המלחמות וכה"ג, יש חשש איסור או לאו. ע"כ. וענה כי התוס' והאשרי כתבו שאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת וכו', ובירושלמי אמרינן דבדוחק וטורח התירו שאילת שלום בשבת, הא קמן דאסור להרבות דברים **כמו בחול**, וכ"ש יותר מבחול. ושוב כתב, דאם הוא מתענג שרי, וכדהתירו לבחורים המתענגים לרוץ בשבת. עכת"ד. ומפורש, דשרי לדבר בחול ובשבת שיחה בטילה. ולענין להרבות שיחה בטילה בשבת שרי בתנאי שהוא מתענג. ועל כרחך דס"ל כמו כל הני אשלי רברבי הנזכרים, דאין בזה ביטול תורה. וכן הביא הב"י (ר"ס שז) את אלו דברי התרוהד"ש. וע"ל (סימן טו אות ד) האם מרן ס"ל כתרוהד"ש כיון שהשמיטו בשו"ע, ומ"מ המח' היא לענין רבוי שיחה בטילה שאסרוהו הראשונים בשבת, ובזה נחלקו האם מרן מודה דשרי למתענג, ואין זה ענין לנידו"ד האם יש בזה בטול תורה. וכן פסק הרמ"א כדברי התרוהד"ש (סימן שז ס"א) ודייק בלשונו להתיר אף בחול וז"ל, ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם, מותר לספרם בשבת **כמו בחול**. עכ"ל. וכן פסקו את אלו דברי הרמ"א פוסקים רבים.

ט. ועוד כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תתנט, ציין לו השד"ח ח"ב דף 100) לדחות את הר"ן נדרים (ח ע"א) הסובר דת"ת הוא חיוב תמידי. דאיתא התם, אמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, נדר גדול לאלהי ישראל. וביארה הגמ', דקמ"ל דאע"ג דאין שבועה חלה על שבועה, והרי מושבע ועומד מהר סיני, כאן חלה שבועתו, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית. ופירש הר"ן, מסתברא לי, דלאו דוקא דבהכי מפטר (מחיוב ת"ת בקרית שמע שחרית וערבית), שהרי **חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה** כפי כחו וכו'. ע"כ. ומפורש דחיוב ת"ת הוא חיוב תמידי. ואולם הביא הרדב"ז סיעת ראשונים דפליגי אר"ן, זה יצא ראשונה רש"י במקום, דפירש את היתר הגמ', וז"ל, דכיון דקרא ק"ש, קיים לא ימוש. דא"ר שמעון בן יוחי, במסכת מנחות (דף צט ע"ב) כל הקורא קרית שמע שחרית וערבית, הרי זה קיים מצות לא ימוש. ע"כ. וכן פירש הרא"ש (על הדף) וז"ל, דלא הוי חובה, אלא רשות. וכ"כ התוס' (במקום ד"ה האומר) דוקא במצוה שא"א ליפטר ממנה, כמו להניח תפילין, ליטול לולב, אבל האי דאי בעי פטר נפשיה, חייב שבועה עילויה. ע"כ. ועוד הביא שכ"כ רבינו יונה, והרשב"א, והריטב"א. ולכן כתב הרדב"ז שם, שכל המפרשים חלוקים עליו, וס"ל דאין אדם חייב מן התורה ללמוד תמיד, וכן היא מסקנתו. עכת"ד. ועוד הביא הרב שד"ח (ח"ב דף 101 ד"ה ועל מה) שכן ס"ל לרבינו יהודה החסיד בספר ברכה משולשת בתוספי רבינו יהודה החסיד, ושכ"כ בתוס' הרא"ש בספר הנ"ל. ועוד ראיתי בשו"ת יפה מראה פנחסי (סימן א) דגם הוא מסיק הכי, והביא

שכן ס"ל לאור זרוע (הל' שבת סימן קמג) שכתב וז"ל, ברכת התורה יש עיתים למצוותה כדאמר במנחות (צט ע"ב) דכיון שקרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו'. ע"כ. ועוד כ"כ תוס' ר"י החסיד (ברכות לה ע"ב) רשב"י אומר וכו', לא משום דס"ל לר"ש שחובה ללמוד יומם ולילה, שהרי במנחות אמר ר"ש שאפי' לא קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר מפני ביטול תורה. ע"כ. וכ"כ תוס' רא"ש (נדרים שם) ע"ש. וכן מבואר בתוס' (נדרים שם ד"ה ואי) וברש"י במקום, וברי"ף, ובאשכול אלבק (הלכות נדרים דף יב ע"ב). והראשונים החולקים וסוברים שהוא חיוב תמידי, יבארו את הגמ' שם כפי שפירש הר"ן (שם ד"ה הא קמ"ל) דלאו דוקא שנפטר בזה, שהרי חייב אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף ל) ת"ר ושננתם וכו', וק"ש ערבית ושחרית לא סגי להו. אלא מכאן נ"ל ראיה למה שכתבתי בפ"ק דשבועות שתים בתרא, דכל מידי דאתא מדרשא אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתא מפורש מקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. עכ"ל. וכן מבואר בריטב"א (נדרים שם ד"ה אמרינן בגמ') דפירש את הגמ' דמה שיוצא יד"ח ק"ש שחרית וערבית, היינו דוקא בדלא אפשר ליה טפי שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו, הא לאו הכי לא מיפטר כדאיתא במנחות (צט ע"א). ע"כ. דהיינו דכשצריך לפרנסתנו נפטר בק"ש שחרית ערבית, הא לאו הכי חייב כל היום. (וע"ע בסמוך בדעתו). ברם רבים המקלים וכמש"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תטז) כי רוב הראשונים סוברים שלא כר"ן שם, שכן דעת ר' אליעזר ממיץ, ורבנו יונה, והרשב"א, והריטב"א, והרא"ש. ע"ש. וכן יראה הרואה בסמ"ג (לאוין יג), ובהגהות מיימוניות (פ"א מהל' ת"ת אות ז) דסגי בקביעות עתים בבוקר ובערב, וכמש"כ הרמב"ם (שם הל' ח), אך בשעות הדחוקות קיל טפי, וסגי בק"ש שחרית וערבית. ע"כ. וא"כ אינו חיוב תמידי, רק חיוב קביעת עיתים, וכדלקמן (אות יד) שהוא חיוב אחר, ובזה לית מאן דפליג. ומעתה יתכן שכן גם דעת הריטב"א הנ"ל, ובזה אתי שפיר שכתב **להשתדל קצת** היום בפרנסתו. כלומר לא מדובר שצריך כל היום להשתדל, ובכל זאת את קביעות העתים שלו הפרנסה בכה"ג ביטלה, אך חיוב תמידי אף פעם אינו. ובזה מובן שהרדב"ז מנה את הריטב"א יחד עם המקלים. וכן מבואר להקל עוד בריטב"א מועד קטן (דף טו ע"א) גבי אבל שפטור מת"ת, והקשה דהלא בסוכה איתא דאבל חייב בכל המצוות חוץ מתפילין, ותירץ בעוד י"ל, שכיון שקורא ק"ש שחרית וערבית בהדיא סגי ליה, וכדאיתא במנחות. ע"כ. וכן הוא לו עוד בחידושיו לכתובות (דף ו ע"ב ד"ה חוץ). ולך ראה בשו"ת יבי"א שהביא עוד שעם הריטב"א שמתיר כן עומד הרמב"ן בתורת האדם (דף נח ע"ד)

שתירץ כתירוץ הריטב"א הנ"ל. וכן גם כתב בשו"ת מהריט"ץ (ח"א פרק אזהו נשך שבסוף הספר דף יב רע"ג), ועע"ש בדבריו.

אתה הראת לדעת כי רוב הראשונים ס"ל דבדיבורים בעלמא אין בהם איסור ביטול תורה. [אך ברור שעדיף שלא לדבר בהם (וכדלקמן בעז"ה)] . למעט דיבורים האסורים, וכגון שחוק וקלות ראש המרגילים לערוה, ולשון הרע, ושאר חלקי הדיבור האסורים.

י. ואולם כתב מרן (סימן שז סעיף טז) וז"ל, מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל, וכן סיפורי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת, ואף בחול אסור משום מושב לציים. ועובר משום אל תפנו אל האלילים, לא תפנו אל מדעתכם. ובדברי חשק איכא תו משום מגרה יצר הרע. עכ"ל. ומפורש יוצא בדברי השו"ע, כי סיפורי מלחמות אסור לקרותם משום מושב לציים. וא"כ מיניה נידון לענין דברי הבאי שג"כ אסורים משום מושב לציים. אך לכאורה דברי מרן נסתרים מדברי עצמו, שהרי בב"י (ר"ס שז) הביא את התרוהד"ש שהתיר לספר שמועות מעניני מלכים, וכפי שהבאנו לו לעיל, ושס"ל דבחול שרי אף להרבות בהם, ובשבת שרי להרבות רק למתענג, וא"כ ס"ל דאין איסור מושב לציים ולא ביטול תורה בדברי הבאי. [ואף את"ל כסוברים דמרן לא ס"ל כתרוהד"ש, ולכן השמיטו בשו"ע, מ"מ הרמ"א שהביאו בס"א, והסכים לדברי מרן בסעיף טז, יסתרו הדינים. מה גם, דאף את"ל כן, מרן לא נקט כתרוהד"ש לא מטעם ביטול תורה, אלא מצד חידושו של התרוהד"ש דשרי להרבות בהם למתענג] . מה גם דמכל הראשונים הנזכ"ל, המחמירים לדבר דברי הבאי מצד ביטול תורה, לא הזכירו דאסור מצד מושב לציים, אלמא דס"ל שאין בזה איסור זה. וכ"ש דיש להוכיח כן מכל הראשונים המתירים לדבר דברי הבאי, דמבואר יוצא דס"ל, כי אין בזה איסור מושב לציים.

ובחפשי באמתחת הפוסקים, לא מצאתי כמעט למי שעמד על סתירה זו, למעט לספר גדולות אלישע (סימן שז סס"ק א) דעמד על כך ותירץ, דע"כ דיש לחלק בין דברים הכתובים בספר, דאתי לאמשוכי, משא"כ המספר בעל פה, שאין כ"כ חשש אתי לאמשוכי, וכן מוכח מהא"ר (ס"ק לא). עכת"ד. [לכאורה קשה תירוץ זה, דהרי התרוהד"ש התיר אף להרבות בסיפור. וגם החילוק בין דיבור לקריאה קשה, דהרי חזינן אנשים המבלים זמנם בדיבור זמן וזמנים טובא] . ובתחילה קודם ראותי כל הנ"ל חשבתי לחלק בין סיפור בעניני ההוה, מה עשה מלך פלוני, וכיוצ"ב שאר דברי החדשות, שיתכן שיש בהם תועלת כל שהיא. וכמו שכל הפוסקים הנזכ"ל (סימן טו) התירו, או אסרו עתון, ולכו"ע אין בו משום ביטול תורה. ולכן התיר תרוהד"ש, דכל דבריו אמורים על חדשות ולא על סתם דברי הבאי. משא"כ סיפורי מלחמות העבר שאין בהם שום תועלת, הוי

מושב לציים. אך אחר ראותי לכל הני ראשונים שמתירים מדינא שיחות הבאי שבתי ונחמתי, וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל בפרוש המשניות אבות (פ"א מי"ז), כי רוב סיפור המון במה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו. ע"כ. והתירם. ואלו דברים שאין בהם שום תועלת. מה גם דפשטות דברי התרוהד"ש הנזכ"ל דמיירי על סיפורים בעלמא, ולאו דוקא על דברי חדשות. וע"כ נראה לתרץ, כי סיפורי מלחמות הנזכרים (בסעיף טז) היינו סיפורים שהיו בהם דברי ליצנות, וכמו שהובאו בחדא מחתא עם מליצות, ומשלים, ודברי חשק. וכנראה כי סיפורי מלחמות היו ידועים בימיהם שכן הם. ובביאור המהר"י אבוהב על הטור (ס שז ד"ה וכתוב בשם), כתב וז"ל וכתוב בשם ה"ר יונה, בהלין דכתבין, מליצות, ומשלים של שיחת חולין, ודברי שחוק, אסור לקרותן בשבת. ואף בחול לא ידענו מי התירן, דהא כתיב ובמושב לציים לא ישב. עכ"ל. וא"כ הוסיף ה"ר יונה ודברי שחוק, וא"כ משמע יותר כדברינו הנ"ל, כי כל הנ"ל הוו גם דברי ליצנות, וכדמסיים דהוו מושב לציים. ואע"פ שלא ראיתי מי שכתב כן, והיא אוקימתא, מ"מ ההכרח לא יגונה. וגם יש לו רגלים כנ"ל, מתוך שהובאו בסמוך למליצות ומשלים. והאמת אומר כי אשמח לשמוע תירוץ מרווח יותר, שיסתדר עם כל הנזכ"ל.

אחרונים]

יא. וכן מוכח דס"ל למ"א (סימן קנו ס"ק ב) דאין איסור ביטול תורה בדברים בטלים, וז"ל, השח שיחת חולין עובר בעשה, פי' דברי גנאי וקלות ראש. עכ"ל. ומבואר דס"ל כדעת הרמב"ם וסיעתיה הנזכ"ל, דדברי הבאי מותרים. וכ"פ בספר גדולות אלישע הנזכר (סימן שז ס"ק א), וכן משמע דס"ל למ"ב (סימן שז ס"ק ב), ועוד לו (סימן קנו לקראת סופו). אולם בספרו חפץ חיים (בפתיחה עשין סעיף יב) כתב וז"ל, ושארי זמנים לפעמים יוצא האדם נקי מזה העון (של בטול תורה) מדין של מעלה, עבור שעסק בפרנסתו, או שמחשב ברעיוניו באיזה אופן להשיג את מחייתו. ע"כ. ומשמע דרק לצורך פרנסתו שרי, ובלא כן אסור. וכ"כ עוד שם (כלל ד הל' ב) ובבאר מים חיים (ס"ק ו) ע"ש, וע"ע מש"כ המ"ב (סימן קנה ס"ק ד). וכן כתב בספר שבילי דוד (חו"מ סימן לד אות ה) כי ת"ת היא מצוה תמידית, והמשחק להעביר הזמן, הרי זה מבטל מצות עשה בידים מתלמוד תורה, דת"ת היא מצוה תמידית, ואין לפטור ממנו רק לצורך קיום העולם, כדכתיב ואספת דגנך. ומש"כ השו"ע או"ח סימן שז סעיף טז, מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק וכו', ואף בחול אסור, משום מושב לציים, ולא הזכיר משום בטול תורה. י"ל, דדברים אלו נגד העם אשר בלא"ה בעו"ה אינם נזהרים מביטול תורה ר"ל. ואולם סיים דשרי לקרא עתון, כיון שהוא מצרכי אדם. עכת"ד. וכן מבואר לאסור בספר פקודת אלעזר (סימן שז ס"ק

א) דכתב כי שיחת חולין יש לה שתי משמעויות אחת, שיחה האסורה. שתים, שיחה המותרת, והיא שיחה שיש בה צורך קצת. ע"כ. ומבואר דשיחה שאין בה צורך כלל, היא שיחה האסורה. וכן הביא שם עוד לרב תיקוני שבת (משלזין בעניני שבת דקע"ט) בשם ספר תפארת הקדש דכתב, ושיחת חולין (שהיא מותרת) פירושו, מה שהוא מהצורך קצת. ע"כ. ויובאו כל דבריהם לקמן בעז"ה. וכן מבואר בפמ"ג (סימן שז משב"ז ס"ק א) הנזכ"ל. וכן כתב בספר אבן האזל על הרמב"ם הלכות מלכים (פרק א הל' ה,ו) והוא אחר שהוקשה לו בדברי הרמב"ם שאסר למלך לשתות דרך שכרות אלא יהיה עוסק בתורה ובדרכי ישראל ביום ובלילה, וכן לא יהא שטוף בנשים וכו'. וא"כ זהו דין מיוחד במלך. ומאידך פסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א הל' כ) ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך וכו'. ומבואר שדין זה אמור בכל אדם. וכתב ליישב בזה"ל, ונראה דכאן (בהל' מלכים) אנו דנין באיסור המלך לשתות אף שרוצה להתענג בשתיה, וכן בהל' ו שרוצה (המלך) להיות מצוי אצל אשתו, וזה אינו אלא במלך. אבל הדיוט מותר לו להתענג, אף שזה יגרום לביטול תורה בהכרח ע"י השכרות או בעילות הנשים. ולהדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה, שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה, עובר על פן יסורו מלבבך כל ימי חייך, ועוד הרבה פסוקים מחיובי ת"ת. וע' בספר מעלות התורה בתחילתו, שמנה יותר משלשים מצוות עשה ומצוות לא תעשה על ביטול תורה. עכ"ל. וע"ע בספר קובץ שיעורים (ח"ב סימן מז) אריכות דברים בענינים אלו.

שוב ראיתי לספר בנין עולם (פרק ב אות ב) והוא ספר העוסק במעלת לימוד התורה שהביא שכ"כ החפץ חיים בסוף ספרו אהבת חסד בקונטרס מרגניתא טבא (אות יד) וז"ל, להרבות בלימוד כפי יכולתו, ולא יתבטל אפי' רגע. וישים בנפשו שצריך ליתן דין וחשבון על כל רגע, ואף על כל חלק ורגע שהוא מתבטל, ולכן ישים כל לבו וכחו שלא יתבטל אפי' חלק קטן מן הרגע מת"ת, ובפרט בלימוד שאחר חצות לילה צריך להזהר ביותר. עכ"ל. ועוד הביא בספר בנין עולם (פרק ג) לספר זכור למרים (פרק כג) כי קריאת עתונים הוי ביטול תורה, וכן עישון הסגריות, ע"ש. וכן דרך הרב בנין עולם הנזכר בספרו (פרק ב אות ד) וז"ל, ובכל הנאמר לעיל נלמד כמה חובה מוטלת עלינו בפרט בהיותנו עסוקים בלימוד, שלא להעיף מבטים לצדדים, כי עי"כ חושב ומהרהר במה שראה ולא בלימודו, וזה ביטול תורה ממש. ועע"ש בדבריו החוצבים להבות אש. וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' רו) אודות קריאת עתונים, דהוי ביטול תורה.

וראיתי לספר מור וקציעה (סימן שז ד"ה וכתבו התוס') דדרך בשיטה אמצעיתא, כי לקרא סיפורי מלחמות שאינם של עם ישראל שאין צורך בהם, הוו דברים בטלים, ואינם

מותרים אלא באקראי, ודרך עראי. וסיפור דברי עם ישראל מותר גמור. וספר שרובו ענייני האומות, ומעט על עם ישראל, אך אפשר ללמוד ממנו לשון נקי וצח, וגם כדי שלא להיות ת"ח ערום מידיעה בקורות הימים ושינויי הזמנים, למען ידע להשיב לשואלו דבר, ולא יהא נחשב פתי וסכל בעניני העולם, מותר שלא בקביעות, ומותר רק לעתות הטיול, כדחליש ליבא מגירסא, וביומי דפגרו בהו רבנן. עכת"ד. והכי ס"ל כדברי המור וקציעה גם לרב חיד"א במחז"ב (סימן שז בקו"א ס"ק א-ג) ע"ש. שוב ראיתי למו"ר בהליכות עולם (ח"ג וישלח סעיף ג) דכתב וז"ל, חשבונות שאין בהם צורך בשבת, מותר מן הדין לחשבם בשבת, כגון כך וכך הוצאנו על חופת בננו, כך וכך חייליו של המלך וכו'. ומ"מ ראוי להמנע מזה. עכ"ל. וביאר שיחתו (בהערה ד) דהוא ע"פ דברי הרמב"ם (פרק כג הל' יח), ושם הרב המגיד כתב כי רמז לנו הרמב"ם שמ"מ יש להמנע מזה מצד שיחה בטלה. והביא מו"ר לפרש זאת ע"פ הרמב"ם בפירוש המשניות הנזכר לעיל (אות ו) בענין הדיבור המאוס. עכת"ד. וא"כ יוצא מבואר כי דעת מו"ר לפסוק כרמב"ם בפירוש המשניות, כי דברי הבאי מותרים מן הדין, אך ראוי להמנע מהם. וע"ע באורך בשו"ת נהרות איתן רובין הנדפ"מ (חאו"ח סימן כ) כי ודברת בם ולא בדברים בטלים היינו בדברי שחוק וקלות ראש, ועע"ש. ועוד יש לעיין בהאי מילתא בספר ברכי יוסף (או"ח סימן שלח ס"ק א) מפי ספרים אודות משחק השח מט, ומה ששיחקו גדולים אפשר בעת חולי, וע"ש מפי ספרים. וע"ע בספר חסד לאלפים (ס"ס שלח), ובספר פתח הדביר (סימן שלח ס"ק ד), וע"ע בספר יוקח נא (סימן שלז ס"ק ד).

ל' השו"ע

יב. והנה ז"ל מרן (ר"ס שז), ודבר דבר, שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול וכו'. ואפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות. עכ"ל. וכ"כ כל' הזו הטור. ובספר מור וקציעה (ר"ס שז ד"ה דאפילו דברים בטלים אסור להרבות), כתב על לשון הטור הנ"ל כי אינו מדוייק, שהרי עובר בעשה ול"ת יומא יט ע"ב, המדבר בדברים בטלים, ולא מצינו שנתנו חז"ל שיעור לדברים בטלים, אלא אפי' כל שהן אסורים לעולם. אלא ר"ל, דברי הרשות המותרים ימעט בשבת, ויקצר בהם כל האפשר. עכ"ל. דהיינו כי מש"כ הטוש"ע דברים בטלים הוא לאו דוקא, אלא כוונתם לדברים המותרים. [ובאמת כי ע"פ דברי הרמב"ם וסיעתיה הנזכ"ל, אין צריך לכל הדוחק הזה, כי כוונת מרן י"ל כפשוטה, דשרי לדבר דברים בטלים, רק שהוא אינו ראוי. אלא דהבאנו לעיל (אות ד) כי דעת מרן לאסור, וע' לקמן (אות יג) בדעת מרן.] והנה גם הרב חיד"א במחז"ב (ס"ק א) עמד על לשון מרן הנ"ל וכתב כי צריך לגרוס בשו"ע דאפי' בשיחת חולין אסור להרבות. ושכ"כ בספר דברי

חכמים (חלק דעת חכמה שער השבת ריש פי"א). ע"כ. אלא דבטור ובשו"ע החדש לא הביאו גירסא כזו מכת"י, וספרים ישנים, אלמא דאין גירסא שכזו, רק גרס המחז"ב מסברא דיליה בלשון השו"ע, מכח דהוקשה לו כיצד הותרו דברים בטלים. וגם תקשי עליו דא"כ יש צורך לגרוס כן אף בטור, וע"פ היעב"ץ הנזכ"ל אתי שפיר, כי אין כוונת הטוש"ע להתיר כל דיבורים בטלים אלא כאלו שיש בהם צורך. וכן ראיתי שכתב בספר יפה ללב (סימן שז ס"ק ב) דלדברי המחז"ב צריך לגרוס כן אף בטור, ובלבוש. ושוב הביא למור וקציעה הנ"ל. ועע"ש. ובספר פקודת אלעזר (סימן שז סעיף א) הביא לספר תיקוני שבת (משלזין בעניני שבת דקע"ט) בשם סימן תפארת הקדש מה"ה שלמה ז"ל דמ"ש השו"ע ואפי' בשיחת דברים בטלים אסור להרבות. עכ"ל. הוא טעות גמור, וצ"ל, ואפי' בשיחת חולין. כי דברים בטלים פוסל ופוגם אפי' במיעוטו, ואפי' בחול וכו'. ושיחת חולין פירושו, מה שהוא מהצורך קצת. ע"כ. והרב פקודת אלעזר (סעיף א) הקשה על המחז"ב והתיקוני שבת שהרי ביומא (יט ע"ב) אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה שנא' ודברת בם ולא בדברים אחרים. ופרש"י ז"ל, בם בד"ת. ולא בדברים אחרים, שיחת ילדים וקלות ראש. ע"כ. דהיינו כי גם שיחת חולין פירושה שיחה האסורה, וא"כ מה הועילו שמחקו ל' השו"ע שיחה בטלה, וכתבו שיחת חולין, הלא גם שיחת חולין היא שיחה האסורה. ותירץ, כי הל' דברים בטלים פירושו, רק דברים האסורים. ואילו שיחת חולין יש לו שתי משמעויות, או שיחה אסורה, או שיחה מותרת, והיא שיחה שיש בה צורך קצת. עכת"ד. וכן ראיתי שעמד על כך הפמ"ג (משב"ז סימן שז ס"ק א ד"ה וכלפי), דהלא אסור אף בחול משום שעובר בעשה (יומא יט ע"ב). ותירץ ע"פ הרמ"א בס"א, דשרי בשבת למתענג בהם להרבות בשיחה. וכוונתו נראית לומר, כי בקיימו מצות עונג שבת, א"כ שוב לא שייך כאן ביטול תורה, וכדברינו לעיל (אות ד). אך קשה ע"ז כי מרן לא רמז על כך וכל כה"ג הו"ל לפירושי, ולא למיסתם סתומי.

דעת מרן

יג. ועתה בא נבוא לברר דעת מרן, כי ראינו לב"י (סימן נה) דכתב כמה וכמה פעמים מדנפשיה, ומשם הראשונים, כי חיוב ת"ת הוא חיוב בכל רגע ורגע וכנ"ל (אות ד), ועפ"ז מש"כ מרן ביו"ד (סימן רמו סעיף א) וז"ל, כל איש ישראל חייב בת"ת וכו', חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנא', והגית בו יומם ולילה. ע"כ. היינו דיש חיוב בכל רגע, אך העסוק בפרנסתו וצורך מחייתו, מותר לעסוק בפרנסתו, וכנ"ל משם הראשונים. אך בכל רגע פנוי עליו לשוב ללימודו. ויותר מכך, יש חיוב נוסף לקבוע זמן ללימודו ביום ובלילה, וזוהי כוונת השו"ע ביו"ד הנ"ל. ועוד פסק מרן באו"ח (סימן קנה) וז"ל, אחר שיצא

מביהכ"נ ילך לבהמ"ד, ויקבע עת ללמוד, וצריך שאותו עת יהיה קבוע שלא יעבירנו אף אם סבור להרויח הרבה וכו'. ע"כ. ועוד פסק (סימן קנו) וז"ל, אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, וגורמת עוון וכו', ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו. ע"כ. אך מאידך קשה על כך (מסי' שז ס"א) דאסר בשבת להרבות בדברים בטלים, ומשמע דמעט שרי, וכן שבחול שרי להרבות. וע' לעיל (אות יב) דהבאנו למחז"ב ועוד שגורסים במרן שיחת חולין, אך כבר כתבנו כי אין גירסא שכזו בדפוסים ראשונים. שוב הראוני דכ"כ כדברינו הגר"א לדייק ברמב"ם דז"ל הרמב"ם (הל' שבת פרק כד ה"ד) ואסור להרבות בשיחה בטילה בשבת. ע"כ. ודייק הגר"א במקום וז"ל, להרבות, אבל בלא"ה מותר. ע"כ. וזה כדברינו ב"ה. וע"ע בשו"ע יו"ד (סימן רמו סעיף כג) וז"ל, מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה באכילה ושתיה **ושיחה** וכיוצא בהן, אלא בדברי חכמה ות"ת. עכ"ל. ומבואר דשיחה שרי מדינא, אך החפץ לזכות בכתרה של תורה יזהר ממנה. וצ"ע מהי דעת מרן וע"ע בסמוך.

ומ"מ מבואר יוצא כי מנהג העולם להקל לדבר דברי הבאי, יש להם ע"מ שיסמוכו. לא מבעי את"ל דמרן אזיל בשיטת הרמב"ם ורוב הראשונים דשרי לדבר דברי הבאי [שהרי גם הרמב"ם פסק בהלכות ת"ת (פ"א ה"ח) כי חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה. ומאידך פסק דשרי לדבר דברי הבאי. וכן פסק מרן ג"כ ביו"ד (סימן רמו סעיף א) חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה. אלמא דלומד מפסוק זה חיוב קביעת עיתים לתורה. ומאידך באו"ח (סימן מז) הנזכ"ל הביא לר"י ברכות (יא ע"ב ד"ה שכבר), דס"ל דהוא חיוב כל שעה, ויליף לה מדכתיב והגית בו יומם ולילה. וא"כ רגלים לדבר דמרן ס"ל כרמב"ם ללמוד חיוב קביעת עיתים מהאי קרא וכפי שכתב בשולחנו הטהור, ולא חיוב תמידי, דא"כ כיצד למד מפסוק זה חיוב קביעות עיתים כרמב"ם] . ואף את"ל דמרן ס"ל דהוא חיוב תמידי, וכמו שכן יותר נראה (וע"ע בלחם משנה הל' ת"ת פ"א אות ח), וכן ראיתי דכתב השד"ח (ח"ב דף 100 ע"ב ד"ה ועל), בדעת מרן הב"י (סימן מז) דס"ל דחיוב ת"ת הוא בכל רגע, ועע"ש. (אך מ"מ איני יודע להחליט כמו מי ס"ל למרן וכנ"ל). מ"מ יוצא מבואר כי מנהג העולם להקל, י"ל ע"מ שיסמוכו. וכ"ז בדברי הבאי, אבל בדברים שיש בהם מעט צורך, כגון קריאת עתון שרי לכו"ע מדינא וכנ"ל לעיל (סימן טו) דהבאנו אמבואה דפוסקים האוסרים או מתירים עיתון בשבת, ולכו"ע אין בזה ביטול תורה, וק"ו בנידו"ד דהם סיפורים שיש בהם דברי מוסר וד"ת דשרו, וכמש"כ כל הפוסקים הנזכ"ל.

יד. אלא דכ"ז הוא מדינא, אך יש חיוב נוסף והוא לקבוע עת לתורה ביום ובלילה וכנ"ל, שכן פסק מרן והרמב"ם. וע"ע ביה"ל (סימן קנה ד"ה עת ללמוד) וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חאו"ח ח"א סימן יב ד"ה הנה) דהחיוב הוא שעה ביום, ויותר מכך המוסיף עושה מצוה. וע"ע בשו"ת שיח כהן אליעזר (ח"ב חיו"ד סימן ח) דמסיק דא"א לכתחילה לצאת יד"ח ת"ת בק"ש שחרית וערבית, כי צריך לקבוע עיתים ע"ש. ויותר מכך, כי לענין מה שראוי, ברור שעדיף עשרת מונים שכל עיסוקו יהיה בתורה, וכמש"כ מרן (סימן רמו סי"ח) וז"ל, ת"ת שקול כנגד כל המצות. וע' בשנות אליהו לגר"א (פ"א דפאה) בשם הירושלמי כי בכל מילה ומילה מקיים מצות ת"ת. והחפץ חיים באהבת חסד חישב ומצא כי בדקה אדם מדבר מאתים מילים, וא"כ בלימוד תורה במשך דקה בלבד מקיים מאתים מצות עשה דאורייתא, אשר כל אחת מהם שקולה כנגד כל התורה, צא וחשוב כמה שכרו בעוסק חמש דקות בלימוד התורה וכמה במשך שעות וימים וכו'.

ומרן (סימן קנו) כתב כי יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע. והרמב"ם (הל' ת"ת פרק ג הל' ו) כתב מי שנשאו ליבו לקיים מצוה זו כראוי לה, ולהיות מוכתר בכתרה של תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד, כך הוא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל. ע"כ. ועוד כתב (הל' יב) אין ד"ת מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדים מתוך עידון. ועוד כתב (הל' יג) לפיכך מי שרצה לזכות בכתר תורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה ואכילה ושיחה וכיוצ"ב, אלא בת"ת ודברי חכמה. וכ"כ מרן הל' ת"ת (סימן רמו סעיף כג).

וכבר הבאנו לעיל (אות ו) כי אף הרמב"ם המיקל וס"ל דאין חיוב ללמוד בכל עת, מ"מ קורא לדיבור דברי הבאי כי הוא דיבור המאוס. ועוד הראני ידידי הרה"ג רבי אברהם ארבל שליט"א כי כתב הרמב"ם (סוף הלכות טומאת צרעת) בזה"ל, אבל שיחת כשרי ישראל וצדיקהם אינה אלא בדברי תורה ודברי חכמה, ולפיכך הקב"ה עוזר על ידן ומזכה אותן בה, שנא' אז נדברו וכו'. עכ"ל. ושוב ראיתי שהובא הרמב"ם הנ"ל בספר זכרון הדסה להגאון אור לציון זצ"ל (עמ' כב) בענין ביטול תורה, ע"ש. וגם הרשב"ץ המקל בזה מדינא כתב שהוא דיבור הנוטה לעבירה. וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ג וישלח ה"ד) שראוי להמנע ממנו. ובפרט שאפי' בספרים שיש בהם דברי מוסר כגון יוסיפון כתבו הפוסקים כי יש למעט בהם, דכ"כ בספר שו"ע הרב (סימן שז סעיף ל) וז"ל, אבל אותן ספרי דברי הימים שיוצא מהן עניני מוסר ויראת שמים, כגון ספר יוסיפון וכיוצא בו, מותר לקרותם בשבת, אפילו כתובים בלע"ז. (ומ"מ אין ראוי לבני אדם להרבות בהם). עכ"ל. וכ"כ בספר

באר יעקב (סימן שז ס"ק טז). וק"ו בן בנו של ק"ו לענין דברי הבאי, וא"צ להאריך כאן בענין מעלת התורה וגודל שכרה, דע' בזה בספר שם עולם לחפץ חיים ספר שלם על ענין חשיבות הלימוד, ועוד לו בספר שמירת הלשון (שער ג עשרה פרקים בזה), ועוד עיין בספר ברית עולם ספר שלם על ענין חשיבות הלימוד. ועוד ספרי מוסר רבים ואין צריך לפנים, רק כל שעסקנו כעת הוא לענין עיקר הדין.

זאת תורת העולה, מותר לקרא ספרי סיפורים חרדיים בשבת קדש. ואולם ברור שעדיף לאין ערך ושיעור שיעסוק בתורה בזמן הזה, וע"ל (אות יד). ולדבר דברי הבאי (דברים בעלמא), מנהג העולם להקל בזה יש להם ע"מ שיסמוכו.

סימן יט - חלוקת הוראות קבע בשבת לצורך מצוה

תוכן התשובה בקצרה

א,ב. עצם קריאת הוראת קבע שכזו מותרת, כיון שהיא לצורך מצוה. ואף שדין זה שנוי במח', העיקר להקל במילתא דרבנן. **ג.** ורוב האחרונים מקלים. **ה.** וכן המנהג. **ו.** ברם ההוראת קבע הרי היא מוקצה. ועל כן יכתבו שם דברי תורה, ובזה שוב אינם מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שאינו מקפיד, שהרי חפץ לקרא את דברי התורה. והוי כלי שמלאכתו לאיסור והיתר והד"ת חשובים יותר ושרי. וגם אם נימא דאינם חשובים יותר שרי, לפי שההיתר הוא בר שימוש בכל עת, ע' בפנים. **ז.** וכשכותבים ד"ת, אף האוסרים קריאת שטרי הדיוטות לצורך מצוה, יודו כאן להקל, דכדי לאסור יש לגזור גזרה חדשה שמא יבא לקרא את שטרי ההדיוטות, דהיינו את הוראת הקבע (לדידהו), ולא גזרינן גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד. **ח.** ברם עדיין יש לאסור כאן לקחת את ההוראת קבע מבית הכנסת לבית, משום הכנה משבת לחול. והאי דהוי צורך מצוה אינו מתיר הכנה, וכדמוכח מכמה דוכתי. ואולם יש להקל לכאורה ע"פ הרשב"א דכל שאינו ניכר שמכין לחול שרי. ברם תקשי על כך מכמה דוכתי, שאף שאינו ניכר נאסר משום מכין. ועל כרחך דשרי בדין הרשב"א בצירוף דהתם הוי מקום הפסד. ולפי"ז אסור בנידו"ד. **ט.** ונראה להקל כאן מתרי טעמי. הראשון, כיון שיש הסתברות שישתמש בדף זה בשבת, לקרא את דברי התורה בביתו, הוא או בני ביתו, וכל כה"ג שרי. וכדשרי להדיח כוסות לפי שכל היום ראוי לשתיה. וזאת שנית יש להתיר, כיון שהכנה נאסרה רק בדבר שכשמכינו מתקנו, וכדכתבו הראשונים, וכאן בנידו"ד אינו מתקן דבר. **י.** הכנה האם נאסרת גם בדיבור. ולהחזיר למקום שנטלו שרי אף שיש בזה הכנה.

שאלה: ארגון המפיץ שעורי תורה בלוין לכל העולם, חפץ לחלק הוראות קבע מביוילות בתשלום גובייניה [שמקבל המכתב משלם עבור הדואר] בבתי כנסת לצורך החזקתו.

והזמן העדיף ביותר לכך הוא שבת, האם מותר לחלקם בשבת, או שיש לאסור בזה מכל וכל.

תשובה:

קריאת שטרי הדיוטות לצורך מצוה]

א. נראה דאין איסור לקרא את ההוראת קבע משום שטרי הדיוטות, כיון דהוי לצורך מצוה, דהנה כתב המאירי (שבת קטז ע"א ד"ה כבר) וז"ל, ומ"מ שטרי הדיוטות, כגון של חשבונות וספורים, אסור לקרות בהם בשבת. וגדולי הרבנים כתבו כן אף באגרות השלוחות וכו'. ומ"מ נהגו עכשיו לקראם, מפני שכל שאין אדם יודע מה כתוב בה, אינו קרוי שטרי הדיוטות, שמא יש בה דברי תורה,

או צורך מצוה. ע"כ. ומפורש דלצורך מצוה שרי. וכ"כ הרמב"ן (שבת קנא ע"א ד"ה הא), והביאו הר"ן (דף סד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה תנו), וז"ל, גבי אגרות שאין משלחין אותן ביד נכרי מער"ש, אא"כ קצץ לו דמים, והא התם אם יש מחיצות מביא, דמשום שטרי הדיוטות ליכא באגרות שלום

ושל עסקי רבים, ואע"פ כן כלם אסורים. עכ"ל. והביא את הר"ן הב"י (סימן שו דף ס' רע"ב). ומפורש דאגרות של עסקי רבים שרו, וטעמם דהוו מצוה. וכמבואר בשו"ע (סימן שו סעיף ו) דעסקי רבים חשיב דבר מצוה. וכן הוכיח מאלו דברי הר"ן והרמב"ן דס"ל דשרי בכל מצוה בספר א"ר (סימן שז ס"ק ל). וכן מבואר בדברי הריטב"א (שבת קטז ע"ב ד"ה ושמואל אמר), ושמעתי הרב ז"ל, שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות, אלא באותם שכבר היו ברשותו מער"ש, ולא היה בהם צורך כלל, ככתבי חשבונות. אבל כתבי שלומות שמגיעים לידם ביום שבת עצמו, ודאי שצורך הם, חדא, כי אולי יש בהם צורך נפש או פקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד אם לא יקראם, יהא דואג כל השבת כולה. עכ"ל. אך זה מבואר דס"ל להקל דוקא אם הוי מצוה עוברת.**והן** אמת כי דעת האו"ז (ח"ב הל' ערב שבת סוף סימן ב) לאסור אף בצורך מצוה, וז"ל, אסור לקרות אפי' בכתב שיש לו בבית שהובא לו מע"ש, ואפילו כתוב בו מדברים המותרים בשבת, כגון, לשדך לתינוקת ליארס, ותינוק ללמדו ספר, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ע"כ. וכן ראיתי שהביא לאו"ז בשלטי גיבורים (דף סג ע"א אות ב). ומבואר דאע"ג דשלחו לו מכתב לענין דבר מצוה, והוא לשדך התינוקת, או ללמד תינוק ספר, וכמבואר בשו"ע (סימן שו סעיף ו) דכל כהאי גוונא הוי דבר מצוה, מ"מ אסרו. [ואע"ג דלענין דינא אח"כ מביא האו"ז למורו הראבי"ה (סימן תשמד) דס"ל להקל, וא"כ כן משמע דעתו להלכה. מ"מ היתרו הוא מצד שמתיר אגרות השלוחות, ולא מצד שעשויים למצוה, וא"כ נלמד מתוך

שכתב את דעות האוסרים אף במצוה, כי המצוה אינה מותרת בשטרי הדיוטות. ושוב ראיתי בפסקי האו"ז (שם) דמסיק לחומרא דאסור לקרות מכתב אף שהובא לו מע"ש, ואפילו כתוב בו מדברים המותרים בשבת, (ה"ה, דהיינו מותרים בדיבור) כגון על התינוק לארס, ועל התינוק ללמדו ספר. ע"כ. וחזינן דיליף בדברי אביו דמסיק לחומרא ודלא כמורו הראבי"ה, וא"צ א"כ לדברינו הנ"ל. אך צ"ע מנ"ל דלא ביטל דעתו בפני מורו, וכפי שפשטות הדברים מורים שכן מבטל. ויתר על כן דהאו"ז גופיה בהלכות יו"ט (סימן שנח דף עה ע"ג) הביא את דברי מורו הנ"ל באורך בלא חולק.] וכ"כ להוכיח מאלו דברי האו"ז הרב א"ר (ס"ק ל), ובספר מנוחת אהבה (פרק י הערה 80), ובשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י אות ה). וכן הוכיח עוד השלטי גיבורים (דף סג ע"ב) מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת ריש פרק כג) וז"ל הרמב"ם, מונה אדם את אורחיו וכו', טעם מה שאסרו למנות מן הכתב, גזירה שמא יקרא אגרות שלום בשבת, והוא אסור, כי לבד ספרי הנבואות או פירושיהם אסור לקרות בשבת או ביו"ט, ואפי' היה אותו הספר בחכמה מן החכמות. ע"כ. וא"כ כתב שמותר לקרא רק ד"ת. וכ"כ בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א ס"ס כג). שוב בינותי דאין הכרח ברמב"ם, דהלא דבריו צריכים ביאור, דלפי מאי דמסיים שהכל אסור, לשם מה כתב ברישא דהאיסור למנות מן הכתב הוא אטו שמא יקרא, וכן הוא בהלכות (פכ"ג הי"ט). ועל כרחך דאין הכל אצל הרמב"ם שטרי הדיוטות לבד מספרי הנבואות ופרושיהם. ומעתה שוב מקום יש לומר שבדבר מצוה יודה לכל הני אשלי רברבי דס"ל להקל. [ולדרכנו אתי שפיר שמרן בב"י (סימן שז סעיף יז) העתיק את הרמב"ם בשינוי לשון, ולהעתקתו אין משמעות מדעת הרמב"ם לאסור קריאת כל דבר, רק קריאת ספרי חכמות **ונראה** לומר כי הרמב"ם והאו"ז אזלי לשיטתייהו, דס"ל כי אגרות שלום אף כשאינו יודע מה שכתוב בהם, הוי שטרי הדיוטות, וכמבואר בל' הרמב"ם בפי' המשניות הנ"ל, וכ"כ האו"ז (ח"ב הל' ערב שבת ס"ס ב). [וכן דעת האגור הל' הוצאה (סימן תנא), (ואולם (בסי' תנו) סיים דאין בידינו למחות במקלים). וכן דעת הטור ס"ס שז לאסור אגרות שלום.] משא"כ למאי דקי"ל להלכה דשרי וכדפסק מרן (סימן שז סעיף יד), וביאר טעמו בב"י דטעם ההיתר הוא מפני הספק שמא כתובים במכתב דברי צורך. וא"כ הלא הדברים ק"ו, דאם מפני ספק שמא יש בהם צורך שרי, ק"ו לצורך מצוה, דהוא צורך חשוב יותר. וכדמוכח מן השו"ע (סימן שז ס"ה) דצורך מצוה עדיף מצורך בעלמא. שהרי הותרה שם אמירה לגוי לצורך מצוה, או לצורך מרובה, ולא לצורך סתם. וכן מבואר ברמ"א (סימן שלג ס"א). וכן הוא בשו"ע (סימן שמב), וע"ש במ"ב (ס"ק ה). ובזה ייושבו כל הני אשלי רברבי שפסקו דלצורך מצוה שרי, ולא חשו לרמב"ם.

לאיזה מצוה שרי ומתי]

ב. איברא דיש להקשות על כך מפסק מרן (סימן שז סעיף יב) שאסור לקרא מתוך הכתב שמות המוזמנים ומיני המגדים, אף דהוי צורך סעודת מצוה, לצורך מצות גמ"ח של האורחים, וחזינן דאף לצורך מצוה אסור. וכבר תירץ זאת הפמ"ג (א"א ס"ק טז) דדין השו"ע אמור גבי בעה"ב, ולו דוקא נאסר משום שמא ימחוק. ולחשש של שמא ימחוק לא מהני היתר של לצורך מצוה, אלא רק כשהאיסור הוא משום קריאת שטרי הדיוטות, או לשמא יקרא שטרי הדיוטות, שהכל הוא משום ממצא חפציך, בזה לצורך מצוה שרי, וכדדרשו חפציך אסורים חפצי שמים מותרים ונפסק הכי בשו"ע (סימן שו ס"ו), משא"כ לגזירה של שמא ימחוק לא יהני. ע"כ. וכן יליף הב"ח (ס"ה ד"ה ומה) בדין זה. ועדיין תקשי על כך מסיום דברי מרן שם, שאף בחקוק בטבלא ופנקס אסור. והלא התם ליכא למיחש למחיקה, ולישרי משום דהוי צורך מצוה. ועל כך הוסיף עוד ביאור בספר שו"ע הרב (סעיף כו) שגם דרך בתירוצו של הפמ"ג הנ"ל, די"ל דמיירי בסעודת מריעות של חברים מקשיבים, ולא בסעודת אורחים הבאים מן השדות, ואין להם היכן לאכול, שבאלו האחרונים הוי מצוה ממש ושרי, משא"כ בסעודת מריעות אינה מצוה כ"כ, ועל כן אסור. ובהגיענו לתירוץ זה לכאורה שוב א"צ את דבריו הראשונים בישוב השו"ע, דברישא אסור משום שמא ימחוק, ובזה אסור אף לדבר מצוה. כי יש לתרץ את כל דין השו"ע משום דאינו מצוה כ"כ, דמיירי בסעודת מריעות, ובזה אסור קריאת שטרי הדיוטות. ובאמת שכן תירצו את השו"ע הלבו"ש (סימן שז ס"ק כח), ובספר תוספת שבת (ס"ק לד), ובמחצה"ש (שם), ובספר גדולות אלישע (ס"ק ב), דדברי מרן באו בזה הסעיף גבי סעודת מריעות, ובזה לא חשיבי מצוה כולי האי להתיר קריאת שטרי הדיוטות. וע"ע בגדר צורך מצוה כאן בהערה

גדר מצוה]

וכן יראה הרואה הכי להדיא ברמ"א (סימן שלג ס"א) דהותר לפנות אוצר לצורך מצוה דוקא. וכתב שם הרמ"א וז"ל, וכל שבות שהותר משום מצוה, מותר ג"כ לצורך אורחים. ולא מקרי אורחים אלא שנתארחו אצלו בביתו, או שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים (תרוהד"ש סימן עב). אבל כשזימן חברו לסעוד אצלו, לא מקרי אורחים ואינה סעודת מצוה, רק סעודת רשות. עכ"ל. והסכימו עמו כל הנושאי כלים ע"ש. [ולך ראה שם בפרטי דין זה בט"ז (ס"ק ב), ובספר א"ר (ס"ק ה), ובמחצה"ש (ס"ק ה), ובמור וקציעה (שם) דאורח עני לעולם הוי סעודת מצוה, ועע"ש, ובספר תו"ש (ס"ק ה). ובליקוטי רימ"א (סימן כח) הביא דבספר סולת מנחה (כלל טו דין ג) כתב דאורחים היינו דוקא הראויים לכבוד, כגון בני תורה, ועע"ש. ובספר פתח הדביר (ס"ק א), ובספר ארחות חיים ספינקא (ס"ק א), ובספר גדולות אלישע (ס"ק ב), ובתורת שבת (ס"ק ג) ובדעת תורה (ס"ק א), ובספר כף החיים (ס"ק יב,טז).]

ובבואנו הלום יש להעיר דלא כל מקום שהצריכו מצוה גדר המצוה הוא כאמור, רק בסתמא דינו כנ"ל, אך יש פעמים שביארו לנו חז"ל שאף מצוה פחותה מכך, שפיר הוי מצוה ויש להקל שם. וכגון לך ראה בסי' שו (ס"ו) דמדידה של מצוה שרי. וע"ש במ"א (ס"ק טז) דשאני התם שמידה אינה איסור כל כך, ועל כן התירו שם שבות במקום מצוה, וכ"כ המ"ב (שם ס"ק לד). וע"ע בסי' שא (ס"ב) דהותר למתענגים לרוץ, וראה בזה לקמן (אות ד) דלעונג אסור בקריאת שטרי הדיוטות לכו"ע, והחילוק הוא כנ"ל, דריצה איסורה קל יותר, והתירו אף לצורך ענג. ולכן גם בסי' שא (סעיף ג) גבי איסור מעבר בתוך אמת המים, שלא יבא לידי סחיטה, התירו לצורך מצוות, אף קלות, דע"ש בסעיף ו שהותר אף להולך לשמור פירותיו, ובסעיף ד להקביל פני מי שגדול ממנו בחכמה, ובסעיף ה התירו אף לחזור כדי שילך פעם אחרת. ועוד ראה בסי' רמח (ס"א) שהותר להפליג בספינה לצורך מצוה בער"ש. וע"ש ברמ"א (סוף סעיף ד) די"א שאדם ההולך לסחורה או לראות פני חבירו חשוב הכל מצוה, ואינו חשוב דבר הרשות רק כשהולך לטייל. ע"כ. וא"כ פרנסה הוי מצוה. ועולה זה בקנה אחד עם איסור מעבר באמת המים הנ"ל, שהותר לצורך פרנסה, וטעמו כאמור. וכן הוא בביה"ל (ס"ס שמב) וע"ע שם במ"ב (סס"ק ז), ובשעה"צ (שם), דשרי משום עונג שבת אמירה לגוי בין השמשות אך באיסור תורה. [ברם לפום ריהטא יש להקשות על כך סתירה מדברי הב"י שם בריש הסימן, דאסר לטבול כלים אף כשישתמש בהם בשבת. ומאי דמסיים הב"י בסוף הסימן, לכאורה הוא בדברי הטור, וליה לא ס"ל.] וכן ראה בסי' שמא (ס"א) שהותר להתיר נדרים לצורך שבת, וע"ש במ"ב (ס"ק ב) דה"ה לענג שבת. ועוד ראה בשו"ע (סימן שמב) עשיית מלאכה בבין השמשות דשרי לצורך מצוה, וכן הוא בשו"ע (סימן רסא ס"א), ועוד (בסוף סימן שז), וביארו שם הפוסקים דכל לצורך שבת חשיב לצורך מצוה ע"ש.

ויש גם להיפך שהותר במקום מצוה ושם היא חומרא דלא שרי אף לצורך אורחים אלא רק לצורך מצוה עוברת, ע' סימן שלט במ"א (ס"ק יג), ובמ"ב (ס"ק לו). . ואין לדחות תירוץ זה משום שהוא אוקימתא ומאן דכר שמיה של סעודת מרעות, ובגמ' ובשו"ע כתוב רק זימן אורחים. מלבד שההכרח לא יגונה גם אם לא ישובח, כאן נראה שאין בזה דוחק כ"כ, דמסתברא בלאו הכי דמיירי הכא בסעודת מרעות. ברם הקושי בתירוץ זה הוא גדול, משום שאם מדובר באורחים הבאים מן השדה, א"כ לשם מה לו לרשום את שמות האורחים, והלא בשבת מזמינם לפי ראות עיניו, כשרואה שיש כאלו שאין להם היכן לאכול. וגם כיצד רשם שמותיהם מער"ש ואינו מכירם. וגם מה עדיפות לו באורח פלוני או אלמוני עד כדי כך שהוצרך לרשום מער"ש את שמותיהם, והלא מזמין את מי שאין לו היכן ומה לאכול. וגם כיצד רשם שמותיהם ואינו מכירם.

ומ"מ זאת יוצא דלא כל צורך מצוה שרי, כי סעודת מריעות אסור, אף שבודאי יש בכך מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, ומצות עשה של והלכת בדרכיו מה הוא רחום וכו', וגם יש בכך משום ענג שבת (וע"ע לקמן (אות ד) בזה). אך לענין נידו"ד גבי הוראת הקבע,

שהיא לצורך תמיכת התורה והחזקתה, והתורם תרומה מעשיו הם לשם שמים בלבד בלא הנאות אישיות, פשוט דהוי לצורך מצוה. וכ"כ בדומה בספר ערך השלחן (סימן שלח ס"ק א) דמה שהותרה אמירה לגוי במילתא דרבנן לצורך מצוה, היינו רק במצוה שאין הנאה ממנה, אבל סעודה שהיא הנאת הגוף אסור, ע"ש. וגם לחילוק הנזכ"ל דבבעל הבית אסר מרן משום שבזה חיישינן שמא ימחוק, ובזה אף בדבר מצוה אסור. מ"מ בנידו"ד ליכא למיחש לשמא ימחוק, כי אין מה למחוק מתוך ההוראת קבע, ואדרבה יקלקל. רק אולי לשמא יכתוב יש לחוש, ולזה לא חיישינן, דלא גזרו חז"ל שמא יכתוב, וע"ע בזה לקמן (אות ז).

שוב ראיתי לא"ר (סימן שז ס"ק ל) דכתב להפך מדברינו שבאו לעיל (סוף אות א), כי הר"ן שהקל בצורך רבים אזיל לטעמיה דשרי אגרות שלום, ואילו השלטי גיבורים וכל מי שסובר לאסור אגרות שלום, יאסרו אף בשל מצוה. וחיזוק לדבריו יש להביא מדברי הראבי"ה הל' יו"ט (סימן תשמח), והאו"ז הל' יו"ט (סימן שנח), דסוברים דשטרי הדיוטות הם רק שטרי חוב, וכן דברים בעלי מנין דמי לשטרי חוב, ועל כן התירו אגרות שלום. וחזינן דבאמת שיטה זו היתה כבר לעולמים. וא"כ אף אנו נאמר דהרמב"ן והר"ן שהתירו הוא משום דס"ל דרק שטרי חוב הם שטרי הדיוטות, ועל כן לצורך מצוה שרי. משא"כ לדידן דשטרי הדיוטות הם אף אגרות הרשות, וכדפסק מרן (סימן שז סעיף יג) נימא דאסור. וכן דעת עוד רבים ושלמים דשטרי הדיוטות הם רק שטרי חוב, דכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג ס' תשנז), וכך הובא בהגהות מיימוניות (פכ"ג אות ט), וכן הביא לראבי"ה גם המרדכי (שבת סי' רנג), ועוד לו בביצה (סימן תרסה) העתיקו בלא חולק, וא"כ הכי ס"ל. וכן הביאו בהגהות אשרי ביצה (פרק ג סי' יד, ואולם הביא גם מי שמתיר רק בעיון בעיניו). וע' ברבינו ירוחם (דף עו ע"ג) דהביא מח' בזה, ומשמע דהמתירים ס"ל כנ"ל, דכל שהוא דבר רשות שרי בקריאה. שכתב שם להקל לכו"ע בהגיע המכתב בשבת, דשמא יש בה צורך "ויותר הן מרשות". ע"כ. וכן מבואר ברשב"א שבת (דף קמט ע"א ד"ה ולענין), דיש הסוברים דשטרי הדיוטות הם רק שטרי מקח וממכר ממש, ועל כן ס"ל דשרי אגרות שלום. ונמצא דלהני אשלי, פשוט דלצורך מצוה שרי. ברם למרן שסובר שגם דברי רשות אסורים, י"ל דיאסור אף לצורך מצוה.

ואולם זה אינו, תחילה דבמאירי הנזכ"ל בריש אמיר מפורש שסובר לאסור אגרות רשות, ואילו לצורך מצוה שרי, וא"כ למרן שבודאי שאינו סובר כאור זרוע שאוסר אף דברי צורך, וגם אינו סובר כהני אשלי שמתירים הכל למעט שטרי חובות, יסבור כמאירי שג"כ הולך באותה דרך, שדברי רשות אסורים, ולצורך שרי. ולא ראינו מי שמתיר לקרא

דברי צורך ואוסר למצוה. מה גם דהדברים באים בק"ו, דאם לדעת מרן שרי לצורך, ק"ו דלצורך מצוה שרי, וכנ"ל (אות ב). ועוד בה, דגם הסוברים לאסור קריאת אגרות שלום לגמרי, אין ראיה דיאסרו במקום מצוה, כיון שהיא עדיפה מסתם אגרות שלום. וגם הא"ר גופיה (באות לא ד"ה כתב מג"א), כתב לישב את מנהג העולם דמקלים בצורך מצוה. אך מאידך גיסא גם הכרח בדעת מרן שיקל לגמרי לצורך מצוה ליכא, כיון שכל שהתיר מרן בדברי צורך הוא בתנאי שלא יוציא בפיו, ובתנאי שלא יקראנו פעמים, וכמש"כ בשו"ע (סימן שז סי"ד) לקרות אגרת השלוחה לו **אם אינו יודע מה כתוב בה מותר**, ולא יקרא בפיו, **אלא יעיין בה**. ע"כ. וא"כ יתכן שמרן יקל רק בתנאים הנ"ל גם לצורך מצוה. אך מאידך י"ל דלצורך מצוה דקיל טפי שרי מכל מקום, ובזה לא יסייג מרן את סייגיו, דכיון דסומך מעיקר הדין על המקלים בעת צורך, י"ל דבצורך מצוה יקל לגמרי, וכדעביד המאירי וכנ"ל. ואף שאין הכרח במרן להקל, מ"מ כן נוטים הדברים וכאמור כיון שהמאירי מתיר להדיא, ובפרט דהוי הכא מילתא דרבנן. ומה גם דרוב הראשונים מקלים וכנ"ל, וכן פסקו רוב רובם של האחרונים וכבסמוך, וגם כן המנהג וכדלקמן, וא"כ כן עיקר. [וכאשר מדובר בשטרות שאינם שטרי חוב, בזה יש להקל גם מכח ס"ס, שמא כסוברים דשרי קריאת אגרות הרשות לגמרי אף שאין צורך בהם כלל, וכראבי"ה ודעימיה הנזכ"ל בסמוך. ושמא לצורך מצוה שרי.]

אחרונים]

ג. ובאחרונים רובם סוברים להקל וכדחזינן למ"א (סימן שז ס"ק טז) שהתיר לשמש לקרא לסעודה מתוך הכתב את המוזמנים, משום דהוי צורך מצוה. ויליף לה, מהאי דשרינן בסי' שו (סעיף ו) לדבר בחשבונות של מצוה, אע"פ שחשבונות סתם אסורים. והכל נלמד מפסוק אחד, הן איסור דיבור בחשבונות, והן איסור קריאת שטרי הדיוטות. וכן ס"ל ללבושי שרד (ס"ק כח), וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק טז), ובספר שו"ע הרב (סעיף כג), ובספר גדולות אלישע (ס"ק ב), והוסיף שכ"כ הרב חיד"א בספרו לדוד אמת (פ' ה אות מז), וכ"כ החיי אדם (כלל לח סעיף ט), ובנשמת אדם (אות ג), וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן יא ד"ה ואתה), וכ"כ הרב פקודת אלעזר (ס"ס שז) בשם הרב עמודי שמים (דשצ"ג ע"ב) וז"ל, ולשמש מותר להזמין מתוך הכתב הנמסר בידו, ודוקא לצורך שבת, אבל להזמין בשבת על יום חול איסור גמור הוא. ולקרות לביהכ"נ, **ודאי מצוה הוא** גם בשבת. ע"כ. וע"ע בשו"ת שמן רוקח (ח"ג סימן יג) דעמד על כך באורך, ומשמע שדעתו נוטה למ"א להקל בצורך מצוה. וכ"כ הרב פתח הדביר (סימן שכג ס"ס א) להשען על המ"א להקל לענין פתקאות הגבאים, וכן התיר הרב ערוה"ש (סעיף ז), וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק יז), והרב א"ר

(ס"ק לא), וכ"כ להקל המ"ב (ס"ק מז), ועוד לו בסימן שכג (סס"ק כ) דלגבאי צדקה שרי לקרות פתקאות משום דהוו חפצי שמים ע"ש, והוא משם האחרונים. וכ"כ להקל בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קלא) לענין פתקאות שנותנים לבלן בשבת לצורך טבילה במקוה, דאין איסור שטרי הדיוטות לצורך מצוה, כיון דבמצוה לא חיישינן שמא ימחוק, וכמבואר במרדכי (פ"ו דעירובין), ובב"י (סימן תקפו), דגבי דבר מצוה אין לחוש שמא יאמר להביא חוץ לתחום, וה"נ בזה. ועע"ש. ותנא דמסייע ליה הם הרמב"ן והר"ן הנזכ"ל, דמבואר בדבריהם דלא חיישינן שמא ימחוק, דכתבו דמשום שטרי הדיוטות ליכא באגרות שלום, ושל עסקי רבים.

[ודלא כפמ"ג (א"א סי' שז ס"ק יז ד"ה והמחבר) ע"ש.] וכ"כ להקל מעיקר הדין בשו"ת יגל יעקב (גוטליב או"ח סי' מו) לענין פתקאות שרשום בהם אלו משניות כ"א ילמד ביום חול לעלוי נשמת, וכתב להשען על המ"א, דכל לצורך מצוה לא גזרו. ואולם הוסיף, ומ"מ מאחר שהב"ח והכנה"ג אוסרים, ע"כ מהיות טוב אם באפשר לחלקם מער"ש וכו'. ע"ש. [ואולם בהגלות נגלות דרוב רובם של הפוסקים ס"ל להקל, ומה גם דכן המנהג וכבסמוך בעז"ה, א"כ משרא שרי לכתחילה.] וכ"כ להקל בשו"ת מנחת יחיאל (סימן קמו אות ג) אודות המנהג שחסידים ואנשי מעשה מתקבצים לכבוד שבת ויו"ט בשירות ותשבחות, ושותים משקה. ויש איש אחד ממונה על זה לגבות מעות, וכותב בפתק, ומוסר למחלק משקה, כדי שיחלק תחילה לנותנים מעות, דשרי. וכ"כ להקל בספר ילקו"י (שבת ח"ב דף קצו הערה ו) וששאל למו"ר שליט"א, והסכים עמו. וכ"כ מו"ר בהליכות עולם (ח"ג וישלח סעיף ז). וכ"כ להקל הגר"ח קנייבסקי הובאו דבריו בס"ס מנוחה שלמה (ח"ג ושם הוא באות ה) דשרי לקרא מודעה על ספר חדש שיצא לאור, דהוי צורך מצוה. וכ"כ להקל מעיקר הדין בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י). [ומש"כ להקשות על המ"א, דיש לחלק בין קריאת שטרי הדיוטות לסיפור. ע"ש. הן איהו (באות ב) דחה זאת מדברי הרמב"ם, וחילוקו שחילק, המ"א לא יסבור כן. וק"ו מה שדחק (באות ה) לראשונים דס"ל מטעם ממצא חפציך, שהמ"א וסיעתיה לא יסברו כן, ע"ש, דהמ"א לא יסבור כן, ודו"ק. וא"כ שפיר דמי להקל בשופי, ודלא כפי שסיים שם דעדיף להמנע.] והביא בסוף התשובה שכן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרעד) להקל, וכן ראיתי עוד למאמ"ר (סימן שו ס"ק ט סוד"ה ודוקא), דפירש את היתר קריאת אגרות שאין יודע מש"כ בהם, דשמא יש בה משום פיקוח נפש, או דבר מצוה. אלמא דגם איהו ס"ל דלדבר מצוה שרי. וע"ע בשו"ת דבריך יאיר (חדד ח"ב סימן ט) מש"כ בזה. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כה הערה ו) לענין קריאת מודעות ברחוב שאסורים משום שטרי הדיוטות, אלא שאם יש צורך מצוה, או

לאפרושי מאיסורא מותר, שהרי חפצי שמים מותרים, כמבואר בשו"ע (סימן שו סעיף ג) ע"ש. ע"כ.

ואומנם הב"ח (סעיף ה ד"ה ומה), אסר לקרא להזמין הסועדים, וכ"כ בשיירי כנה"ג (בהגהב"י אות ח), וכ"כ בספר עולת שבת (ס"ק יד) דהביא לכנה"ג, וסיים ודבריו נכונים. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כב), והביאו השע"ת (כאן על סעיף יב). [וע' בספר ערך שי (סימן שז ס"ק טז) שהשיב על קושיותיו שם, וע"ע בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י אות ז) דתירץ בטוטו"ד לקושיותיו.] וכ"כ לאסור בשו"ת אשבח בתהלתך (ח"א ס"ס כג).

לצורך ענג שבת]

ד. **ברם** יש לחלק בין מצוה גמורה, דשרי לקרא שטרי הדיוטות, לבין לצורך עונג שבת שאסור, וכדמוכח מפסק מרן (סימן שז סעיף ז) דאסר לקרא מליצות ומשלים של שיחת חולין, וכן עוד מוכח שם (סעיף טו) דאסר לקרא כתב שתחת הצורה, אע"ג שכל הני הוו ענג שבת, וחזינן דמשום ענג שבת אסור לקרא שטרי הדיוטות, וכאשר הארכנו לעיל (סימן טו אותיות ד,ה), ע"ש. וכן מוכח מפסק מרן (סעיף יב) דאסר לקרא שמות האורחים והפרפראות אף דהוי ענג שבת. ועל כרחך לחלק בין לצורך מצוה לבין עונג שבת, וכמש"כ הלבו"ש (שם ס"ק כח) ודעימיה הנזכ"ל (אות ב), לחלק בין סעודת מריעות שאסור לשמש לקרא מן הכתב להזמין האורחים, לבין סעודת אורחים שאין להם מה לאכול דשרי. וחיזוק לדברינו לחלק בין קריאת שטרי הדיוטות לצורך מצוה דשרי, לבין לצורך עונג שבת שאסור, הוא מכך שכמה פוסקים שכתבו לדחות את המ"א (סימן שא ס"ק ד) שהתיר משום עונג לקרא כתב שתחת התמונה, מאידך פסקו דשרי לשמש להזמין מתוך הכתב לסעודה, כיון דהוי מצוה. דכ"כ הגדולות אלישע, והשו"ע הרב, והא"ר, וכאשר בואר לעיל (סימן טו אותיות ג,ד) לך ראה שם אם יקחך ליבך, וע"כ דס"ל לחלק כדברינו בין לצורך מצוה, לבין עונג.

המנהג בקריאת דברי מצוה]

ה. **ויותר** מכך יש לבא ולהקל, דהרי רבים מהפוסקים העידו שכן המנהג, וכמו שהעיד בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן קכה), שנהגו לכתוב על גבי הכותל פלוני בן פלוני, וכשקוראין אותו בשבת רואה בכותל וקוראו, וכן נהגו החזנים לכתוב שושביני החתן בכתב, ובשבת קוראין בתורה מתוך הכתב. וכ"כ הב"ח (סימן שז סעיף ה ד"ה מה), וכ"כ המ"א (סימן שז ס"ק טז), וכ"כ השו"ע הרב (סעיף כג), והא"ר (ס"ק לא), וכ"כ החיי אדם (כלל לח סעיף ט), ובנ"א (שם אות ג) דהמנהג להקל להשתמש בפתקאות ששמים הגבאים. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כא) דהמנהג להקל אף בסעודות רשות שהשמש קורא. וכן העיד הרב ערך שי (סימן שז ס"ק ז) שהמנהג שהשמש קורא המוזמנים, וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן שז

סעיף ז) דהמנהג דהגבאי קורא לעולים לתורה מתוך הכתב, וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק יז). וכן העידו בגודלם כי המנהג להקל חכמי הספרדים, דכ"כ הכנה"ג בשיוריו (סימן שז ס"ק ח) כי המנהג להקל שהשמש מזמין האורחים מתוך הכתב, ושהחזן קורא שמות הנפטרים, וכמה התנדבו התורמים, ועוד ע"ש. והן אמת כי הרב כנה"ג שם קרא תגר על המנהג, ובטלו שם באיזמיר. מ"מ הראנו לדעת שכן המנהג, מה גם דבשו"ת שדה הארץ (סימן כג) ג"כ כתב שהמנהג להקל לקרא מן הכתב מי יעלה לס"ת, והזכרת נשמות להשכבה, וכתב להשיב על הכנה"ג שביטל המנהג במקומו בזה"ל, ולפענ"ד לא צריך למיעבד הכי, דאין כח לבטל המנהג. ע"כ. וכ"כ להעיד שכן המנהג בשו"ת בית דוד (סימן קכח), (אך שם כתב שנוהגים כן בקצת קהלות), וכ"כ הרב גדולות אלישע (סימן שז ס"ק ב) שהמנהג להקל, והביא שכ"כ הרב חיד"א בספרו לדוד אמת (סימן ה אות מז), וכבר נוהגים כן כמעט בכל תפוצות ישראל. ע"כ. וכ"כ בספר יוקח נא (סימן שז ס"ק כ), ובספרו שו"ת מעט מים (סימן יא) סוד"ה נמצא, וכ"כ להעיד בספר פתח הדביר, וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ג וישלח אות ז), וכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק י הערה 79), ושכ"כ בסידור בית מנוחה (דרצ"ה ע"א), והבא"ח (ח"ב וישלח ח). ע"כ. וכ"כ בשו"ת כרם חמד (ח"א סימן י אות ט). וכן הוא באמת, שאנו רואים כי מנהג העולם להקל בזה מכל וכל, לקרא הודעות של מצוה, כגון שעורי תורה וכיוצ"ב. (אלא דהיום המנהג להקל לקרא גם פרסומים במודעות ברחובות, ובעלונים, ובעתונים, וה' יכפר). וא"כ גם המנהג להקל בהא, ושוב אין כאן בית מיחוש כלל.

מוקצה]

ו. **ברם** אף להאמור עדיין יש לאסור את חלוקת הוראות הקבע משום מוקצה, וכדין סכין של מילה שאסור לטלטלו בשבת, אף שהוא חפץ של מצוה. דע' בשו"ע יו"ד (סימן רסו), ובחאו"ח (סימן שי ס"ג) בנושאי כלים, ועוד במ"א (סימן שלא ס"ק ה), וחזינן דדבר מצוה שתשמישו אסור בשבת הוי מוקצה. וה"ה הכא שהוראת הקבע תכליתה למלא את הפרטים, ולהפקידה בבנק, וכל אלו אסורים בשבת, ועל כן הוי מוקצה.

ואולם חזינן תוס' שבת (דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש) דכתבו, תימה דנהגו העולם לקרות בכתבים ואגרות השלוחים ממקום למקום (דאסור משום שטרי הדיוטות). ולטלטלם ודאי שרי, דהא ראויים לצור על פי צלוחיתו. ע"כ. ומבואר דדף האסור בקריאה, מותר הוא בטלטול, לפי שראוי לצור על פי צלוחית, וה"ה י"ל הכא, דהוי דף, וחזי לצור על פי צלוחית ושוב אינו מוקצה. והב"י (סימן שז סעיף יג) הביא את דברי התוס', ואף שהב"י שם (סעיף יד) מסיק דגם יזהר מליגע בהם (באגרות שלום שבאו בשבת) לחוש לדברי האוסרים ליגע בהם,

וא"כ להלכה החמיר. אך מלבד דבא בתורת חומרא, עוד בה דכל חומרתו נובעת מתוך שבאו מחוץ לתחום, אך בעצם טלטול שטרי הדיוטות שלא באו מחוץ לתחום, לא הביא שום חולק שם אתוס', וא"כ י"ל דגם מרן יסכים עם תוס'. ושוב ראיתי שכ"כ המשנה ברורה (ס"ק נה) בדעת מרן. וכן פסק להקל הפמ"ג (סימן שח א"א ס"ק י), ובספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק מא) ועוד.

ברם בנידו"ד לא יועיל זה דבר, לפי שהוראת קבע היא מוקצה מחמת חסרון כיס, שגדרו כל שמקצהו ומייחד לו מקום, וכדפסק מרן (סימן שח סעיף א), וה"ה כאן שחפץ להפקיד את ההוראת קבע בבנק ושומר עליה שלא תתלכך וכדו', ובפרט שמדובר בהוראת קבע מבויילת וכנזכר בשאלה. וכ"כ הפוסקים לאסור ניירות שמקפיד עליהם שלא לצור על פי צלוחית מדין מוקצה מחמת חסרון כיס, דכ"כ הפמ"ג (הנ"ל), ובספר קצוש"ע (סימן פח ס"ו), ובספר מנחת שבת (שם ס"ק מא), וכ"כ המ"ב (סימן שח ס"ק ג), וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן כב אותיות ג,א,טז,כ), וכ"כ בספר שש"כ (פרק כ סעיף יט ס"ק נד) מפי ספרים, ובספר פסקי תשובות (סימן שח אות א), ובספר שלמי יהודה (פרק יב ס"ג) מפי ספרים, ועוד לו שם בהמשך לגבי מעטפה ובול וכיוצ"ב, דהוו מוקצה מחמת חס"כ, ושכן הורה הגרי"ש אלישיב שליט"א. וכן כתבו עוד רבים, ופשוט.

ובר מין דין, לימנו אנו נראה שאין היתר של לצור על פי צלוחית, לפי שאין הדרך בימינו לעשות כן ע"י דף בשום אופן. ונראה דכל כה"ג שהשתנתה המציאות בימינו שירד שפע לעולם, ואין משתמשים בזה לצור על פי צלוחית, וכן כל כה"ג הוי מוקצה אף שבעבר לא היה זה מוקצה וכאשר יבואר כאן בהערה

מוקצה תלוי דור לדורשיו]

דיני מוצקה תלוים כל דור לפי מה שהוא וכמבואר בב"י (דף סו ע"א) שהביא לר"ן (דף נ ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מסקנא), כי מאכל יונים תלוי במקום, ובמקומו של תנא הברייתא היו רגילים לגדלם, ובמקומו של תנא דמתניתין לא היו רגילים בהם. וכ"פ מרן השו"ע (סעיף כט) ע"ש. וכן מוכח מהב"י (דף סג ע"א, על סעיף ז) לגבי דין חתיכת חרס שנשברה ביום חול מכלי, וראויה לכסות בה כלי, מותר לטלטלה, אפי' במקום שאין כלים מצויים. והוא אליבא דרבא (דף קכד ע"ב). והביא הב"י לפרש"י לבאר זאת וז"ל, כיון דבחצר כלי הוא, בעלמא נמי לא פקע שם כלי, מיניה. עכ"ל. וא"כ מבואר, דתלוי בשימוש בחצר. ולפי"ז היום, שאין מכסים בשברי כלי חרס אף בחצר הוי מוקצה. וכן מבואר בשו"ע (סימן שח סעיף נב) מוקצה לעשירים הוי מוקצה, ואפילו עניים אין מטלטלין. ע"כ. וע"ש בנושאי כלים. וכן פסק גם הרמ"א (סעיף ז). וכן מבואר במ"א (ס"ק ב) דכתב על פסק מרן כי קורנס הוי מוקצה מחמת חס"כ, וכתב המ"א, אבל במקום שאין מקפידין עליו שרי. ובמחצה"ש פירש דבריו ביתר ביאור, דאפילו מקפידים באותו מקום, רק אותו אדם אינו מקפיד עליו, ג"כ מותר. וכ"כ לתפוס ג"כ בספר

מימי שלמה (סעיף א ד"ה ואפילו), וכ"כ בספר מנחת שבת (פרק פח הערה מ). וכן מבואר עוד במ"א (ס"ק לא) כי כל מקום תלוי ברגילות של המקום בשימוש בחפץ, כלפי דיני מוקצה. וכ"כ כיוצ"ב בספר זית רענן (סימן שח ס"ק מג) על פסק מרן כי שיירי מטלניות שבלו אם יש בהם שלש על שלש אצבעות מותר לטלטלן. ע"כ. וכתב ע"כ, דכל זה בזמנם, אך בימינו שאין מי שמשתמש בהם הוו מוקצה. וכ"כ בספר פסקי תשובות (סימן שח ס"ק יד), והוסיף שם (הערה 67) בשם הגר"מ פיינשטין, לגבי פסק מרן בסעיף ו דשברי כלים דחזו לכסוי לא הוו מוקצה, דהיום הוו מוקצה, וכן ראיתי דכ"כ בספר שבתותי תשמורו (פרק כה הל' יח). ואומנם בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן מ אות ב) כתב דצ"ע לגבי שיירי מטלניות בימינו, האם הוו מוקצים, כיון שאין בזמה"ז גם אחד אפי' עני ביותר שמחשיב פחות מג' ע"ג. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן מ אות ג) דהיום בלבנים של בנין שנשארו אחר הבניה דפסק מרן (סעיף יז) דאינם מוקצים, כיון דמיחדים להם לישיבה. וכתב ע"כ, דצ"ע היום מה דינם. והביאו בספר פסקי תשובות (ס"ק יח). ולכאורה ע"פ האמור פשוט דבימינו הוו מוקצה וכן מוכח מדברי שו"ע הרב (סעיף כט) דשם דייק ללשון השו"ע (סעיף ו) דשברי כלים כל שראויים לשום מלאכה, כגון שברי עריבה **לכסות בה החבית**, ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך, לא הוו מוקצים. ע"כ. וכתב לדייק, כי דוקא דחזו לכסות פי חבית, אבל אם חזו לכסות רק כלים קטנים, דרך לזורקם, והוו מוקצים. אא"כ הוא כלי קטן, כגון זכוכית, דפעמים שמשתמשים בהם. עכת"ד. ומבואר דהכל תלוי בשימוש, וא"כ בימינו שאין משתמשים בהם כלל, הוו מוקצה. וכן ראיתי עוד בשו"ת מגד יהודה (סימן ח אות ז) דשברי כלים בימינו אסורים בטלטול. וע"ע בספר גדולות אלישע (ס"ק לט) מש"כ בזה. וכן מבואר בספר אמרי שם (פרק ז סעיף ז). ועוד הארכנו בזה בתשובה בכת"י. .

ועל כן נראה שאם יכתבו דברי תורה בצידו השני של הדף יש להקל, דאז שוב אינו מוקצה. ואף שיש כאן גם הוראת קבע, מ"מ בזה אינו נעשה מוקצה, דליכא חסרון כיס אחר שלא מיחדו ומקצהו, כיון שיש בו גם ד"ת. [ואף שמשום זאת יש מקום לדון ולהקל בלא הד"ת, משום שקריאת ההוראת קבע מותרת וכנ"ל, ונימא דהוי מלאכתה לאיסור והיתר. ברם מספקא לי מילתא אחר שהבאנו ראיה לעיל מדין סכין של מילה, וכן האם קריאתה יחשב שמיועדת לכך, לא ברירא לי, ועל כן דרכנו בדרך זו שיכתבו בה ד"ת.] ואף שיש על הדף חלק שהוא מוקצה היא ההוראת קבע, כיון שאין בה תשמיש בשבת, שהלא רק מיועדת לכתיבה ומקצה אותה מדעתו, וא"כ אף שאמרנו שאין כאן מוקצה מחמת חס"כ, מ"מ היא מוקצה שמלאכתו לאיסור. מ"מ בזה לא נעשה מוקצה, דע' בפמ"ג (סימן שח א"א ס"ק מח) דכלי שמלאכתו לאיסור והיתר אזלינן בתר רוב תשמישו, וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק כב,נב) וכ"כ המהרש"ם בקונטרס אהבת שלום (אות א) והוא קונ' הערות על ספר מנחת שבת (והודפס בסוף הספר), ולפי"ז ג"כ יש להקל כאן שרוב התשמיש לקריאת ד"ת. וכן פסק המ"ב בביה"ל (סימן שח סעיף ג ד"ה קורדום),

וק"ו לפי מאי דמסיים התם הביה"ל דכשמיועד לשימוש היתר, אף שהוא מועט, כיון שמיועד לכך, שפיר הוי תשמיש לאיסור והיתר, בודאי דשרי הכא. ברם מסיים שם וצ"ע. וגדולה מכך ע' בספר הליכות עולם (ח"ג מקץ סעיף ד) דדעת רש"י שבת (לו ע"ב), והארחות חיים (שבת סימן שסח), דאף כלי שרוב מלאכתו לאיסור כיון שיש לו שימוש היתר שרי, ולכאורה כן יש להוכיח גם מדברי תוס' שבת (דף קטז ע"ב ד"ה וכ"ש) הנזכ"ל בסמוך, דשטרי הדיוטות מותרים בטלטול כיון דחזו לצור על פי צלוחית, וברור שהוא שימוש שולי ואינו מיועד לכך. וע"ע בזה לקמן (סימן כו אות ב).

ואעיקרא דדינא נראה לכאורה דכאן שרי אף אם ההיתר פחות משתמשים בו, כיון שכל האמור מיירי כגון בקדירה שלא משתמשים באיסור והיתר יחדיו, אלא פעמים לכך ופעמים לכך, ועל כן כשדנים האם חפץ זה מלאכתו לאיסור או להיתר, יש להסתכל על הרוב. משא"כ כאן שעל הדף יש דבר האסור והמותר לקריאה, בזה נראה דלכו"ע לא נעשה מוקצה, שלא הקצה מדעתו, כי לעולם ההיתר בר שימוש, ואין זמן שההיתר אינו בר שימוש. בשונה מקדירה שבשעה שמשתמשים בה לאיסור כלומר לבישול, אין בה שימוש של איכסון. וכיון שכאן לעולם אדם לא מקצה דעתו מינה לא יאסר, וככל כלי שמלאכתו להיתר היינו טעמא דשרי, כיון שבכל עת יכול להשתמש בו, אע"פ שאינו משתמש בו תמיד מותר, וה"ה הכא, שבכל עת יכול להשתמש בה. שוב ראיתי שהסתפק בכך בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק מא הראשון) גבי אולר שיש בו סכין שמשתמש בו בשבת, וגם סכין שמיוחד לעשיית קולמוסים ועל סכין זה מקפיד ומקצהו, אי שרי לטלטל את האולר, דשמא הוי מוקצה מחמת חס"כ, ומאידך שמא כיון שהדרך לטלטל את כל האולר, ולא להקפיד רק על הסכין שרי. ועיין שם בקונטרס אהבת שלום (אות ה) דפשט לה להיתרא, כל היכא שהסכין שמקפיד עליו מקופל, כיון שהדרך לטלטל הכי, ע"ש. וה"ה הכא. וכן פסק להקל בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"א פרק כ סעיף פא) גבי זה האולר. וכ"כ להקל בשו"ת אז נדברו (חי"א סימן כא עמ' לט) גבי מחברת שחלק אינו כתוב והיא חס"כ, וחלק כתוב ומיועד לקריאה, דשרי לטלטלה אפי' שרובו חלק ולא כתוב, כיון שאינו מקצהו משימוש, שהרי חפץ לקרא בו וכנ"ל. ועע"ש. ושוב ראיתי שעמד בזה בספר פסקי תשובות (סימן שח אות ט) ע"ש מפי ספרים.

ומה גם דאף לפי הצד לחומרא בספקו של המנחת שבת הנ"ל, דכתב דיש לדון באולר איזה כלי חשוב יותר, האם ההיתר או האיסור. וכדין השו"ע (סימן שי סעיף ח) דבסיס לאיסור והיתר וההיתר חשוב יותר מותר לטלטלו כל היכא דא"א לנער, וכ"כ המ"א (ר"ס שח) גבי נדן של סכינים. גם לפי זה יש להקל הכא בנידו"ד, לפי שדברי התורה לעולם

חשובים יותר, וראה בטור וב"י (סימן שלד סעיפים טו,טז), דהתרומה (סימן רמה) ודעימיה ס"ל דשרי לטלטל מעות ע"י תפילין וכתבי הקדש בעת דליקה, משא"כ ע"י טבעת או כלי אחר, כיון שהארנק חשוב יותר מן הטבעת, משא"כ בתפילין שהם חשובים יותר מן המעות. וא"כ לעולם כתבי הקודש חשובים יותר מן הארנק, אף אם הוא מלא באלפי דינרי זהב. וכל שחלקו שם הפוסקים אתרומה הוא האם מותר להניח בשבת את התפילין על הארנק, אבל מער"ש לכו"ע שרי, וחזינן כהנ"ל דדברי תורה לעולם יהיו חשובים יותר. ואף שכתבי הקודש קדושתם יותר מסתם דברי תורה, מ"מ ניזיל בתר טעמא.

חשש שמא יקרא את עניני מסחר]

ז. **ובהגיענו** הלום שיש לכתוב על דף ההוראת קבע דברי תורה, יש פנים נוספות להקל מצד איסור שטרי הדיוטות, דאף החולקים הנזכרים לעיל, וסוברים דאסור לקרא שטרי הדיוטות של מצוה, יקלו כאן לחלק את ההוראת קבע. דלא מבעי לחולקים על השאילת יעב"ץ (סימן קסב) ודעימיה דשרי לקרא עתון, וליכא למיחש שמא יקרא את עניני המסחר שבו, משום דהוי גזירה חדשה שאין לגזור אחר חתימת התלמוד, וכמש"כ לעיל (סימן טו אות יג) ע"ש. אלא אף לשאילת יעב"ץ ודעימיה הנזכרים בתשובה הנ"ל (אות יב) שגזרו גזירה מדעתם, יודו להקל כאן, דכל שגזרו הוא גבי קריאת עניני דעלמא, אבל לא בדבר מצוה, ובזה יש לומר שיודו שאין לגזור. וכן כתבו הפוסקים גבי קריאת עלונים שיש בהם ד"ת די"ל דלכו"ע שרי דבזה לכו"ע לא גזרינן דילמא יקרא, ועיין בזה לעיל (סימן טז) מפי ספרים. ועוד הראנו שם פנים להקל בק"ו מדברי המאירי שבת (קטז ע"א), והשל"ג (שבת בדפי הרי"ף דף סג ע"א), ופסקו הדרכ"מ (סימן שז ס"ק ו), ונמשכו אחריו האחרונים, דבשטרי הדיוטות שמעורב בהם ד"ת שרי לקרותם. ואף שבנידו"ד אין הדברי תורה מעורבים בתוך ההוראת קבע כי לכל אחד קטע משלו, ואסור לקרא את השטרי הדיוטות (לסוברים דאסור דברי מצוה), מ"מ בודאי שאין לחוש לשמא יקרא שטרי הדיוטות כשקורא דברי תורה. ועוד בה דכאן ליכא למיחש שמא יקרא, כיון שכל הרואה הוראת קבע אינו קורא את הפרטים הכתובים בה, כגון המילים מס' ת"ז, מס' חשבון בנק וכדו', כי כולם מכירים זאת, ואין סיבה ועניין בקריאתם. וכל שחששו השאילת יעב"ץ ודעימיה לשמא יגרר ויבא לקרות את עניני המסחר, במה דברים אמורים בעניני מסחר של עתון, שאדם נמשך אליהם, משא"כ כאן ליכא למיחש, ואף הם יודו להקל.

ועוד יש לצרף לסניף להני אשלי רברבי דס"ל דבמקום ציבורי שרי למיקרי שטרי הדיוטות, דבציבור ליכא למיחש שמא ימחוק, וכמש"כ בשו"ת בית דוד (סימן קכח), ועוד פוסקים אשר הובאו לעיל (סימן טז אות יט) לך ראה שם ע"ש.

הכנה משבת לחול]

ח. אלא דעדיין יש לדון האם מותר בשבת לקחת את ההוראת קבע לביתו, כדי שבמוצאי שבת יוכל למלא את הפרטים ולשולחם. שהרי לכאורה בלקיחתו הרי הוא מכין משבת לחול, והכנה בשבת אסורה. ואף שמצד נותן ההוראת קבע יש לצדד שאף אם יש בזה איסור הכנה לו עצמו מותר להניח מער"ש בביהכ"נ את ההוראות קבע ולא יאסר משום לפני עיור, כיון דקאי בחד עברא דנהרא, דיכולים לקחת את הדפים לביתם במוצ"ש, וכן יש דרך היתר לקחת את הדפים כדי לקרא בביתם את דברי התורה. ואכמ"ל. מ"מ אעיקרא דדינא פירכא, ונראה שאין איסור מכין כאן.

מכין משום מצוה]

ברם אין לבא ולהתיר כאן משום שאין לאסור הכנה בשבת לדבר מצוה, שהרי ראה ראינו כמה וכמה דברים שנאסרו בהכנה בשבת אע"פ שהמה דברי מצוה. שהנה פסק מרן (סימן תרנד) לאסור להחליף מים ללולב לצורך חול משום מכין. וחזינן דאע"פ שהיא מצוה יש בזה איסור מכין. ולך עוד וראה בשו"ע (סימן שב ס"ג) דנאסר לקפל טלית בשבת לצורך חול (אף אם שאר תנאי ההיתר קיימים). והרי הוא צורך מצוה לצורך שמירת הטלית ונוייה. וכן הוא בסי' תקיד (ס"ה) דנאסר להכין נרות אף לבית הכנסת. ועוד ראה בסי' תטז (ס"ב) דנאסר לומר שהולך למקום פלוני כדי לעשות עירוב (ועירוב הוי מצוה ראה מ"ב סימן שמב ס"ק ג, ופשוט). [ברם ע' בסמוך שיוצא לכאורה, שאם היא מצוה עוברת מותר בק"ו מדשרי במקום הפסד.]

כשלא ניכר שעושה לצורך חול]

ועדיין יש לבא ולהקל, כי אדם שלוקח הוראת קבע שכזו לביתו, אינו ניכר שלוקח דוקא בשביל ההוראת קבע, כי יתכן שלוקח את הדף רק בשביל דברי התורה, או גם בשביל קריאתם בביתו. וכל כה"ג לכאורה אין בו משום מכין, כי אינו ניכר שמכין משבת לחול. וכאשר כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן עג), ופסקו מרן בשו"ע (סימן שכא סי"א), דמותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש, וכן הוא בב"י (סימן תרנד). וביאר הרשב"א, דשונה מלולב שנאסר להוסיף לו מים כדי שלא יכמוש, לפי שהירקות חזו לאכילה היום, משא"כ הלולב שבעצם הוא מוקצה, ובקושי התירו ליתנו במים. וביאור דבריו, דכיון שהירקות חזו לאכילה, שוב אינו ניכר שמכין לחול. וכ"כ לבארו בספר מנוח"א (ח"א פרק יא הע' 30), וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן כו אות ד ד"ה ודע).

ואולם תקשי טובא, דהנה ראו ראינו כמה וכמה דברים שנאסרו משום הכנה בשבת, אע"פ שאי אפשר לדעת האם העושה כן עושה לצורך חול או לצורך שבת. וכגון האי דפסק מרן (סימן שב ס"ג) דלקפל בגד לצורך שבת שרי (בתנאים הנוספים שם), ולצורך חול

אסור משום הכנה. והלא הרואה אינו יודע האם עושה לצורך חול או לשבת. וכן ראה עוד שם (ס"ד) להוציא בגד מתחת המכבש של בעל הבית דשרי לצורך שבת, ולצורך חול אסור. וכן בסי' תקיד (ס"ה) לתקן פתילות, אם כוונתו לצורך יו"ט מותר, ואם לאו אסור. וכן עוד (סימן שכג ס"ו) דשרי להדיח כלים לצורך היום, ולא לצורך חול. וראה ראיתי לגיסי היקר בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן כו אות ד) דיליף ברשב"א דשרי בצירוף דהוי טירחא מועטת, ושכ"כ בשו"ת סבא קדישא (ח"א סימן כו אות ד), ועע"ש. ואולם זה נסתר מדין קפול בגד, ומדין הוצאה מתחת המכבש הנ"ל, דהוי טרחה מועטת ואסור. ועל כרחך להוסיף דכיון שהרשב"א מיירי במקום הפסד, ואי אפשר אחרת, שרי בכה"ג שלא ניכר אם לחול או לשבת מכינו. משא"כ בכל הראיות הנזכרות שאין בכך משום הפסד אסור. וכאשר כבר ראינו בכגון דא שהותר במקום הפסד. דהנה

במקום הפסד]

פסק מרן (סימן שלח ס"ז) וז"ל, מי שיש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבא, אסור לשלשלם בשבת דרך ארובה שבגג, אבל מותר לכסותן. ואפילו לבנים שהם מוקצים מותר לכסותן מפני הדלף. עכ"ל. ופרש"י התם במתני' שבת (דף לה ע"ב) ומכסין את הפירות, ולא אמרינן טורח שלא לצורך יו"ט הוא דשרו ליה רבנן משום הפסד ממון. עכ"ל. וא"כ מפורש שבעצם יש כאן איסור הכנה, אלא דהתירו רבנן משום הפסד. אלא דכל שהותר הוא רק טירחה מועטת ולא מרובה, ולכן לכסות שרי ולא לטלטלם. ובזה לכאורה אתי שפיר האי דאמר ר' חסדא בשבת (מב ע"ב) גבי ביצה שנולדה בשבת דאסור ליתן כלי תחת התרנגולת לקבלה, אבל כופה עליה כלי **שלא תשבר**. ע"כ. ונפסק הכי בשו"ע (סימן שי ס"ו). וא"כ מבואר שמפני הפסד הביצה הותר ולא חיישינן למכין.

ברם דין זה נסתר מדברי המאירי וההשלמה שבת (קכד ע"א) דביארו דאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך הצלתו מחמה לצל דהוי מכין. ע"כ. וחזינן דאע"פ שהוא מקום הפסד יש בו הכנה. ואין לחלק בין הפסד מרובה להפסד מועט, שא"כ נצטרך לאסור לכסות קצת פירות, וכן להתיר מחמה לצל כלי יקר שמלאכתו לאיסור, מה שפשוט שאינו. וגם יסתר מדין כסוי ביצה (סימן שי ס"ו הנ"ל), שאינו הפסד מרובה ושרי. ובספר מנוח"א (ח"א פי"א הע' 32) למד דלכסות פירות שרי כיון שאין היכר שעושה לצורך חול, משא"כ לשלשל הפירות. והיינו טעמא דאין היכר, כיון שכשמרים את הכלים, לא ניכר שעושה לצורך כסוי הפירות, ואח"כ שמניח על הפירות, מה לי אם מניחו במקום זה או אחר, וא"כ לא טרח במיוחד לצורך חול. וסברתו קשה להולמה. [ואולם א"א לסתור זאת מן האמור לעיל, דאף כשאינו ניכר שעושה לחול אסור. שהרי ביארנו דבמקום

הפסד שרי, והכא הוי הפסד.] ולגודל הקושיא אולי יש ליישב דכל שהותר לצורך הפסד היינו בהפסד ממשי, אבל כדי שלא יכמשו מעט במשך השבת, או כלי שמתקלקל מעט בשמש, אינו חשיב כל כך הפסד, ובזה לא שרי. וביצה שהותר לכסותה אף שאין ערכה רב, הוא מפני שיש חשש שיפסיד את כל הביצה, משא"כ בחשש שיכמוש מעט, שבזה נשאר הדבר בר שימוש, רק יתקלקל מעט, לא התירו. (וכן לא נתיר היום למאירי לטלטל מכשירי חשמל שיכולים להתקלקל לגמרי בשבת, והוא הפסד גדול, משום לא פלוג).

ולהאמור בתשובת הרשב"א אשר ממנה יצאנו, לתת מים על פירות שלא יכמושו, שהותר מטעם שאינו ניכר שעשוי לחול בצירוף שהוא הפסד קצת, ובכל טעם לבדו לא סגי, כי הפסד שכזה אינו מתיר, וכאמור, ומשום שאינו ניכר שעשוי לחול ג"כ אינו מתיר וכמש"כ לעיל. וע"ע באורך בשו"ת מחזה אליהו פולק (סימנים נד,נה,סא) באורך רב גבי הכנה במקום הפסד. [ואולם לא ידע מדברי המאירי וההשלמה הנ"ל, וראה עוד בדברינו לקמן (ריש אות ט) המשך ביאור לדרכם. וגם אם לא קי"ל כוותייהו להלכה לענין מוקצה, מ"מ לענין הכנה שפיר נילף מנייהו, ומהם סתירה לדבריו. והמעיין יחזה בדבריו ובדברינו ויראה מה שיש לדון ולהשיב כדרכה של תורה.] ובשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן יז אות ה והלאה) ג"כ נקיט דבמקום הפסד שרי. וביאר דכל היכא שאינו עושה לצורך חול בדוקא שרי. בשונה ממכין יין למוצ"ש וכדו', שכל תכלית ההכנה בשביל שימוש מסויים בחול, משא"כ המציל דבר מה, אין ההצלה מיוחדת לצורך חול, אלא כדי להשתמש לכשיזדקק לכך. עכת"ד. ולדרכו יעלו שפיר אף דברי המאירי וההשלמה הנ"ל, דבכלי שמלאכתו לאיסור ניכר שמכינו לחול, דהרי בשבת אין שום שימוש בהם. ואולם לפי"ז יסתרו הדברים מדין כסוי כלי על ביצה, שאסורה בטלטול מדין נולד, והותר לכסותה כדי להצילה. ומהלכו שם בהמשך דאוכלין שרי לגמרי בטלטול, ע"ש. לא יהני לתרץ את דין הביצה, אף שגם היא אוכל, דכאן היא מוקצה גמור. ובלאו הכי דבריו נסתרים מפסק מרן (סימן שלח ס"ז הנ"ל) דיש הכנה בהולכת פירות מהגג להצילם מפני הגשמים, ולדרכו אין כאן הכרה שעשוי לחול, וחזרנו להאמור לעיל.

ואף דלעיל הוכחנו דאסור להכין לצורך חול במקום מצוה, ומצוה עדיפא מהפסד, וכמש"כ המ"א (סימן שז ס"ק ז), ועוד לו (סימן שלט ס"ק יג) וכן כתבנו לעיל (סימן ד אות טו) מפי ספרים ע"ש. מ"מ כל הני ראיות שהבאנו דאסור להכין אף במקום מצוה, אפשר לעשותם למחרת, ולא יגרע בהם. משא"כ אם לא ישקה את התלוש יכמוש, לא יהיה לכך תקנה. זה הנלע"ד ליישב לגודל הקושיא, ולפי"ז במקום מצוה עוברת שא"א לעשותה אלא עתה בשבת לצורך חול, יהיה מותר בק"ו מדשרי במקום הפסד. [ואיני

אומר כן להלכה, מאחר וידוע שאין להוציא דין מכח קושיא, כי בהאמר תירוץ אחר יפול הדין.] ומינה שאין להקל הכא בנידו"ד משום דהוי לצורך מצוה, לפי שאפשר לקחת את ההוראת קבע במוצאי שבת. וכן אין להקל משום שאינו ניכר שלוקח לצורך חול, שאפשר שהוא בשביל דברי התורה. לפי שהיתר זה הינו רק במקום שיש הפסד.

כשיש הסתברות שישתמש בשבת]

ט. אך נראה להקל כאן כיון שכתובים על הדף גם דברי תורה, ויכול לקוראם בביתו הוא, או אנשי ביתו. ויש הסתברות והגיון שיקרה כן, שכן הדרך במי שמביא דף דברי תורה לביתו, וכל כה"ג שרי. וכדחזינן בברייתא שבת (קיח ע"א) שהותר להדיח כוסות לפי שאין קבע לשתיה, ונפסק הכי בשו"ע (סימן שכג ס"ו), והטור ושו"ע (שם) ביארו גדר אין קבע לשתיה, וז"ל, לפי שכל היום ראוי לשתיה. ע"כ. וה"ה הכא וכאמור. ובזה אתי שפיר המאירי וההשלמה דלעיל (אות ח ד"ה ברם), דס"ל כי כלי שמלאכתו לאיסור נאסר לטלטלו מחמה לצל משום מכין. ותקשי דאף בכלי שמלאכתו להיתר יש לאסור מהאי טעמא. ולדרכנו אתי שפיר, כיון שיש צד שישתמש בהם בשבת. וכ"כ להדיא ההשלמה (שם) וז"ל, ולא דמי לדבר שמלאכתו להיתר (שאין בו איסור הכנה לחול), דהתם כשמטלטלו מחמה לצל סתמה לצורך שבת הוא, **שהרי עשוי להשתמש בו היום** . ע"כ. ומבואר כנ"ל. וחזי הוית בשבלי הלקט (סימן קיט) גבי קיפול טלית שאסור לקפלה בשבת, דביאר, כיון שאין בדעתו להתעטף עוד ביום. ואע"פ שמצות ציצית כל היום, והיה יכול להתעטף בו. כיון שלא נהג בכך, ואין בדעתו להתעטף. ע"כ. וא"כ התנה זאת בשני תנאים לאסור, א, כיון שלא נהג כך ב, כיון שאין בדעתו להתעטף. וכן כתב גם האגור (סימן תקכו). ולפי"ז שרי הכא בנידו"ד, שאפי' אם אין בדעתו לקרא בביתו את דברי התורה, יהיה מותר, כיון שלא קויים התנאי הראשון. ובפרט דבסתמא אף התנאי השני לא מתקיים כאן.

במקום תיקון]

ועוד יש להקל כאן לפי חידושו הגדול אשר לימדנו להועיל בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק יא סעיף יב) דאיסור הכנה בשבת שייך דוקא כשטורח בסידור ותיקון, אבל טרחה שאין בה סדר או תיקון, מותר לעשותה אפי' לצורך חול. וקבע את כללו במסמרות על פי דברי הריא"ז (שבת קיג ע"א) גבי קיפול בגדים, דכתב, ואם יש לו בגדים (אחרים) להחליף, אסור לקפלו, שהרי אין אנו צריכים לו בשבת, ונמצא שהוא מקפלן **ומתקנן** לצורך חול. עכ"ל. וא"כ תלה הדבר בתיקון לחול. וכן מבואר ברמב"ם (פכ"ג הל' שבת הל' ז) דכתב, ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצ"ב בשבת, מפני שהוא כמתקן. ע"כ. וביארו במגיד משנה והרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן אלף ותקנג), דכונת הרמב"ם משום הכנה. ונמצא דס"ל לרמב"ם להבנתם בו, דהכנה תלויה בתיקון. עכת"ד. והנני להוסיף דכן משמע ג"כ

מל' רש"י סוכה (מב ע"א) במתני' ד"ה בשבת מחזירין, והביאו הב"י (סימן תרנד) דהטעם שנאסר להוסיף מים בשבת ללולב, דטרח לתקוני מנא. ע"כ. ומבואר דאיסור הכנה הוא משום תקון מנא. וכ"כ הר"ן שם בהלכות (דף כ ע"ב במשנה). וכ"כ האו"ז (ח"ב סוכה סימן שיד) וז"ל, וכ"ש שאין מחליפין מים, לשפוך את אלו ולתת אחרים צוננין מהן, דטרח לתקוני מנא. ע"כ. וכן מבואר בשו"ע (סימן שב ס"ג) גבי קיפול בגדים דנאסר משום מתקן מנא. ובכה"ג שעושה לצורך שבת שרי בתנאי שימולאו כמה דינים, וכגון שיהיו לבנים, שאין הקפול מתקנם כל כך (לשון הטור). אבל כשעושה לצורך חול אסור משום הכנה. והביא הב"י למרדכי (סימן שפח) דכתב, דשלא כסדר קיפולם הראשון שרי בכל ענין. ופסק כוותיה בשו"ע. וכ"כ הראבי"ה (שבת סימן רמה), וכ"כ האגודה (שבת דף קיג ע"א) בשם רא"ם. וכן העתיק את המרדכי בספר פסקי מהרמ"ק (שבת קיג ע"א). ומדוייק הלשון דאף לצורך חול שרי, וכ"כ האחרונים (שם). ותקשי, דמה לי שאינו כסדר הקיפול, סוף סוף מכין הוא לחול. וי"ל בראותינו את הראשונים בסוגיא שם שכתבו דהטעם שהאיסור לקפל הוא משום שמתקן את הקמטים ע"י הקיפול, ועל כן י"ל, דדוקא בזה רואים ששייך הכנה, אך כשמקפל שלא כסדר קיפולם, שאז אין תיקון לכלי, בזה אין איסור הכנה. ולהאמור אתי שפיר, כיון שאינו מתקן, וכמש"כ הריא"ז ודעימיה. וגם בזה יבא על נכון מה שנראה שמותר להחזיר לולב מבית הכנסת, דע' בשו"ע (סימן תרנד) דכל הדיון הוא לגבי להוסיף מים ללולב משום הכנה, אך להחזירו לבית פשוט שמותר. וכן בטלית דברו הפוסקים גבי קיפולם, אך להחזירם מבית הכנסת לא אישתמיט שום חד למימר איסורא. וכן ראה רש"י ביצה (מ ע"א) דכשזכו להם ע"י אחר שרי לקחת מנות לצורך סעודת הלילה, וכדהוכיח הח"א (סימן קנו סעיף ו) מכאן, דכל שאין בו תיקון שרי ואין בו משום הכנה. וכן מבואר בדברי המהרי"ל שפסקו הרמ"א (סימן תרסז) ע"ש במ"א, דשרי להכניס שלחן מהסוכה לביתו, אך לא להעמידו. ומחולק כנ"ל בין הכנסתו והבאתו שאינו תיקון, לבין לסדר את החדר. ולכן שרי גם בדין השו"ע (סימן שלד) להציל מפני הדליקה אף שלא לצורך שבת. (ומש"כ שם (סעיף א) דשרי רק ג' סעודות לשבת, הוא מצד אחר דמתוך שטרודים להציל יבואו לכבות, וכדכתב כן מרן שם. ולכן באופנים אחרים שם, הותר אף יותר, ע"ש). וכ"כ את יסוד תיקון בשו"ת מאזני צדק (סימן יז), אך יש לו מהלך אחר. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן נו,נז) ויובא בעז"ה בסמוך (ריש אות י).

גדר תיקון]

וגדר מתקן אינו דוקא כשמתקן, אלא אף למנוע קלקול חשיב תיקון, וגם בזה אסור הכנה בשבת. וכמו שרואים בכמה דינים ששייך בהם איסור הכנה, ושם הוא רק מניעת

קלקול. וכגון מן הדין המבואר בשו"ע (סימן שלח ס"ז) מי שיש לו פירות על הגג ורואה מטר בא, אסור לשלשלם דרך הארובה שבגג. וכן (סימן תרנד) נאסר להוסיף מים ללולב בשבת, וק"ו שאסור להחליף, משום מכין, אע"פ שאינו מתקן אלא שומר על טריות הלולב. [ומה שאסר מרן (סימן שב ס"ד) להוציא בגד תחת המכבש לצורך חול, ובשבת שרי. י"ל דהוצאתו מתחת המכבש הוא מתקנו, ודמי לגמר תיקונו (וכמשקל מכה בפטיש). וכן מה שנאסר (בסי' תטז ס"ב) ללכת לערב שם, לפי שהעירוב הוא תיקון, (וע"ע בסמוך בענין הכנה בדיבור בזה). ומה שבסימן (שו ס"א-ג), וכן (בסי' שז ס"ט) הותר להחשיך סמוך לתחום שיקדים לצאת במוצ"ש (בדברים שיש אופן שמותרים בשבת), אין שם איסור מכין רק משום ממצוא חפצך, (ולכן כשיש היתר בורגנים שרי התם).]

ואולם יסוד זה שהכנה היא בעת תיקון, נסתר מדברי המ"א (סימן תרסז ס"ק ג) שהביא את ספר מנהגי טירנא (הל' פסח עמ' נה) דאסר להביא יין ביו"ט לחברו. והח"א הנ"ל דחק דמיירי בסמוך ליו"ט שניכר שעשוי לצורך מחר, וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן כו אות ד). ואולם מדברי רש"י ודעימיה הנ"ל בסמוך, משמע דכשאינו תיקון שרי אף כשניכר שעשוי לחול, דביארו את טעם האיסור לתת מים בלולב, שהוא מתקן. אלמא דכשאינו מתקן שרי, אף שניכר שעושה לחול. וכן מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל (שם) שאסר להדיח קערות, ומיירי בסעודה שלישית שניכר שעשוי לחול, ותלה טעם איסורו בכך שהוא מתקן. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. והנה בספר מנוחת אהבה (שם) באמת כתב להתיר בזה. ויוצא דעביד מח' בין הראשונים, ופסק כרובם. וצ"ע דאולי יש דרך ליישב שאין מח'. גם הפמ"ג (סימן תרסז א"א ס"ק ג) ביאר שמותר להכניס את השלחן מהסוכה לבית ואסור להעמידו מטעם אחר מדברינו, כי הוא צורך יו"ט שלא יהא נראה כחורבה. שוב ראיתי בשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן יז) דחילק בין הבאת יין שכל תכליתה לצורך יום חול בשביל ההבדלה, ובזה אסור אף כשאינו תיקון. לבין הצעת המטות וקיפול בגדים, שאין בדעתו להכינו עתה לחול במיוחד, אלא לכשיזדקק לו. ולדרכו יש ליישב דלא פליגי הראשונים. ולפי"ז יצא דיאסר לקחת את הוראת הקבע לביתו, כיון שלוקחה במיוחד לצורך יום חול. (אך בלאו הכי שרי, לפי דברינו אשר באו לעיל (ריש אות ט) משום דברי התורה שבה). אך מהלכו נסתר מרש"י וסיעתיה הנזכ"ל, דאסרו להוסיף מים ללולב משום מתקן. ולטעמו דהרב מאזני צדק, א"צ לכך, דגם בלא תיקון יאסר, וכמש"כ איהו התם להדיא לגבי השקאת ירקות שלא יכמושו. וחזרנו לכך שישנה מח' בראשונים. **ולהאמור** דכל שאין בו תיקון אין בו משום הכנה, שוב אין איסור לקחת את הוראת הקבע לביתו, כיון שאינו מתקן דבר.

י. ואגב בואנו הלום בדין הכנה נימא ביה מילתא, והם עוד כמה גרגירים שהתחדשו לי מידי עיוני בזה.

הכנה בדיבור]

הכנה בדיבור ולא במעשה, לכאורה מותרת. שכן מבואר בשו"ע (סימן שז ס"ז) מותר לומר לחבירו תעמוד עימי לערב. וכן שם (סעיף ח) לך עימי לכרך פלוני מחר. ברם בדברי השו"ע (סימן תטז ס"ב) מפורש לאיסור, דאסור לומר שאני הולך למקום פלוני כדי לערב, וכתב מרן שם להדיא כי הכנה אסורה אף באמירה. וע"ע (סימן שמא ס"א) דהותר להתיר נדרים רק לצורך שבת, ובפשטות הוא משום הכנה, וחזינן דדיבור אסור, וכ"כ המ"ב (שם ס"ק א) מפי הראשונים, ע"ש. וע"ע במ"א (בהקדמתו לסימן רצ) דפסק כספר חסידים (סימן רסו) לא יאמר בשבת נישן כדי לעשות מלאכתנו לערב. ע"כ. וכ"כ להדיא המשנה ברורה בהל' יו"ט (סימן תצה ס"ק כג) ולכאורה לדרכנו יש ליישב דהכל תלוי האם יש בדיבור דבר תיקון, דלומר עמוד עימי לערב לא אמר כאן שום דבר תיקון, וכיון שהכנה נאסרת רק בתיקון שרי. משא"כ התרת נדרים שהיא תיקון, וכן לעשות מלאכתנו היא תיקון. ושוב ראיתי שכ"כ בדומה בשו"ת מחזה אליהו (סימן נו אותיות ב,ג) ויליף לה מדברי הגר"ז (סימן תצה סעיף טו) ועע"ש. ועוד לו (סימן נז אותיות א,ב) שהמשיך בדרך זו, ועוד עיין שם (אות ג) אודות ספר חסידים הנ"ל. [ולכאורה אחרי שהגיע ליסוד זה, גם איהו, א"כ כמה דברים שהובאו שם בסי' נג,נד יבואו שפיר, וא"צ לדרך החדשה שסלל שם. ואכ"מ.] וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כח אות ע).

למקום שנטלו]

עוד מבואר ברש"י במתנ'י דסוכה (מב ע"א) והובא בב"י (סימן תרנד) שהותר להחזיר לולב למים בשבת [בזמן שביהמ"ק קיים והיו נוטלים בשבת.] אבל אסור להוסיף לו מים. וז"ל רש"י, מחזירין למים, שלא יכמוש. בשבת מחזירין, **שהרי מכאן נטלום היום**, אבל לא מוסיפין מים, כ"ש שאין מחליפין המים לשפוך את אלו ולתת אחרים צונן מהני, דטרח לתקוני מנא. עכ"ל. כלומר, דהכנה נאסרה בטירחה [רק שגם טירחה מועטת נאסרת, וכאשר יראה הרואה בדין הוצאה מתחת המכבש וקיפול טלית, וגם כאן דמיירי להוסיף מים.] אבל כשמחזיר דבר למקום שנטלו, בזה מותר. וכ"כ האו"ז (ח"ב סוכה סימן שיד) בהיתרו של ר' יהודה להחזיר, שהרי מכאן נטלום. ע"כ. ובפשטות נראה בביאור טעמו של רש"י שהרי מכאן נטלום היום, דכל כה"ג לא נחשב מכין, כי כל דבר שלוקחים אותו ומשתמשים בו, צריכים להחזירו, וא"כ הדרך שמחזירים למקום שנטל גם ביום חול וגם בשבת, וע"כ אינו נחשב שמכין רק מחזיר, כי צריך להניחו באיזה מקום, וטבעו לחזור למקומו. ואף שבמקום זה יהיה תועלת לחול, כמו כאן שיש מים בכלי, מ"מ זהו

מקומו. ולפי"ז שרי להחזיר אוכל למקרר אף שיש תיקון ע"י המקרר. וע' בזה בשו"ת מאזני צדק (ח"ב סימן יז) שכתב להקל, ואולם איהו ס"ל שאינו תיקון לאוכל עצם הנתינה במקרר, וע"כ שרי. ואולם להאמור לעיל (אות ט) נתינתו במקרר הוי תיקון. וע"ע בזה בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ר"ס לו) שכ"כ להקל לאורך הסימן. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן סא), ובשו"ת באר משה (ח"א סימן כה אות ד), ובשו"ת הרי יהודה (ח"א סימן כו אות ה) והביא עוד לשו"ת בית ישראל לאנדא (ח"א סימן סב), ושו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רכז) וכולם יצאו בכוחא דהיתרא.

כשחלק עושה לשבת]

וכשחלק מהדבר עושה לשבת, מותר לעשות כבר את כולו, אף מה שאינו לצורך שבת. ולכן הותר (בסי' שכג ס"ו) להדיח את כל הכלים, כשצריך חלק מהם, אע"פ שא"צ את כולם. וכמש"כ המ"א (שם) בשם הרוקח, דאפי' יש לו עשר כוסות, וא"צ אלא לאחת, שרי להדיח את כולם. ופסקוהו האחרונים. וע' בשו"ת מחזה אליהו (סימן סב). וע"ע באורך בשו"ת דברי שלום מזרחי (סימן קיא אותיות ג-ה) דפליג אמ"א ודעימיה, וס"ל לאסור, כי הבבלי פליג אתוספתא, מתוך שהשמיט את סופה. וכן עשו ראשונים רבים. ואין הפנאי מאפשר לעיין כעת כדבעי בדבריו, ולדרכו אין את ההיתר הנ"ל. וספרי הפוסקים מלאים בדיני הכנה, וכגון לך ראה בשו"ת מהרש"ג (ח"א סימן סא), ובשו"ת מנח"י (ח"ז סימן כד), ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לו) בנוגע להרבה פרטי דינים, ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן לז), (ועוד לו בחלק יט סימן יד), ובשו"ת יחו"ד (ח"א סימן לט), ובספר פסקי תשובות (סימן רצ אות א, ובסוף האות) מראה מקום לעוד כמה דוכתי בהאי מילתא בספרו. ועוד ראה שו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סימן קה אות ג), ועוד לו (או"ח ח"ה סימן כ) בדבר החזרת הטלית הביתה, תשובה לבעל שו"ת רבבות אפרים, ובשו"ת באר משה ח"א (סימן לב אות יד), ובח"ג (סימן מח), ובח"ד (סימן מה), ובח"ו (קונטרס עלעקטריק סימן ע,עט,פא), שו"ת הר צבי טל הרים שבות סימן ב ועוד ספרים רבים הלא המה בספרתם. [ולפני הדפסה ראיתי שגם בשו"ת שערי יושר (ח"ב סימנים נה,נו) האריך למעניתו בפתגמא דנא בגדרי הכנה, ולא התאפשר לי לעיין בדבריו.] והרואה יראה כמה רבה המבוכה בהאי מילתא, וכל אחד נדחק והרים אוקימתות כאלו ואחרות, כדי ליישב את הסתירת. או שלא עמדו על המקומות הרבים בפתגמא דנא. וגם אני הקטן נדחקתי וכאשר יראה הרואה, וגם לא עמדתי על כל המקומות כאשר מסתבר. ועל כן לא יכולתי להוציא דין לגבי כל הפרטים, וכמו שכתבתי לעיל. ומ"מ לענין נידו"ד שפיר אפשר להקל, כי כאן ההיתר מבואר וכאמור.

גניזה]

ועדיין יש להעיר שאסור לנו לגרום שדברי התורה יזרקו לאשפתות, והלא בבנק יזרקו אח"כ את ההוראת קבע יחד עם הדברי תורה, וכעין הא דאיתא בר"ה (דף יח סוע"ב) כשגברה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפי' בשטרות וכו'. וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו, ונמצא שטר מוטל באשפה, ובטלום. ע"כ. וה"ה הכא, כשתגמר הוראת הקבע יזרקום לאשפה בבנק, ואף דשם מיירי גבי שמות הקדש, מ"מ ה"ה הכא בדברי תורה שבודאי יזרקום אח"כ לאשפה. וכ"כ בשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ב סימן קלה) והוכיח דה"ה גבי ד"ת כשבודאי יזרקום לאשפה, ע"ש. ועוד עיין לו לעיל מינה (סימן קלד). ועל כן יעשו מסגרת סביב ההוראת קבע, עם סימון שיש לגוזרה בשביל השימוש בה, ולא יכתבו דברי תורה מעבר לדף במקום ההוראת קבע. ובזה שוב ליכא למיחש שיבואו לאשפתות, לפי שנמצאים הדפים בביהכ"נ, והלוקחים המה שומרי תורה ומצות. וגם אם ח"ו יצא דבר תקלה ואיזו הוראת קבע תזרק, יש לצדד בזה הרבה לפי שאין שם שמות הקדש, ובפרט שנודע בשערים המצויינים בהלכה המח' הגדולה אודות קדושת ספרים הבאים בדפוס, ויותר קל בימינו אנו שהכל נעשה ע"י חשמל, ובפרט בנעשה ע"י צילום. וגם בדפים שלא קראום יש אומרים שלא חלה עליהם כלל קדושה, וע' בשו"ת חבלים בנעימים (ח"א ערך דפוס) שקיבץ כעמיר גורנה את שיטות הפוסקים בהא, וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ד חיו"ד סימן כא,כב), ובספר שמירת כבוד הספרים שמואלי (פרק א). וע' בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סימן טו) מדין לפני עוור ואכ"מ, ופוק חזי מאי עמא דבר, שנהגו להקל בזה מכל וכל, ובכל בתי הכנסת בכל ער"ש מחולקים עלונים, וכיוצ"ב, המלאים בדברי תורה.

זאת יוצא להלכה, שאם ידפיסו באותו דף דברי תורה מותר. וזאת יש להזהר כדי שדברי התורה לא יזרקו לאשפתות, שיעשו מסגרת סביב ההוראת קבע, ויסמנו שיש לגוזרה. והדברי תורה לא יהיו כתובים באותו החלק, וגם לא מאחורי הדף כנגד ההוראת הקבע.

ומן האמור נלמד שהוא הדין לגבי פרסומות של מצוה, בעלונים של דברי תורה שרגילים לחלק בבתי כנסיות לקראת שבת, (ועיין בגדר מצוה לעיל (אות ב) מה נחשב מצוה להתיר קריאת שטרי הדיוטות, ומה לא). ברם כל שאינו בגדר מצוה המותרת בקריאה, וקל וחומר בפרסומות שאינן של מצוה, בזה יש לדון האם מותר לפרסמה משום לפני עוור, ולא נכנסנו לדין זה בכלל, וכאן עמד קנה.

סימן כ - להסב מאוורר לכוון אחר מפני שהרוח מפריעה ליושב מולו

תוכן התשובה בקצרה

א. דין זה תלוי בחקירה, מה נחשב טלטול לצורך מקומו שהותר בכלים שמלאכתם לאיסור. דא"ת כי דוקא כשצריך את המקום שעליו נמצא הכלי, שוב יש לאסור בנידו"ד. וא"ת דהוא לאו דוקא, וה"ה כל כיוצ"ב, א"כ שרי. **ב**. מוכח מהמאירי ועוד ראשונים דביארו את היתר טלטול שיפוד במקום שהוא מזיק, שהיתרו הוא מפני הסכנה, ולא משום דהוי לצורך מקומו, אלמא דכל כה"ג לא חשיב לצורך מקומו, וה"ה בנידו"ד. **ג,ד**. דברי הפוסקים בראיות הנ"ל מהני ראשונים. **ה**. בשו"ת מחזה אליהו הוכיח ממסכת שבת (מה ע"א) דשפיר חשיב לצורך מקומו, אך מה נדע שלא ידעו הראשונים, וישוב ראיה זו. **ז**. עוד ראיות מהראשונים דס"ל דאינו נחשב לצורך מקומו, דהנה כתבו כי להסיר משא מעל גב הבהמה אינו נחשב לצורך מקומו שלא תמות, "שאין צורך מקומו נאמר אלא שצריך למקומו ממש לישב בו". ודיון בראיות הנ"ל. **י**. סיכום.

שאלה: האם מותר להסב מאוורר לכוון אחר, מפני שהרוח מפריעה ליושב מולו. וכן מה הדין להוציא מחדר כלים שמלאכתם לאיסור בשבת, כדי להטיל סדר בחדר. כי לכאורה באופנים הנ"ל אינו נחשב טלטול לצורך מקומו, ואסור.

תשובה:

גדר לצורך מקומו]

א. קי"ל דשרי לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו (סימן שח ס"ג), ונידון שאלתנו תלוי בחקירה מהו גדר לצורך מקומו שבו הותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, האם הכוונה היא, כי דוקא כשצריך למקום שהכלי נמצא עליו, הוא נחשב לצורך מקומו. או דהוא לאו דוקא, וה"ה אם צריך לשאר צרכים במקום. והנה כתב מרן (סימן שח ס"ג) וז"ל, כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו, בין לצורך גופו וכו', בין לצורך מקומו, דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם. ומותר לו ליטלו משם, ולהניחו באיזה מקום שירצה. אבל מחמה לצל, דהיינו שאינו צריך לטלטלו, אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם אסור. עכ"ל. ומבואר, מדכתב כי גדר לצורך מקומו הוא, כשצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, דאם אינו לצורך המקום שמונח שם הכלי, אלא שמפריע לו שהכלי נמצא שם, מפני הסדר, או בכגון בענין המאוורר, שאינו צריך למקום המאוורר, אלא שהרוח מפריעה ליושב במקום שנמצא, כל כה"ג לא חשיב לצורך מקומו, ואסור לטלטלו. ואולם אם נדייק כן, יקשה דיוקא דסיפא אדיוקא דרישא, דהלא סיים מרן שם, אבל מחמה לצל, שאינו צריך לטלטלו, אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור. ע"כ. אלמא, דלטלטלו מפני שמפריע לו, כנידו"ד שרי, דמדוייק מהסיפא דכל שאסר מרן הוא כשרוצה לטלטלם לצורך גוף הכלי, כדי לשומרו, משא"כ בנידו"ד דרוצה

לטלטלו לצורך האדם, מפני שמפריע לו, בזה שרי. וא"כ א"א לדייק מלשון השו"ע הנ"ל. שוב ראיתי, שכ"כ לדחות ראיה זו מלשון השו"ע כנ"ל הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ח ר"ס ל).

כשהכלי מפריע להגיע]

ואולם זה ברור, כי באופן שהכלי שמלאכתו לאיסור, מפריע מלהגיע למקום שחפץ לקחת חפץ מסוים, דבזה אף שאינו צריך למקום שהכלי מונח עליו, חשיב לצורך מקומו, וכדמוכח מתרי דוכתי במרן סימן שח, (דבסעיף טז) כתב להתיר לקחת קנה (דהוי כלי שמלאכתו לאיסור) שתחבו אותו לאחוז חלוק ע"ג חבל. ועוד (בסעיף יד) התיר לקחת דפוס שבתוך המנעל, דהוי כלי שמלאכתו לאיסור כדי לקחת את המנעל. אך מכאן אין לפשוט את שאלתנו, דבזה שפיר אפשר לקרותו לצורך מקומו ממש, כיון דרוצה להשתמש במקום שהכלי נמצא שם, דבלי המקום הזה, לא שייך לקחת את החלוק או את המנעל, ולכן חשיב כרוצה להשתמש במקום שהכלי מונח שם, וכן מבואר ברז"ה (דף סז ע"א) בשם יש מפרשים ע"ש. ובזה נדחים דברי שו"ת מנחת אשר (גולדברגר ח"ב סימן מה) שכתב להוכיח מכאן (סימן שח סעיף יד) כי שרי בנידו"ד.

ראיה מדין טלטול שיפוד]

ב. והנה איתא בתוספתא (ביצה כח ע"ב) אמר רב יהודה אמר שמואל, שיפוד שצלו בו בשר, אסור לטלטלו ביו"ט. רב אדא בר אהבה אמר רב מלכיו, שומטו ומניחו בקרן זוית. (פרש"י, בטלטול מן הצד) רב חייא בר אשי אמר רב הונא, והוא שיש עליו כזית בשר. רבינא אמר, אעפ"י שאין עליו בשר, מותר לטלטלו, מידי דהוה אקוץ ברה"ר. ע"כ. וז"ל המאירי בחידושיו ביצה (דף כח ע"ב ד"ה שיפוד) דכל שמחמת איזה צורך מיהא, **אע"ג דלאו צורך גופו, ולאו צורך מקומו** , אלא כדי שלא יוזקו בו בני ביתו, שרי לטלטוליה טלטול להדיא. עכ"ל. ומבואר, כי טלטול כדי שלא יוזקו בו, אינו נחשב טלטול לצורך מקומו. וכן מוכח הכי מכמה ראשונים בסוגיא, דהנה נחלקו הראשונים בביאור הטעם שאסור לטלטל שיפוד, והלא עסקינן ביו"ט שמותר לצלות, ע' בב"י סימן תקיח (דף רנב ע"ב), והריא"ז (פרק ג הל' ו אות ז) פירש דנאסר יו"ט אטו שבת, וכשם שבשבת אינו מותר לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו, כן ביו"ט. והילכך אם היה מונח באמצע הבית, שומטו ומניחו בקרן זוית, שלא ינזקו בני הבית. עכת"ד. ומבואר א"כ דלומד, דלכן הוצרכו לטעם מיוחד להתיר לטלטלו כשנמצא באמצע הבית, והוא מפני היזק, כיון דאינו לצורך מקומו. וכן מבואר בספר המכתם (ביצה דף כח ע"ב ד"ה שיפוד) וז"ל, שיפוד שצלו בו בשר אסור לטלטלו, פי', לאחר שנטל ממנו הצלי, לפי שנמאס, ומוקצה הוא, וכבר נעשה צריך ליו"ט כן פי' ר"ש ז"ל (רש"י), ודוקא לצורך עצמו, כגון מחמה לצל, או כדי שלא יגנב הוא

שאסור לטלטלו, כיון דבשבת מלאכתו לאיסור, ביו"ט נמי כך דינו אחר שנעשה בו מה שצריך לו, אבל לצורך גופו ולצורך מקומו, ודאי מותר אפי' בשבת. עכ"ל. וכ"ז אמור על שמואל, וא"כ אח"כ כשבא רבינא ומתיר, כדי שלא יוזקו, נמצא דהיתרו הוא אינו לצורך גופו ומקומו, אלא היתר מיוחד, דלגופו ומקומו מותר לכו"ע, וכנ"ל, ונמצא דלהציל אינו נחשב לצורך מקומו. וכן מבואר בכל בו (סימן נח דף כא ע"ב) הביאו הב"י (סימן תקיח דף רנב ע"ב) וז"ל, שיפוד שצלו בו בשר אסור לטלטלו. פירוש, ואפילו על גב הבשר שנשאר עליו אחר הסרת הצלי ממנו, אלא שומטו בקרן זוית, ושוב לא יטלנו, אלא לצורך גופו או לצורך מקומו. עכ"ל. ומבואר, דהיתר של שלא יזוקו, אינו נחשב לצורך מקומו. וכ"כ הרשב"א בספר עבודת הקדש (בית מועד סוף שער שני) וז"ל, שיפוד שצלו בו בשר אסור לטלטלו, אלא שומטו ומניחו בקרן זוית. במה דברים אמורים, בשיש עליו בשר, ואפי' פחות מכזית. היה עליו כזית בשר, מטלטלו ומניחו במקום שירצה, אין עליו בשר ועודנו חם, מסלקו כדי שלא יזוקו בו, כדרך שמסלקין את הקוץ מרה"ר, ואם אינו חושש שמא יזוק בו, אינו מזיזו ממקומו. ולמה אסרו והלא מלאכתו להיתר ביו"ט. יראה לי, מפני שמוקצה מחמת מיאוס הוא, ויש מוקצה ביו"ט. קערות שאכל בהם קודם שבשל בה, אסור לטלטלן ביו"ט מחמה לצל, שאף הן מוקצין מחמת מיאוס (שאסר ביו"ט), **ולצורך גופן ולצורך מקומן מותר**. עכ"ל. וכיון שדין קדרה ושיפוד דמו, א"כ יוצא מבואר דס"ל דשרי לטלטל שיפוד לצורך גופו ומקומו, וא"כ לשם מה הוצרך הרשב"א להגיע להיתר מיוחד לטלטל שיפוד מדין היזק, כדרך שמסלקין הקוץ מרה"ר, תיפוק ליה דכשהוא שם הוי לצורך מקומו. וע"כ דבכה"ג אינו נחשב לצורך מקומו, לכן הוצרך להיתר מיוחד של קוץ ברה"ר.

וכן כתב להוכיח מדברי הרשב"א הנ"ל בספר תהל"ד (בסוף הספר בסימנים ריש סימן נא), וכ"כ להוכיח בספר שש"כ (פרק כ סעיף י הערה כד) ולכן אסר לסלק מן החדר כלי שמלאכתו לאיסור, כשמפריע לו עצם ההימצאות של כלי זה בשבת. וכ"כ להוכיח בשו"ת באר משה (ח"ח סימן לא) ולכן אסר להטות באוורר אשר הרוח מפריע ליושב מולו. וכ"כ להוכיח הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל), וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (פרק כה הל' ט).

ג. ואולם בשו"ת אז נדברו (ח"ח סוף סימן ל ד"ה ובקשר) כתב לדחות את הראיה של התהל"ד מהרשב"א, כיון שאינו מוכרח דזו כוונת הרשב"א, די"ל, דכתב הרשב"א טעם של היזק, דהוא טעם שעל פיו מותר לטלטל שיפוד, גם אילו השיפוד דינו כמוקצה מחמת גופו, אך אה"נ עצם ההיתר של טלטול שיפוד, מפני שמזיק, הוא מפני דהוי היתר לצורך

מקומו. עכת"ד. אך זה אינו, דהרשב"א כתב טעם של היזק, כיון שהגמ' נקטה טעם זה, ולומד הרשב"א בגמ', דלצורך גופו ומקומו מותר. וא"כ כשבחרה הגמ' לומר את ההיתר של היזק, הוא לומר דאינו מטעם צורך גופו ומקומו, וא"כ הו"ל לגמ' למימר דשרי מצד מקומו, ולא להגיע להיתר מיוחד של היזק, וכן מבואר בחזו"א שבסמוך (סימן מג סס"ק ז), וברע"א שבסמוך, ע"ש. ועוד דביאור זה של הרב אז נדברו, אינו שייך לומר בשאר הראשונים הנזכ"ל, ובפרט במאירי הנ"ל. ועוד, דלפום ריהטא בתשובת האז נדברו, כל שהכריחו לדחוק ברשב"א ובעוד ראשונים כדלקמן בעז"ה (אות ז), הוא מפני שהיה ברור לו מסברא, דלצורך מקומו, הוא לאו דוקא מקומו ממש, (וכדכתב בדף עו ד"ה וע"כ), והכרחו שם הוא, דכשם שע"כ לצורך גופו הוא לאו דוקא, דהלא התיר התהל"ד (סימן שח ס"ק ג) לטלטל מחמה לצל כלי שמלאכתו לאיסור, שיצטרך במשך היום לו לצורך גופו, וא"כ ה"ה דלצורך מקומו הוא לאו דוקא. והעיקר שצריך לפנות למוקצה ממקומו מאיזה טעם שלא יהיה. עכת"ד. ולכאורה מסברא לא היה לו לדחוק לראשונים, דהלא שערי סברות לא ננעלו, וע' בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ל) דמסברא אזיל כל בתר איפכא, דלצורך מקומו אינו באופן שמפריע לו עצם ההימצאות שם, דהלא מחמה לצל או שלא ישבר, אסור להזיזו. ואפי' אם הוא כלי אשר שוה הרבה, וא"כ צערו הוא רב ועצום, אפ"ה לא הותר מפני צער זה לטלטלו בשבת, וה"ה כשמצטער כשנמצא במקום פלוני, שזה אינו היתר. ע"כ. והוא מילתא בטעמא.

ד. ותבט עיני בשו"ת מחזה אליהו (סימן מו אות יג) דכתב להוכיח כנ"ל מהרז"ה והכל בו לאסור, אך תמה ע"כ, דאיך שייך לומר כן, דמפני היזק לא הוי לצורך מקומו, וכפי שהוכיח משבת (דף סה ע"א) ובעז"ה יובא בהמשך (אות ה), והביא שכן תמה החזו"א (או"ח סימן מג סס"ק ז) על הכל בו וז"ל, והכל בו כתב דלצורך גופו ומקומו שרי. וצ"ע, דהא משום היזקא היינו לצורך מקומו, ואפ"ה דוקא משום היזקא. (דהיינו שבגמ' התירו משום היזקא, משמע דמשום הא התירו, ולא מצד היתר של לצורך מקומו). והילכך נראה, דאסור אף לצורך גופו ומקומו. עכ"ל. ומבואר, דהיה פשוט לחזו"א, דמשום היזקא הוי לצורך מקומו. וכן הוכיח עוד מהרע"א בחידושי השו"ע (סימן רעט על מ"א ס"ק יב) ע"ש. וביאר מכח כך (אות יז) את דברי הריא"ז ע"פ ביאור הרע"א בר"ן פ"ג דביצה (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומכאן) דכל שמתיר ר' שמעון מוקצה מחמת מיאוס, היינו רק בנוטלו להשתמש, דבשעה שנוטלו, אינו חושש למאיסותו. אבל לטלטל שלא להשתמש בו, אף לצורך מקומו אסור. דלא חזי לכלום מחמת מאיסותו, וגרע מכלי שמלאכתו לאיסור, מדאמרינן שם שומטו בקרן זוית כקוץ ברה"ר, משמע דמקום היזקא דרבים שרי טלטול מוקצה, וכיון דנוטלים

ממקום הילוך, הוי צורך מקומו. ואמאי רק שומטו, אפי' בטלטול גמור לשתרי. אלא ע"כ, דאף לצורך מקומו אסור, אף דחזי להדלקת נרות, מ"מ בשבת לא שייך כן, ולשימוש אחר לא חזיא מחמת מאיסותו, מקרי לא חזי כלל, ואסור אף לצורך מקומו. כמו באוכל דלא חזי בו ביום, אף דחזי למחר, מ"מ הוי מוקצה כמו מוקצה דאבנים. עכת"ד. ונמצא דשיפוד שהוא מאוס, אין היתר לטלטלו לצורך מקומו, אא"כ צריך להשתמש בו. ולכן הני ראשונים לא התירו לטלטלו מצד צורך מקומו, והגיעו להיתר של היזק. וס"ל עוד, דיש לשיפוד גם דין כלי שמלאכתו לאיסור, ולכן אפי' שיחליט להשתמש בשיפוד, הותר רק לצורך גופו ומקומו. ותחילה מהיכי תיתי לומר את דברי הר"ן בריא"ז, בזמן שהריא"ז לא רמז לזה. ויותר, דא"א לומר כן, דהלא לפי הרע"א בשיפוד שהשתמשו בו, לא שייך שיש בו היתר של לצורך גופו, כיון דהוא מאוס. ולכן הגמ' הצריכה להתיר טלטול השיפוד בהיתר חדש, של היזקא, ולכן רק ע"י טלטול מן הצד, ע"ש. והלא כל הראשונים הנזכ"ל, מפורש בהם דיש היתר של לצורך מקומו בשיפוד, דשרי לטלטל לצורך מקומו, וזה שלא כרע"א בר"ן, וע"כ דא"א לומר את דברי הרע"א בריא"ז. ובאמת שגם הרב מחזה אליהו (שם אות יז) כתב שדבריו דחוקים. ועוד בה דבמאירי הנזכ"ל לא שייך כלל לומר כן, דמפורש בו דלצורך היזק אינו לצורך מקומו.

ה. ובסיס דברי הרב מחזה אליהו (שם אות יא) בנוי על ראיה ממסכת שבת (דף מה ע"א) דהקשתה הגמ', וכי רב כר' יהודה ס"ל (דסובר מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא, ולכן הוי בסיס לכל השבת, אף לאחר שהוסר מעל גבו האיסור), והא בעי מיניה דרב, מהו לטלטולי שרגא בחנוכתא מקמי חברי בשבתא (דהם גזרו שלא יתנו חנוכיה בטפח הסמוך לפתח), ואמר להו, שפיר דמי. (ומבואר דס"ל כר' שמעון, דאין הנר בסיס, ולכן שרי לטלטלו אחר שכבה, ודוחה הגמ') שעת הדחק שאני. ע"כ. וביארו שם הריטב"א והמאירי, דאינו סכנת נפשות, דהוא פשיטא, אלא הכוונה לסכנת איבה, או ממון. ונמצא כי בהו"א שרצתה הגמ' להוכיח כי רב כר"ש ס"ל, ולכן הותר לטלטל, א"כ כיצד שרי לטלטל את החנוכיה, הלא דינה הוא דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, וע"כ א"כ כי לטלטל החנוכיה מפני איבה חשיב לצורך מקומו, ולכן הותר. ואע"ג שהיא מח' ראשונים, האם נר הוי כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, מ"מ לשיטות הראשונים דס"ל דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, מכאן ראיה דלטלטל מפני איבה, חשיב לצורך מקומו.

ועוד כתב להוכיח (באות ג) מהמאירי בשבת (קכד ע"א ד"ה מקצת) וז"ל, מקצת מפרשים כ' שלא אסר מלאכתו לאיסור מחמה לצל אלא לדעת האוסר מוקצה (ר' יהודה), אבל לר' שמעון שמתיר במוקצה, ושאנו פוסקים כמותו בשבת מותר ואינו כלום, שאף לר'

שמעון ודאי אסור, מפני שאין כאן צורך שבת כלל, ונמצא מטלטל לצורך חול, רצה לומר להצניעו להשתמש בו למחר. עכ"ל. ומבואר דהחילוק בין חמה לצל לבין לצורך גופו ומקומו, תלוי האם הוא לצורך שבת או שלא. ושכ"כ כיוצ"ב ההשלמה (שבת קכג ע"ב ד"ה מסקנא) וכ"כ בספר המאורות (דף קכד ע"א ד"ה כל הכלים)

וכן הוכיח כיוצ"ב בספר ים ישששכר על התוספתא ביצה (דף כז ע"א) והביאו בספר שש"כ (פרק כ הערה כד) דודאי אין הפירוש בצריך למקומו מקומו ממש, אלא כל שמונעו לעשות צרכו שרי. והוכיח כן מדברי רש"י (שבת קכג ע"ב) דאביי ביאר כי מה שבתחילה התירו לטלטל, הוא כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו, ושבו והתירו לצורך מקומו. והקשה לו רבא, מכדי התירו קתני, מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו. ופרש"י, א"ל רבא מכדי, לצורך התירו בפעם ראשונה. מה לי לצורך גופו מה לי מקומו, תרוויהו צורך נינהו. ע"כ. והלא קי"ל כרבא, ומבואר דצורך מקומו הוא דבר של צורך, וא"כ המושג לצורך מקומו הוא לאו דוקא לצורך מקומו ממש, אלא כל שהוא לצורך שבת. ולכן פסק דשרי להוציא תפילין מהחדר בשבת, כדי לקיים תשמיש המטה. וע' בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ל אות ט) מש"כ לדחותו, וצ"ע בדבריו.

ואולם גם הרב מחזה אליהו כתב שם (אות ו) דראיתו מהני ראשונים אינה מוכרחת, ע"ש. ונראה ברור, דאחר שראינו במאירי שדעתו להקל, וע"ע לקמן (אות ז) דנביא בעז"ה עוד ראיה דכן ס"ל למאירי ולעוד ראשונים, א"כ פשוט שהמאירי לא יסתור דבריו, וע"כ דמה שתלה החילוק בצורך שבת, אין כוונתו דכל שהוא לצורך שבת שרי, אלא לאפוקי כל שהוא מחמה לצל, שאין בו צורך שבת כלל, דבזה ברור שהוא מוקצה גמור אף לר' שמעון. ועוד את"ל דזה אינו, א"כ מדוע חילקו הגמ' והפוסקים, בין כלי לצורך גופו ומקומו, הלא הו"ל לחלק בין כלי שהתכלית של השימוש בו הוא לצורך שבת, או שלא לצורך שבת, וכן יש לדחות את ראית הרב ים ישששכר.

וסיים הרב מחזה אליהו (סוף אות יז), ובמה שנוגע לדינא, אין לנו אלא דברי רע"א, והחזו"א, דפשיטא להו דהסרת דבר המזיק נחשבת טלטול לצורך מקומו. עכ"ל. ואני תמה, דהלא הרע"א לא דן בראשונים הנזכ"ל, אלא כתב כן בפשטות מסברא, דמשום היזקא הוי לצורך מקומו, וכן החזו"א הנזכ"ל. [וכל שכתב החזו"א והלכך נראה דאסור אף לצורך גופו ומקומו, וכנ"ל. הלא הוא מפני שדן בעצם דינו של הכל בו, דהתיר לצורך גופו ומקומו, והביא קודם לכך החזו"א, סיעת ראשונים דס"ל לאסור, ושרק הכל בו התיר ע"ש. והוסיף עוד החזו"א להקשות על דברי הכל בו כנ"ל, (באות ד). ולכן סיים, דהעיקר דלא ככל בו. ופשוט שאין כוונתו לדחות את הכל בו מכח קושיתו, אלא דנוקט כרוב

רובם של הראשונים, ושהכל בו יחידי. (לפי מה שראה החזו"א, אך באמת ישנם עוד ראשונים העומדים בשיטת הכל בו הנזכ"ל)] . וא"כ נראה, דאין מדברי הרע"א והחזו"א משענת לדחות את ראיותינו מהראשונים, וכנ"ל, ועוד עיין בסמוך (אות ז). ומה שהוכיח מהסוגיא בשבת, אין בזה לדחות את דברי הראשונים, דע' בהקדמה של הב"י, דביאר כי לא רצה לפסוק בדרך של ראיות, כי מה נדע אשר הראשונים לא ידעו, ובקושי אנו עומדים על דעתם, וק"ו שלא נוכל לחלוק עליהם. וע"ע בפתיחה לשו"ת יבי"א (ח"א אות ד) מש"כ בזה. וכן הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל) אף שהביא ראיה זו מהגמ', לא חש לה נגד ראשונים. וכדי לישב את הראיה הנ"ל מהגמ', כדי שלא יסתרו דברי הראשונים. יתכן, שהני ראשונים לומדים בסוגיא דגם בהו"א כשאמרה הגמ' לבאר את דברי רב אליבא דר"ש, היינו טעמא דשרי לר"ש לטלטל מפני חברי, כיון דאינו בסיס, והוי מלאכתו לאיסור. וכיון דיש כאן איבה, שיכולים להזיק, הבינו דיותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, אך לא יותר לטלטל בסיס לשלהבת, שדינו חמור יותר, דהוא מוקצה מחמת איסור. ובדחית הגמ' מבארת, דהיתר של איבה מתיר אף מוקצה של בסיס למוקצה מחמת איסור.

ו. **עוד** ראיתי לספר גביע הכסף (סימן שח פרק א אות ג) שדן בנידו"ד, והוכיח כנ"ל מהראשונים בביצה (כח ע"ב) והוסיף שכן מוכח מהארחות חיים (הל' יו"ט סימן ס). ומאידך הביא כי הרמב"ן במלחמות (ריש ביצה) ס"ל דכדי שלא יזיק הוי לצורך מקומו, ושכן דעת הגרע"א במשניות שבת (פ"ג מ"ו) ועע"ש. ואמינא דמהרמב"ן אין ראיה, דשם כתב להוכיח דדבר שהיה מותר, וכשהשתמשו בו נעשה מוקצה, ויו"ט חמור משבת מדין שיפוד הנ"ל, שביו"ט היה מותר לצלות, וכשצלו נעשה מאוס, ואסור אף לצורך גופו ומקומו. ואילו בשבת שאסור לצלות אינו נעשה מאוס, ומותר לצורך גופו ומקומו. וז"ל שם, וגרסינן בפרק אין צדין, אמר רב יהודה אמר שמואל, שיפוד שצלה בו בשר אסור לטלטלו ביו"ט וכו'. ורבינא אמר, אע"פ שאין עליו בשר, מותר מידי דהוה אקוץ ברה"ר, והא דשיפוד שמותר לטלטלו בשבת, דכלי הוא ותורת כלי עליו, ואע"פ שמלאכתו לאיסור הוא, הא קי"ל לצורך גופו ומקומו מותר, כ"ש שביו"ט מלאכתו להיתר היא, ואפ"ה אסר ליה לגמרי כדקאמר אסור לטלטלו, ורבינא לא שרא אלא להניחו בקרן זוית, מידי דהוא אקוץ ברה"ר, **ולא מפני צורך מקומו**, לפי שהוא מוקצה מחמת איסור. וכמו שפרש"י ז"ל, וליכא ספיקא דכרבינא קי"ל, דבתראה הוא וכו'. עכ"ל. וכוונתו להוכיח מתוך שכתב הרמב"ן דהתרו של רבינא לטלטל שיפוד חם הוא מפני שמזיק, ולא מפני צורך מקומו, לפי שהוא מוקצה מחמת איסור. והיינו דלו היה שייך היתר במוקצה

מחמת איסור של לצורך מקומו, רבינא היה מתיר מהאי טעמא, אך מכיון שאין היתר זה, הוצרך להתיר מפני שמזיק. אך זה אינו, דשפיר נפרש לרמב"ן דכוונתו דאילו היה היתר של לצורך מקומו במוקצה מחמת מיאוס, רבינא לא היה נזקק להיתר של היזק, אלא היה אומר היתר פשוט יותר, של לצורך מקומו, מפני שהרי השיפוד נמצא במקום שמפריע למעבר, וצריך למקומו. אך לא מפני שהוא מזיק, לכן הוי לצורך מקומו דזה לא חשיב לצורך מקומו.

ראיה מדין פריקת משא בהמה]

ז. **עוד** יש להוכיח, כי מפני היזק לא חשיב כצורך מקומו, מהמאירי שבת (דף קנד ע"ב) בסוגיא דאמר רב הונא, היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית וכו', וביארה הגמ', דמה שהותר להניח כרים וכסתות ולהתיר החבלים, דעסקינן בקרני דאומנא, שהם כלי הקזת דם, (שאינם ראוים לדבר בשבת, מפני שמאוסים טפי). ואין כאן איסור של מבטל כלי מהיכנו, כיון דהם משאות קלים, ויכול לשמוט את הכרים. וכתב על כך המאירי וז"ל, יש שואלים בדברים שאינם נטלים כשלפי זוטרי, שאין בהם ביטול כלי מהיכנו, מה צריך לכרים וכסתות, יטלם בידים, שהרי צריך למקומם. ואם מפני שאינו יכול להשתמש במקומו, שהרי גב הבהמה הוא ואסור להשתמש בבע"ח, הרי מ"מ צריך למקומו שלא תמות בהמתו, **נראה שאין צורך מקומו נאמר אלא שצריך למקומו ממש לישב בו** . עכ"ל. וכ"כ כדברים האלו הרז"ה (דף סז ע"א) בשם יש מפרשים. וכ"כ הרמב"ן בחידושיו (שבת קנו ע"ב סוף ד"ה מהו דתימא להפסד) וז"ל, ואע"פ שניטלין לצורך מקומן (השקים שע"ג החמור), אין זה צריך למקומן, שא"צ לגבו של הבהמה שהן עליה, אלא שהוא נוטלן להצניען וזהו מחמה לצל שאסור בכלים שמלאכתם לאיסור. עכ"ל. והוכיח ממנו הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל), והוסיף עוד, שכ"כ גם הרשב"א (שם). ע"כ. וכן כתב להוכיח בספר שש"כ (פרק כ הערה מד), וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (ח"א פרק כה הערה ט).

איברא, דבשו"ת באר משה (ח"ח סימן ל אות ז) כתב על הראיה הנ"ל מהמאירי, דאפשר לדחותה בנקל. אך לא ביאר כיצד, ואני לא אדע כוונתו. והנה גם בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל דף עו ד"ה ונראה) כתב לדחות ראיה זו וז"ל, ונראה דאין מכאן שום ראיה, דהדבר פשוט, דמה שחושש לכחישת הבהמה, כיון שזה נוגע רק להפסד ממון, דומה כמחמה לצל, דלא התירו אלא מה שהאדם בעצמו נהנה מזה, או שצריך לגופו או למקומו. אך הוקשה לו על דבריו דמלשון המאירי לא משמע כן. וכתב דנראה לי, שאין מכאן ראיה, דלפי מה שמקשה (המאירי) דהוי כצריך למקומו, ע"ז תירץ דבעינן מקומו ממש לישב, והרי בודאי שאין כוונת המאירי שדוקא לישב במקומו הוי צורך מקומו, שה"ה כל

השתמשות במקומו, ממילא אפשר לומר שלא דוקא במקומו ממש, וה"ה לצורך אחר, שצריך לפנות המוקצה משם, הוי כלצורך מקומו. עכ"ל. ואתה הראת לדעת, כי הכרחו לדחוק במאירי הוא סברתו, דמקומו הוא לאו דוקא וכנ"ל, וכבר השבנו דמסתברא להיפך, וכנ"ל לעיל (אות ג). ועוד בה, דאיך אפשר מכח "אפשר לומר" לדחוק במאירי, ולהעמיד דין לקולא אתמהה. ועוד דדבריו צ"ע, דמהי סברתו לומר שבחושש לכחישת בהמה אינו לצורך מקומו, ודומה למחמה לצל. ואילו כשהמקום אינו מסודר, ומפריע לו שיש כאן דבר שמלאכתו לאיסור, צער כזה נחשב לצורך מקומו. דאם בצער תלוי הדבר, הלא מצטער אף על בהמתו, ואף מחמה לצל מצטער. ואם מצד שצריך למקום, גם בשיש משא ע"ג בהמתו צריך למקום. שוב ראיתי לספר גביע הכסף (סימן שח פרק א אות ג) דכתב להוכיח כנ"ל מהמאירי, ושאין לדחוק כנ"ל, כיון שמלשון המאירי משמע דבעינן צורך מקומו ממש שישתמש שם במקום ההוא.

ע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סימן מו אות ז) שכתב לדחות ראיה זו, דמש"כ המאירי לצורך מקומו כוונתו למושג שאול לצורך השבת, ולא לצורך מקומו. אבל כשאין שום צורך שבת בטלטולו, והוא רק לצורך תיקון ושמירת המקום, כמו בהסרת השקין מע"ג הבהמה, אין זה נחשבת "לצורך מקומו" כלל, ואינו בכלל היתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור. עכת"ד. ואני תמה דהלא שינה מדברי המאירי, ומשמיענו דברים חדשים.

ח. עוד עיין בשו"ת כוונת הלב (סימן טז) דס"ל להקל בנידו"ד, דעסק לענין מקרר אשר הכפתור שמכבה את הנורה זז ממקומו בשבת, ולכן נדלקה הנורה. ושוב זז וכבה. והיה חשש ששוב יזוז. ולכן הורה, דשרי להוציא את הכפתור ממקומו, ולקחתו, כיון דהוי לצורך מקומו. דאע"ג דאין זה לצורך מקומו ממש, שהרי לא היו צריכים את מקומו של הכפתור, אבל היה פשוט בעיני לענ"ד, שלצורך מקומו שהתירו חז"ל, אין הכוונה לצורך מקומו במקום שמונח חפץ המוקצה, רק כל שאין הטלטול משום הדבר האיסור לעצמו, כמו מחמה לצל, או שלא יגנב חפץ המוקצה, ממילא הוא נכלל בצורך מקומו, ושרי. והביא ראיה לדבריו, מדהקשתה הגמ' בשבת (דף קכד ע"א) לרבה אליבא דר' נחמיה, דס"ל כלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו לצורך מקומו, הני קערות (שנשארו לאחר האכילה), היכי מטלטלינן. ע"כ. והקשה הרב כוונת הלב, אף למ"ד דלצורך מקומו שרי תקשי, כיצד מטלטלין קערות שלאחר האכילה בשלחן גדול, והכלי נמצא בצד השני, וא"צ למקומו ממש, היכי מטלטלינן. וע"כ דהיה פשוט דכל כה"ג חשיב לצורך מקומו, ולאו דוקא בצריך למקומן ממש, רק כל היכא שאין הטלטול לצורך המוקצה, רק שאינו סובל שיהיה הדבר לפניו מחמת שהוא דרכו של עולם בכך, שאין יכולים לסבול קערות עם

שיורי מאכל על השלחן לפניהם, ואפי' אם אין דינו כגרף של רעי, מ"מ כל כה"ג חשיב לצורך מקומו. עכת"ד. אך גם הוא כתב על ראיתו, שהיא "קצת" ראיה, ובקל אפשר לדחותה, דאה"נ בציור שצייר, לא הוי לצורך מקומו רק אם משתמש בשלחן אח"כ.

וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ח סימן כט אות ו) דכתב לדחות את דברי הרב כוונת הלב ותורף דבריו הם, כי הרב כוונת הלב הביא ראיה להקל בכח קושיא, ובאמת שערי תירוצים לא ננעלו, ועע"ש באורך. ובאמת כלל הוא בידינו, דאין להוציא דין מכח קושיא, וכמש"כ הרא"ש בפרק אלו מגלחים (סימן כח), וכ"כ בשו"ת חת"ס קובץ תשובות (סימן לז ד"ה וגם אין), וכ"כ בשו"ת ויקרא אברהם (אה"ע סימן ב סוף ד"ה זאת השנית), (וע"ע בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סימן יב ד"ה ובגופא דדינא), ובשו"ת משפטים ישרים (ח"א סימן שד)), וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן קכב ד"ה מיהו נראה), ובשו"ת שואל ונשאל (ח"א יו"ד ריש סימן פא), ועוד בח"ד (יו"ד סימן י ד"ה וראיתי למהרלנ"ח), ועוד בחו"מ (סימן מט), ובח"ה (חו"מ סימן עא), וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן יח ד"ה ובכלל מה), וכן העלה מו"ר כמבואר בפתיחה לשו"ת יבי"א (ח"א אות ח) ע"ש ותרוה נחת.

וע"ע לשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל) דהרב השואל הביא לספר משנת יעקב סימן שח (ואת"י) דכתב כמה ראיות, ולכן ס"ל להקל. וע"ש בראיותיו כי אינם מוכרחות. וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן כב) שגם הוא מיקל (בלא ראיה).

ראיה מדין טלטול מת]

ט. ועלה בדעתי להוכיח לענין נידו"ד, מתוך דברי המ"א (סימן שיא ס"ק יד), דהרמ"א שם כתב לאסור לטלטל מת ע"י ככר או תינוק לצורך כהנים. וכתב המ"א לחלוק ולהתיר וז"ל, ונראה לי דטלטול מן הצד שרי לצורך כהנים, כמ"ש בסעיף ה, דלצורך מקומו שרי. ע"כ. ושם פסק מרן, אם צריך למקום המת, או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד, דהיינו שהופכו ממטה למטה, כיון דלצורך דבר המותר הוא. עכ"ל. וא"כ מבואר במ"א, כי בכלל לצורך מקומו הוא, באם מת נמצא במקום שגורם טומאת אהל, וכהנים אסורים לעבור שם, ולכן שרי לטלטלו. ומבואר, דאע"ג דאינו לצורך המקום שהמת נמצא בו, מ"מ כיון שגורם לטומאת אהל ולכן הכהן אינו יכול לעבור בכל האהל, ולאו דוקא במקום שהמת נמצא שם, בכל אופן הוי לצורך מקומו.

אך זה אינו, כיון דהמ"א מיירי בדין טלטול מן הצד, ושם מותר כל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכמבואר בסי' שיא (ס"ח), וא"כ מותר טלטול מן הצד בכל אופן שיש בו תועלת לאדם, (רק בתנאי שהוא לצורך דבר המותר), וקל דינו מדין כלי שמלאכתו לאיסור, שהותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו. וא"כ י"ל, דלכן התיר המ"א לטלטל מת ע"י

טלטול מן הצד. ומש"כ המ"א, דלצורך כהנים הוי לצורך מקומו, אין כוונתו לכלל של טלטול לצורך מקומו, שגדרו מבואר בסימן שח ס"ג, כי דוקא כשצריך את המקום שעליו נמצא המוקצה (לצד הראשון הנ"ל), אלא כוונתו דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. וכן מש"כ מרן בסעיף ה אם צריך למקום המת וכו', י"ל כנ"ל, דכוונתו לכל אופן של שימוש היתר, וכמבואר בסעיף ח, שהתיר אף שלא לצורך מקומו, ומש"כ מרן לצורך מקומו, אין כוונתו לדין צורך מקומו הנזכר בכלי שמלאכתו לאיסור, אלא לאופן של היתר כאן בטלטול מן הצד. וכן י"ל בדברי הרמב"ן במלחמות (שבת ס"פ נוטל), והר"ן שם הנזכ"ל, שמשמע דלצורך מקומו התירו לכבד הבית מדין טלטול מן הצד, לצורך דבר המותר, שתהיה להם דירה נאה לכבוד שבת. ע"כ. ואין כוונתם לצורך מקומו, אלא כוונתם לצורך דבר המותר, דבטלטול מן הצד שרי לצורך דבר המותר, וכנ"ל ופשוט. ובאמת שראיתי בשו"ת מחזה אליהו (סימן מו ס"ק כ) דכתב להוכיח מדברי הרמב"ן כי כוונתו לצורך מקומו, וא"כ כדי שתהיה דירה נאה הוי צורך מקומו. ע"כ. וזה אינו, וכנ"ל. שוב ראיתי לשו"ת באר משה (ח"ח סימן ל אות ח) שהביא כי בספר אחד הוכיח מהרמב"ן במלחמות להתירו (ואולי כוונתו לספר מחזה אליהו הנ"ל), וכתב על כך, דאחר העיון ראיה זו אנני מכיר, וגם שאר ראיותיו להקל כבר דחיתי בשתי ידים מדעתאי דנפשאי בפשיטות. ע"כ. שוב ראיתי לשו"ת כוונת הלב (ס"ס טז) דהגי' מוה"ר חיים אברהם זצ"ל דומ"ץ אנטוורפן כתב להוכיח מהמ"א הנ"ל, ודחהו הרב כוונת הלב דאין הוכיח מהמ"א כדברינו הנ"ל, וברוך שכוונתי. וכן ראיתי עוד שכתב לחלק כנ"ל בין דין טלטול מן הצד, דשם א"צ לצורך מקומו ממש, לדין כלי שמלאכתו לאיסור בספר גביע הכסף (סימן שח בהערה ד). וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ל אות י) דג"כ כתב לדחות את הראיה הנ"ל מדברי המ"א, אך בדרך אחרת ע"ש. [כי הוא דוחק שבל' מרן (בסעיף ה) דלצורך מקומו, מתוך הכרחו מל' מרן בסי' שח ס"ג, דשם פירש לצורך מקומו שנמצא עליו המוקצה. ואי משום הא לא איריא וכנ"ל בריש אמיר כיון דמדיוקא דסיפא בסעיף ג מוכח להפך, ואילו דברינו נשענים על פסק מרן בסימן שיא (ס"ח) דכתב להתיר בטלטול מן הצד לכל צורך היתר וכנ"ל] . וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל) דהרב השואל כתב להוכיח ג"כ מהמ"א הנ"ל, ושוב דחה. דשם באמת הוא לצורך מקומו ממש, דכשהמת נמצא תחת האהל, הוי כל המקום תחת האהל מלא טומאה, ודמי למוציא כלי גדול ע"י בית יד, וא"כ הוי לצורך מקומו ממש, והסכים עמו הרב אז נדברו. ולדברינו דלצורך מקומו הוא בדוקא, וכדמוכח מדין שיפוד, א"כ זה אינו, דאף בכה"ג לא חשיב לצורך מקומו.

עוד נמצאו כמה פוסקים דס"ל כדברינו לאסור, דכ"כ הפני יהושע (ביצה דף כח ע"ב) בדבריו על תוס' ד"ה רבינא, והביאו בספר תהל"ד (בסימנים שבסוף ח"ב סימן נא), וכן בספר מחזה אליהו (אות יד), והוסיף עוד שכ"כ בספר מנורה טהורה (סימן רעט בביאורים ס"ק ד ד"ה ולענין).

סיכום]

י. ועתה נבוא לסכם את שיטות הפוסקים, דמוכח מהמאירי (ביצה כח ע"ב) ועוד ממסכת שבת (קנד ע"ב) כי לצורך מקומו היינו דוקא כשצריך את המקום שנמצא שם, (או שמפריע לו להגיע לחפץ אחר. כדהוכחנו מהשו"ע ברישׁ דברינו (סוף אות א)). וכן דעת הריא"ז (ביצה פרק ג הל' ו אות ז) וספר המכתם (ביצה כח ע"ב), והכל בו (סימן נח דף כא ע"ב), והרשב"א (עבודת הקדש בית מועד סוף שער ב), ובחדושיו שבת (קנו ע"ב), וברמב"ן (שם), וברז"ה (שבת דף סז ע"א) והוא בשם יש מפרשים, והארחות חיים (הל' יו"ט סימן ס), וכן מוכח מהפנ"י (ביצה כח ע"ב), ובספר מנורה טהורה (סימן רעט ס"ק ד ד"ה ולענין), וכ"כ בספר תהל"ד (בסימנים שבסוף הספר סימן נא), וכן העלה בשו"ת באר משה (ח"ח סימנים ל,לא), וכן דעת הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל), ובספר שש"כ (פרק כ הערה כד), ובספר שבתותי תשמורו (ח"א פרק כה הערה ט).

ואומנם נמצאו פוסקים המקלים, דכ"כ הרב ים ישׁשכר על התוספתא (ביצה דף כז ע"א), וכ"כ הרע"א בחדושי השו"ע (סימן רעט על דברי המ"א ס"ק יב), ועוד בחידושיו על משניות שבת (פרק ג משנה ו ד"ה מוקצה הוא), וכ"כ להקל בשו"ת כוונת הלב (סימן טז), ובספר משנת יעקב (סימן שח), ובחזו"א (או"ח סימן מג ס"ק ז), ובשו"ת מחזה אליהו (סימן מו), ובספר טלטולי שבת (עמ' ב) בשם הגר"מ פיינשטין, ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל), אך מ"מ מאחר ומוכח מהראשונים רבים לחומרא, ולא נמצא מי מהראשונים דס"ל להקל (לענ"ד וכנ"ל), כן עיקר.

וע"פ האמור נראה, דמאוורר הפועל לכוון מסוים, ומפריע ליושב מולו, אסור לו להטות את המאוורר ממנו, דמאוורר הוי כלי שמלאכתו לאיסור, דהותר לצורך גופו ומקומו. [ע' בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן לח אות ג), ובספר הליכות עולם (ח"ג מקץ א), ובשו"ת יבי"א (ח"א או"ח ס"ס יט), ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מט), ילקו"י (שבת ב עמ' תכג), וע"ע בספר קצות השבת בסוף הספר, ועוד דנו בזה האחרונים. מ"מ פשטה ההוראה להקל בזה, ואכמ"ל. וע"ע בזה בתשובת טלטול שעון (בסימן כו אות ו) דאינו נעשה בסיס לחשמל, וגם הראנו פנים דהוי כלי שמלאכתו להיתר, וחזי לצירופי לספק הכא בנידו"ד, דהמאוורר מותר בטלטול אף בחמה לצל וכבסמוך] . וכן אסור להוציא מהחדר כלים שמלאכתם

לאיסור לצורך סידור החדר, אחר שתשמיש זה אינו נחשב לצורך מקומו, כיון שאינו רוצה להשתמש במקום שהמאוורר או הכלים שמלאכתם לאיסור נמצאים שם, ורק שהמאוורר מזיק במקום שנמצא היושב, וזה אסור. וכשם שאסרו המאירי וסיעתיה להסיר שיפוד חם שיכול להזיק אם ידרכו עליו מצד דהוי לצורך מקומו, (וכל שהתירו מצד היתר אחר דהיזקא דרבים), אע"ג שהשיפוד מזיק במקום שנמצא שם, וכ"כ לאסור לסובב המאוורר כשמפריע לו בשו"ת באר משה (ח"ח סימן לא).

שוב ראיתי לספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' תכד) דהביא כי בספר טלטולי שבת (עמ' ב) כתב בשם הגר"מ פיינשטין זצ"ל שוונטילטור המנשב על האדם, מותר לסלקו לצד אחר, כדי שלא ינשב עליו, דחשיב כצורך גופו. ע"כ. והעיר על כך הרב ילקו"י, אלא שצ"ע אם כשמתכוין לסלק המאוורר לצד אחר, זה חשיב כטלטול לצורך גופו, ושהרי אינו עושה כן להשתמש במאוורר, אלא ההיפך. ולצורך גופו חשיב כשצריך לסבב את המאוורר כלפי פניו. עכ"ל. ולכאורה, נכונה הערת הרב ילקו"י. ואולי נפלה ט"ס, וצריך לכתוב דחשיב לצורך מקומו. ומ"מ ע"פ האמור, בכה"ג לא חשיב לצורך מקומו.

ואף שהוכחנו לאסור בנידו"ד שאינו נחשב לצורך מקומו, ברם לענין מאוורר (דוקא) נראה להקל, והוא בצירוף דעת הרמב"ן שבת (קכב ע"ב ד"ה קורנס) ודעימיה הלא הם התשב"ץ בשו"ת (ח"א סימן קלז), ובחוט המשולש (סימן ז טור ג) בשם הרי"ף, דכלי שמלאכתו לאיסור ומשתמשים בו בשבת תדיר, כגון קדירה, הוי כלי שמלאכתו להיתר. וצירפם לספק בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן לו אות ט), ופסק כוותייהו ידידי וחביבי הרה"ג רבי בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (ח"א סימן ט) לך ראה מדברות קדשו, וע' בזה בדברינו לקמן (סימן כו אות ו). ועוד יש לצרף את דעת פסקי הרי"ד (שבת דף קכד ע"ב) דכלי שמלאכתו לאיסור שרי לטלטלו מחמה לצל, וע' מאמ"ר (סימן שח ס"ק ד), ובשו"ת ודברת בם (ח"א סימן ט) בזה. ושמא כפוסקים המתירים כאן, שהטיית המאוורר כדי שהרוח לא תנשב חשיב לצורך מקומו. והוי הכא מילתא דרבנן, ועל כן יש להקל. ברם לגבי סידור החדר יש לאסור בזה האיסר. כיון שהרי"ד הוא שיטה יחידאה, וכאן המתירים המה אחרונים אשר דיברו נגד הראשונים, שלא בידיעת דברי הראשונים.

המורם מן האמור, אין היתר להוציא מהחדר כלים שמלאכתם לאיסור, כדי לסדר את החדר, כיון שכל כיוצא בזה אינו נחשב טלטול לצורך מקומו. ויוכל להוציא את הכלים מהחדר על ידי רגלו וכמבואר בשו"ע (סימן שיא סעיף ח). וכאשר ביארנו לקמן (סימן כג אות יד) כי הוא מותר לכתחילה. או יש היתר אחר הנזכר בשו"ע (סימן שח ס"ה) ע"י שיניח כלי היתר על גבי המוקצה שמלאכתו לאיסור ויטלטלם יחדיו. [וכדעת הרא"ש בתשובה

(כלל כב סימן ח) **ובשם הראב"ן**, וכ"כ **רבינו ירוחם** (נתיב יב חלק יג), וכ"כ **הריא"ז** (שבת סוף עמ' רכז). **ודלא כהשלמה** (שבת קכג ע"א), **והביאו הכל בו** (דף לב ע"ג), **והארחות חיים** (סימן שסט), **והרשב"א**, **והמאירי** (שם). **וע"ע בספר אהל מועד** (דף מט ע"ב ספר שלישי נתיב א), **וע"ע אליו** (ריש נתיב ד). **וכן פסק בשו"ת יבי"א** (ח"ז או"ח סימן לט אות א), **ועוד לו בספר הליכו"ע** (ח"ג מקץ סוף הע' ד). **וכל זה דלא כרב מנוח"א** (ח"א פרק יב סעיף ח), **כי דעת מרן ברורה להתיר. וע"ע ט"ז** (סימן שיא ס"ק ה), **ובקרבן נתנאל** (שעל הרא"ש שבת פרק כא אות ו).] ברם היתר זה הוא רק לכלים שמלאכתם לאיסור.

ולגבי היושב מול רוח המאוורר, והרוח מפריעה לו, מותר לסובב את ראש המאוורר, כדי שהרוח תנשב לכוון אחר. והמחמיר תבא עליו ברכה. ולמחמיר במאוורר הפתרון לכך הוא פשוט, שיזיז את המאוורר ע"י גופו (ע"י הראש, או החזה).

סימן כא - כלי כסף וכלי פורצליין האם הם מוקצים מחמת חסרון כיס

תוכן התשובה בקצרה

א. בפשטות כלי פורצליין הוו מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שמקפיד עליהם. ואין לומר דאם ערכם מועט לא הוי חסרון כיס, כיון דאף אם ערכם מועט, הכל תלוי בקפידה, דכן מבואר בב"י. **ב**. נחלקו הפוסקים, האם שייך מוקצה מחמת חס"כ אף בכלים שמלאכתם להיתר, או רק באיסור, ונ"מ לנידו"ד, דדעת התוס', ותוס' רא"ש ועוד פוסקים, דמוקצה מחמת חסרון כיס שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר, ולפי"ז כלי פורצליין הוו חס"כ. **ג**. ומאידך דעת רש"י, ופסקי הרי"ד, והרא"ש בתשובה ועוד, דשייך רק בכלים שמלאכתם לאיסור, וא"כ כלי פורצליין הוו מלאכתם להיתר. **ד**. לכאורה מהב"י משמע, דמוקצה מחמת חס"כ שייך אף בכלי היתר, כיון דתלוי הכל בקפידה, וזה שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר. וכן יש להוכיח מסתימתם של ראשונים רבים דביארו את גדר חס"כ בקפידה, ולא תלו זאת דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, ומבואר דסוברים דמוקצה מחמת חס"כ הינו אף בכלים שמלאכתם להיתר, ולפי"ז נדחוק בלשונו של הב"י, וע"ע בפנים. **ה**. ויש לצרף לשיטות דסבירא להוי כי בעלי התוס' הוו פרשנים ולא פסקנים, וכיון שדעת מרן לא מוכרחת, ורוב הראשונים והאחרונים ס"ל להקל, והוי מילתא דרבנן, כן עיקר. **ו**. ועוד ראיה, דלרשב"א דס"ל דיש מוקצה מחמת חס"כ, אף במלאכתם להיתר מוכח דס"ל דאסור להשתמש בשבת אף למלאכת ההיתר. ולפי"ז יצא, דכלי פורצליין אסורים בשימוש בשבת, והמנהג יוכיח דלא קי"ל הכי. **ז**. אלא דקשה ע"ז מדין כלים העומדים לסחורה, דהוו מוקצה מחמת חס"כ, וכמבואר ברמב"ם אפי' דהוו כלי היתר. וי"ל, דניזל בתר טעמא, דכל דשייך חס"כ בעומדים לאיסור, רק אם מקצם מדעתו לגמרי מער"ש,

משא"כ בעומדים להיתר ולא הקצם לשימושם המותר בשבת, א"כ מהיכי תיתי שיהיו מוקצים. ולטעם זה בעומדים לסחורה, כיון שמוקצים לגמרי מדעתו, אף במלאכתם להיתר שפיר שייך בהו מוקצה מחמת חס"כ. וכ"כ לבאר כמה פוסקים. **ח**. ולפי"ז ייושב אף סכין של בית המקולין, דאף דהוי של היתר, שייך בו חס"כ, כיון שמקצהו לגמרי מער"ש. **ט**. ועוד קשה על כך, מדין סכין מילה דהוי כלי היתר. וי"ל, דמבואר בפוסקים דסכין של מילה חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור. וע"כ לבאר זאת, כיון שעצם חיתוך בשר המילה הוא איסור, אף שהותר לצורך מילה, חשיב מלאכתו לאיסור. **י**. עוד קושיא מתפילין, דאינו חס"כ, ומדוע, ע"ש.

שאלה: כלי כסף העומדים לשימוש, כגון גביע כסף, או בקבוק כסף, וכיוצא בזה. וכן צלחות פורצליין וכדו' שאר כלים שנזהרים בשימושם, וכן נזהרים שלא להשתמש בהם מלבד לתשמישם, האם הם מוקצים מחמת חסרון כיס ואסורים בטלטול בשבת, או שאינם מוקצים, ודינם ככלים שמלאכתם להיתר.

תשובה: **א**. פסק מרן (סימן שח ס"א) כל הכלים נטלים בשבת, חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה, או של מילה, ואיזמל של ספרים, וסכין סופרים שמתקנים בהם הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר, אסור לטלטלו בשבת, ואפי' לצורך גופו ומקומו. עכ"ל. ומבואר כי מוקצה מחמת חסרון כיס גדרו הוא, כיון שמקפידים שלא לעשות בכלי תשמיש אחר. וכ"כ לבאר אתגדר מוקצה מחמת חסרון כיס הראשונים, וכמבואר בב"י. ע"ש. ולפי"ז לכאורה י"ל דה"ה להני כלי פורצליין, אשר מלבד לאכול בהם נזהרים שלא להשתמש בהם שימושים אחרים, מפני שהם שבירים מאוד, וק"ו גביע של הקידוש העשוי מכסף ושאר כלי כסף הנזכרים בשאלה דהוו מוקצה מחמת חס"כ, דאסור לטלטלם בשבת אף לצורך גופם ומקומם.

מוקצה מחמת חס"כ בדבר שאינו יקר]

ואין לומר דמוקצה מחמת חסרון כיס הוא דוקא כשערכו רב, וככל הדוגמאות המובאות בשבת (דף קכג) ובראשונים שם ובשו"ע, ושמו מוכיח עליו דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, וא"כ בעינן חסרון ממש, ועל כן נבוא להתיר לפחות בכלי פורצליין [מהסוג הזול המצוי] . דכ"ז אינו, וכמבואר בב"י, דמוקצה מחמת חס"כ הוי אף אם ערכו מועט, כל שמקפיד עליו. דכתב הב"י (ר"ס שח ד"ה כתב הרמב"ם) וז"ל, וצריך לומר דהא דכתב הרמב"ם דכלים המוקצים לסחורה (דהם מוקצים מחמת ח"כ) אסור לטלטלן, היינו דוקא כשמקפיד עליהם שמא יפסדו, ומשום הכי **אע"פ שאינם יקרים ביותר**, כיון שהם מוקצים לסחורה, אסור לטלטלם. וכו' עכ"ל. ומפורש דמוקצה מחמת ח"כ הוי אף אם

ערכו מועט, כל שמקפיד עליו. וה"ט כיון דמקפיד עליו. (וגם חסרון כיס מועט הוי חסרון כיס ולכן אין ראיה מכך שמוקצה זה נקרא חסרון כיס, דהוא דוקא בחסרון רב).

ואומנם כתב המ"א (ס"ק ג) לגבי מוקצה מחמת חס"כ וז"ל, ע' סימן רנט סעיף א, דבכל דבר שדמיו יקרים אסור, ובדבר שאין דמיו יקרים אם נתנן לאוצר אסור. ע"כ. וא"כ מבואר כי דוקא כשדמיו יקרים, הוי מוקצה מחמת חס"כ, או בנתנן לאוצר. אך בדבר שדמיו מועטים ולא נתנו לאוצר, לא הוי מוקצה מחמת חס"כ. אך זה אינו, וכוונת המ"א דסתם דבר שדמיו מועטים אינו מקפיד עליו, אא"כ נתנן לאוצר. ואה"נ אם מקפיד, אע"ג שלא נתן לאוצר, הוי מוקצה מחמת חס"כ, דה"ה לנתן לאוצר ואינו מקפיד, דלא הוי מוקצה, וכדכתב כן להדיא המ"א הנ"ל (בריש הס"ק) ע"ש, וכ"כ עוד לעיל (סימן רנט ס"ק ד) דכל שבנתנן לאוצר הוו מוקצה מחמת חס"כ הוא רק במקפיד. וכן מפורש לקמן (סימן שי סעיף ב) דפירות שנתנן לסחורה לא הוו מוקצה מחמת חס"כ, והיינו דאינו מקפיד, וכך מפורש בב"י הנ"ל, ושכ"כ הרב המגיד, והמשיך שם הב"י וכתב וז"ל, דשמקפיד עליהם שמא יפסדו דקתני, קאי גם לכלים המוקצים לסחורה, הא אם אינו מקפיד עליהם, אע"פ שהם מוקצים לסחורה, מותר לטלטלם, וכדברי הרב המגיד (פרק כו הל' יד). עכ"ל. וכן מבואר ברמ"א (סימן שח ס"א) וז"ל, וה"ה כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם. ע"כ. (דהוו מוקצה מחמת חס"כ). ומבואר כי דוקא במקפיד עליהם. וא"כ ה"ה די"ל להפך, כיון דמבואר כי תלוי בקפידה, וכנ"ל. וכ"כ לבאר המחצה"ש במקום את דברי המ"א, דאוסר בנתנן לאוצר רק במקפיד, וכ"כ הגדולות אלישע (ס"ק ה), וממילא מבואר דהכל תלוי בקפידה, וכל שכתב המ"א דבדמיו יקרים אסור, היינו בסתם, אך בדבר שידוע שמקפיד, אה"נ הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ועוד יש להוכיח כביאור זה במ"א, והוא דניזיל בתר טעמא, דה"ט דבנתנם לאוצר אף דדמיו מועטים הוי מוקצה מחמת חס"כ, מפני שמקפיד, וה"ה הכא. וכן יש להוכיח מדלקמן בדברי המ"א (ס"ק י) דפסק כי נייר חלק הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואומנם בזמנם הנייר היה יקר, אך ברור שדף נייר אחד לא היה יקר, רק כמות לצורך כתיבה היה יקר, ומבואר א"כ מאלו דברי המ"א דאף מועט הוי חס"כ. וכ"כ להוכיח כדברינו מדין נייר, בספר זית רענן (שהוא חיבור על ספר שתילי זיתים סימן שח ס"ק ב). וכן מבואר בספר שלחן עצי שיטים (הל' מוקצה סימן ב סעיף ח), דכתב כדברי המ"א הנ"ל ביתר ביאור, כי כשאין דמיו יקרים, בעינן שנתנן לאוצר, דאז גלי דעתיה שמקפיד עליו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ח סימן כט אות ו) להוכיח מדין נייר, כי מוקצה מחמת חס"כ שייך אף בדבר שערכו מועט, כגון חצי דולר. ע"ש. וא"כ מבואר דנתנו לאוצר הוא רק הכי תמצי שיקפיד, ואינו בדוקא. וכן משמע בחיי אדם

(כלל סה סעיף ג בפן ז) ע"ש. וכן מבואר בספר ערוך השלחן (סעיף יא), ושם מקורו הוא המ"א, וכתב דבריו בזה"ל, ואם אינו מקפיד מותר, **ומן הסתם** אם דמיו יקרים **מסתמא** מקפיד, ואם אין דמיו יקרים מותר, אא"כ נתנו לאוצר. ע"כ. וא"כ מבואר כדברינו. וכ"כ להדיא בספר תורת שבת (סימן שח סס"ק ב) על דברי המ"א הנ"ל, כי סכין של סופרים, אף שידוע שאין דמיו יקרים, אפ"ה שייך ביה מוקצה מחמת חסרון כיס, ועיקר הכל תלוי אם חשוב בעיניו ומקפיד עליו, כמש"כ הטור בסי' שי. וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שכט). והנה מצאנו בחסדי ה' תנא דמסייע להו טובא, והוא מרן הב"י אשר אנו נשענים עליו, דאף בדבר שערכו מועט שייך מוקצה מחמת חס"כ, רק בתנאי שיקפיד עליו.

מוקצה מחמת חס"כ הוי רק בכלים שמלאכתם לאיסור]

ב. שוב נשוב לנידו"ד, דלכאורה הני כלי פורצליין הוו מוקצה מחמת חס"כ. אלא דדין זה תלוי במח' הפוסקים, האם שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלים שמלאכתם להיתר, או רק בכלים שמלאכתם לאיסור. כי פוסקים רבים ביארו דכל דין מוקצה מחמת חסרון כיס שייך רק בכלים שמלאכתם לאיסור, וה"ט דהלא מוקצה מחמת ח"כ חמור מדין מוקצה שמלאכתו לאיסור, דבזה האחרון שרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו (סימן שח סעיף ד), ואילו מוקצה מחמת ח"כ אסור, כמבואר בשו"ע (סימן שח ס"א). והטעם דחמיר מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון דכלי זה מוקצה לחלוטין בשבת, ואין בו שום שימוש, דלצורך תשמישו הרגיל אינו משתמש, כיון שמלאכתו לאיסור. ולצורך תשמישים אחרים, אף ביום חול מקצהו, כיון דהוא חסרון כיס. משא"כ בכלי שמלאכתו לאיסור, אומנם הוא מוקצה לתשמישו העיקרי, אך לא לשאר תשמישים, ולכן באמת שרי לשאר תשמישים. ואם נאמר כי מוקצה מחמת חסרון כיס הוי אף במלאכתו להיתר, נמצא שהוא מותר לצורך תשמיש ההיתר שלו, וא"כ אינו מקצה דעתו מלהשתמש בו בהיתר, ולישתרי לגמרי אף לשאר תשמישים, כיון שאינו מקצה דעתו מינה, וק"ו שדינו לא יהיה חמור מכלי שמלאכתו לאיסור. וכ"כ סברא זו פוסקים רבים, דכ"כ התוספת שבת (סימן שי ס"ק יג), וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (סימן שח ברביד הזהב ס"ק ו), וכ"כ בספר תהלה לדוד (ריש סימן שח), וכ"כ בספר יוקח נא (ס"ס שח ס"ק יב), ובספר משחא דרבותא (סימן שח ס"ס נא), ע"ש. וכ"כ בשו"ת קנה בשם (ח"א סימן יח אות ב), וע"ש דהביא עוד פוסקים דכתבו כן. וכ"כ בשו"ת דברי יואל (או"ח סימן יט), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שכח) ובספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כ סעיף יב), ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כו אות ב), ועוד כ"כ בביאורים לספר תוספת שבת (סימן שח אות ט), ובשו"ת באר משה (ח"ח סימן ע),

וכ"כ בספר משמרת השבת (סעיף ג עמ' ג), וע"ע בהגהות שעל ספר שתילי זיתים הנקרא סביב לשולחנך (ר"ס שח).

אך מאידך י"ל דזה אינו, כיון די"ל דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס אף במלאכתו להיתר, וחמיר מוקצה זה, כיון שהוא מוקצה מדעתו לכל התשמישים מלבד לתשמישו, ואילו בכלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה לשאר תשמישים, ולכן קל דינו. ולפי"ז יצא דלסוברים כי מוקצה מחמת חס"כ לא שייך בכלים שמלאכתם להיתר, הני כלי פורצליין וכדו' משרא שרו. ואילו לסוברים דמוקצה מחמת חס"כ שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר, יהיה אסור לטלטלם, מלבד לתשמיש שלהם הם מיועדים. (ובעז"ה יתבאר לקמן (אות ו), כי לסוברים דגם כלי שמלאכתו להיתר הוי מוקצה מחמת ח"כ, ס"ל דאסור להשתמש בו אף לשימוש ההיתר).

ותחילה נביא את הסוברים כי מוקצה מחמת חסרון כיס הוי אף במלאכתו להיתר, והוא תוס' שבת (דף מו ע"א ד"ה אין לנו, וד"ה והא) דכ"כ בשם הרשב"א, דשם כתבה הגמ' (דף מה סוע"ב ע"פ ביאור התוס' הנ"ל) כי ר' שמעון דקי"ל כוותיה, אוסר לטלטל מנורה, וטעמא הואיל ואדם קובע לה מקום, דהיינו דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. והקשתה הגמ', והאמר שמואל משום רבי חייא, כילת חתנים מותר לנטותה, ומותר לפרקה בשבת. ע"כ. ופרש"י, דכילת חתנים הוי כלי שמלאכתו להיתר, כיון דסתם כילת חתנים אין לה גג טפח, וכיון שאינו רחב טפח אינו אהל, ואין בו לא בנין ולא סתירה. וא"כ קושית הגמ' היא מדוע שרי לנטותה ולפרקה, הלא יש לאוסרה מדין מוקצה מחמת חסרון כיס. ומכח קושיא זו מבארת הגמ' דמה שאסרנו מנורה הוא מטעם אחר ע"ש. וכתב על כך הרשב"א, דאה"נ סיכי זיירי ומזורי, כיון שאדם קובע להם מקום, הוו מוקצה מחמת חס"כ, ושאני מנורה וכילת חתנים, דאין קובעים להם מקום כ"כ. עכת"ד. והוכיח הפנ"י (שבת דף מו ע"א) מאלו דברי הרשב"א דס"ל דשייך מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלי שמלאכתו להיתר, כיון דבקושית הגמ' אמרה לאסור כילת חתנים מצד מוקצה מחמת חסרון כיס, אף שמלאכתה של כילת חתנים היא להיתר. וכן מתוך דס"ל לרשב"א, דאף לפי דחית הגמ' שייך מוקצה מחמת חס"כ בכילת חתנים (אע"פ שמלאכתה להיתר), ורק שאין קובעים לה מקום כ"כ, ולכן אין בה דין מוקצה מחמת חס"כ. וכן כתב כביאור התוס' הנ"ל בסוגיא גם בתוס' רא"ש (שם) בפירוש השני, רק שדחה פירוש זה מטעם אחר ע"ש. אלמא דג"כ מסכים עם הרשב"א דשפיר הוי מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלי שמלאכתו להיתר. וכ"כ להוכיח מתוך דברי הרשב"א הנ"ל, דס"ל דמוקצה מחמת חס"כ הוי אף בכלי שמלאכתו להיתר, כמה אשלי רברבי, דכ"כ הפמ"ג בספרו ראש

יוסף שם (שבת מו ע"א), וכ"כ להוכיח בספר מנורה הטהורה (סימן שח בקני מנורה ס"ק א), ומו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לט אות ג) ועוד בספרו הליכות עולם (ח"ג פרשת מקץ סעיף ה) ובשו"ת קנה בשם (ח"א סימן יח)

וכן פסקו להלכה דמוקצה מחמת חסרון כיס שייך אף בכלי שמלאכתו להיתר, המהר"י אבוהב (שעל הטור ריש סימן שח) וז"ל, וגם כן אסרו לטלטל כלי שהוקצה מחמת חסרון כיס, יהיה מלאכתו לאיסור **או להיתר**. עכ"ל. וכ"כ הראש יוסף (שבת דף מו ע"א) והוכיח כן מתוך דברי התוס' הנ"ל. וכ"כ בספר קיצור שולחן ערוך (סימן פח סעיף ו). [וכן מבואר בספר תורת שבת (סימן שח ס"ק ב) דיש מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלים שמלאכתם להיתר, רק דס"ל כי גביע זהב שרי לטלטלו כיון שאינו מקפיד עליו, שהרי כוונתו להשתמש בו, ולפי"ז שרי בנידו"ד, רק שדבריו לכאורה צ"ע ע"ש] .

ג. ומאידך נמצאו פוסקים רבים דס"ל כי מוקצה מחמת חסרון כיס שייך רק בדבר שמלאכתו לאיסור. דכן מצאתי לפסקי הרי"ד (שבת דף קכד ע"א) דאיתא שם במשנה, כל הכלים נטלים לצורך ושלא לצורך, ר' נחמיה אומר אין נטלין אלא לצורך. וכתב הפסקי הרי"ד וז"ל, עד השתא (בחלק הראשון של המשנה לפנ"כ), איירי תנא בכלים שמלאכתן לאיסור, ושנה נוטל אדם קורנס לפצוע בו אגוזים וכו'. וכל אלה הם כלים שמלאכתן לאיסור, והתיר לטלטלן לצורך. ואחרי כן שנה כל הכלים ניטלין **בשבת חוץ מן המסר הגדול, ויתד של מחרישה, גם אלה הן שמלאכתן לאיסור**, וכולן ניטלין לצורך, חוץ מאלו שאדם קובע להם מקום, ואפי' לצורך אין מטלטלין אותן. **והשתא** מיירי בכלים שמלאכתן להיתר, והתיר בהם יותר ממה שהתיר להם בכלים שמלאכתם לאיסור. וכו' עכ"ל. וא"כ מבואר דס"ל דדין המשנה במוקצה מחמת חס"כ מיירי דוקא בכלים שמלאכתן לאיסור, דאת"ל דאיירי גם בכלים שמלאכתן להיתר, והמשנה רק נקטה דוגמאות שמלאכתן לאיסור, א"כ אינו נכון מש"כ דדין זה של המשנה הוא בכלים שמלאכתן לאיסור, דהלא הוא לאו דוקא, וה"ה שמלאכתן להיתר. ולפי"ז גם מש"כ לפנ"כ (דף קכג ע"ב ד"ה מתני') דיתד של מחרישה הוי מלאכתו לאיסור ע"ש, כוונתו כנ"ל. (רק ששם אין הכרח גמור, דשפיר אפשר לומר דכ"כ לחדש על הרישא של המשנה ע"ש. ומ"מ המשך דבריו מגלים שכוונתו כביאורנו הנ"ל). וכ"כ בחידושי הרא"ה על ביצה (דף יא ע"א ד"ה מה"ד, והוא בספר שיטת הקדמונים על ביצה) דכתב ותו דנקט נמי דעיקר מוקצה מחמת חס"כ דלא מיתסר בכלים בדבר שמלאכתו להיתר. ע"כ. וציין לו בשו"ת דברות יעקב (ח"א סימן נח), ובספר מילי דמוקצה (סימן א עמ' כב הערה יד).

וכן הוכיח בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כו אות ב) דכן ס"ל לרש"י (דף קיג ע"א ד"ה מה), דעל ספק הגמ' בעו מינה מרב יהודה כובד עליון וכובד תחתון (של כלי אורגים) מהו (לטלטלם בשבת). פרש"י מהו, שמי אמרינן איידי דיקירי לא חזו סתמיהו לתשמיש אחרינא, והוה ליה דבר שמלאכתו לאיסור. עכ"ל. ובחידושי הרע"א דייק במה שתלה מלאכתו לאיסור בהקפדה, כי כוונת רש"י למוקצה מחמת חסרון כיס, ולכן הדגיש רש"י דדוקא במלאכתו לאיסור. ועוד יש להוסיף דבגליון הרע"א שם ציין לתוס' (דף קכג ע"א ד"ה סיכי) ושם התוס' כתבו כי ס"ל לרש"י דאיסור זה (של כובד עליון ותחתון) הוא מוקצה מחמת חסרון כיס ע"ש. ונמצא שבזה ישב הרע"א קושיא על דברי רש"י דמה בכך שראוי לשימוש אחר או לא, כלפי דין מוקצה מחמת חסרון כיס. וע"פ התוס' מובנת כוונת רש"י, דכוונתו למוקצה מחמת חסרון כיס, ולכן הצריך דוקא שמלאכתו לאיסור, כיון דס"ל דכל ששייך מוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק במלאכתו לאיסור. וא"כ מבואר דתוס' כן למדו ברש"י, דס"ל כי כל דין מוקצה מחמת חס"כ שייך רק בכלים שמלאכתם לאיסור.

ובספר תוספת שבת (בהקדמה לסימן שח) הביא דכן כתב בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ח) וז"ל, ויש מוקצה אחרת שמוקצה מחמת מלאכתו **של איסור**. עכ"ל. ומבואר דמוקצה מחמת חס"כ הוי דוקא במלאכתו לאיסור. אולם המעיין בגוף תשובת הרא"ש רואה כי הרב תוספת שבת הוסיף את המילים "של איסור" מדנפשיה, ובתשובת הרא"ש לא מופיעים מילים אלו. וכמו שהעיר עליו בספר תהלה לדוד (ר"ס שח). וכן הגירסא בשו"ת הרא"ש בהוצאת מכון ירושלים ע"פ כת"י ישנים ומדויקים. אך מ"מ המעיין בתשובת הרא"ש שם, על כרחך כי כוונת הרא"ש דדוקא בכלים שמלאכתם לאיסור שייך מוקצה מחמת חסרון כיס, דכתב שם וז"ל, המין הרביעי, דבר המוקצה **מחמת מלאכתו** שהיא מלאכת איסור כקורנס של הנפחים וכיוצא בהן וכו'. וכתב את פירטי דיני מוקצה שמלאכתו לאיסור. וסיים וז"ל, אלו דיני המוקצה **מחמת מלאכתן** שהוא מותר לצורך גופו ולצורך מקומו, כיון שיש עליו תורת כלי. ויש דבר מוקצה **מחמת מלאכתו** והוא כמוקצה מחמת גופו והוא מחמת חסרון כיס, כקורנס הזהבים ובשמים שאסור לטלטל אפי' לצורך גופו, ומסר הגדול, ויתד של מחרישה, וסיכי זיירי ומזורי, וכן ארזי ואשוחי שאסור להסיקן ביו"ט. עכ"ל. וא"כ מבואר מדבריו לעיל דכתב "מחמת מלאכתו", וכוונתו למלאכת איסור. וא"כ כששב וכותב ויש דבר מוקצה מחמת מלאכתו והוא כמוקצה מחמת גופו והוא מחמת חסרון כיס וכו', שכוונתו למלאכת איסור, ובזה דוקא יש מוקצה מחמת חסרון כיס. וכ"כ דמוכרחת כוונת הרא"ש דמיירי במלאכתו

לאיסור בשו"ת קנה בשם (ח"א או"ח סימן יח), וכ"כ בביאורים שעל ספר תוספת שבת (בהקדמה לסימן שח אות א).

וכן העלה הפני יהושע (שבת דף מו ע"א) כי כל ששייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק בכלים שמלאכתם לאיסור, והביא לכך ראיות מהסוגיות במס' שבת ע"ש. וכ"כ התוספת שבת (סימן שי ס"ק יג), ועוד בסוף ההקדמה לסימן שח (ויובאו דבריו בעז"ה בהמשך). וכן כתב בשו"ע הרב (סימן שח סעיף ד), וכן מבואר דס"ל לרב יוקח נא (סימן שח ס"ק יב) ע"ש ודו"ק. וכן בספר משחא דרבותא (סימן שח סוף סעיף נא) ע"ש. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (בריש ההקדמה לסימן שח, וברביד זהב ס"ק ו), וכן העלה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לט אות ג), ועוד בספרו הליכות עולם (ח"ג פרשת מקץ אות ה), ובשו"ת דברי יואל (או"ח סימן יט), ובספר שערים המצויינים בהלכה (סימן פח הערה א), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כו אות ב), ובשו"ת קנה בשם (ח"א סימן יח), והביא עוד שכ"כ נזר ישראל (ח"א סימן לח), ובליקוטי רימ"א (ס"ק א), ובמנחת שבת (בפתיחה לסימן שח סוף אות א), ע"כ. ואת"י. וכ"כ עוד בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ע), ובספר קצות השלחן (ח"ד סימן קח סעיף יז), ובספר שש"כ (פרק כ הערה פח), ובשו"ת אז נדברו (חי"א סימן כא על דברי המ"ב ס"ק ח), ובספר מנוחת אהבה (ח"א סימן יב סעיף יח), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב סימן שח עמ' שכח), ובשו"ת דברות יעקב (ח"א סימן נח), ובשו"ת אור יצחק עבאדי (סימן קנז), ובספר מילי דמוקצה (סימן א עמ' כב), ובספר משמרת השבת (עמ' ג), ובספר שלמי יהודה (פתיחה חלק א). ואחר מופלג נדפס שו"ת דברי דוד אזולאי ושם (ח"א סימן טז) ג"כ כתב להקל.

דעת מרן]

ד. ומרן בשו"ע (סימן שח ס"א) כתב וז"ל, כל הכלים נטלין בשבת, חוץ ממוקצה מחמת חס"כ. כגון סכין של שחיטה, או של מילה, ואיזמל של ספרים, וסכין של סופרים שמתקנים בהן הקולמוסים, כיון שמקפידים עליהם שלא לעשות בהם תשמיש אחר וכו'. ע"כ. ויש כאן שתי דרכים ללמוד, דמחד י"ל כי מתוך שכתב ברישא רק דוגמאות של כלים שמלאכתם לאיסור, וע"ז ביאר דכיון שמקפידים עליהם, משמע דכל דשייך לומר מוקצה מחמת חס"כ הוא דוקא בכלים שמלאכתם לאיסור. ומאידך גיסא י"ל דהוא לאו דוקא, ונקט דוגמאות בעלמא, והעיקר הוא טעמו שכתב מפני שמקפידים עליהם, וטעם זה שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר. ומה שכתב דוקא דוגמאות של כלים שמלאכתם לאיסור, הוא מפני שאלו הדוגמאות שנקטה הגמ', וה"ט כי המקרים הפשוטים והמצויים במוקצה מחמת חס"כ הם במלאכתם לאיסור, ואילו כלים שמלאכתם להיתר הם מקרים רחוקים. ואומנם אין הכרע בשו"ע, אך לכאורה בב"י מבואר כצד השני, דהנה הב"י

(ר"ס שח) בהקדמה כתב הא' כלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, דהיינו כלי שאדם מקפיד עליו שלא יפגם, כגון סכין של שחיטה ומילה ושל סופרים. עכ"ל. והלא אף במלאכתו להיתר שפיר שייך טעם זה שמקפיד, ולא ביאר כי כוונתו לאסור דוקא בכלים שמלאכתם לאיסור, וכל כה"ג אם הוה ס"ל, הו"ל לפרושי, אלמא דס"ל דהוי מוקצה אף במלאכתו להיתר. וכן משמע מפרש"י שהביאו הב"י (ר"ס שח) וז"ל, משום דקפיד עליהו, ומייחד להם מקום, דלא חזו למלאכה אחריתי. עכ"ל. וטעם זה שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר. וכן משמע מהרא"ש (פ' כל הכלים סימן ד) ע"ש, והביאו הב"י (שם). וכן משמע ברמב"ם (פרק כה ה"ט) וז"ל, כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו, כגון כלים המוקצים לסחורה, וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם שמא יפסדו, אסור לטלטלן בשבת, וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס, כגון המסר הגדול.

וכו' עכ"ל. ולא התנה שהוא דוקא בכלים שמלאכתם לאיסור. ועוד דפשטות דבריו כי מיירי אף בכלים שמלאכתם להיתר דכתב, כלים העומדים לסחורה, וכלים יקרים. א"כ כתב כלים יקרים ומשמע בין של איסור ובין של היתר. והביאו הב"י, וא"כ משמע כי כן דעתו. וכן כתב הראש יוסף (שבת דף מו ע"א) להוכיח מל' הרמב"ם הנזכר, דכתב הרמב"ם "דמים יקרים" ולא התנה דדוקא במלאכתם לאיסור, ומשמע דס"ל דאף במלאכתן להיתר. ולמעשה כן משמע בפשטות דס"ל לעוד ראשונים רבים, דע' בר"ן (שבת דף מז סוע"ב מדפי הרי"ף) דכתב לגבי טעם איסור מוקצה מחמת חס"כ וז"ל, כל הני קפדי עלייהו משום דפגמי ומקצי להו ביום. ע"כ. ולא התנה דדוקא במלאכתם לאיסור. וכ"כ המאירי (שבת דף קכג ע"ב) וז"ל, חוץ מן המסר הגדול וכו' שבכלים אלו הוא קפיד עליהם ומיחד להם מקום, שאם יתקלקלו הפסדן מרובה, ומתוך כך אסורים אף לצורך גופן ומקומן. עכ"ל. וכ"כ בפסקי הריא"ז (שבת פרק יז הל' ג) וז"ל, חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה, לפי שאדם מקפיד עליהן שלא יתקלקלו בטלטולן, ואדם מקצה להם מקום. עכ"ל. וכ"כ תוס' הרא"ש (דף קכג ע"ב ד"ה סכינא דאשכבתא) פירוש, ששוחטין בו ומקפיד עליו שלא יפגם, מכאן שיש להזהר מלטלטל סכין סופרים וסכין מילה, דכולהו קפיד עליהו לעשות בו תשמיש אחר. ע"כ. וכן משמע בר' יהונתן מלוניל (דף מז ע"ב) ע"ש. ובארחות חיים (סימן שס), ובאור זרוע (סימן פו), ובאהל מועד (ספר שלישי, שער א, דרך י, נתיב א, דף מט ע"ב) וז"ל, מוקצה מחמת ח"כ כמסר הגדול וכו', בכל אלו וכיוצ"ב שהבעלים מקפידין עליהם כדי שלא יתקלקל, אסורים. עכ"ל. וכל הני ראשונים סתמו דטעם איסור מוקצה מחמת חס"כ הוא מפני ההקפדה, וטעם זה שייך אף בכלים שמלאכתם להיתר, דהלא מקפיד עליהם, ולא התנו שיהיו הכלים שמלאכתם לאיסור, וכל כה"ג הו"ל לפרושי. ומפורסמים דברי

הבית מאיר (או"ח סימן תמג אות ב ד"ה ואולם), כי נח לי ללמוד מסתימת הראשונים, יותר מפירושם של אחרונים. והביאו מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן כ אות ג) ונשען עליו. ועוד הביאו (בחלק ז יו"ד סימן לח אות א) ושכ"כ עוד אחרונים. ועתה יצא לאור עולם שו"ת יבי"א ח"ט, ושם בחאו"ח (סימן נט אות א), שב וכתב כן.

ואולם נמצאו פוסקים רבים שהלכו בדרך ההפוכה לגמרי. דהנה הפנ"י (שבת דף מו ע"א) כתב, כי מדברי הטוש"ע מוכח דמוקצה מחמת חסרון כיס שייך דוקא בכלים שמלאכתם לאיסור. ואמנם הראש יוסף (שבת דף מו ע"א) כתב על דברי הפנ"י האלו כי לא ידע מנין לו דבר זה. אך נראה פשוט דכוונתו היא להוכיח מתוך שנקטו הם דוקא דוגמאות של כלים שמלאכתם לאיסור. וכ"כ המנורה הטהורה בקני מנורה (ס"ק א) דמתוך שבשו"ע נקט דוקא דוגמאות של כלים שמלאכתם לאיסור, משמע דס"ל דרק בכלים שמלאכתם לאיסור שייך דין מוקצה מחמת חס"כ. אך ע"ש דהסתפק לדינא. וכ"כ להוכיח מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לט אות ג), ועוד בספרו הליכות עולם (ח"ג פרשת מקץ סעיף ה), וכ"כ בשו"ת דברי יואל (או"ח סימן יט), ובשו"ת קנה בשם (ח"א סימן יח סוף אות ב), ובשו"ת באר משה (ח"ח ר"ס ע), ובספר מנוחת אהבה (ח"א סימן יב סעיף יח), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שלב) ובשם מו"ר שליט"א.

ויש להוסיף עוד, דהלא הבאנו לעיל כי מוכח מרש"י (דף קיג), ומתשובת הרא"ש, דס"ל כי מוקצה מחמת חסרון כיס הוי רק בכלי שמלאכתו לאיסור. וא"כ אע"ג דכתבנו לעיל כי פשטות רש"י (דף קכג), והרא"ש בפ' כל הכלים (סימן ד), ס"ל כי מוקצה מחמת חסרון כיס הוא אף בכלים שמלאכתם להיתר, מתוך שלא התנו זאת, וע"כ לומר דלא ס"ל הכי, כפי שהוכיח הרב אור לציון מדברי רש"י בדף קיג, וכמבואר בתשובת הרא"ש, דמוקצה מחמת חסרון כיס הוי רק בכלי שמלאכתו לאיסור. (אך לכאורה על הרא"ש צ"ע, כיון דהובא לעיל כי התוס' ראש ס"ל כרשב"א דלעיל, וא"כ מבואר דס"ל כי אף בכלי היתר הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ואולי חזר בו הרא"ש וצ"ע). וא"כ על פשטות לשונותיהם נאמר דהוא לאו דוקא, וא"כ גם בשאר הראשונים שפיר נוכל לומר דמה שלא התנו כי דוקא במלאכתו לאיסור אסור, הוא לאו דוקא, וס"ל דמוקצה מחמת חס"כ הוי רק במלאכתו לאיסור. מה גם דיש לומר שסמכו על הדוגמאות שנקטה הגמ' שהם של איסור. וגם ובעיקר סמכו על הסברא כיון דתלו זאת בקפידא, ועל כן מקצה מדעתו משימוש, וכשמלאכתו להיתר לא הקצה מדעתו שהרי בדעתו להשתמש לתשמיש ההיתר ושוב אינו מוקצה, ופשוט שלא יהיה מוקצה לשאר תשמישים.

האם בעלי התוס' הוו פסקנים או פרשנים]

ה. ועוד יש להוסיף דכתב הכנה"ג בכללי דרכי הפוסקים (אות טז) וז"ל, מקובלני מפי אבא מרי שאין לסמוך למעשה על דברי התוס', אם לא שביארו בהדיא שדבריהם הלכה למעשה. וע"ע בספר יד מלאכי (כללי התוספות אות יד) וז"ל, דע שאין דרך התוספות שלנו תוספו' טוך לפסוק הלכה, כי אם לפרש שמעתתא בדרך שקלא וטריא, וכן קבלנו מרבותינו. ע"כ. ולפי"ז אין לפסוק מתוך דברי התוס' הנ"ל שהביאו לרשב"א והוכחנו כי ס"ל דמוקצה מחמת חס"כ הוי אף במלאכתו להיתר. אך לכאורה כללים אלו צ"ע ע"פ שאר הכללים שהזכירו שניהם, כגון דבמח' רש"י ותוס' תפסינן כתוס', ושתפסינן כתירוץ שני של תוס', ועוד כללים ע"ש. והוי סתירה מניה וביה. אך אין לבא ולסתור זאת ע"פ דברי הרב חיד"א בחיים שאל (ריש סימן ח) וז"ל, העידותי בכם היום שכל דין מראשונים ואחרונים אשר הבאתי בס' הקטן ברכי יוסף, אין כוונתי בד"ל מסכים הולך לענין דינא, דאפשר דלא עמדתי בתשובה או בדין ההוא כפי עיוני הקצר, רק אגב רהטא עין לו ראתה, והבאתיו להקל מעל המעיין טורח החיפוש. ומזקנים אתבונן **הרב כנסת הגדולה**, והרב יד אהרן, **ואבזרייהו** , כי כל ישעם להורות משפט גבר איה מקום כבודו, ולא שבא בדין ההוא במצרף כור חכמתם שהם מסכימים עמו, וזה נודע לכל. וגם אני בעוניי זה דרכי זולת כשאומר וכן עיקר, וכיוצא, אז אני מגלה דעתי הקצרה. אבל בלאו הכי רק שאני כותב בסתם הדין ההוא בשם אומרו, עדיין טעון לינה בעומקה של הלכה. עכ"ל. וא"כ מבואר דכ"כ על ספר הכנה"ג, ואף על שאר ספרי הליקוטים. וכ"כ ג"כ בספר שדי חמד (ריש חלק א) בהתנצלות המחבר ע"ש. אך כל זה לא שייך כאן, דהלא הכנה"ג כתב כאן מקובלני מפי אבא, וכן היד מלאכי כתב, וכך קבלנו מרבותינו.

ומ"מ הרב ים של שלמה בודאי דלא ס"ל הכי, דמפורסמים דבריו בהקדמה ראשונה למס' חולין וז"ל, אבל מצאתי בתשובת הרא"ש שכתב שהאיש רמב"ן גדול היה מאוד בכל החכמות, אכן כשהוא חולק עם ר"ת ור"י, שלא לשמוע אליו, אלא לילך אחר בעלי התוספות, כי קבלה בידו שר"ת ור"י וצרפתים היו גדולים בחכמה ומנין יותר מן הרמב"ן. עכ"ל. וע"ע בהקדמת הדרכי משה וז"ל, כתב מהרי"ו בתשובה סימן קעא, דעל הרוב פוסקים ע"פ התוספות, מוהר"ם וראבי"ה. וכתב הדרכי משה וכן עשיתי אני. ע"כ. ופוק חזי בספרי הפוסקים, אשר מלאים ראיות מדברי התוס' להלכה. וכל כה"ג א"צ ראיה, דזיל קרי ביה רב אמרינן. שוב נזכרתי כי כבר דיבר בכך מו"ר שליט"א בספרו שו"ת יחו"ד (סוף ח"ה כללי מרן השו"ע אות ד) ע"ש מפי ספרים. והעולה מדבריו לכאורה כי תפסינן

לתוספות להלכה, אלא במקום שחולק על הרמב"ם או הרי"ף תפסינן דלא כוותיה ע"ש. וא"כ מ"מ חזי לאצטרופי הכא, דיש לנו לתפוס כרא"ש וסיעתיה ולא כתוס'.

וע"פ האמור יוצא, כי כיון שדעת מרן שנויה במח', ואין הכרח גמור כמאן, א"כ בכה"ג אין לכלל שקבלנו עלינו הוראות מרן וכמש"כ בשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סימן יט סוף אות ה), וכיון שכן עלינו להסתכל על שאר הפוסקים, וכיון דרוב הראשונים ורוב רובם של האחרונים ס"ל להקל, ועוד דהוי הכא מילתא דרבנן, לכן העיקר להקל, דכל ששייך מוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק בכלים שמלאכתם לאיסור.

למחמירים יאסר אף שימוש ההיתר]

ו. ועוד יש להוכיח דקי"ל כן, והוא דהלא עיקר הצד לטעון דשייך מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלים שמלאכתם להיתר, הוא מתוך דברי התוס' (דף מו ע"א) בשם הרשב"א, ושכ"כ התוס' רא"ש וכנ"ל. אך המעיין בדבריהם מוכח עוד דיסברו, דבכלי שמלאכתו להיתר והוי חס"כ, אסור לגעת בכלי בשבת אף לצורך התשמיש של ההיתר, וכדיבואר בעז"ה בסמוך. ולפי"ז א"א לומר דקי"ל הכי, דא"כ יצא דכלי פורצליין וסכו"ם יקר וכיוצ"ב, יהיה אסור להשתמש בהם בשבת אפי' לצורך תשמישם. ובדבר זה וודאי דלא קי"ל הכי, דמנהג העולם להקל בכך יוכיח, דהרי שום חד מן הפוסקים לא אישתמיט למימר הכי לדינא, וא"כ כן המנהג כבר מדורי דורות וקי"ל כמנהג אפי' נגד מרן, וק"ו כאן שדעת מרן לא ברורה. והראיה לכך דסבירא להו לאסור להשתמש בכלי היתר אף לתשמיש של היתר היא, דהלא הרשב"א והתוס' רא"ש ביארו את הסוגיא (שבת דף מה סוע"ב) דמנורה אסור לטלטלה מצד מוקצה מחמת חס"כ, ועל כך שאלה הגמ', דא"כ כילת חתנים נאסור לפותחה בשבת, והלא "אמר שמואל משום רבי חייא כילת חתנים מותר לנטותה, ומותר לפרקה בשבת". ותרצה הגמ', דמנורה אסורה מטעם אחר, ולא מצד חסרון כיס. ע"ש. ומבואר כי כילת חתנים הוי מלאכתה להיתר (ולכן שרי לפותחה). וכ"כ שם רש"י להדיא [וז"ל, דסתם כילת חתנים אין לה גג טפח, שנקליטין יוצאין לשני ראשי המטה באמצעה, אחד לכאן ואחד לכאן, ונותן כלונסאות מזה לזה, ומשליך האהל עליה והוא שופע לכאן ולכאן, וכיון שאינו רחב טפח אינו אהל, ואין בו לא בנין ולא סתירה. עכ"ל] . והגמ' חשבה לאסור לפותחה בשבת מצד דהוי מוקצה מחמת חס"כ, ומפורש דאפי' לתשמיש של ההיתר אסור להשתמש במוקצה מחמת חס"כ, ולכן אסור לפתוח כילת חתנים בשבת, ואף שזהו התשמיש שלכך היא מיועדת, וזה תשמיש היתר. [ומכאן דחיה לדברי התוספת שבת (סימן שי סס"ק יג), דביאר כי כילת חתנים הוי מלאכתה לאיסור, כיון שעיקר תשמישה לאהל האסור ע"ש, וברש"י מפורש דלא כן, וכן מבואר

בפני יהושע שדחאו שם הרב תוספת שבת, וכן מבואר בחזו"א (שבת סימן מג אות יז) דהוי מלאכתה להיתר] . וכ"כ להוכיח מהרשב"א כי אוסר אף לצורך שימוש ההיתר בשו"ת קנה בשם (ח"א סימן יח אות א) ושכן כתב להוכיח בספר מנורה טהורה (סימן שח בקני מנורה ס"ק א), והוסיף הרב קנה בשם עוד להוכיח כן מהשו"ע, דאת"ל דשייך מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלים שמלאכתם להיתר, יאסור אף לצורך תשמישם הרגיל, והוא מתוך השו"ע (סימן שח ס"א) דפסק כי כלים המוקצים מחמת חס"כ, אסור לטלטלם לצורך גופם ומקומם. וא"כ אף לצורך גופם אסור. ואין לומר כי שאני התם דכל הדוגמאות דהזכירם מרן השו"ע הוו בכלים שמלאכתם לאיסור, ולכן שם אסורים לגמרי אף לצורך גופם, אך אה"נ בכלים שמלאכתם להיתר יותר לצורך גופם. דהיא הנותנת, דאת"ל כדבריך כיצד סתם מרן לאסור, וכל כה"ג הו"ל לפרושי ולומר, דכל דאסור אף לצורך גופם הוא רק בכלים שמלאכתם לאיסור.

כלים העומדים לסחורה]

ז. **אולם** עדיין צ"ע, כי לכאורה יש כמה ראיות מהשו"ע והראשונים דס"ל דאף כלי שמלאכתו להיתר הוי מוקצה מחמת חס"כ. דהנה הב"י (ר"ס שח) הביא לרמב"ם (פרק כה ה"ט) דפסק, כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו, כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר וכו'. עכ"ל. ומבואר דכלים המוקצים לסחורה, אף דהוו כלים שמלאכתם להיתר, מ"מ שייך בהו דין מוקצה מחמת חסרון כיס, וכמו שמבואר עוד שם בהמשך הב"י, דמיירי אף בכלי היתר ע"ש. וכ"פ הרמ"א (סימן שח ס"א) דכלים העומדים לסחורה, הוו מוקצה מחמת חס"כ.

ונראה לתרץ זאת, ע"פ המבואר לעיל בטעם הדבר דדוקא בכלים שמלאכתם לאיסור שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס. והוא דרק אז הוקצה מדעתו לגמרי בשבת, דהלא למלאכתו הוקצה כיון דהוי לאיסור, ולשאר מלאכות הוקצו כיון דמקפיד שלא להשתמש בכלי אלא למלאכתו, וא"כ הוקצה לגמרי בשבת, ולכן חמיר דינו מדין סתם כלים שמלאכתם לאיסור, דמותרים לצורך גופן ומקומן. (משא"כ אם נאמר דשייך דין מוקצה מחמת חס"כ אף במלאכתו להיתר, אז לא הוקצה לגמרי לשבת, דלא הוקצה למלאכתו). וכמו שהובאו לעיל פוסקים רבים דכתבו להאי טעמא. וא"כ ניזיל בתר טעמא, דה"ה דיש לאסור כלים שהוקצו לסחורה אף שמלאכתם להיתר, כיון שהוקצו לגמרי לשבת, ואין בכוונתו כלל להשתמש בהם, לא למלאכתם דהלא מיועדים לסחורה, ולא לשאר מלאכות כיון שמקפיד עליהם. וכ"כ לתרץ על קושיא זו מכלים העומדים לסחורה, דהוו מלאכתם להיתר, בספר תהל"ד (ר"ס שח), ובשו"ת קנה בשם (ח"א או"ח סימן יח), ובספר ברכת השבת

(הלכות מוקצה סעיף ד), ובספר ילקו"י (שבת ב' עמ' שלב), וכ"כ בביאורים שעל התוספת שבת (סימן שח אות ט), ובספר משמרת השבת (סימן שח עמ' ג).

סכינא דאשכבתא]

ח. ועוד צריך ביאור, דאיתא בשבת (דף קכג ע"ב) אמר אביי, חרבא דאושכפי, וסכינא דאשכבתא, וחצינא דנגרי, כיתד של מחרישה דמי. ע"כ. דהיינו דדינם הוא דהוו מוקצה מחמת חסרון כיס. ופרש"י, סכינא דאשכבתא, סכין של בית המקולין שהקצבים מקצבים בו בשר. עכ"ל. ומבואר א"כ, דהוי כלי שמלאכתו להיתר. דהלא שרי להשתמש בסכין זה לקצב בשר בשבת, דהלא בשר חי אינו מוקצה דחזי לכוס, כדאיתא בשבת (דף קכח), וכדפסקו הטוש"ע (סימן שח סימן לא). וכ"כ כפירוש רש"י דסכינא דאשכבתא הוא סכין של טבחים, ראשונים רבים. דכ"כ המאירי (שבת קכג), ובפסקי הרי"ד (שם), ובפסקי הריא"ז (פרק יז הל' ג), ובארחות חיים (סימן שס), ובאור זרוע (סימן פו). ואומנם התוס' (שם ד"ה סכינא) פירשו דמיירי לגבי סכין שחיטה, והוא הלא הוי מלאכתו לאיסור. וכ"כ רבינו חננאל (שם), והר"ן (דף מז ע"ב מדפי הרי"ף), וכן כתב התוס' רא"ש (שם). מכל מקום לפי כל הראשונים המובאים לעיל מאי אית לך למימר. ואומנם בשולחן ערוך מרן כתב (סימן שח ס"א) סכין של שחיטה. אך בבית יוסף הביא את פירוש רש"י, ולא השיג עליו כי יש מח' בזה, אלמא דאף הב"י ס"ל הכי.

ואולם ע"פ המבואר לעיל בטעמו של דבר כי שייך מוקצה מחמת חסרון כיס דוקא בכלים שמלאכתם לאיסור שפיר מיושב כאן. דכיון דסכין של טבחים אין משתמשים בו כלל בשבת, דהלא אין דרך להשתמש בו לחתוך בשר מבושל, רק בשר חי. ואומנם יש שכוססים בשר חי, אך מעט מאוד כוססים בשר, וגם הכוססים אינם משתמשים בסכין טבחים, דהלא אין חפצים לאכול הרבה בשר חי אלא מעט, וא"כ משתמשים בסכין קטנה לחתוך חתיכת בשר קטנה, וא"כ נמצא דסכין זו מוקצה מדעת לגמרי בשבת, ובכה"ג שפיר שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלים שמלאכתם להיתר, וכמבואר לעיל בדין כלים העומדים לסחורה, וכמו שביארו שם הרבה פוסקים כן. וכ"כ לישב בשו"ת קנה בשם (ח"א או"ח סימן יח אות ג), ובשו"ת באר משה (ח"ח סימן ע אות ג), ובשו"ת אז נדברו (חלק יא עמ' מ), וע"ע בספר שש"כ (פרק כ הערה נב) דתירץ דהוי מלאכתה לאיסור כיון שבזה שמקצבים בה למכור בשר, חשיב כסכין העומד לסחורה, וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שט) וסיים ע"כ, וצ"ע. וע"ע בספר משמרת השבת (סימן שח עמ' ו), וע"ע בספר שבתותי תשמורו (ח"א פרק כד הערה ב). שוב ראיתי לספר משחא דרבותא (ר"ס שח) דכתב לדייק את מרן דכתב סכין של שחיטה, ולא כתב סכין של בית המקולין

שהקצבין מקצבין בו, דבזה מוכח דס"ל דסכין של קצבים אינו מוקצה מחמת חס"כ. ע"כ. ולפי"ז לא קשיא מידי והכל אתי שפיר. רק שלענ"ד אין בזה הכרח וכנ"ל, וגם דאז יצא מח' בראשונים הנזכ"ל, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

כלי שמלאכתו לאיסור והיתר

סכין של מילה]

ט. **עוד** קשה מדין סכין של מילה שכתבו מרן (סעיף א) דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולכאורה הוי כלי שמלאכתו להיתר, כיון שמילה בשבת הוי היתר גמור, וסכין זה עומד רק למילה של היתר. ואף את"ל דהוא עומד אף למול מילה שלא בזמנה, וא"כ כלפי זה בשבת הוי מלאכתו לאיסור. מ"מ לכל היותר הוי כלי שמלאכתו לאיסור והיתר, ורובא להיתר ובזה פשוט דינו דחשיב כלי שמלאכתו להיתר, וכמבואר במ"א (ס"ק ט) בשם השלטי גיבורים (פרק יז דף מח ע"א אות ב) והכנה"ג. וכ"כ הא"ר (ס"ק ד), וכ"כ הפמ"ג (סימן שח א"א ס"ק ט), ועוד במשב"ז (ר"ס שח ד"ה וכלי שמלאכתו), ורק דהוכיח מהרשב"א (שבת קכג ע"א ד"ה הא דתנן) ע"ש כי כשרובו עומד לאיסור חשיב כלי שמלאכתו לאיסור. וכ"כ ג"כ מדנפשיה הרב גדולות אלישע (ס"ק יט) להוכיח מהרשב"א, והוכיח עוד מהרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ח), והביאו הב"י (ר"ס שח דף סג ע"ב ד"ה כתב הרא"ש בתשובה). ודלא כרב חיי אדם (כלל סו סעיף ג), וקצוש"ע (סימן פח סעיף ח), דס"ל דכיון דמשתמש בו גם להיתר אף באופן ששימוש זה הוא מועט ורובו עומד לאיסור, מ"מ לא הקצה דעתו ממנו ושרי. (אך סיים שם הרב גדולות אלישע דבעירו נוהגים להקל, ויש להם ע"מ שיסמוכו. וכוונתו דידחקו בפירוש הראשונים הנ"ל ע"ש). וכן ראיתי עוד למהרש"ם בדע"ת (סעיף ד) דפסק כי אזלינן בתר רובא, והביא כן מפי ספרים. וכ"פ בספר מנוחת אהבה (פרק יב סעיף יג), וע"ע בספר שבתותי תשמורו (פרק כה סעיף ו), וכ"כ המ"ב (ס"ק כ, וס"ק קפז ודו"ק), וע"ע בביה"ל (ס"ג ד"ה קרדום), דכלי שמיועד למלאכת איסור והיתר, אף שרוב תשמישו לאיסור, שרי לטלטלו. וכל שנאסר ברובו לאיסור, הוא באופן שהכלי אינו מיועד למלאכת ההיתר, אלא בדרך עראי משתמשים בו להיתר. עכת"ד. וכן מבואר להקל בכה"ג בספר בני ציון ליכטמן (סימן שח ס"ק עד) ע"ש. וע"ע למו"ר בספרו הליכות עולם (ח"ג מקץ סעיף ד) דעמד על מדוכה זו, ע"ש ובשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן קו). וע"ע בזה (בריש סימן כו). וא"כ יוצא, דכלי מילה הוו מלאכתם להיתר, כיון דרוב תשמישם הוא להיתר, וא"כ קשיא טובא מדוע סכין של מילה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

שוב אחר ההתבוננות נראה דסכין של מילה חשיב רוב מלאכתו לאיסור, שהרי אין לו סכין מילה המיוחדת לשבת, ונמצא שרוב השימוש בו הוא בימי החול. ואלו המילות אשר נעשות בימי החול הם מלאכות של איסור לעשותם בשבת, שהרי מילה דחויה אינה דוחה שבת (סימן שלא ס"ד), ונמצא שרוב מלאכת הסכין משמשת למלאכת איסור. ואולם עדיין אין בכך לישב, והוא ע"פ הביה"ל הנ"ל, דאף במלאכת היתר מועטת אך תכלית הכלי מיועד לכך, ואינו שימוש עראי, שפיר הוי מלאכת היתר. ועוד ע"פ דברי מו"ר בהליכות עולם (הנ"ל), דפסק כי המקלים י"ל ע"מ שיסמוכו אף ברובו איסור להחשיבו ככלי שמלאכתו להיתר, והוא בהשען על הארחות חיים (הל' שבת סימן שסח) והתוס' שבת (לה ע"ב ד"ה והתניא), בדעת רש"י. [וכנראה מה שלא סמך על כך בשופי, כי דבריהם נסתרים מן המשנה (דף קכב ע"ב) דקורנס וקרדום הוו כלים שמלאכתם לאיסור, ולטעמייהו הו"ל למשרי אף בהא, כיון שפעמים משתמשים בהם להיתר. וכיון שאיננו מבינים את חידושם של הארחות חיים ורש"י, שוב א"א לדמות מילתא ולהקל על פיהם. ברם ע' בב"י (סוף סימן שח) דמפורש בו דהיתר טלטול שופר הוא רק לצורך גופו ומקומו, כדין כלי שמלאכתו לאיסור, אף דחזי לתת לתינוק לגמע. וזה להדיא נגד הארחות חיים והתוס' הנ"ל, וכן פסק גם הרמ"א (סימן שח סס"ד), וא"כ לדידן העיקר לאסור בזה. והגדולות אלישע שכתב דהמקלים יש להם על מה שיסמוכו, הוא כי נהגו כן בבגדאד, ולמנהג שפיר הוי סמך, משא"כ כאן בא"י. שוב ראיתי שכן הוא בתוספתא (שבת פט"ו הט"ו), וכמש"כ במנחת ביכורים שם.]

ואף את"ל דמילה דחויה היא אצל שבת ולא הותרה, ע' בזה בספר לוית חן (סימן לח), דהוא מח' הפוסקים, וע"ע בספר הליכות עולם (ח"ג מקץ אות ז), וע"ע בספר מנוח"א (ח"א סימן כא הע' 26) דהוכיח כי דעת מרן דמילה דחויה ע"ש. וא"כ סכין של מילה הוי מלאכתה לאיסור אף במל בהיתר בשבת. אך זה אינו, דאף לצד דמילה דחויה בשבת, מ"מ הוי מלאכתה להיתר, דאף שהיא דחויה, מ"מ מותרת.

וי"ל דע"כ לומר מכח הנ"ל, דסכין של מילה הוי מלאכתה לאיסור, כיון שחיתוך בשר המילה הוא מלאכת איסור, (וכמבואר בב"י סימן שלא (סעיף ג), ובסוף הסימן), ואף שהותר לו בשבת חיתוך זה, מ"מ הוי מלאכת איסור, וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן יז סוף אות ד) בענין אחר ע"ש. וכן ראיתי דכתב הפמ"ג (סימן שח משב"ז ס"ק ב) דסכין של מילה הוי כלי שמלאכתו לאיסור, וכ"כ התו"ש (סימן שי ס"ק יג), וכן מבואר בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ הערה מח) ע"ש. וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ב סימן כו הערה ב, והודות מש"כ שם לענין סכין שחיטה ביו"ט, ע' בספר שש"כ פרק כ הערה מח, דברים יפים). שוב ראיתי

שכ"כ לבאר בספר שלמי יהודה (פתיחה הערה ג) דהמלאכה היא לאיסור, רק דהמצוה דוחה שבת ועע"ש, וע"ע בספר טל תחיה (עמ' רלט) בזה. וע"ע לקמן (בסימן כו אות ג) מש"כ בזה. ושוב ראיתי לספר ברכת השבת (הל' מוקצה סעיף ד) דג"כ כתב כנ"ל, דהוי מלאכתו לאיסור, כיון שחיתוך בשר הוי איסור. והביא שכ"כ הגר"א יו"ד סימן רסו וז"ל, ובאמת מוקצה הוא (האיזמל), אלא שמותר, משום צורך מצוה. ועע"ש בדבריו.

תפילין האם הוו מוקצה מחמת חסרון כיס]

י. עוד דבר הצ"ע הוא לענין תפילין, כי לכאורה תפילין הוו מוקצה מחמת חסרון כיס. ואולם ברור שההלכה אינה כן, דע' בב"י (ר"ס שח) דלא מבעי לראשונים דס"ל דתפילין הוו היתר, אלא אף לאוסרים, מ"מ מותר ליטלו לצורך, ע"ש. וא"כ ס"ל דהוי מלאכתו לאיסור, ולא דהוי מוקצה מחמת חס"כ. וכ"פ המ"א (סימן שח ס"ק יא), והט"ז (ס"ק ג), וע"ע בספר פתח הדביר (ס"ק ה), ובספר מימי שלמה (ר"ס שח), ובספר דע"ת (עמ' קמט, ועמ' קנ), ובספר גדולות אלישע (ס"ק לא, וס"ק לג), ובספר ערוך השלחן (סעיף יז), ובשו"ע הרב (סימן שח סעיף יט), וע"ע בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' תל). וע"ע גבי טלטול תפילין בשו"ע (סימן לא), וכן (סימן רסו סעיף י) ועוד (סימן שא סעיפים ז,מב) וגם (סימן שח ס"ד). ותקשי ממ"נ, הן לסוברים דתפילין הוו היתר, והן לסוברים דהוי מלאכתן לאיסור. ולכאורה יש לומר, דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שבשבת מקצהו לגמרי לתשמישו, ולתשמישים אחרים מקצהו מפני שמקפיד עליו, ככל מוקצה מחמת חסרון כיס. (ואף לסוברים דהוי היתר יש לאוסרו מהאי טעמא דדמי לכלים העומדים לסחורה, שכיון שמוקצים לגמרי אף דהם מלאכתם להיתר הוו מוקצה מחמת חס"כ, וה"ה הכא).

וע"פ דברי הפמ"ג (סימן שח משב"ז ס"ק ג) מיושבת קושיא זו, דשם עמד על קושית האחרונים על דברי מרן דבסימן לא פסק דאסור להניח תפילין בשבת. וכאן בב"י (ר"ס שח) מבוארת דעתו להתיר לטלטל תפילין, וכ"פ הרמ"א (סימן שח סעיף ד). ותירץ הפמ"ג דבסימן לא מיירי לגבי להניח תפילין בשבת, דבזה פסק מרן דאסור, וה"ט, דמניחו לשם מצוה, וכבר השבת הוי אות. משא"כ המניח תפילין בשבת כדי לשומרו מפני המזיקין, שרי להניחם כיון דאינו לשם מצוה. וא"כ תפילין בשבת לא הוו מוקצה, כיון דיש להם גם מלאכת היתר לשומרו מן המזיקין. וכבר ביארנו לעיל דהעיקר כי אזלינן בתר רובא. וע"פ אלו דברי הפמ"ג נמצא דתפילין לא הוו מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון דמלאכתם להיתר, דיש להם תשמיש נוסף, לשמור מפני המזיקין. וכ"כ לתרץ השבילי דוד (סימן שח סעיף יט) ע"ש. אך לכאורה קשה על תירוץ זה, תחילה על הפמ"ג גופיה, דכאן מבוארת דעתו כי כלי העומד לאיסור והיתר, אפי' דרובו לאיסור, דינו ככלי היתר. ואילו באשל

אברהם (ס"ק ט, ובמשב"ז ס"ק א) פסק דאזלינן בתר רוב תשמישו, וא"כ לכאורה נפל פיתא. ויותר דתירוץ זה לא יכון לימינו אנו, דהלא כלל לא נוהגים היום להניח תפילין כדי לשמור מפני המזיקין. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן קו) הנדפ"מ דתירץ את קושייתנו הראשונה, וע"ע מש"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' תלב) לישב קושיא זו מדוע תפילין לא הוו מוקצה מחמת חס"כ, וכתב כי תפילין יש להם תשמיש נוסף והוא של היתר, והיינו ללמוד כיצד דרך הנחת תפילין (לילד אשר נמצא לפני התחלת הנחת תפילין), וכן ללמוד כיצד עושים קשר, וצורת הבית, וכיוצ"ב. ושכ"כ הגרש"ז אויירבך ע"ש, וע"ע בזית רענן (סס"ק יז שעל ספר שתילי זיתים). אך לכאורה זה אינו, דא"כ אף סכין של שחיטה לא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, דשפיר יש לה מלאכת היתר, והוא ללמוד כיצד לבדוק הסכין מפגימה וכיוצ"ב, וע"כ שדבר זה לא חשיב תשמיש. ופוק חזי דגדולה מכך גבי טלטול מגילה נחלקו הפוסקים ע' שע"ת (סימן שח ס"ק ב), וע"ע משנה ברורה (ס"ק כב), ובספר הליכות עולם (ח"ג מקץ סעיף ב), וכאן חמיר טפי עשרות מונים וכאמור. שוב ראיתי למהרש"ם בדע"ת (ס"ג ד"ה תפילין) דהביא לשו"ת מהר"י ברונא (סימן מ) דתפילין שרו לטלטלם משום דאיכא למילף מינהו כמה דינים בקשר ורצועות הבתים וכו', ודמי לספרים. וכתב הדע"ת דמבואר דס"ל לדמותם לכתבי הקדש, ולפי"ז שרי לטלטלם אף בלא שום צורך. ועע"ש. וכ"כ התוספת שבת (סימן שח ס"ק כא) מטעם דתפילין דמו קצת לספרים וכתבי הקדש. וא"כ שוב אבטל דעתי בפני דעתם דעת עליון, ומה גם שיעלו הדברים בקנה אחד עם דברינו דלעיל. וע"ע דרכ"מ (סימן שז ס"ק ח) דגט מותר בטלטול אפי' כתוב בל' לע"ז, דיכול ללמוד ממנו דיני הגט, וכ"כ המ"א (סימן שז ס"ק כד), והפמ"ג (שם), והמ"ב (ס"ק סג). וע"ע בזה באורך בשו"ת משנה הלכות הנדפ"מ (חט"ו סימן קי) מפי הראשונים כמלאכים באורך, ומינה ניקום ונידון לנידו"ד, דלא הוי מוקצה. שוב ראיתי לשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן יח) דהעלה כי לדעת מרן אסור להניח תפילין אף לשמירה ע"ש. ולפי"ז עוד מתחזקת קושיתנו דתפילין הוו מוקצה מחמת חס"כ, ועמד על קושיא זו (אותיות ה-ז) ע"ש באורך מש"כ לישב.

מסקנה: מוקצה מחמת חסרון כיס הרי הוא רק בכלים שמלאכתם לאיסור. [או בכלים שמלאכתם להיתר והקצם לגמרי מדעתו שלא להשתמש בהם אף תשמיש היתר, כגון כלים העומדים לסחורה, שאין בכוונתו להשתמש בהם בשבת אף למלאכת ההיתר.] ולכן יוצא לענין נידוננו כי כלי כסף העומדים לשימוש כגון גביע של קידוש וכיוצ"ב, וכן כלי פורצליין העומדים לשימוש כגון צלחות וקערות וכדו' אף שנזהר ומקפיד עליהם, אינם מוקצים, ומותר לטלטלם בשבת.

סימן כב - נקיון שלחן

תוכן התשובה בקצרה

א. מרן בסימן שח (סעיף כז) פסק, דאם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים, שהם בטלים אגב הפת. ולכאורה מדויק כי דוקא ע"י פת שרי. **ב.** אולם י"ל כי מה שהתיר מרן פת, ה"ה שאר דברי היתר, (ע' בפנים). ומוכח בב"י, דכשהותר ע"י שאר דברים לטלטל, ה"ה דשרי ע"י מאכל בהמה. ומיניה נבוא לנידו"ד, דשרי ע"י מאכל בהמה לטלטל טבלא שמונחים ע"ג קליפות המוקצות. **ג.** ועוד יש כמה ס"ס להקל, שמא כרמב"ן והר"ן, דס"ל להתיר לטלטל טבלא אף שיש עליה רק קליפין. ושמא כתוס' דמתיר לטלטל קליפות ע"י ככר או תינוק, וא"כ ה"ה דס"ל דשרי ע"י מאכל בהמה, וכנ"ל ריש אות ב. ועוד יש לראב"ד וסיעתיה דס"ל דמוקצה שאינו חשוב בטל לכלי, ולכן שרי לטלטל טבלא שיש ע"ג קליפין. ועוד יש לדעת רש"י וסיעתיה דס"ל דשרי לטלטל קליפות. ועוד יש לדעת הרא"ש דכשהיו לפני הקליפות פירורים, שרי לטלטל על ידם, ומה שאמרו חז"ל דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, היינו כשמניחים את הככר לאחר שיש מת. **ד,ה.** איברא דזה אינו, כי מקור דברי מרן לסעיף זה (כז) מבואר בב"י דהוא מתשובת הרא"ש, ושם ביאר כי ההיתר לטלטל קליפות ע"י פת הוא מצד דהקליפות בטלות לפת. וביאר המ"א ועוד פוסקים כי כוונתו, דכאן זהו היתר מחודש שפועל מדין ביטול. והוצרך לכך הרא"ש, כיון דהוקשה לו דהלא לא אמרו ככר או לתינוק אלא למת בלבד, אא"כ אינו מוקצה מחמת גופו, דאז כן שייך היתר ככר או תינוק, וכאן שקליפות הוו מוקצה מחמת גופו כיצד הותר ע"י ככר? אלא דהוא מטעם חדש וכנ"ל, מצד ביטול. ולפי"ז כל ששייך ביטול הוא דוקא גבי פת שהיא חשובה, ולכן בטלות הקליפות לגביה, משא"כ לגבי מאכל בהמה הקליפות אינן בטלות. וא"כ אף שיש כאן ס"ס טובא, מ"מ כל הני ס"ס הם נגד מרן, דפסק כתשובת הרא"ש להתיר לטלטל רק ע"י דבר חשוב. **ו.** לשון מרן (סעיף כז) מבואר דכל שהותר לטלטל ע"י פת הוא רק כשהפת הונחה קודם לקליפות, וכן פסק הרא"ש בביצה. ואולם המ"א (ס"ק נא) דייק לרא"ש בתשובה, דשרי לתת פת אף אח"כ. והרי מקור מרן הוא מתשובת הרא"ש, וא"כ נאמר אף בדעת מרן. אך זה אינו, כמדויק מל' השו"ע. **ח.** ואומנם רבים המתירים, מ"מ אין לנו אלא דעת מרן.

שאלה: עמדתי ואתבונן, אודות מנהג העולם לנקות את השלחן לאחר הסעודה, אף כשיש על השלחן קליפות האסורות בטלטול (כגון קליפות ביצה, ואגוזי מלך, ופקאן, וכיוצ"ב), וזורקים את המפה החד פעמית, או שמנקים את השולחן ע"י סחבה, או ע"י היד,

ואוספים את הלכלוך לתוך צלחת, או לתוך ידם. והוא אף כשאין יושבים סביב השלחן לאחר הסעודה, וא"צ את מקומו של השלחן, האם יש למנהג זה סמך ומקור בהלכה.

תשובה:

השלכת המפה החד פעמית עם הלכלוך

טלטול קליפות ע"י פירורים ומאכל בהמה]

א. פסק מרן (סימן שח סעיף כז) וז"ל, עצמות שראוים לכלבים, וקליפים שראוים למאכל בהמה, ופירורים שאין בהם כזית, מותר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה, אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים. ואם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם בטלים אגב הפת. ואם היה צריך למקום השלחן, אפי' אין עליה אלא דברים שאינם ראוים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטלה. עכ"ל. ומבואר א"כ, כי שרי לטלטל את הטבלא שיש עליה קליפים שאינם ראוים למאכל בהמה, עם יש פת על הטבלא, דאז הקליפים בטלים לפת. ומדוייק מתוך שכתב מרן ע"י פת, ולא השמיענו חידוש טפי, דשרי לטלטל את הקליפות ע"י שיש על השלחן מאכל בהמה, דהלא על מאכל בהמה מיירי מרן בריש הסעיף, ומרן עזב מאכל בהמה, וכתב להתיר ע"י פת, אלמא דהיתר טלטול הקליפות הוא דוקא ע"י פת, כיון שיש לפת חשיבות. אבל מאכל בהמה שהוא חשוב פחות, אין הקליפות בטלים לגביו, ואסור. וכ"כ הרב בא"ח (ש"ב מקץ סעיף יד), וכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"ב עמ' שסד), כי דוקא פת שיש בה כזית (לאפוקי פירורים שגדרם הוא שאין בהם כזית, כל' מרן בריש הסעיף), וכן משמע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה ס"ס קכה), וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (פרק כו הערה יב), ועוד נביא בהמשך בעז"ה עוד פוסקים הלומדים כן.

ב. אך לכאורה זה אינו, כיון דע"כ לומר כי מש"כ מרן פת, הוא לאו דוקא, וה"ה לשאר דברים, וכמבואר בשבת (קמב ע"ב) אביי מנח כפא אכיפי, רבא מנח סכינא אבר יונה ומטלטלה. ועוד בביצה (דף כא ע"ב) לגבי שיורי כוסות, ולטלטלינהו אגב כסא, מי לא אמר רבא מטלטלין כנונא אגב קיטמיה. וכ"פ מרן בסימן שיא (סעיפים ג,ד), דשרי לטלטל מת ע"י שנותנים עליו כלי, או אפי' כסותו, וע"ש בב"י. וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ח) בשם הראב"ן, דשרי לטלטל מדוכה אגב שום שעליה. ועוד סיים הרא"ש שם, אבל מדוכה שרי לטלטולה אגב אוכלין שעליה. ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן שח סעיף ה) דשרי לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, ואפי' מחמה לצל, ע"י ככר או תינוק. וכתב על

כך המ"א (שם ס"ק יג) דה"ה אם נתן בה דבר אחר המותר. וכ"כ עוד המ"א בסימן שיא (ס"ק טו). וא"כ מבואר מכ"ז, כי ככר או תינוק שנאמר בטילטול מת, הוא לאו דוקא, אלא ה"ה שאר דברי היתר שמותר להניח ע"ג מת ולטלטלו אגבם, וה"ה בנידו"ד.

ואחר ראותינו כי ככר הוא לאו דוקא, וה"ה דאפשר לטלטל ע"י שאר דברי היתר. הנה הב"י (סימן שח דף סו ע"א ד"ה אף על פי), הביא לרא"ש ביצה (פ"ה ס"ס א) דגרף של רעי שרי להחזירו ע"י שיתן בו מים, אע"ג שא"צ לו עוד. והקשה הרשב"א ביצה (לו ע"ב ד"ה וכשהוא), דמה הועיל בנתינת המים לתוכו, הלא גם המים נמאסים, והאיך יטלטלו הכלי המאוס מחמתן, והמים חזרו להיות כעביט. ותירץ, דמיירי באופן שהמים חזו לשתית בהמה. ע"כ. וכ"פ מרן בשו"ע (סימן שח סעיף לה). ומבואר דשרי לטלטל אף ע"י מאכל בהמה לגרף של רעי, (וההיתר שם הוא מדין טלטול מת ע"י ככר, וכמבואר בב"י שם, דאע"ג שלא אמרו היתר טלטול ע"י כיכר או תינוק אלא למת בלבד, היינו דוקא לטלטל דבר שלא התירו לו הוצאה או הכנסה, משא"כ כאן שהותרה הוצאה, הותרה הכנסה). ומינה לנידו"ד, אחר שע"כ דמש"כ מרן פת, הוא לאו דוקא, וה"ה לשאר דברים וכנ"ל. ועוד הוכחנו כי כשהותר לטלטל ע"י דבר אחר, הותר אף ע"י מאכל בהמה. א"כ ה"ה הכא, דשרי לטלטל טבלא שמונחים עליה מאכל בהמה, וקליפים שאינם מאכל בהמה, כיון שהקליפות בטלות למאכל בהמה, ומש"כ מרן פת, הוא לאו דוקא.

ג. ועוד בה דיש כאן כמה ספיקי ספיקות להקל, דהנה כתב הר"ן שבת (דף ס רע"א מדפי הרי"ף) להתיר לטלטל טבלא שיש עליה רק קליפות. (אפי' שאין דבר היתר על הטבלא, כיון שהקליפות מונחות על השלחן, שהוא היתר). ומה שאמרו לא אמרו כיכר ותינוק אלא למת בלבד, הוא שמניח את ההיתר ע"ג האיסור. והמ"א (סימן שח ס"ק נא) הביא שכן דעת הרמב"ן במלחמות ס"פ נוטל, וע"ע במ"א (סימן שיא ס"ק כג), וכן הבין הביה"ל (סימן שח סעיף כז ד"ה מנער), בדעתם. וכן ביאר המחצה"ש (ס"ק נא), וכן הרב מקור חיים (שעל הדף) למד בדעת הרמב"ן והר"ן, וכ"כ הרב קני מנורה (ס"ק כד), וכ"כ מו"ר בתשובת כת"י המובאת בילקו"י שבת (ח"ב עמ' שנו). (ואולם ע' לקמן (אותיות טו טז), כי פוסקים רבים לומדים ברמב"ן בדרך אחרת, ושכן נראה עיקר בדעתו). וא"כ נמצא לפי דעת הרמב"ן והר"ן, דשרי לטלטל טבלא שיש עליה קליפין בלבד, וק"ו כשיש ע"ג גם מאכל בהמה. (ופשוט שזה שלא כדעת מרן כנ"ל בסי' שח סכ"ז).

ועוד יש לפנינו את דעת תוס' (ביצה דף כא ע"ב ד"ה עושה), דכל היכא דא"א לעשות כן מאתמול, שרי לעשות כן בשבת, ולכן מותר לטלטל קליפות ע"י פת, אע"ג דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד. וכ"כ התוס' עוד בשבת (סוף פרק נוטל דף קמג ע"א ד"ה

רבא). וכ"כ הרשב"א ביצה (דף כא ע"ב ד"ה מטלטלן). ולפי"ז שרי בנידו"ד, בין בפת, ובין בפירורים, כיון דהוא כדין ככר ותינוק, והוכחנו (לעיל ריש אות ב) כי ההיתר בכיכר ותינוק הוא אף ע"י פירורים. (ואולם הרמב"ן בחידושיו (ס"פ נוטל) כתב על כך כי אלו דברים משובשים, וכן דעת הב"י (דף סו סוע"א ד"ה גרסינן), דכתב כי הרא"ש ביצה (פ"ב סימן טו) בשם ריב"א, פליג אתוס', וכן משמע דס"ל לב"י. ומ"מ שפיר עבדינן ס"ס).

ועוד יש לדעת הרמב"ן בחידושיו (שבת ס"פ נוטל) בשם הראב"ד, דמוקצה שאינו חשוב בטל לגמרי לכלי. ולכן שרי לטלטל טבלא שיש ע"ג רק קליפין. וכ"כ הרמב"ן עוד ס"פ כירה (דף מז ע"א ד"ה מחתה). וע"ע רשב"א ביצה (דף ב ע"א) דס"ל כרמב"ן (אך דעת מרן לאסור, וכמבואר בשו"ע (סימן שח סעיף כז), דהצריך כדי לטלטל לטבלא, דוקא היכא דצריך למקום השלחן, ובלאו הכי אוסר).

ועוד יש לדעת רש"י וסיעתיה, דשרי לטלטל קליפות לבדם, וכפי שהארכנו בזה בתשובה בכת"י והובא לקמן (סימן כד אות כג) שרבים כתבו שכן המנהג. ע"ש.

ועוד יש לדברי הרא"ש ביצה (פ"ב סימן טו), דכתב דהיתר טלטול קליפות ע"י פת, שונה מהיתר טלטול ע"י ככר ותינוק, דלא אמרו את היתר טלטול ע"י ככר או תינוק אלא למת בלבד, כיון דשם התירו לכתחילה להניח כיכר ותינוק, ואילו כאן שרי רק היכא דהיה מעיקרא פת, אבל אסור להניח פת לכתחילה, לאחר שיש קליפות. עכת"ד. והביאו המ"א (סימן שח ס"ק נא). ולפי"ז נמי שרי בנידו"ד באופן שנמצאים על הטבלא קליפות המוקצות עם פירורים, לטלטל ע"י הפירורים, את המפה עם הקליפות. [כיון דדין זה אינו היתר מדין ביטול, אלא מדין היתר של ככר או תינוק ודו"ק וכדמבואר לקמן (אות ז)] . אך רק בתנאי שקודם היו פירורים, (כמו שהיא המציאות בדר"כ דתחילה פורסים פת, וע' לקמן כי אנו למדנו בראש"ש שלומד כמו בתשובה). ואע"ג דכל הני הם דעות הדחויות מהלכה וכנ"ל, מ"מ שפיר עבדינן בהו ס"ס.

היתר טלטול הטבלא הוא משום ביטול]

ד. **איברא** דאחר העיון נראה דזה אינו, דהלא המ"א (ס"ק נא) הקשה על מרן שהתיר לטלטל את הטבלא עם קליפין כשיש שם פת. והלא לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד, וכמבואר בשו"ע (סימן שיא סעיף ה) וכל מקום שהתירו לטלטל ע"י כיכר ביארו, דדוקא מת שהוא מוקצה מחמת גופו אסור ע"י כיכר, אבל בדבר שאינו מוקצה מחמת גופו, יש את ההיתר של ככר. [וכדכתב הב"י (דף סג ע"ב ד"ה כתב הרא"ש), לבאר את היתר של ככר או תינוק בדבר שמלאכתו לאיסור. ועוד בב"י (דף סו ע"א ד"ה גרעיני), לגבי גרעיני תמרה דחזו למאכל בהמה, ולכן בטלים לפת, ושונה ממת שהוא מוקצה מחמת גופו. וע"ע בב"י (דף סז ע"א ד"ה אף על פי) לגבי דין גרף של רעי, וכנ"ל.] וא"כ היכי שרי הכא

לטלטל קליפים ע"י ככר, והלא קליפין הוו מוקצה מחמת גופו. וע"ע בט"ז (סימן שיא ס"ק ה) במה שמישב סתירה אחרת במרן, דעפ"ז עוד מתחזקת קושיא זו. וכ"כ המחצה"ש (סימן שח ס"ק סא), ע"ש. ובאר המ"א, כי בתשובת הרא"ש (כלל כב סימן ח ד"ה המין הרביעי), שהוא מקור דינו של מרן לסעיף זה, וכמבואר בב"י, מתורצת קושיא זו, והוא דכתב הרא"ש דשאני הכא דהקליפות בטלות לפת. ע"כ. ומבואר, כי היתר טלטול קליפות כאן שונה מכל היתר טלטול ע"י ככר או תינוק שבמקומות אחרים. כי כאן הוא פועל מדין ביטול, ולכן כאן שרי אף דבר שהוא מוקצה מחמת גופו. עכת"ד. וגם מרן בב"י העתיק את אלו דברי הרא"ש. ולפי"ז יצא, כי דוקא פת שהיא חשובה ביחס לקליפות שאין להם שום חשיבות. אבל פירורים שאינם חשובים כ"כ, אינם מבטלים לקליפות.

ה. ועוד י"ל, כי דוקא ע"י פת הותר כאן, שאין זורקים לו אח"כ, אבל פירורין שנזרקים אח"כ, אין להם חשיבות והקליפות אינם בטלים לגביהם. ודבר זה מבואר עוד בסימן שי (סעיפים ח,ט), דכלי שיש עליו היתר ואיסור, וההיתר חשוב יותר, שרי לטלטל את הכלי, אך רק היכא דא"א לנער. וא"כ אף שההיתר חשיב טפי, לא סגי בזה כדי להתיר טלטול. ועוד דכל שהותר הוא רק כשא"א לנער, וכאן התיר מרן לגמרי בלא נעור. וע"כ כנ"ל, דשאני הכא, דהוא מדין ביטול, וכמבואר בתשובת הרא"ש, וכמבוארת תשובה זו בב"י (סימן שח סעיף כז) והוא מקור דינו של מרן לסעיף זה, וכ"כ מרן בשו"ע (סעיף כז) וז"ל, ואם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם **בטלים אגב הפת**. עכ"ל. וכ"כ כדברינו ממש בספר שבילי דוד (סימן שח ס"ק נא) על דברי המ"א, דטעם היתר טלטול כאן הוא כיון שהן בטלין לגבי פת. וז"ל, ואף דגבי מחתה לקמן (סימן שי ס"ח) ג"כ דוקא דדבר המותר חשיב יותר מהאיסור, (כלומר שם אע"ג שההיתר הוא חשוב מהאיסור, בכל אופן הצריכו היכא דיכול לנער שינער). י"ל, דעכ"פ לא נבטל ההיתר, משא"כ בזה נתבטל לגבי האיסור. **ולפי"ז דווקא לגבי פת**. עכ"ל. וכן כתב גם בספר שבתותי תשמורו (ח"א פרק כו הל' ז הערה י, ובהערה יג) דהביא לבא"ח הנ"ל דכתב כי דוקא פת בעינן ולא פירורין, וביארו ע"פ הנ"ל, דטעם היתר מרן הוא מצד ביטול, וזה שייך רק בפת. וכ"כ להתיר לטלטל הטבלא ע"י פת בתנאי שיש בפת שיעור כזית בספר מנוחת אהבה (ח"ב עמ' שסד), דלא שייך ביטול בפירורים. וכ"כ כלשון מרן מצד "ביטול" כמה פוסקים, ומהם שו"ע הרב (סימן שח סעיף סא), ובספר ערוך השלחן (סימן שח סעיף נב) וז"ל, ואם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא כולה ולטלטלה עם הקליפים, מפני שהם בטלים אגב הפת. ולכן, אע"ג דבסי' שט יתבאר דבבסיס לאיסור ולהיתר, לא התירו טלטול להדיא כשיכול לנער, ע"ש. מ"מ בכאן התירו, מפני שהם בטלים להפת.

עכ"ל. וכ"כ בספר קצות השלחן (ח"ד סימן קא ס"ד). ועוד. ומעתה, אע"ג דאיכא הכא כמה ס"ס, וכנ"ל, מ"מ כל הני ס"ס, הם ס"ס נגד מרן, דמרן אסר כאן לטלטל הקליפות ע"י הטבלא, אא"כ יש בהם פת, ולא פירורים. **ואולם** יש כאן עוד צדדים בדעת מרן, ולא רציתי להעלימם מעיני המעיין, דהנה הרב קני מנורה (ס"ק נא) הקשה על המ"א, כי ע"פ דבריו, הרא"ש נסתר מפסקיו, לתשובה. וגם מתשובת הרא"ש שבב"י בשם ר"ת. ותירץ, אבל אפשר לחלק, דבתשובה מיירי לטלטל ע"י הטבלא, ולכן הקליפין בטלין לגמרי לפת. משא"כ בפסקיו, מיירי שמניח לקליפות על הפת ומטלטל, ואז הפת נעשית מעין בסיס להן, ואין כאן ביטול. ע"כ. ולפי"ז יצא, דטעם ביטול, וטעם שמניח פת בתחילה, עומדים כ"א בפנ"ע, ולא כדברינו. ולפי"ז יצא, דאף למרן יהיה מותר לטלטל ע"י פירורים קליפות, בתנאי שמניח פירורים תחילה, ואז אפשר להשען על טעם פסקי הרא"ש. אך ל' הרא"ש בפסקיו מבואר דאינו כן, דכתב וז"ל, דוקא לזורקו בפיו כשאוכלם **לתוך הסל** שהלחם בו. ע"כ. אלמא, דהצריך לתוך הסל, ולא על הלחם.

וע"ע בספר תורת שבת (ס"ק מו) דביאר למרן שהתיר ע"י פת לטלטל, אע"ג דמבואר בסימן שי (ס"ח) דבצריך למחתה, עליו לנער תחילה לאפרה ולעצים שע"ג. ותירץ, דהמחבר עשה פשרה ע"י פת, כיון די"ל, דהקליפין בטלין לשולחן. והביא ראיות לכך. עכת"ד. ולפי"ז שרי ע"י פירורים ג"כ ע"פ ראיותינו הנ"ל (בריש ס"ק ב) דכל היכא דשרי ע"י ככר, ה"ה דשרי ע"י מאכל בהמה. אך דבריו לכאורה קשים להולמן, דבב"י ביאר כי מקורו הוא מהרא"ש בתשובה, ושם מבואר כמ"א, דהוא מדין ביטול.

וע"ע בספר יד יוסף יוזפא ברביד הזהב (סימן שח ס"ק טז, דף ע רע"ב) דישב הסתירה ברא"ש, דבתשובה שרי להניח לכתחילה, ובפסקים אסר, כי בתשובה מיירי בגרעיני תמרה, שהן רכין ונאכלין בשאר מקומות לבהמה, ולכן קל דינם. משא"כ בפסקים מיירי בגרעינים שאינם נאכלים בשום מקום לבהמה, ולכן חמור דינם, ואסור להניחם לכתחילה. ע"כ. אך ביאור זה לא יכון לדעת מרן, ע"פ ביאורו של הרב יד יוסף גופיה לעיל בריש הס"ק, כי דעת השו"ע דרק קלפין שאינם נאכלים בשום מקום שייך בהם הסברא שבטל לפת, משא"כ כשנאכלים ע"ש. וע' לעיל (סוף אות ג) ישוב לסתירה שמתשובת הרא"ש לפסקיו.

וע"ע בב"י (דף סו ע"א ד"ה גרעיני) דהביא לתשובת הרא"ש הנ"ל, ושם ציטט את לשון התשובה בזה"ל, ואע"פ שלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, התם במוקצה מחמת גופו כאבנים וכיוצא בהם, דהוו דומיא דמת. אבל הני גרעינין, **כיון דחזו למאכל בהמה, בטלין אגב הפת**. וכו' ע"כ. ולפי גירסא זו בתשובת הרא"ש, היתרו אינו מצד ביטול גרידא, אלא כיון דחזו למאכל בהמה לכן בטלין לפת. (לאפוקי כשאינן ראוים למאכל בהמה, דאז הוו מוקצה מחמת גופו. ובזה אין להיתר טלטול אגב פת). ולפי"ז, ההיתר של ביטול, הוא מצד דדמי לככר ותינוק, וא"כ אף ע"י פירורים שרי. אך זה אינו, דהלא בשו"ע (סעיף כו) התיר אף לטלטל ע"י פת, קליפות דלא חזו למאכל בהמה. וכן בב"י לעיל (דף סה ע"ב ד"ה וכתב הרא"ש) ציטט לרא"ש דהוא מצד ביטול, ושם הוא מקור דינו לשו"ע בסעיף כז, שהוא דין קליפות. וכן הוא ברא"ש הנמצא לפנינו, בהוצאת מכון ירושלים (כלל כב סימן ח ד"ה המין הרביעי)

וכן העתיקו לרא"ש כל הפוסקים, דכ"כ המ"א (ס"ק נא), והדרישה (ס"ק יב ד"ה גם) וכ"כ המאמ"ר (ס"ק כד), והיד יוסף ברביד הזהב (סימן שח ס"ק טז), וכן הובאו דברי תשובת הרא"ש ביתר ביאור ברבינו ירוחם (דף פה ע"ג). ובאמת כי ע' בדרישה (ס"ק יב) דעמד על הב"י, כי שונה ל' הרא"ש המובא בב"י, מאשר נמצא בתשובת הרא"ש. וע"כ מפרש בב"י פירוש חדש, ע"ש, ולפי"ז מש"כ הב"י הנ"ל ל' ביטול, זהו לפי דעת ר"ת שהוא תירוץ קמא בתשובת הרא"ש שם, ומה שהב"י בסעיף כז נשען על תשובת הרא"ש מצד ביטול, אלו המשך דברי תשובת הרא"ש, וא"כ אין סתירה, דאלו שני מקומות שכתב הרא"ש ל' ביטול, והן שונים. וע"ע בספר מאמ"ר (ס"ק כד) כי אלו דברי הב"י יש בהם ט"ס. ואיך שלא יהיה, בודאי דנשען על דברי הרא"ש שלפנינו, ולפני כל הפוסקים, וכמו שמרן בשו"ע גופא התיר אף קליפות אשר אינם ראוים למאכל בהמה וכנ"ל. ואין מקום לומר כי דעת מרן אינה ברורה וכיוצ"ב, וכנ"ל.

לטלטל טבלא שיש עליה קליפות ע"י פת, האם שרי להניח פת לאחר הקליפות

ו. **אחר** שבואר כי מותר לטלטל את הטבלא עם הקליפות, דוקא כשיש פת ע"ג, ולא מאכל בהמה. נבוא לבאר האם שרי להניח פת לאחר שהצטברו הקליפות, או דוקא שתונח הפת קודם. והנה פסק מרן (סימן שח סעיף כז) וז"ל, ואם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם בטלים אגב הפת. עכ"ל. ובלשונו מבואר, דכל דשרי לטלטל ע"י פת, הוא רק כשיש כבר פת, אבל אסור להניח לכתחילה פת ולטלטל. והטעם נראה, כיון דכל היכא דאפשר לנער מנערינן, רק שכאן בפת התירו לטלטל אע"ג דאפשר לנער, כיון שהיתר פת פועל מדין מחודש של ביטול שהקליפות בטלים לפת, וכנ"ל בתשובת הרא"ש שהוא מקור דין השו"ע הנ"ל, ואין ההיתר כאן מדין טלטול מן הצד, ולכן כאן א"צ לנער, אך כ"ז הותר רק בשיש כבר פת, אבל כשאין פת עדיף לנער. וכן מפורש ברא"ש ביצה (פ"ב סימן טו) והביאו הב"י לקמן בסמוך (דף סו סוע"א ד"ה גרסינן) וז"ל, מטלטלין להו אגב ריפתא, פירש ריב"א, כשאוכל הפרי, זורק הגרעינין בפיו לתוך הסל שהלחם בו, אבל להניח לחם עליהו כדי לטלטל, אסור, דלא התירו ככר ותינוק אלא למת בלבד. עכ"ל. ומפורש דאסור להניח לכתחילה. **ואולם** המ"א (ס"ק נא) הביא לתשובת הרא"ש הנ"ל, ודייק ממנו, דמותר לכתחילה להניח אצל הקליפות ככר או תינוק. וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף נה). ועוד כתב המ"א דהרא"ש ביצה (פ"ב סימן טו) כתב לאסור להניח לכתחילה, ושהרמב"ן והר"ן ס"ל להתיר לכתחילה. ע"ש. [ואומנם בפשטות כוונת המ"א לומר כן בדעת מרן, דכיון דמרן נשען על תשובת הרא"ש, א"כ ס"ל דשרי לכתחילה. אך אין מכאן הכרח שכן לומד המ"א בדעת מרן, דהרי בשו"ע כתב להפך, וא"כ י"ל דהמ"א כותב כן להבנתו בתשובת הרא"ש, ואינו אומר כן בדעת מרן. ואולם המ"ב (ס"ק קטז) כתב על דברי מרן, דאפשר דאפי' לכתחילה שרי,

ומקורו הוא מהמ"א, וא"כ חפץ לומר כן בדעת מרן. אך יותר נראה דמש"כ "אפשר", הוא כיון שלא ברירא ליה כמאן הלכתא, האם כרמב"ן והר"ן והרא"ש בפסקיו, או כרא"ש בתשובה, ואין כוונתו לומר כן במרן.]

ז. **ולכאורה** מ"ש המ"א לדייק את תשובת הרא"ש, דס"ל להתיר להניח לכתחילה, צ"ע מנין דייק כן. וע' בלבושי שרד (ס"ק סו) דביאר כי המ"א דייק כן, כיון שהרא"ש דימה היתר ביטול הקליפות לפת, לדין טלטול מת ע"י כיכר ותינוק, ובהיתר טלטול ע"י ככר ותינוק שרי לכתחילה לקחת פת ולטלטל מת, וא"כ בוודאי כוונת הרא"ש דה"ה לענין טלטול קליפות ע"י פת. עכת"ד. ולכאורה דבריו קשים, דהלא הרא"ש כתב להפך, לחלק בין היתר טלטול מת ע"י ככר, לנידו"ד לטלטל קליפות ע"י פת, דכאן בדין קליפות ההיתר פועל מדין אחר, והוא מצד דהקליפות בטלים ביחס לפת, ולא מדין טלטול אגב פת, ובזה ישב הרא"ש קושיתו דהלא לא אמרו טלטול ע"י ככר ותינוק אלא למת בלבד. ואם כוונת הלבו"ש היא לומר, דכיון שהוקשה לרא"ש דלא אמרו ככר אלא למת, ומתרץ דכאן הוא היתר אחר מצד ביטול, אלמא דפשטות דבריו שאינם מחולקים לענין ההיתר ובשניהם שרי לכתחילה, רק שההיתר שלהם שונה. יקשה על כך, דכ"ז שייך אילו היה לפנינו רק את תשובת הרא"ש, אך מאחר ובפסקיו (בפ"ב דמסכת ביצה) כתב להדיא לאסור לכתחילה, א"כ ממילא אין ההכרח הנ"ל ושפיר נאמר כי ס"ל לרא"ש לאסור לכתחילה, וכמבואר בפסקיו, ולא נעשה את הרא"ש כחוזר בו. ובאמת דהמחצה"ש (ס"ק נא) ביאר אחרת מנין המ"א דייק מתשובת הרא"ש דשרי לכתחילה, דהרי הרא"ש הקשה דלא אמרו ככר אלא למת וא"כ כיצד הותר לטלטל קליפין ע"י פת, ואם הוי ס"ל דשרי לכתחילה, הו"ל לרא"ש לתרץ דשאני הכא שהותר רק ביש ככר, אך אפשר לתת פת לכתחילה, ובזה שונה כאן מדין מת שהותר ע"י ככר, וכמש"כ באמת הרא"ש בפסקיו לישב קושיא זו, ומתוך שהוצרך לתירוצו בתשובה, מצד דכאן פועל ע"י ביטול, אלמא דס"ל דשרי אף לכתחילה. וכ"כ לפרש את דברי המ"א בנתיב חיים (שעל דף השו"ע), וכ"כ בספר פתח הדביר (סימן רסב ס"ק א ד"ה גם), וכ"כ ג"כ בספר מלבושי שבת (סימן שח סעיף כז).

ומ"מ מרן השו"ע דלמד ברא"ש שאוסר לכתחילה (וכנ"ל אות ו), ס"ל דאי משום הא לא איריא, דשפיר אפשר לומר דס"ל לרא"ש בתשובה לאסור לכתחילה, ולא תירץ לחלק בין לכתחילה לדין בדיעבד, מפני שאין נראה לו תירוץ זה. ויותר נראה לומר דאה"נ נראה לו תירוץ זה, אך רק בצירוף מש"כ בשו"ת מטעם ביטול, ובזה נרוויח שהרא"ש לא יסתור עצמו מהתשובה לפסקיו. וכן נראה לענ"ד כי כך לומד מרן ברא"ש, דמש"כ

בפסקיו, כוונתו בצירוף מש"כ בתשובה, דהוא מצד ביטול. דהרי הב"י הביא גם למש"כ בתשובה, וגם למש"כ בפסקיו, ולא העיר דפליגי, ובפשטות נראה דדעת הב"י כשניהם דע' שם בב"י.

ואיך שלא יהיה, גם את"ל דמרן ס"ל כי הרא"ש סותר עצמו, מ"מ תפס עיקר את דבריו בתשובה, וכמבואר בלשונו (סעיף כז) "שהם **בטלים** אגב הפת", והוא ע"פ תשובת הרא"ש. וגם תפס דכל דשרי הוא רק ביש פת, אבל לתת לכתחילה אסור, וכנ"ל.

ח. ואומנם רבים הם המתירים להניח לכתחילה פת לאחר שיש קליפות ולטלטל הטבלא ע"י כך, דכן דעת המ"א (ס"ק נא, וכמו שלמדו בו רבים מהפוסקים הנזכרים לקמן בסמוך, ומהם הפמ"ג, החי"א, המ"ב) וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק נא), וכ"כ להתיר הט"ז (סימן שי ס"ק ח), וכ"כ בספר קני מנורה (ס"ק נא, והובא לעיל תירוצו בישוב סתירת הרא"ש), וכ"כ הרב ח"א (כלל סז סס"ו), וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן פט ס"ק יח), ובספר טהרת השלחן (הובא דבריו בילקוט מפרשים בהוצאת שו"ע הדרת ירושלים), וכ"כ מ"ב (ס"ק קטז) בדרך אפשר להתיר. וכ"כ בספר זית רענן בסביב לשלחנך (סימן שח סעיף כז) להשען על המ"א להתיר, והוכיח שכן דעת הרב שתילי זיתים דבסימן שי (ס"ק ל) העתיק את הט"ז הנ"ל.

מ"מ אין לנו אלא דעת מרן, וכן מדויק בדברי הטהרת השלחן כאן דכתב על דברי מרן, ואם יש פת על השלחן וז"ל, להט"ז ס"ס שי מותר להניח עליו פת בשבת כדי לטלטל ע"י ע"ש. עכ"ל. ומבואר דלומד במרן לאסור וכדברינו. וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (פרק כו הל' ז) והוכיח כן בדעת מרן, דהרי המ"א (סס"ק נא) כתב כי דברי הב"י צ"ע, ואומנם התו"ש (ס"ק עז) כתב כי זו ט"ס במ"א, וצריך לגרוס בו ודבריהם (של הרמב"ן והר"ן) צ"ע. [וכ"כ הלבו"ש (ס"ק סז), וכ"כ בספר הלכה ברורה (ס"ק יח) בשם המ"א, הביאוהו בהגהות והערות שבהוצאת הדרת ירושלים (ס"ק סז), וכן כתב הבגדי ישע כאן, וכ"כ המלבושי שבת כאן] . אולם המחצה"ש כתב דאין לשנות הגירסא במ"א, אלא דהוקשה למ"א על הב"י דמשמע דס"ל לב"י בתשובת הרא"ש דשרי לטלטל המפה רק בשיש עליה פת, אבל אסור לתת לכתחילה, דאם שרי לכתחילה לדעת הרא"ש, א"כ מדוע הסמ"ג כתב את היתר הקליפות רק בניעור, ולא השמיענו ע"י נתינה לכתחילה. וע"כ כיון שהב"י משווה בין דעת הסמ"ג לתשובת הרא"ש, דלומד הב"י דשרי רק בשיש פת, ולכן הסמ"ג שביארו הב"י דמירי שאין על השלחן פת, לא כתב את היתר נתינת פת. וכן ראינו עוד דכ"כ כמחצה"ש בספר פתח הדביר (סימן רסב ס"ק א ד"ה גם).

א"כ נמצא כי דעת מרן לאסור לכתחילה להניח פת, וכן פסק שם בספר שבתותי תשמורו, וזה חיזוק לדברינו, וכן פסק לאסור נתינה לכתחילה בספר ערוך השלחן (סימן שח סעיף נב).

ונמצא א"כ, שמותר לטלטל מפה חד פעמית שיש ע"ג קליפות המוקצות, ע"י שמונח ע"ג המפה גם פת. וכן ראיתי דבשו"ת שם ושארית ישראל (בקונטרס השבת) ועוד לו (בריש הספר אות ב) כתב היתר זה. אך כשמונח ע"ג מאכל בהמה, או פירורים, אסור לטלטל לאת המפה. וכ"ז בתנאי שהפת הונחה קודם הקליפות, אך אסור להניח פת לאחר שהקליפות נמצאות כבר על המפה כדי לטלטלה. אך עדיין יש להקל אף בזה והוא ע"פ דברינו לקמן (אותיות יז,יח) דעצם ניקוי השלחן נחשב לצורך מקומו, א"כ שפיר דמי לטלטל את המפה החד פעמית ולזורקה לאשפה, אף אם מונחים ע"ג רק קליפות האסורות. ע"ש. וע"ע לקמן (אות יט) בזה.

סימן כג - נקוי השלחן ע"י סחבה [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

ט. כתב בספר אמרי שם, כי דעת מרן לאסור טלטול מן הצד ע"י סכין. והוכיח כן מל' הר"ן, שמרן נקט כמותו, דכל שהותר טלטול מן הצד הוא רק כשמונח על דבר היתר מוקצה, דשרי להטות את הכלי היתר ושיפול המוקצה, אך אסור ליקח דבר היתר (שאין מונח עליו מוקצה) ועל ידו לטלטל את האיסור. **י**. ואולם הר"ן לכאורה סותר עצמו, דהתיר כיבוד הבית ע"י מטאטא אע"ג דמטלטל מוקצה, מטעם דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. ומבואר א"כ דשרי לקחת כלי היתר, ולטלטל על ידו בטלטול מן הצד. וע"כ נראה, דמש"כ הר"ן הנ"ל שהביא הרב אמרי שם הוא לאו דוקא, אלא דזהו האופן שבו עסק, ע' בפנים. **יא**. וכן נקטו רבים להקל כט"ז. **יב**. ואומנם הקשו כמה פוסקים סתירה בט"ז, דבסימן שיא (ס"ק ב) אסר הט"ז לדחוף מת ע"י קנה. אך כבר תירצו האחרונים, דשאני הכא, דהוי לצורך דבר המותר, משא"כ שם. **יג**. ואמנם בשו"ת מעט מים דחה זאת, דהרי גם כאן מיירי מרן כשא"צ את מקום השלחן. אך יש לחלק, דאמנם מרן לא מיירי בצריך את השלחן, אך בזה שרוצה שהמקום יהיה נקי ומסודר, שפיר חשיב לצורך דבר המותר, ולכן מתיר כאן הט"ז להזיז קליפות ע"י סכין, משא"כ במת שרוצה להזיזו ע"י קנה לצורך המת. **יד**. ואומנם החזו"א הוכיח מכמה דוכתי בש"ס כי אסור לטלטל ע"י הסכין. אך כל קושיותיו יקשו גם לסוברים דטלטול בגופו שרי, ע"ש. והחזו"א לשיטתו דס"ל כי טלטול בגופו אסור. אך דעת מרן, והרשב"א, והרמב"ן, והטור, ומהרי"ל, ס"ל להקל, וא"כ מה שהם יתרצו על קושיותיו נתרץ אף אנו. אך ע"פ

הנ"ל, שמותר ע"י סכין לטלטל את הקליפות, אין היתר לטלטלם מהשלחן לפח. וזה נראה להתיר, כיון דא"א לזורקם לרצפה, כיון דצריך את מקום הרצפה לדרוך שם. ולכן יטלטלם ע"י סכין לתוך הצלחת, ושרי לטלטלה לפח, כדין טבלא דכשצריך למקומה הותר לטלטלה עם הקליפות לזורקם. **טו**. וכדברינו כ"כ הרמב"ן והר"ן, ועוד פוסקים. **טז**. ואומנם יש החולקים בדעת הרמב"ן, מ"מ כן עיקר. מה גם דלענין דינא נראה דכולם יודו. ולפי"ז, אף בא"צ את מקום השלחן, שרי לנקות את השלחן ע"י מטלית וכיוצ"ב, ולגרור את הקליפות לתוך צלחת, ולפנותם לאשפה. וכן אם רוצה לזרוק את המפה החד פעמית, וצריך את מקום השלחן, שרי לעשות כן אף אם יש על המפה רק קליפות המוקצות. **יז**. ואף בא"צ כעת את מקום השלחן או הרצפה, כיון שבסעודה הבאה יצטרך להם, יותר כבר מעכשיו ליטול את המפה מעל השלחן, וכפי שהתיר הט"ז לטלטל סכין לביהכ"נ שמא יצטרך לו אחר התפילה, וק"ו הכא שודאי יצטרך למקום לאחר זמן. **יח**. ועוד יש לצרף לשיטות דס"ל כי אם מנקה החדר שיהיה מסודר, חשיב לצורך מקומו. וא"כ שרי ליטול את המפה החד פעמית ולזורקה, אף כשא"צ את מקום השלחן, דהוא גופא שמנקה, חשיב דצריך למקומו של השלחן. ועוד יש להקל אף בא"צ המקום כלל, והוא כשיש על השלחן גם דברי היתר, כגון קליפות המותרות בטלטול, ופירורים, וא"כ נאספים עם הקליפות האסורות לצלחת, ושרי לטלטלה לפח, כיון שיש עליה דברי איסור והיתר, וצריך למקומה, וכפסק השו"ע סימן שט סעיף ג. וכן אף ביש רק קליפות האסורות, יוכל להניח בצלחת דבר היתר ולטלטלם יחדיו. **יט**,**כ**. היתר נוסף ע' בפנים. ו**בהערה** כאן נכנסנו אגב לדון, האם מאכל בהמה לבהמת הפקר הוי מוקצה.

טלטול מן הצד לצורך דבר המותר]

ט. **ועתה** נבוא לדון, האם שרי לנקות את השלחן כשיש עליו קליפות המוקצות, ע"י סחבה או מטלית וכיוצ"ב, מצד דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, או שיש לאסור. דהנה בספר אמרי שם (לרב מרדכי אליהו רפאלי, על הלכות מוקצה פרק ז סעיף כח), כתב להוכיח מל' הר"ן (שבת דף כ ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וקשיא לן), כי אסור לטלטל סכין וכיוצ"ב שאר דברים המותרים, כדי לנקות את השלחן, (לאפוקי מדעת הט"ז וסיעתיה וכבסמוך אות יא). דשם הר"ן מבאר את דברי הרי"ף שהקשה, מאי שנא דנאסר טלטול מן הצד במת, ומאידך התירו ליקח פגה הטמונה בתבן, וכן חררה שטמנה בגחלים, אע"ג שהעפר והגחלים זזים, כיון דהוי טלטול מן הצד. וכתב לבאר הר"ן את תירוץ הרי"ף וז"ל, דתרי גווני טלטול מן הצד נינהו, דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמטלטל, **אלא שאי אפשר לו לטלטל את דבר המותר, אלא אם כן יטלטל עמו דבר**

האסור, בטלטול מן הצד, בכה"ג שרי. והיינו ההיא דפגה שטמנה בתבן וכו'. אבל כשעיקר טלטולו בשביל דבר האסור, אע"פ שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו וכו'. עכ"ל. ומבואר, דשרי לטלטל את הפגה בתנאי שמטלטל את הפגה עצמה שהיא תכלית הטלטול, אבל ליקח סכין וכיוצ"ב שאר דברים המותרים, ולטלטל את העפר שסביב הפגה, כדי לקחת אח"כ את הפגה, אסור. וכן הוכיח מל' הרמב"ם (פרק כה הי"ד) וז"ל, שני דברים, אחד אסור לטלטלו, ואחד מותר לטלטלו, והן סמוכין זל"ז, או זע"ז, או זב"ז, ובזמן שמטלטלין אחד מהם, יטלטל השני, אם היה צריך לדבר שמותר לטלטלו, מטלטלו, ואע"פ שדבר האסור מטלטל עמו, ואם צריך לטלטל דבר האסור, לא יטלטלנו באותו דבר המותר. עכ"ל. והב"י (סימן שיא דף עא עמ' א ד"ה טלטול מן הצד), על דברי הטור שכתב לחלק בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר או האסור כתב, שכ"כ התוס' (דף מג ע"ב ד"ה דכ"ע), והרי"ף (דף כ ע"ב), והרא"ש (סימן יט), וכדי לבאר דבריהם ביתר ביאור, נקט הב"י את ל' הר"ן הנ"ל, ולא הזכיר שאלו דברי הר"ן. וא"כ מפורש, שכן דעת מרן, כר"ן. וכן הוא לומד בהני ראשונים. ונמצא א"כ, כי דעת הני ראשונים, ומרן, לאסור לטלטל קליפות שאינם ראויות למאכל בהמה ע"י סכין, ודלא כט"ז (סימן שח ס"ק יח) וסיעתיה. עכת"ד הרב אמרי שם.

י. ואולם, הר"ן לכאורה סותר עצמו, דבביצה (דף יב ע"א מדפי הרי"ף) לגבי כיבוד הבית ע"י מכבדות, כתב וז"ל, וכי תימא מ"מ הרי הוא מזיז עפר ממקומו. איכא למימר, דטלטול מן הצד ע"י דבר אחר, משום כבוד יו"ט התירוהו. עכ"ל. ומבואר, דשרי לטלטל אף דבר היתר אחר, שאין מונח עליו המוקצה, ועל ידו לטלטל טלטול מן הצד את המוקצה, וכדברי הט"ז דשרי ע"י סכין לטלטל את הקליפות. ואומנם תירץ על כך הרב אמרי שם (שם), כי כוונת הר"ן באומרו דטלטול מן הצד ע"י דבר אחר משום כבוד יו"ט התירוהו, הוא דשאני במכבדות שהתירו משום כבוד יו"ט, (ולא כהבנתנו בר"ן, דחשיב הכא טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, והצורך המותר הוא, לנקות הבית לכבוד יו"ט). ושכ"כ בקונטרס אחרון (סימן רנט ס"ק ג). אך מלבד דפשטות הר"ן הוא לומר משום כבוד יו"ט, דלכן הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ודלא כפירוש זה, וכמו שהם גופייהו בפשטות הבינו, ולכן הקשו סתירה. ועוד דכן הבינו כדברינו בר"ן בספר דע"ת (סוף סעיף כז), ובספר מנוחת אהבה (ח"ב פרק יג דף של). ועוד בה, דכן הקשה בקושית הר"ן גם הרמב"ן במלחמות (שבת דף מח ע"ב מדפי הרי"ף סוד"ה אמר הכותב), דכיצד שרי לטלטל ע"י מכבדות, עפר שהוא מוקצה. ובתחילה תירץ, דהוי גרף של רעי. ועוד כתב וז"ל, אי נמי, התירו טלטול מן הצד, שתהא להם דירה נאה לכבוד שבת. עכ"ל. ומפורש, דמש"כ לכבוד שבת, הוא

לבאר דהוי טלטול מן הצד, לצורך דבר המותר. וא"כ ברור שכן גם כוונת הר"ן. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ריח).

ועוד בה דבר"ן שבת גופיה קשיא דיוקא דסיפא אדבריו דברישא, שהרי סיים בביאור האיסור בטלטול מן הצד במת, כיון שעיקר טלטולו בשביל דבר האסור. ע"כ, וכנ"ל. ומדוייק דכל היכא שעיקר טלטולו לצורך דבר המותר שרי, אף שמטלטל את הדבר האסור.

ועוד יש להשיב מהמשך דברי הר"ן שם, והביאם הב"י. דהקשה מאי שנא דהתירו לטלטל קש שעל המטה ע"י גופו. והרא"ש תירץ, דשאני טלטול בגופו. אך הר"ן כתב, דגם טלטול הקש חשיב לצורך דבר המותר, והוא המטה. ונמצא, דמתיר ע"י טלטול מן הצד, אף בדבר אחר לעשותו, דהוא הגוף, ולא הצריך דוקא ע"י המטה, ודו"ק. ברם הטוען יטען דאף שהר"ן השווה בין טלטול גופו, לטלטול מן הצד, היינו לענין דס"ל כי בשניהם בעינן שיהיה דוקא לצורך דבר המותר, אך אה"נ גם הר"ן מודה שאלו שני סוגי טלטולים. וא"כ יודה דבגופו שרי, אף שמטלטל ע"י גופו שעליו לא מונח המוקצה, כיון שהוא סוג היתר אחר, שבו מותר דבר זה. ואולם יש בכך קושי דהלא הר"ן כתב והיא "נמי", והיינו טעמא "נמי" ומשמע דס"ל דהיינו הך ממש. ועוד, דהטעם לשיטתו לאסור טלטול מן הצד ע"י דבר אחר, אע"ג שהותר לטלטל הטבלא שעל גבה מונחות הקליפות, וכן הותר להטות הכר שמונחים ע"ג המעות, הוא, דכשנוטל סכין וכיוצ"ב, חשיב כידא אריכתא, וכמש"כ בשו"ע הרב (סימן שח סעיף ס). ולכאורה תקשי, והלא התירו טלטול ע"י גופו אע"ג דהוי גופו, וע"כ דהוא מפני דהוי שינוי, ולכן אע"ג דהוי ע"י גופו, שרי. א"כ ה"ה והוא הטעם להיתר טלטול מן הצד, דאע"ג דהוי ידא אריכתא, מ"מ סוף סוף הוי שינוי, ולכן שרי. וא"כ מה הסברא לחלק. ברם יש להשיב על כך שבגופו אינו טלטול כלל, אבל בטלטול מן הצד מטלטל בידיו אלא שהמוקצה זז מהצד וע' בספר שלמי יהודה (סימן שיא עמ' שג והלאה), ובספר **שש"כ** (ח"ב עמ' תקנט) דבגופו אינו טלטול כלל.

ולכן נראה עפ"ז, כי מש"כ לפנ"כ הר"ן, ומשם היא ראית הרב אמרי שם וז"ל, אלא שא"א לו לטלטל אותו דבר המותר, אא"כ יטלטל עמו דבר האסור, בטלטול מן הצד. ע"כ. על כרחך כוונתו אינה בדוקא, אלא דפשוט שם מירי על אופן זה שמטלטל לפנה או לכר שצריך לגופן, ואה"נ גם ע"י היתר אחר שרי, וכמו שמתיר ע"י גופו לטלטל את הקש. ומה שרצה הר"ן שם להשמיענו הוא, דאם יש אפשרות לטלטל דבר המותר, בלא שיצטרך לגרום טלטול מן הצד, בכה"ג אסור לגרום טלטול מן הצד של הדבר האסור, אלא יטלטל למותר לבדו, כיון שאפשר לטלטל את הדבר המותר, בלא טלטול האסור.

העומדים בשיטת הט"ז להקל]

יא. ובאמת, כי רבים ושלמים נקטו להלכה כדעת הט"ז, דכ"כ הפמ"ג (משב"ז סימן שח ס"ק יח), וכ"כ בספר מאמ"ר (ס"ק כא), וכ"כ בספר שלחן עצי שיטים (סימן ב סעיף א), וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק נט), וכן כתב בספר יד יוסף יוזפא (ס"ק מה), ובספר מימי שלמה (סעיף כז), וכן כתב בספר זכור לאברהם אלקלעי (ח"ג או"ח אות שבת ערך מוקצה דף לד ע"א), וכן כתב בספר כלכלת שבת (כלל מוקצה אות ז) הביאו בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק ע), וע"ע בסמוך דהבאנו פוסקים רבים המתרצים את הט"ז, ובפשטות דס"ל כוותיה. וכן דעת המ"ב (ס"ק קטו), וכ"כ בספר שתילי זיתים (ס"ק פד), ובספר שבילי דוד (על הט"ז כאן), וכ"כ להקל הגאון רבי ברוך אברהם טולדאנו זצ"ל בשו"ת שאלו לברוך (סימן לח אות ב) לנקות שלחן ע"י מטלית. וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (פרק כו הל' ד), בספר מנוחת אהבה (ח"ב פרק יג סעיף י), ובספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שכו) וכתב שם כי שאל למו"ר והורה להקל. וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן כב אות יג), וכ"כ להקל בשו"ת מנח"י (ח"ה סימן קכה), ובשו"ת אז נדברו (ח"ט סימן לג), אך הקל רק בשעה"ד, וכן כתב להקל בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ריח), ובשו"ת תולדות יצחק (ח"ב סימן יד), וכ"כ בשו"ת דברות יעקב (ח"א סימן סג), ובספר טל תחיה (ח"ג ס"ס יז).

סתירה בט"ז]

יב. ואולם הבאר היטב (ס"ק לו) הקשה על הט"ז, דלקמן (סימן שיא ס"ק ב) אסר הט"ז לדחוף דבר שהוא מוקצה (מת), ע"י קנה, וסותר עצמו לכאן שהתיר. וכן הקשה הא"ר (ס"ק סב), ומכח כך חלק על הט"ז. וכ"כ בספר נהר שלום (סימן שח ס"ק יג) דלא התירו אלא לצורך דבר המותר, והרי אפי' ליטול בנו שהאבן בידו, לא התירו אלא בשיש לו געגועין, שאם לא יטלו יחלה. וכ"כ לאסור בספר שו"ע הרב (סעיף ס), ושם (באות ש) כתב כי הט"ז חזר בו בסימן שיא, וביאר טעם האיסור, כיון דהוי כידא אריכתא. וכ"כ לאסור הרב בא"ח (ש"ב מקץ יד), וע"ע בנשמת אדם (כלל סז אות ו), וכ"כ החזו"א (סימן מז אות יד).

ואולם המאמ"ר (ס"ק כא) כתב לתרץ את הסתירה בט"ז דשאני הכא דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, לצורך המפה, משא"כ שם דהוי לצורך המת. וכן חילק הפמ"ג (משב"ז ס"ק יח), ועוד בסי' שיא (ס"ק ב), וכן הובא בילקוט מפרשים (שבסוף השו"ע בהוצאת הדרת ירושלים) ספר נזירות שמשון, דכתב כאן על דברי הט"ז לתרץ, דכאן הוי לצורך דבר המותר, דהכא צריך ג"כ המפה, ושכ"כ הדעת שלום. וכן תירצו בהגהה שבבאר היטב, ושם ציינו לתוס' במסכת שבת (דף מג ע"ב ד"ה דכ"ע), דשם הוא החילוק בין טלטול לצורך המת, דאסור, לבין לצורך הכר והחבית. וכ"כ לתרץ בספר מימי שלמה (סימן שח סעיף כז). והוסיף עוד שכ"כ לתרץ בזכור לאברהם אלקלעי (ח"ג הל' שבת אות מוקצה). ועוד כתב

הרב מימי שלמה לישב לט"ז, דשרי לנקות שלחן מדין כיבוד הבית, המותר ע"י מכבדות, וכ"ש בשלחן שבו אין גזירת שאינם מרוצפים. עד כאן, ועע"ש באורך. וע"ע למהרש"ם בדע"ת (סעיף כז) דכתב לתרץ את הט"ז, דשרי הכא מדין גרף של רעי. ועוד תירץ כנ"ל, מצד דהוי לצורך דבר המותר. והוכיח כן מהר"ן (פ"ב דביצה) שהבאנו לעיל, דשרי ע"י טלטול מן הצד לטלטל עפר ע"י מכבדות, ושכ"כ הב"י (סימן שלז), וכן כתב לתרץ בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק ע), וכ"כ בספר באר יעקב (סימן שח ס"ק נט), וכ"כ לתרץ המ"ב (ס"ק קטו), וכ"כ בספר שתילי זיתים (ס"ק פד), וביד יוסף יוזפא (ס"ק מה), ושכ"כ בשלחן עצי שיטים (סימן ב אות א), וכ"כ הנשמת אדם (כלל סז אות ו), וכ"כ בספר תורת שבת, ובספר שבתותי תשמורו (פרק כו אות ז). ובשו"ת תולדות יצחק (ח"ב סימן יד) ועוד הוכיח כט"ז מכמה דוכתי ע"ש.

יג. שוב ראיתי לשו"ת מעט מים (סימן כב ד"ה עין רואה), שכתב לדחות את התירוץ הנ"ל, ולחזק את קושית הא"ר על הט"ז, כי הא"ר הבין דמרן מיירי בא"צ לשלחן, דהקשה שם בהמשך הא"ר מסימן שלז, דמותר לכבד בכנף אווזא קליפי אגוזים, אלמא דשרי ע"י טלטול סכין, וכט"ז. ודחה דבקרקע מאיסי טפי מעל השלחן, ולכן שם הוי מדין גרף של רעי. ע"כ. ומבואר, דלומד כי מרן מיירי בא"צ את מקום השלחן. וא"כ הט"ז דקאי על דברי מרן, מיירי נמי כשא"צ את מקום השלחן, וממילא לא שייך לתרץ את הסתירה על הט"ז דמיירי בסימן שח דהוי לצורך דבר המותר, לצורך המפה, כיון דמיירי באופן שא"צ למקומו. ע"ש. וכן חיזק הרב מעט מים לטענה כי מרן מיירי באופן שא"צ למקומו. ולכן כתב ליישב את הט"ז בדרך אחרת, כי היתרו מבוסס על דין גרף של רעי, אך אינו גרף של רעי גמור דא"כ היה מותר לטלטלו בידיו, ולכן ע"י סכין התיר. ע"ש. ומ"מ יוצא לפי"ז, דהיתרו של הט"ז הוא רק בגרף של רעי, אבל אסור לטלטל טלטול מן הצד, ע"י דבר אחר שאין המוקצה מונח עליו.

ואמינא, דכל הפוסקים הנזכ"ל, שתירצו לט"ז לחלק בין כשעביד לצורך דבר המותר, דאז שרי ע"י סכין. לא ס"ל כרב מעט מים. וה"ט, דאף דהט"ז מיירי בא"צ את מקום השלחן, (וזה מוכרח מעוד טעם חזק, דהרי מרן ממשיך אחר שכתב את היתר טלטול ע"י פת וכותב, דאם היה צריך למקום השלחן, אפי' אין עליה אלא דברים שאינם ראוים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטלם. עכ"ל. ומפורש, דעד עתה מיירי מרן בא"צ למקום השלחן). אך אף שא"צ למקום השלחן, היינו דא"צ להשתמש בו, אך חפץ שלא יהיו קליפות על השלחן. (אף אם אין כאן כמות כזו של קליפות שיחשב כגרף של רעי, מ"מ חפץ שיהיה יותר מסודר ונקי). ולזה כיוונו כל הני פוסקים דכתבו, דמה שהתיר הט"ז סכין, הוא באופן דהוי לצורך דבר המותר, והוא

הנ"ל, שהמקום יהיה נקי. וזהו שדייק המאמ"ר לכתוב, דשאני הכא דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, לצורך המפה. ע"כ. ולא כתב לצורך מקום העפר. וראיה לדברינו היא מהרמב"ן והר"ן הנ"ל, שהתירו לכבד הקרקע אע"ג שמזיז עפר ממקומו, כיון דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, והוא כבוד שבת, והיינו שיהיה נקי ומסודר החדר, וא"כ זה ג"כ חשיב לצורך דבר המותר. וא"כ מפורש, דבכה"ג חשיב לצורך דבר המותר.

טלטול מן הצד ע"י גופו]

יד. איברא, דהגאון חזו"א (או"ח מז אות כ) הביא כמה ראיות מסוגיות הש"ס לאסור טלטול קליפות ע"י סכין. ע"ש. אך כל ראיותיו יקשו גם על כל הסוברים דטלטול בגופו שרי, וכדמסיים שם החזו"א. והוא לשיטתו לעיל (אות יב) שחולק על הב"י, ולומד בדעת הרא"ש שמתיר לטלטל קש שעל המטה ע"י גופו, דאינו מטעם טלטול ע"י גופו שמותר אף לצורך דבר האסור, אלא מטעם שטלטול זה הוא דבר הנמשך מפעולת השכיבה. ע"ש. אך מרן בודאי דלא ס"ל הכי, וכמבואר בשו"ע (סימן שיא ס"ח) דפסק מרן דטלטול בגופו אפי' לצורך דבר האסור מותר, הילכך, קש שעל המטה וכו', מנענעו בגופו. ע"כ. ומפורש דמתיר לגמרי כל טלטול ע"י גופו. ול' זו היא לשון הטור שם, וא"כ כן דעת הטור גם. וכן מבואר עוד בב"י (ס"ס שיא) ע"ש. וכן מבואר עוד בב"י (ריש סימן שח) דכתב י"ג דרכי היתר למוקצה מחמת גופו. וז"ל, הי"ג, התירו לטלטל האיסור בגופו, שלא בנענוע ידיו, כדתנן (שבת דף קמא ע"א), קש שעל המטה, מנענעו בגופו. עכ"ל. וכן ראיתי לרשב"א (דף קנד ע"ב) גבי היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה, מניח ראשו תחתיה, ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאליו. וכתב, דאע"ג דטלטול מעט דבר המוקצה, כטלטול כולו וכו'. שאני הכא, דטלטול מן הצד הוא שאינו מטלטלו ביד, אלא בראשו, התירו. ע"כ. ומפורש, דשרי לטלטל ע"י גופו. וכן ראיתי דכתב לדחות לחזו"א בספר מנוחת אהבה (פרק יג הערה 28) מדברי מרן, והטור. ועוד הביא לרמב"ן בחידושיו (שבת קנד ע"ב) דג"כ מפורש שם דשרי לטלטל ע"י גופו טלטול גמור. ע"כ. שוב ראיתי שכ"כ להוכיח מהרמב"ן הנ"ל, וממרן, והטור, הגרש"ז אויירבך בהערה אשר בסוף ספר שש"כ (ח"א עמ' תקנח), והוכיח עוד מהמהרי"ל (סימן ר) ופסק כן מרן בשו"ע (ס"ס שח), וכ"פ הרמ"א (ריש סימן שח), ועע"ש באורך. וכ"כ לדחות לחזו"א מדברי מרן והרמב"ן ועוד, בשו"ת דברות יעקב (ח"א סימן סג ד"ה ולא אכחד), ועע"ש. וגם בשו"ת תולדות יצחק (ח"ב סימן טו). [ומעתה, מה שחש בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שיב) לחזו"א, ולכן הקל לטלטל ע"י גופו רק במקום צורך, זה אינו, ומשרא שרי לכתחילה. ולא ירדתי לסוף דעתו, דגם הוא מבאר שם דמרן מתיר, וצ"ע. שוב ראיתי בספר שלמי יהודה (בפתיחה חלק ח) דג"כ כתב להתיר

לטלטל ע"י גופו רק בשעת הצורך, ושכן הורה הגרי"ש אלישיב, והוסיף כי בשו"ת אז נדברו ח"א (סימן עג), ובח"ח (סימן כה ס"ק ב), ובח"ז (סימן מט), ובח"ט (סימן לג) התיר רק במקום צורך גדול. וכן ראיתי עוד לשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן כב אות ו) דכתב להקל רק בשעת הצורך.] וע"פ המבואר, מה שיתרצו הרמב"ן, והרשב"א, והטור, ומרן, על קושיות החזו"א מהסוגיות, כן נתרץ אנו.

הן לא אכחד, כי לכאורה מרן סותר עצמו דבסי' שה (סי"ח) פסק וז"ל, ואם עלה עליה (ע"ג בהמה), אפילו במזיד ירד משום צער בעלי חיים. ומטעם זה פורקין משוי שעליה, כיצד יעשה, מכניס ראשו תחת המשוי ומסלקו לצד אחר, והוא נופל מאליו. עכ"ל. ומבואר, דכל שהתיר להפיל את המשוי ע"י טלטול בגופו, הוא רק מטעם צער בעלי חיים, הא לאו הכי היה אוסרו. וסותר לכל הנזכ"ל דטלטול בגופו שרי לכתחילה, אף לצורך הדבר האסור. ובחפשי טובא בדברי המפרשים כמעט ולא ראיתי מי שעמד על סתירה זו.

והנה המ"א (סימן שה ס"ק ט) כתב, כי כל דברי השו"ע שם הם אליבא דהר"ן (דף סו סוף ע"ב) דהוא מקור דין זה, ושם כתב הרי"ף היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה, מכניס ראשו תחתיו, ומסלקו לצד אחר, והוא נופל מאליו. וכתב על כך הר"ן וז"ל, ומשום צער בעלי חיים הוא דשרינן טלטול בכה"ג. ע"כ. והר"ן אזיל לשיטתיה (דף כ ע"ב סוד"ה וקשיא), ועל כן נראה דאסור לטלטל בגופו, אלא לצורך דבר המותר. וכדהביאו הב"י (סימן שיא ס"ח), וכיון שהר"ן הוא מקור דין זה, כתב מרן כתוכן דברי הר"ן בשו"ע, אך אה"נ מרן לא ס"ל הא, וכמבואר לקמן סימן שיא. כנלע"ד ביאור דברי המ"א. ולכאורה דבר זה קשה להולמו בתוך דברי מרן, כיון שבב"י (בסימן שה) כלל לא הזכיר את הר"ן, ובפשטות מקור דברי מרן הוא מהטור, והטור גם לא הזכיר את הר"ן, ויתר על כן הטור מעולם לא הזכיר לר"ן, וכמדומני שהיה קדמון לו. שוב ראיתי לספר שבילי דוד (סימן שא ס"ק ג) דביאר את המ"א בדרך אחרת והוא, דכאן צריך את היתר של צער בעלי חיים, כיון שכשמזיז למוקצה בראשו, משתמש הוא בבהמה, כיון שנשען עליה. ולכן הוצרכו את היתר של צעב"ח כדי שיותר לו להשתמש בבהמה. אך אה"נ מצד עצם הטלטול, אין בו בית מיחוש, כיון שמטלטל ע"י ראשו ושרי. ועע"ש.

ועיין בביה"ל (סימן שה סי"ח ד"ה ומטעם), דכתב לבאר את דברי מרן בדרך חדשה ונפלאה והיא, דמרן והטור שניהם שכתבו כאן דשרי להכניס ראשו תחת המשוי מטעם צער בעלי חיים, שניהם פסקו בסי' שיא דע"י הגוף שרי לטלטל, וא"כ על כרחך כי מה שהוצרכו לטעם צעב"ח, הוא מפני ששניהם נמשכו אחר דברי הרמב"ם (פרק כא הל' ט,י) ורק שקיצרו בהעתקת דבריו, דז"ל הרמב"ם שם, ובבהמה, אפי' במזיד (אם עלה עליה בשבת)

ירד, משום צער בעלי חיים. וכן פורקין המשאוי מעל הבהמה בשבת משום צעב"ח. כיצד, היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה, מכניס ראשו תחתיו, ומסלקו לצד אחר, והוא נופל מאליו. היה בא מן הדרך בליל שבת, ובהמתו טעונה. כשיגיע לחצר החיצונה, נוטל את הכלים הניטלין בשבת. ושאינן ניטלין, מתיר החבלים, והשקין נופלין. היו בשקין דברים המשתברין, אם היו שקים קטנים, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן, והשקין נופלין על הכרים. שהרי אם ירצה לשלוף הכר שולף, מפני שהשקים קטנים וקלים, ונמצא שלא בטל הכלי מהיכנו. היתה טעונה עששיות של זכוכית, מתיר השקים והן נופלין. שאע"פ שישבר, אין בכך הפסד גדול, שהרי הכל להתכה עומד, ולהפסד מועט לא חששו. היו השקים גדולים ומלאים כלי זכוכית וכיוצא בהם, פורק בנחת. ומ"מ לא יניחן שם על גבי בהמה, משום צער בעלי חיים. עכ"ל. ומבואר יוצא, כי מש"כ ברישא היתר של צער בעלי חיים, היינו מפני הסיפא, שיש אופן שהתירו לו מפני הפס"מ לפרקם בנחת בידיו ולטלטלם, ואה"נ באופנים הקודמים, כשפורקם ע"י ראשו, משרא שרי אף בלא טעם זה. וא"כ הטור והשו"ע שהעתיקו את הרישא של דברי הרמב"ם, קיצרו ולא העתיקו לסיפא, שבו הותר טלטול בידים, ועליו נאמר ההיתר מצד צער בעלי חיים. הוא מפני שסמכו על כך שהביאו את המשך דברי הרמב"ם לעיל בסימן רסו סעיף ט, וכן על דבריהם בסימן שיא סעיף ח. עכת"ד.

וכן ראיתי עוד שכתב לבאר כיו"ב בדברי הר"ן הנ"ל בספר תורת שבת (סימן שה ס"ק יו), דעל הדין מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחר והוא נופל, כתב וז"ל, מש"כ הר"ן פרק מי שהחשיך דמשום צער בע"ח התירו. היינו שאפילו אינו יכול להכניס ראשו תחת המשא, דמותר לסלקו בידים. ומ"ש בגמ' דקנ"ד שיכניס ראשו תחת המשא, היינו דבכל מה שאפשר לשנות משנין. ועוד שדרך פריקת משא כבד הוא באופן זה, אבל אם א"א, יכול לפורקן גם בידיו, כמש"כ בסי' רסו ס"ט. עכ"ל. ואם כן כתב שתי תירוצים בזה. הראשון כנ"ל, דההיתר שאמרו משום צער בעלי חיים, היינו באופן שא"א לטלטלו ע"י ראשו. ועוד תירץ כי כן הדרך לטלטל משא מע"ג הבהמה ע"י ראשו, וא"כ כאן לא הוי טלטול ע"י גופו דשרי, כיון שכן הדרך לטלטל משא, ולכן הוצרכו להתיר מצד צער בעלי חיים. (ואולם מש"כ את כל זה בדברי הר"ן, לכאורה זה אינו, וכנ"ל במ"א, כי הר"ן אזיל לשיטתיה דס"ל לאסור טלטול ע"י גופו).

ומ"מ אף את"ל מאיזה טעם שאיני יודע, כי כל זה אינו, והוי סתירה במרן. מ"מ קי"ל כמשנה אחרונה. ועוד דהוי סוגיא בדוכתא. ולכן שרי לטלטל ע"י גופו מוקצה לכתחילה, אף לצורך המוקצה.

סיכום]

וע"פ האמור נראה עיקר להקל כדעת הט"ז וסיעתיה לטלטל קליפות ע"י סכין. מה גם כי רוב הפוסקים ס"ל להקל, והוי מילתא דרבנן, ולכן כן עיקר. וכמש"כ הב"י (ס"ס שיא, וסימן רעט דף לז סע"א), וגם יש לצרף לדעת רש"י וסיעתיה דס"ל כי שרי לטלטל קליפות. וכדלקמן (סימן כד אות כג).

כיצד יטלטל את הקליפות לאשפה

טו. אלא דהיתר זה מהני לנקות לשלחן ע"י טלטול מן הצד, ולהשליך לרצפה את כל הקליפות. אך כיצד יטלטל את הקליפות לפח האשפה. ובאמת כי בידו בודאי דאסור לטלטלם. ואם יטלטלם לתוך צלחת וכיוצ"ב, ג"כ אסור לטלטלה לפח, וכדפסק מרן כאן (סעיף כז), דמותר לנער לטבלא, ואסור לטלטלה.

ואפשר להקל מצד המשך דברי מרן, שכל שצריך למקומו שרי לטלטל הקליפות משם ע"י הטבלא. וא"כ ה"ה בנידו"ד, דא"צ לזרוק לקליפות לרצפה, כיון דצריך למקום הרצפה לדרוך שם, ולכן ישפוך לצלחת, ושרי לטלטלה לפח כדין הטבלא שהותר לטלטלה עם הקליפים שעליה בצריך למקומה, וה"ה הכא דשרי לזרוק לקליפות במקום האשפה, וכדיבואר בהמשך בעז"ה.

טלטול טבלא לצורך מקומו

טלטול קליפות ע"י טלטול מן הצד לתוך צלחת ולפנותה לאשפה] **הנה** פסק מרן (סימן שח סעיף כז) דמותר לטלטל הטבלא אם צריך למקומה וז"ל, ואם היה צריך למקום השלחן, אפילו אין עליה אלא דברים שאינם ראוים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטל. עכ"ל. ומבואר, דכל היתרו הוא דוקא לטלטל את הטבלא, אך לא לטלטל את הקליפין גופייהו, ולכן אם יש מפה חד פעמית על השלחן, ורוצה לפנותה כולה, בזה פשוט ע"פ הנ"ל דאף אם יש עליה רק קליפות המוקצות שרי לטלטלה ולזורקה, אם צריך את השלחן. אך אם אין מפה, או שיש מפה וחפץ להשאירה ע"ג השלחן ולכן רוצה לנקותה מהקליפות, לכאורה אסור יהיה לו לנקות את השלחן, ולטלטל את הקליפין. ואה"נ יהיה מותר לו ע"י טלטול מן הצד להפיל את הקליפין על הארץ[אך לטלטלם לאשפה אסור. אך זה אינו, דברור דגם את מקום הרצפה שסביב השלחן צריך לדרוך שם, ולכן יהיה מותר לו לטלטל את הקליפות ע"י טלטול מן הצד לתוך צלחת, ומותר לטלטלה ולזרוק את הקליפות לפח, כשם שהותר לטלטל טבלא בצריך למקומה, וה"ה כאן שצריך את מקום הצלחת, דלהשאירה על ידו א"א. וכ"כ להקל לטלטל קליפות לתוך צלחת ע"י טלטול מן הצד, ולזרוק את הקליפות ע"י הצלחת לפח. כיון דדימה את הצלחת לדין הטבלא, היכא דצריך למקומה, בשו"ת מנח"י (ח"ה סימן קכה). וכ"כ להקל

בצריך את המקום שעל השלחן לטלטל טבלא ולזרוק את הקליפות פוסקים רבים, ולמדו כן ברמב"ן במלחמות (שבת דף נט ע"ב), ובר"ן (ס"פ נוטל) שהתירו לטלטל טבלא שיש ע"ג רק קליפות האסורות, ולזורקם במקום שחפץ. וביארום דהוא מטעמנו הנ"ל, דלזרוק את הקליפות על הרצפה א"א, כיון שצריך לדרוך ברצפה, ולכן התיר לטלטל את הטבלא עם הקליפות, ולא הצריך לנער את הטבלא. דהלא הרמב"ן שם דימה דין זה לדין מעות שעל הכר, דשרי לנער לצורך מקומו. ובאמת כי המעיין ברמב"ן בחידושיו (שבת קמג ע"א ד"ה והא דמטלטל), כתב כן להדיא. וכן ראיתי שכתב ללמוד ברמב"ן בספר שבילי דוד (סימן שח ס"ק נא), והוסיף שכ"כ הרשב"א (ביצה דף כא ע"א ד"ה מטלטלין), ושם הם בדיוק דברי הרמב"ן במלחמות, ומוסיף קושיא, והלא בכר בעינן לנער, ומתרץ דמיירי הכא (בטבלא שמטלטלה לזרוק קליפות) לצורך מקומו, וביאר דבאיזה מקום שמשליך את הקליפות בחדר מימאס עליו, וצריך למקומו מיקרי. וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (סימן שח ס"ק מה), וכ"כ בספר תהל"ד (ס"ק לג), ודחה את דברי המחצה"ש (ס"ק נא) דלא ראה לרמב"ן, ושם כתב להתיר מצד צורך מקומו. וכ"כ החזו"א (או"ח סימן מח ס"ק ג) וביאר לרמב"ן דמיירי באי אפשר לנער במקומן, דצריך שיהיה קרקע הבית מקום נקי לתשמיש והילוך, וכיון דלא נעשה בסיס (הטבלא) מטלטלו ועודן עליו, כדין צריך למקומו. ע"כ. וכן ראיתי לשו"ע הרב (סימן שח סעיף סב) דכתב דאם כשינער נופל למקום שמפריע לו, הוי כדין צריך למקום השלחן דשרי. ומעתה, אף אנו נאמר, דשרי לאסוף קליפות ע"י טלטול מן הצד, לתוך צלחת, ולזורקה, דצריך למקומה מקרי.

טז. הן לא אכחד, כי בדעת הרמב"ן הנ"ל, דבר זה שנוי במח' האם זוהי כוונתו. דהלא המ"א (ס"ק נא), והמחצה"ש (שם), למדו בו דמתיר לטלטל טבלא שיש ע"ג קליפות, כיון שהאיסור מונח ע"ג ההיתר (ההיתר הוא הטבלא). ומה שאמרו לא אמרו ככר או תינוק אלא למת, הוא כשההיתר (הוא הככר) מונח ע"ג האיסור (הוא המת). וכ"כ הרב פתח הדביר (סימן רסב ס"ק א ד"ה גם), וכ"כ הביה"ל (סעיף כז ד"ה מנער), וכן למד מו"ר בתשובת כת"י המובאת בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' שנו) בדעתם, וכ"כ במקור חיים (על דף השו"ע סעיף כז), וכ"כ בספר קני מנורה (ס"ק כד). [ועוד ע' בתו"ש (ס"ק עז) דכתב לגרוס במ"א ודבריהם צ"ע. ולפי"ז, הוא ג"כ לומד ברמב"ן כמ"א וסיעתיה הנ"ל. וכן גורסים במ"א הלבו"ש (ס"ק סז), ובספר מלבושי שבת (כאן), וכ"כ הרב בגדי ישע, ועוד ציינו בהגהות והערות שבהוצאת הדרת ירושלים (ס"ק סז) שכ"כ בספר הלכה ברורה (ס"ק יח).]

אך מלבד דנראה עיקר דהרמב"ן מיירי לצורך מקומו, וכדכתב כן במלחמות, וביתר ביאור בחידושיו וכנ"ל. עוד בה, דנראה דכל המח' הנ"ל היא מהי דעת הרמב"ן, אך כולם

יודו לענין דינא כי הדין דין אמת, דשרי לטלטל הטבלא לצורך מקומה. והוא ע"פ פסק השו"ע (סעיף כז) דהתיר לטלטל לצורך מקומו, וה"ה דא"צ לזרוק את הקליפות מע"ג השלחן לרצפה, דכל כה"ג הוי לצורך מקומו, ולכן שרי לטלטל הטבלא.

ועפ"ז יוצא, כי הרוצה לנקות מפה, ינקה ע"י טלטול מן הצד, שיגרור שאת הלכלוך שעל השלחן לתוך צלחת ריקה, ויזרוק. ואם רוצה לזרוק את המפה החד פעמית עם הקליפות, שרי אם צריך את מקום השלחן, ואז אפי' שיש על המפה רק קליפות האסורות שרי לטלטלה ולזורקה.

טלטול מן הצד ע"י דבר שדרכו בכך]

ונראה כי היתר זה של טלטול מן הצד, הוא אף ע"י סחבה או מטלית המיועדות לניגוב השלחן, ולא אמרינן דכיון דדרכה בכך, א"כ אינו טלטול מן הצד. דע' בספר מנוחת אהבה (ח"ב פרק יג הערה 30) דהיא מח' ראשונים, ושדעת המרדכי (שבת קכד ע"ב), והרא"ש (שם), והמאירי (ביצה כב ע"ב) בשם תוס', דבכה"ג לא הוי טלטול מן הצד ואסור. וע"ע בספר ילקו"י (שבת ח"ב סוף הערה ג), שהביא שכן דעת המאירי (שבת לז ע"א). אך מ"מ דעת הרמב"ן במלחמות (שבת דף מח ע"ב מדפי הרי"ף סוד"ה אמר הכותב), והר"ן (ביצה דף יב ע"א מדפי הרי"ף) הנזכ"ל (אות י) ס"ל להתיר. דהרי התירו לכבד הבית, מכיון דהוי טלטול מן הצד, לצורך דבר המותר, וא"כ ס"ל להקל. וא"כ הוי מח' במילתא דרבנן להקל, ואע"ג דרוב הראשונים מחמירים, מ"מ כיון דהוי מילתא דרבנן, אף דהרוב הפוסקים מחמירים אזלינן לקולא, וכדפסק בשו"ת יבי"א (ח"ח אבה"ז סימן יב אות יז), ושכן מוכח מהרמב"ם (סוף פרק א מהל' ממרים), ומעוד פוסקים רבים, וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן ב אות ד), ועוד בח"ד (או"ח סימן לב אות א) דהביא הרב עוד פוסקים שכ"כ. והעיקר דיש לצרף את דעת רש"י וסיעתיה דס"ל דשרי לטלטל קליפות, ועוד פוק חזי מאי עמא דבר דנוהגים להקל בזה. ועע"ש בילקו"י מה שכתב בזה.

בצריך מקומו רק לאחר זמן]

יז. ועוד יש מקום להתיר, אף כשאין צריך את מקום השלחן או הרצפה, וכגון בסעודת ליל שבת ומיד אחר הסעודה הולך לישון וכיוצ"ב, והוא דהלא בסעודה הבאה יצטרך את מקום השלחן, וא"כ אף מעתה יוכל לפנות את השלחן, כיון שיצטרך את מקומו אח"כ. ודמי להיתרו של הט"ז בריש סימן שח (ס"ק ב), לטלטל סכין בנדן שלהם לביהכ"נ, אע"פ שאין להם צורך שימוש בסכין בביהכ"נ, כדי שיהיה הסכין מוכן לו בשעתו למתי שיצטרך לו. וכאן אף עדיף, כיון שודאי יצטרך את המקום בסעודה הבאה, ואילו בהיתרו של הט"ז הוי ספק אם יצטרך לו. ואין לומר, דשאני התם שהסכין הוא כלי שמלאכתו להיתר, ואילו כאן הקליפות הוו מוקצה מחמת גופו וא"כ רק שם שייך היתרו של הט"ז

משא"כ בנידו"ד. דהלא גם שם מיירי שמטלטל שלא לצורך, וה"ה הכא, דניזיל בתר טעמא, דכשם דשם אע"ג שברור שבמשך התפילה לא יזדקק לסכין, שרי לטלטלו כבר מעכשיו, ה"ה בנידו"ד. וכ"כ בספר הלכה ברורה אויירבך (סימן שח סס"ק ג) דלדעת המ"א דס"ל כי תפילין הוו כלי שמלאכתו לאיסור, שרי לטלטלו כעת, אם יצטרך לו במשך היום, והוכיח כדברינו מדעת הט"ז הנ"ל. וא"כ ג"כ לומד להתיר אף בכלי שמלאכתו לאיסור. וכ"כ להקל לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, אם יזדקק לו במשך השבת בספר תהל"ד (ס"ק ה ד"ה ולכאורה), וכ"כ להקל בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן כז) בהשען על התהל"ד הנ"ל, כדי להתיר לתפוס כלי זכוכית שהוא מוקצה מחמת חס"כ בנופלו בעודו באויר, כיון דעתיד להשבר על הרצפה, ואז יצטרך לטלטלו מפני הסכנה, וא"כ כבר כעת שרי. ע"ש. וכ"פ כתהל"ד בספר שש"כ (פרק כ הל' יב), וכ"כ בספר פסקי תשובות (סימן שח סס"ק ג), וכ"כ להשען על התהל"ד בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל עמ' עו ד"ה וע"כ). שוב ראיתי דכ"כ כתהל"ד בשו"ת מחזה אליהו (סימן מו אות ד), והוכיח כן מההשלמה שבת (דף קכג ע"ב ד"ה מסקנא), ע"ש.

וכדעת הט"ז כן פסקו פוסקים רבים, דכ"כ בספר שו"ע הרב (סימן שח סעיף יח), ובספר מחצה"ש (סס"ק ט), וביד אפרים (על הדף), וכ"כ בספר אמרי דוד (ס"ק ב, הובא בילקוט מפרשים שבס"ס שו"ע בהוצאת הדרת ירושלים על ט"ז ס"ק ב), ובספר בא"ח (ש"ב מקץ סוף אות א), ובספר גדולות אלישע (ס"ק כא), וכ"פ המ"ב (ס"ק כא). וע"ע בתו"ש (ס"ק יח), וכ"פ הא"ר (ס"ק ט), וכן פסק כף החיים (ס"ק טל), וכ"כ להקל בספר שתילי זיתים (ס"ק טו). ונמצא א"כ, כי בסיימו הארוחה, ועזבו את החדר, מ"מ שרי ליטול את המפה החד פעמית ולזורקה לאשפה, אע"ג שאין צריכין כעת את השלחן, כיון דיצטרכו אח"כ את מקום השלחן, שרי כבר מעכשיו. וכן שרי לטלטל ע"י סחבה את הקליפות לתוך צלחת וא"צ לזורקם לרצפה אע"ג שא"צ עכשיו את מקום הרצפה. וכן משמע דס"ל למ"ב (סימן רעט ס"ק ו) דעל דברי הרמ"א דהתיר לאיסטניס להוציא הנר, דהוי לדידיה גרף של רעי, כתב המ"ב וז"ל, מאיס עליו, היינו שאינו יכול לסבול שיהא מונח אצלו לאחר שכבה, או למחר ביום. ע"כ. ובפשטות כוונתו דכיון שימאס למחר, כבר שרי כעת לסלקו. דאת"ל דאינו כן, א"כ מאי קמ"ל.

יח. ועוד יש לצרף כאן את שיטות הסוברים דלנקות מקום כדי שיהיה החדר מסודר הוי בכלל צורך מקומו, ולכן התירו גם להסיר מכשיר חשמל שנמצא בחדר ומפריע לו לראותו שם בשבת. דכ"כ הים ישככר (על התוספתא ביצה דף כז ע"א) ולכן התיר להוציא תפילין (דס"ל דהוי כלי שמלאכתם לאיסור) מחדר, כדי לקיים תשמיש המטה. וכ"כ הרע"א

בחידושי השו"ע (סימן רעט על מ"א ס"ק יב) כי כלי שעצם ההימצאות שלו בחדר מציקה, שרי לסלקו מהחדר, מדין לצורך מקומו. ע"ש. ושב וכתב כן בחידושיו על משניות שבת (פרק ג משנה ו ד"ה מוקצה הוא). וכ"כ להקל בשו"ת כוונת הלב (סימן טז), ובספר משנת יעקב (סימן שח, ואת"י), וכ"כ בחזו"א (או"ח סימן מג ס"ק ז), ובשו"ת מחזה אליהו (סימן מו), ובספר טלטולי שבת (עמ' כ) בשם הגר"מ פיינשטין זצ"ל. ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ל). ואע"ג דלענין הלכה העלנו לעיל (סימן כ) לאסור, כיון דיש ראיות מראשונים רבים בביצה (דף כח ע"ב) ובעוד דוכתי לאסור, וכן דעת רוב האחרונים, ע"ש. מ"מ חזי לאצטרופי הני שיטות לנידו"ד, דחשיב לצורך מקומו, ולכן אף שאינו נשאר סביב השלחן, הוי לצורך מקומו.

באין צריך את המקום]

ועוד יש לצרף ולהקל אף בא"צ את המקום כלל, והוא דהרי על השלחן ע"פ רוב יש מלבד הקליפות האסורות בטלטול, אף קליפות המותרות ופירורים וכיוצ"ב שאר דברים אשר חפץ לזורקם, והם מותרים בטלטול. וא"כ אחר שטלטלם ע"י טלטול מן הצד לתוך צלחת (דשרי וכדלעיל), ובצלחת יש כעת היתר וגם איסור, וקי"ל בסי' שט (ס"ג) דאם צריך למקום הכלכלה שמונח ע"ג איסור והיתר מטלטל הכלכלה כמות שהיא, וביאר הסמ"ג (ל"ת כו ע"ד) דלא הצריכוהו לנער הכלכלה, כיון שאם ינער יפלו הפירות למקום שצריך להשתמש שם, וא"כ ה"ה בנידו"ד. ועוד דהדברים ק"ו, דהלא שם מיירי אף בנעשית הכלכלה בסיס לאיסור והיתר, וכדהוכיח הב"י שם, וק"ו הכא שלא נעשית בסיס. וכ"פ הרמ"א כדין הכלכלה עוד בסימן שי (סעיף ח). ע"ש.

ואף אם יש על השלחן רק קליפות האסורות בטלטול יוכל להניח תחילה בצלחת דבר היתר, ולגרור את הקליפות ע"י טלטול מן הצד לצלחת, ויותר לטלטל את הצלחת כדי לרוקן את הקליפות לפח מהדין הנ"ל.

ואין לבא ולאסור באופנים שכתבנו לעיל מאות יד והלאה, שיקח צלחת לתוכה הקליפות, מדין איסור ביטול כלי מהיכנו, כפסק השו"ע בסימן שי (סעיף ו), והוא ע"פ תשובה בכת"י שכתבנו להתיר בזה. ע"ש.

היתר נוסף לזרוק את המפה אף כשא"צ את המקום]

יט. ועוד יש לבא ולהתיר אף אם אינו משתמש במקום השלחן, מצד אחר. דהנה פסק מרן (סימן שי סעיף ח) וז"ל, כל שיש עליו דבר האסור ודבר המותר, מותר לטלטלו. כגון מחתה שיש עליה מבעוד יום אפר, שמותר לטלטלו לכסות בו רוק, או צואה. ויש עליה גם כן שברי עצים שהם אסורים בטלטול, מותר לטלטל המחתה כמו שהיא. וכגון שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר, בטל אצלו, ואסור לטלטלו. דטעם היתר טלטול זה משום דלא אפשר למינקט קיטמא לחודיה,

אפילו אי שדי ליה מהמחתה. ואם אינו צריך אלא לגוף המחתה, לא יטלטלה כמו שהיא, אלא ינער האפר ושברי העצים במקומם, ויטול המחתה. עכ"ל. וכל זה כמבואר בב"י בשם תשובת הרא"ש (כלל כב סימן ח דרך הג') דטעמא, משום דלא אפשר למינקט קיטמא לחודיה, אפילו אי שדי ליה כנונא. (ע"כ ל' הרא"ש, וכתב הב"י), ומשמע, דטעמא משום דשברי עצים היינו שברים או פחמים קטנים, שא"א ליטול האפר מבלעדם. עכ"ל. וא"כ כל שהתיר מרן, היינו משום דא"א ליטול אפר ללא שברי העצים. וממילא נבוא לנידו"ד, בשולחן שאחר הסעודה דהדרך היא שמלוכלך גם בדברים המותרים, כגון פירורי לחם וכיוצ"ב. וא"כ אף שמלוכלך גם עם קליפות האסורות, כגון קליפי אגוזי מלך, וכיוצ"ב, מ"מ שרי לטלטל מפה. דהלא נידו"ד עדיף מפסק השו"ע הנ"ל (בסי' שי ס"ח) כיון דשם המחתה היא בסיס לדבר המותר והאסור, ואילו כאן, המפה איננה בסיס כלל. וכמבואר בתוס' ביצה (ב ע"א ד"ה בית הלל), ובתוס' שבת (דף מד ע"ב ד"ה יש עליה), והביאם המ"א (סימן שח ס"ק נ), וכ"כ בשו"ת מעט מים (ר"ס כב). וכן יש להוכיח עוד מהשו"ע (סעיף כז) דהתיר לנער הקליפות, ואת"ל דהוי בסיס, הלא אסור לנער בסיס, וכמבואר בסימן שט (סעיף ד), ופשוט. וכ"כ הרשב"א (ביצה דף ב ע"ב סוף ד"ה מגביהין). וגם בנידו"ד ההיתר חשוב מהאיסור, וא"א ליטול את הקליפות והפירורים ושאר ירקות המותרים בטלטול מע"ג השלחן, אא"כ יטלטל גם את הקליפות האסורות, ולכן שרי לטלטל את המפה כולה, ולזורקה לפח. ואין לדחות, דשאני מדין המחתה, דשם הם מעורבים טפי מנידו"ד. דהכלל הצריך לדון הוא, האם אפשר ליטול את האפר לבדו, וכיון שא"א (אא"כ יטרח טובא) התירו. וה"ה בנידו"ד, דהלא חפץ לנקות את השלחן, דהיינו שכל הפירורים וכיוצ"ב לא ישארו ע"ג השלחן, וא"א ליטלם בלא שיטלטל גם קליפות אסורות, דהלא ימצאו פירורים רבים המונחים סביב הקליפות האסורות, ועל גביהם, (אא"כ יטרח טובא לנקות רק דברים המותרים, וזה א"צ כשם שבמחתה לא הצריכוהו). א"כ דמי לדין המחתה, שא"א לקחת את האפר בלא הפחמים.

הן לא אכחד דחזי הוית לספר מנוחת אהבה (ח"א פרק יב הע' 160) דכתב דפח אשפה נעשה בסיס לאיסור בלבד, ואף שיש בו דברים הראויים למאכל בהמה, אינו נעשה בסיס לאיסור והיתר, כיון דבעינן שההיתר יהיה חשוב בעיניו יותר מהאיסור, וכאן שניהם שוים בעיניו. עכת"ד. ואין לומר דכיון דלרוב העולם המאכל בהמה חשוב יותר מהקליפות, דבזה אזלינן בתר הבעלים וכמש"כ המ"ב (סימן שי ס"ק לג) בשם המ"א, וכ"כ שאר אחרונים. ולהאמור אין מקום להיתרנו הנ"ל. ברם יש להשיב על דבריו ע"פ המבואר בשו"ת ודברת בם (ח"א סימן יא) לידידי וחביבי הרה"ג בן ציון מדאר שליט"א

דפסק דכששניהם שוים בחשיבותם, חשיב בסיס לאיסור והיתר. וזה חלו לפי שדין זה שנוי במח' הראשונים, ורוב הראשונים סוברים להקל, דכן מבואר בנמוק"י (שבת מז ע"א ד"ה אגב), ובמיוחסין לר"ן (מז ע"א ד"ה לי התיר), ובתשב"ץ קטן (סימן מב), ובהשגות הראב"ד (פכ"ו הי"ג) וכפי שכתב כן בווי העמודים (דף צג ע"א) בדעתו. ובדעת מרן איכא עיקולי ופשורי, דלשונו (סימן שו ס"ח) קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא ואין הכרח. ובדברי הב"י בהקדמתו לסימן שח (בה' דרכי היתר לכלי שמלאכתו להיתר שמונח עליו מוקצה בדרך הה') מבואר לאיסור. וע"ע בב"י (שם ס"א) וראה בהגהות והערות (אות כד) ופירוש הב"י שנוי במח', לך ראה בספר מימי שלמה (סימן שי), ועוד בודברת בם (שם אות ג). ומאידך בשו"ע (סימן שו ס"ט) מבואר להיתר, דכתב אם המעות אינן עיקר. ע"כ. אלמא דבשוים שרי. ובודברת בם (שם) כתב שהעיקר כשו"ע שהיא משנה אחרונה. ולענ"ד שאין הכרח בדעת מרן אחר הסתירות. ואפשר לדחוק את ל' השו"ע משום ההכרח שבסתירה, דלא נחית לענין שוים, שהרי דין זה רחוק מהשכל. מה גם שסתם מעות חשובים יותר משאר דבר המותר, ועל כן הדגיש שיהיו הם חשובים. ועוד חזינן בב"י (סימן רעט ס"ג) דהעתיק את לשון הריב"ש באורך, ומפורש שם דבשוים אסור, ולא העיר דבר על כך מרן ע"ש. ועל כן נראה שיש פנים בדעת מרן לשני הצדדים, ואין הכרע. ומעתה שוב עלינו להסתכל בשאר ספרים כדי להגיע לענין הלכה, והעיקר להקל שכן דעת רוב הראשונים, והוי מילתא דרבנן. וע"ע בזה בקובץ אורייתא (ח"א בהוצאת ארגון אב"ת) במאמרו של הרב דנאור ואת"י עתה. ובר מין דין מאי דפשיטא ליה להגאון מנוח"א, כלל אינו ברור, כי מקום יש בראש לומר שאף שזורק לאשפה פירורים, עדיין חשובים הם אף בעיניו עתה טפי מקליפות שאינם ראוים לדבר, וגם דבר בעל ערך מסוים אדם זורקו לאשפה, שאין ערכו מצדיק שישמור עליו, ומ"מ אף שהוא אינו חשוב בעיניו עד כדי כך שמשליכו לאשפה, עדיין יש לו ערך כל שהוא (שאינו מצדיק שמירתו), וערך זה מחשיבו יותר ממה שאינו שווה כלום ממש.

כשא"צ את המקום לפנות ע"י טלטול מן הצד את הצלחת]

כ. ונראה עוד לומר, בכגון שהאפר נמצא ע"ג שולחן, ומקובץ יחד עם השברי עצים הנ"ל, וצריך לאפר. דבכה"ג כיון שא"א ליטול את השלחן ולהגביהו, יותר לטלטל לאפר ע"י טלטול מן הצד, כגון ע"י סכין, ולפנותו לתוך צלחת, ולטלטלו למקום שצריך, כיון דדמי לפסק השו"ע הנ"ל (סימן שי ס"ח), וא"כ אף אנו נאמר בנידו"ד, שהשלחן מלוכלך בקליפות המותרות עם האסורות, ואינו רוצה לזרוק את המפה, וא"כ א"א לטלטל את הקליפות ע"י המפה, שיותר לו לטלטל ע"י טלטול מן הצד לתוך צלחת ולזורקם.

אלא דיש להקשות על היתר זה, דפירורים הוו מאכל בהמה, וכמבואר במשנה (דף קמג ע"א) מעבירין מלפני השלחן פירורין פחות מכזית, ושער של אפונים, ושער עדשים, מפני שהוא מאכל בהמה. וכ"כ בספר ערוה"ש (סימן שח סעיף נא) וז"ל, ופירורים שאין בהם כזית דסתמייהו למאכל בהמה עומדים. וכ"כ שו"ע הרב (סימן שח סעיף ס) פירורים פחותים מכזית, אף שאינן עומדים לאכילת אדם אלא לבהמה או לעופות. וכ"כ בספר קצות השלחן (ח"ד סעיף ד), ובמ"ב (ס"ק קיא), והלא פוסקים רבים סוברים דהיום לאנשי העיר לא שייך היתר של מאכל בהמה של פירות, כיון שאין נמצאות ביננו, וא"כ נפל ההיתר הנ"ל בבירא, כיון שאסור עפ"ז לטלטל פירורים, וא"כ גם הפירורים אסורים בטלטול. אך זה אינו, דהיום כנראה נשתנתה המציאות, כי פירורים הוו מאכל אדם, וכפי שנמכרים בחנויות שקיות פירורי לחם ומשתמשים בהם לטגן שניצל, ודג, וקציצות וכדו' וכידוע.

מאכל בהמה לבהמת הפקר האם הוי מוקצה]

ואגב הגיענו הלום, אמרתי לברר דבר נוסף והוא, דלכאורה יש להתיר מצד שפירורים אלו חזו למאכל ציפורים, וא"כ נאמר כיון שציפורים מצויות ביננו, לכן לא הוו מוקצה. וא"כ אף ללא דברינו הנ"ל, שנשתנתה המציאות היום, ואוכלים פירורי לחם, מ"מ אין הפירורים מוקצים. אך זה אינו, וכמבואר בשו"ע (סימן שכד סעיף יא) וז"ל, אין נותנים מים ולא מזונות לפני דבורים, ולא לפני יוני שובך, ויוני עליה, ולא לפני חזיר, אבל נותנים לפני אווזים ותרנגולים ויוני ביתות, וכן לפני כלב שמזונותיו עליך. עכ"ל. ומבואר, דשרי להאכיל רק חיות שיש עליהם בעלות, (ונראה דה"ה לאדם אחר דשרי להאכילם, וכפי שחלק הביה"ל (ד"ה ויוני ביתות) על הא"ר. וראיה לכך בסי' שח (סעיף כט) דשרי לטלטל כל דבר שראוי למאכל חיה ועוף המצויים, מפני שהם מאכל בהמה, אע"ג שלאדם עצמו אין בהמות אלו). **אך** חיות שאין בעלות עליהם, אסור להאכילם, מפני טורח שבת. וא"כ כיון שכל היתר טלטול מאכל בהמה הוא דאינו מוקצה, כיון שהוא מאכל בהמה, א"כ מאכל בהמה שאסור להאכילו לבהמה, הוי מוקצה. וכ"כ בספר שלמי יהודה (פרק ז הל' ו) בשם הגרי"ש אלישיב. ואולם בסוף הספר שם ישנו קונטרס מאת הגרח"פ שיינברגר (סימן לג) וכתב שם לסתור זאת מצד סתימת הפוסקים והשו"ע להתיר טלטול למאכל בהמה מצוייה, ומשמע דאף בהמות הפקר שרי. ועוד מבאר אחרת את דין השו"ע בסימן שכד (סעיף יא) הנ"ל, דאין הדין שם תלוי בבעלות של חושן משפט ע"י קנין, אלא פירושו, שלמשל כלב זה דרכו להיות בחצרי, ומזומן אצלי כל שעה, ואיננו עובר ממקום למקום, נמצא שהוא תלוי במה שאני מאכילו ומספק לו מזונות, ואז מזונותיו עלי. ורק בדבר הפקר, שאין לו שום קביעות ושייכות לשום מקום, כלומר בעלי חיים שאין להם שום מקום מסוים, ואין דרכם לשהות אצל חצר פלונית, ואזלי ממקום למקום, בכה"ג אין מזונותיו עליך, דאז באמת אין שום שייכות בין הבעל הבית בחצר, לדין החיות שמסתובבות שם. עכ"ל. ולכאורה דבריו נסתרים להדיא מדברי השו"ע הנ"ל, דאסר לתת מזונות לפני יוני שובך, ויוני עליה. ולדבריו הו"ל להתיר, כיון שנמצאים בקביעות בחצר. ואת"ל, כי

כוונתו אינה להתיר לתת ליונים, כיון שהם מעופפים, ואין אדם מגיש להם אוכל, אלא כוונתו כגון חתולים משוטטים שהם נמצאים באיזור המגורים. תחילה מה טעם לחלק ביניהם, דכשם שיונים כיון שמזונותיהם מצויות להם, וכדכתב רש"י (דף קנה ע"ב) דאין מזונותיהם עליך, כיון שמצויות להם בדברא. ע"כ. א"כ ה"ה לחתולים, שמצוי להם מזונותיהם, ואין הם צריכים לאדם. ועוד בה, דמוכח מפוסקים רבים, דתלוי בבעלות.

תחילה הנה הב"י (סימן שכד ד"ה מצאנו כתוב) הביא לתשובת הר' צמח בר' שלמה בר' שמעון ז"ל, (וע' במחזיק ברכה (ס"ק ג) דאין זו תשובת מהר"י צמח). דכתב להתיר לתת מאכל לתולעי משי, דהני תולעים לא גרעי מאווזים ותרנגולים ויוני הדריסאות, שמזונותן עליך, **כיון שאינם יוצאים מן הבית חוצה**, כדבורים ויוני שובך (שאלו כן יוצאים), ואין לאלו התולעים, **אלא מה שנותן להם האדם**. עכ"ל. ומבואר, דתלוי בנמצא בביתו, ושבהמה זו תלויה בו, ואינה בסתדרת לבדה. וא"כ בהמות הפקר אינם כן, דמסתדרות לבדם להשיג מזונותיהם. וכ"כ הב"ח (ס"ק ו) כי היונים והדבורים **שיוצאין על פני השדה**, יכולין להשקות לעצמם, הילכך, אסור ליתן לפנהם מים, משא"כ אווזים ותרנגולים ויוני הרדיסאות, **דאין יוצאין לחוץ מן הבית**, **וצריך ליתן לפנהם**, **מותר אף בשבת**. עכ"ל. ומבואר, כי הבהמות שמותר להאכילם, הם בבעלות ישראל, שצריך ליתן לפנהם. ונמצא א"כ, כי חתולים שא"צ ליתן לפנהם מזונותיהם, וכן היא המציאות, א"כ אסור להאכילם. וכ"כ להדיא הלבוש (סעיף יא) וז"ל, ומהלקטין לתרנגולים וכו', ונותנים מזונות לפני אוזין ותרנגולין ויוני ביתות, וכן לכלב, מפני שכל אלו **הואיל ומגדלין אותן בבית**, ומזונותם עליך. עכ"ל. וכן מפורש בשו"ע הרב (סימן שכד סעיף ז) ויובא בעז"ה לקמן.

האם מותר להאכיל בהמה בבעלות ישראל אחר]

ויותר מכך, כי ישנה מח' גדולה בפוסקים, האם מה שהותר לתת מאכל לבהמה המותרת, היינו דוקא בהמה שתחת בעלותו, או אפי' בהמה בבעלות של ישראל אחר. והרבה פוסקים ס"ל כי דוקא בעינן שתהיה בבעלות של המאכיל, וק"ו דס"ל דבהמות הפקר אסור.

וכדי שיובנו הדברים למען ירוץ הקורא בו, מוכרח אני להאריך מעט, ולסדר הדברים. דהנה המ"א (סימן שכד ס"ק ז) על דברי מרן, אבל נותנין לפני אוזין ותרנגולים ויוני בייתות, וכן לפני כלב שמזונותיו עליך. כתב המ"א וז"ל, לפני כלב, משמע בגמ' (שבת דף קנה ע"ב), אפי' כלב שאין מגדלו בביתו מותר, דמצוה ליתן לו מזונות, וע' סימן שח ס"ס כט. עכ"ל. וביאר המחצה"ש, דכוונת המג"א להא דאיתא בסוף מס' שבת, יודע הקב"ה צדיקו של עולם דין דלים. זה כלב שמזונותיו מועטים, לכן הטביע טבעו, שישהה מלעכל מזונו ג' ימים, וג' לילות. ועוד איתא התם דיש צורך לתת לכלב חתיכת בשר קטנה. ופרש"י שם, ש"מ מדקאמר שהקפיד הקב"ה על מזונותיו (של הכלב). ע"כ. וא"כ מבואר, כי מצוה לתת לכלב אוכל. ומכאן הוכיח המ"א, דה"ה לכלב שאינו שלו. ועוד ביאר דמה שציין המ"א לס' שח ס"ס כט, כוונתו להוכיח, כי א"צ שהחיה תהיה דוקא תחת בעלותו, כדמוכח מס' שח סוף סעיף כט, דהתיר הרמ"א לטלטל עצמות לצורך כלבים אם הם מצויים בעיר. וע"כ שאין הכוונה שיש לכ"א ואחד

כלב, דזה לא קרוי מצוי שיש לכ"א, ומצוי הוא כשאין לכ"א רק שמצוי שיש כלבים בעיר. אלמא, דמותר לאדם שאין לו כלב, לתת העצמות לכלב של השכן. (וגם למ"א בעינן שתהיה החיה בבעלות ישראל אחר, לאפוקי בהמת הפקר. ועוד למעט כלב, כדיבואר לקמן).

ועתה נוסיף ביאור, כי מש"כ המ"א (בריש דבריו) להתיר לטלטל לכלב שאינו שלו, כוונתו להתיר לתת אף לכלב משוטט, ואף שבשדות, ולכן הוצרך לראיתו משבת הנ"ל, דהוא מצווה להאכילו. דהיתר זה שייך רק לגבי כלב, אך בשאר חיות, חוזר דינו שצריך שיהיה בבעלות ישראל וכנ"ל. וכ"כ להדיא בספר שו"ע הרב (סימן שכד סעיף ז) וז"ל, וכן שאר עופות או חיות **הגדלות בבית** וכו', מפני שמזונותן עליך, אבל אין נותנים לא מזונות לדבורים, ולא ליוני שובך ויוני עליה, ואפי' להשליך לפניהם אסור, מפני שאין מזונותן עליך, שיוצאים ואוכלים בשדה. **אבל נותנים מזונות לפני כלב שמזונותיו עליך**, ואפי' כלב של הפקר שאינו מגדלו בביתו, מ"מ קצת מצוה יש ליתן לו מעט מזונות, שהרי הקב"ה חס עליו. עכ"ל. ומקורו הוא מהמ"א הנ"ל, ונמצא דלומד כנ"ל במ"א, דסתם חיות בעינן שיהיה בעלות עליהם, ולכן הצריך גדלות בבית. ומאידך בכלב הקל יותר דמצוה קצת לתת לו אף בשל הפקר, וכן למד במ"א הרב יד יוסף יוזפא (סימן שכד ס"ק יב), ויובאו דבריו בהמשך בעז"ה. וכן למד הגרי"ש אלישיב הובאו דבריו בשלמי יהודה (פרק ז הערה ו) וגם הגרח"פ שיינברגר ס"ל בביאור המ"א שהוא היתר מיוחד לכלב, דהלא הוא מודה שחיה שבשדה אסור להאכילה, ורק טען שחיות שגדלות בינינו, אע"ג שהם הפקר מותר להאכילם.

ומאידך נמצאו לכמה אשלי רברבי דפליגי אמ"א, וס"ל דכל ההיתר לתת לבהמה הוא רק לבהמה שתחת בעלותו, ולא שתחת בעלות ישראל אחר. דהא"ר (ס"ק יא) כתב לדחות את ראית המ"א להתיר לתת לכלב שאינו שלו, כיון דשם הגמ' אמרה דכל שיתן מזון לכלב, הוא רק בדברא, אבל בעיר לא יתן. א"כ אין מצוה לתת בעיר, ודלא כמ"א, שמכאן הוכיח שמצוה לתת לכלב, אף שאינו שלו. ושכן מבואר בלבוש (סעיף י) דהצריך שמגדלים אותם בבית, וכמובא לעיל לשונו. וכ"כ לדחות את המ"א בספר תו"ש (ס"ק יג), וכ"כ המחצה"ש (ס"ק ז) ושכן דחה גם בספר חמד משה, וכ"כ בספר נהר שלום (ס"ק ה) ובספר באר יעקב (ס"ק ט).

והנה בספר יד יוסף יוזפא (ס"ק יב) כתב לתרץ וז"ל, אפי' כלב שאינו שלו מצוה ליתן לו מזונות, והני **מילי בשדה**, אבל במתא לא, דילמא אתי למסרך אבתריה (הכלב), ויפסידו. ומי שאינו חושש על הפסדו, גם במתא מותר. ובזה מיושב דברי המ"א. וכ"פ כמ"א הנ"ל בספר ערוה"ש (סעיף ב), ואחר שהביא המחז' הנ"ל כתב לתרץ, דמה שנאסר לתת לכלב בעיר הוא בתמידות. ע"כ. וכ"כ להוכיח כמ"א הבאר היטב (ס"ק ח) בסי' שח (ס"ס כט), וכ"פ בספר מנורה הטהורה (ס"ק יט), וכ"כ בספר שתילי זיתים (ס"ק יח), ובספר מלבושי שבת (ס"ק ג), וכן דעת הביה"ל (סעיף יא ד"ה יוני), וכ"פ בספר בני ציון ליכטמן (ס"ס כז) וע"ש דהוכיח עוד כמ"א (מדף יט).

ואולם הרב נהר שלום הנ"ל (ס"ק ה), והבאר יעקב (סק"ט) כתבו לדחות את ראית המ"א מסימן שח ס"ס כט, דכל שאפשר להוכיח מדברי הרמ"א דכתב דשרי לטלטל עצמות לפי שראוים לכלבים, הוא

דכל מאכל בהמה ועוף המצויים, היינו שישראל בעלים עליהם, אז שרי לטלטל מאכל זה, אף למי שאין לו בהמה זו, והוא אינו מפני שמותר לו להאכיל לבהמה, דכיון שאין לו בהמה אסור לו. אלא היתרו מפני שלשכן ראוי אוכל זה לבהמה, וכיון שראוי לו, אין זה מוקצה, כשם שתרומה אינה מוקצת אף לישראל. כמבואר בשבת (קכז ע"ב), וברמב"ם (פרק כה הל' כ), וע"ע בנהר שלום הנ"ל.

א"כ אתה הראת לדעת כי זו מח' גדולה האם בעינן שהבהמה תהיה שלו. ולא מבעי לסיעת הסוברים דדוקא לבהמתו מותר להאכיל, ולא לבהמת חבירו, דבהמת הפקר אסור להאכילה, וא"כ אוכל שעומד לה הוי מוקצה. אלא אף למ"א וסיעתיה דשרי אף לתת לבהמת חבירו, היינו כיון שיש לה בעלים ואינה הפקר, וכנ"ל בראש דברינו, ולכן מאכל בהמה, לבהמת הפקר, הוי מוקצה. [ואין לדחות דאומנם אסור לתת אותו לבהמה, אך חזי ביום חול לבהמה, וא"כ לא הוי מוקצה, וכשם שחילק הרב נהר שלום הנ"ל. דזה פשוט דאינו, וכשם שאסרו הפוסקים בשר קפוא שאינו יכול להפשירו בשבת, והארכנו בזה בתשובה בכת"י, וכדמוכח מדין בשר חי שהותר רק כיון דחזי לאומצא, ועוד ע"ש, וא"צ לפנים. ובנהר שלום מיירי שהאוכל ראוי לשימוש בשבת, שהישראל האחר יתנה לבהמה שלו, ודמי לתרומה שאינה מוקצת אף לישראל כיון דחזי לכהן.]

ואין להוכיח ממסכת שבת (דף קמב ע"ב) דשם מובא מעשה כי נתנו מאכל לשונרא, והלא דרך שונרא להיות הפקר. דהרי תקשי לשו"ע (סימן שכו סעיף יא) מהנ"ל. וע"כ דשם מיירי בשונרא שהייתה בבעלות, וחייב במזונותיה.

ואומנם בספר מנוחת אהבה (פרק יב הל' לה) כתב בפשיטות כי חתולים הוי בהמה מצויה בימינו, ולכן התיר לטלטל עצמות דגים. וא"כ מבואר דס"ל דאף מאכל בהמה לבהמת הפקר לא הוי מוקצה. וכן כתב בספר ילקות יוסף (שבת ח"ב עמ' שכח), אך הם לא נחתו לדין השו"ע בסימן שכד הנזכר לעיל. ועוד עיין בספר שלמי יהונתן (סימן שח סעיף כז אות מא), ועוד עיין בסביב לשלחנך (שעל ספר שתילי זיתים סימן שח סעיף כט). ולכן על פי האמור נראה, כי כל ההיתר בראוי למאכל בהמה הוא בבהמות שאינם הפקר, אלא תחת בעלות ישראל, ובכלב הוא מח' האם בעינן בעלות עליו, או אף כלב הפקר שפיר.

סימן כד - גרף של רעי [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

כא. עוד היתר י"ל מצד גרף של רעי. ומוכח מהב"י ומהאחרונים, דגרף של רעי א"צ לישב לפניו, אלא סגי שדרים שם. וא"כ אף שמסיים הסעודה והולך, שרי לפנות השלחן מהקליפות בידים, מדין גרף. **כב**. גדרו של גרף של רעי. בשו"ע (סעיף לד) כתוב כגון רעי, וקיא, וצואה. ואלו הדוגמאות הן לאו דוקא, וה"ה דברים המאוסים פחות. ומאידך לא כל דבר הוי גרף. **כג**. ומ"מ כאן בצירוף הקליפות והפירורים המותרים בטלטול שע"ג השלחן, יחד עם האסורים, הוי גרף של רעי לכו"ע. **כד**. ולא הוי עושה גרף של רעי לכתחילה, כיון שאוכל כדרכו, וכמש"כ השיטמ"ק ועוד פוסקים.

כא. הנה פסק מרן (סימן שח סעיף לד) כל דבר מטונף כגון רעי וקיא וצואה, בין של אדם בין של תרנגולים וכיוצא בהם, אם היו בחצר שיושבים בה, מותר להוציאם לאשפה, או לבית הכסא, ואפי' בלא כלי. ואם היו בחצר שאינו דר שם, אסור להוציאם. עכ"ל. ומבואר בב"י (דף סו סוע"ב) כי מש"כ בחצר שיושבים בה, הוא אינו בדוקא שיושבים בה כעת, אלא הכוונה שדרים בה, ובמשך היום משתמשים במקום זה. דכן פירש הב"י את לשון הרי"ף, והרא"ש, והטור, וכפירוש הר"ן. וז"ל הב"י, ורבינו (הטור) העתיק לשון הרי"ף והרא"ש, וצריך לפרשו כעין שפירש הר"ן (דף מה ע"ב ד"ה גמ'), והכי פירושו, צואה של תרנגולין המונחת בחצר, כלומר **בחצר שבני אדם דרים בה**, מותר להוציאה, מפני שהוא כגרף של רעי דשרי, וה"ה לצואה של קטן. ואם הוא **בחצר אחרת** שאינו דר שם, **כלומר, ואפי' אם הוא בחצר שדר בה, אלא שהיא בחלק המוקצה מהחצר לאשפה או לתרנגולין**, ודרך כלל שהיא במקום שאין דירתו אצלה, לא שרי להוציאו מדין גרף של רעי. ואם ירא מפני תינוק שלא ילך שם ויתלכלך, מותר לכפות עליה כלי. עכ"ל. ומבואר, דהוצרך לפרש מהו גדר "חצר" שבו הוי גרף של רעי, ומהו "בחצר אחרת" דבזה לא הותר. ופירש דגדרו הוא, האם משתמש שם במשך היום (אע"ג שאינו משתמש כעת), דאז שרי. לאם הוא מקום המוקצה משימוש, דאז אסור. וכן מבואר בראשונים שכתבו לחלק בין חצרו דשרי, לבין חצר אחרת. דכ"כ הרי"ף (דף מה ע"ב), והרא"ש (פרק כל כתבי סימן טו), והרמב"ם (פרק כו הי"ג), והטור (סימן שח סעיף לד), וכן מבואר עוד בב"י בהמשך (דף פז ע"א, סוף ד"ה ושמעתי), שאילו היה שם דירה, אפי' לא היה שם הפסד שרי (לטלטל גרף), ותו מה צורך לשום מטתו שם, הא בלאו הכי הוא מקום שמקפידין עליו. ע"כ. ומבואר, דמקום שדרים בו שרי להוציא. וא"כ א"צ לשבת מול הגרף דוקא, אלא סגי שדרים שם.

וכן מוכח עוד מסימן שלז (ס"ב) דפסק מרן דמותר לכבד בית מרוצף. ומבואר בב"י דה"ט, מצד דהוי גרף של רעי (וכפי שיובא לקמן בע"ה). וא"כ מתוך שמרן התיר בסתם לכבד את הבית, ולא התנה דמותר לכבד דוקא חדר שכעת נמצאים בו, מבואר א"כ דכל הבית שדרים בו שרי. [ואין לומר כיון של' השו"ע הוא העתק ל' הרמב"ם, ורק לבסוף שינה מעט מלשון הרמב"ם. דהרמב"ם כתב, ואם היו בחצר אחרת כופין וכו', ומרן כתב ואם היו בחצר שאינו דר שם וכו'. וא"כ נאמר כי מרן שינה בכוונה, כדי שנתפוס את לשונו בתחילה שכתב שיושבים בה, דהוא דוקא בעת שיושבים. דזה פשוט שאינו, וכמו שפירש בראשונים וכנ"ל, וגם לא יעזוב לרמב"ם. ומה שעשה כן, הוא מפני שכבר ביארנו לעיל כי הוקשה לב"י מהו גדר חצרו, ומהו חצר אחרת, ופירש דהוא אם דר שם בפועל

או שהוקצה משימוש שם, ולכן נקט את הלשון הנ"ל בשו"ע שלא נטעה בזה.] ואע"ג דלכאורה יש להוכיח להיפך משבת (דף לו ע"ב) בסוגיא דבי ר' חייא, דהצריכוהו לאביי להעלות מטתו מול הרחים, עד שימאס בעיניו. וכ"פ מרן בסי' שח (סעיף לז). ועוד בב"י שם הצריך לשים מטתו ליד הצבע הנשפך, כדי שימאס בעיניו. דשאני התם, שהרחים נמצאים במקום שאינו דר שם, ולכן הצריכוהו דוקא לשבת שם. וכדפירש הב"י (דף סז ע"א ד"ה ומ"ש רבינו), דביאר דמה שהחמירו והצריכו קביעות ישיבה, כגון מטה לשכב, או שלחן לאכול ליד הריחים, ולא סגי בישיבה גרידא, משום דאמרינן ליה קום פוק, כיון דמעיקרא לא היה יושב שם, ועכשיו נכנס דרך עראי. ע"כ. וכ"ז שלא כדברי הרב תפילה למשה (ח"א סימן נה אות ג ד"ה ובמסקנא), דהצריך דוקא לשבת במקום הגרף. וכ"כ בספרו מנוחת אהבה (ח"ב פרק יב סעיף ס) ע"ש. וכתב כן בפשטות ובלא ראיה. וכ"כ כדברינו המ"א (ס"ק נח) דמש"כ מרן שיושבים בה הוא לאו דוקא, אלא כוונתו שדרים בה. וכן פירש בו המחצה"ש (ס"ק נח) וזו כוונת המ"א (בס"ק סג), וכ"כ הרב תו"ש (ס"ק פז), וע"ע בספר כף החיים (ס"ק רטו) דכ"כ עוד הרב א"ר (ס"ק עד), ובשו"ע הרב (סעיף עב).

וא"כ מכאן נבוא להתיר לנקות שלחן מדין גרף של רעי, דאפי' אם כשמסיים הסעודה אינו יושב שם, אלא הולך לישון, או לחדר אחר, וכיוצ"ב. מ"מ הוא מקום שדר שם, וכל כה"ג שפיר הוי גרף של רעי, ומותר לטלטלו בידים ממש, וכדפסק מרן (בסעיף לד).

מהו גרף של רעי]

כב. **ואין** לבא ולומר, כי מרן דייק בלשונו בשו"ע וכתב (סעיף לד) כל דבר מטונף, כגון רעי וקיא וצואה וכו'. ע"כ. דכל אלו הם דברים מטונפים מאוד, אבל קליפות ושיירי מזון לא הוו כ"כ מטונפים, ולא הוו גרף של רעי. דברור דאף דברים שאינם כ"כ מטונפים שייך בהם דין גרף של רעי, וכמבואר בשבת (דף קכד ע"א) דקערות שעל השלחן הוו גרף של רעי. ובביצה (דף כא ע"ב) שיירי כוסות. ועוד (בדף לו ע"ב) במעשה רחיים דבי אבייי. וכל אלו הובאו גם בב"י כאן (דף סז ע"א), ועוד הביא הב"י להתיר בצבע שנשפך, ע"ש בד"ה ושמעתי. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן שלז ס"ב) דשרי לכבד קרקע מרוצף, וביאר בב"י, דכ"כ הרשב"א בספרו עבודת הקדש (בית מועד סימן שג סימן ח), דאפי' היכא שיש בו דברים אחרים שרי לכבד, מידי דהוה אגרף של רעי. עכ"ל. ושכ"כ הרב המגיד (פרק כא הל' ג). וע"ע בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן נה אות ג) דהביא ראשונים רבים שכתבו דכיבוד הבית שרי מדין גרף של רעי. וא"כ ברור דמש"כ מרן כגון רעי וקיא וצואה, הוא לאו דוקא, וה"ה לדברים שמאוסים פחות.

אך מאידך גיסא, לא כל דבר מאוס הוי גרף של רעי, וכמבואר במרדכי (ריש ביצה סימן תרמב) דכתב, יש מתירין להוציא נר שהדליקו בו באותו שבת, משום דהוי גרף של רעי. ואין זה נכון, כי כל השוטים יאמרו דאנינא דעתייהו, ואינו מותר אלא למי שהוא אסטניס. והמחמיר לא הפסיד. עכ"ל. והעתיקו הב"י (סימן רעט ס"ב) בלא חולק, ופסקו הרמ"א (שם ס"ב). וע"ע במ"ב (ס"ק ו) דכתב, היינו שאינו יכול לסבול שיהא מונח אצלו לאחר שכבה, או למחר ביום. עכ"ל. וע"ע ברש"י (דף קמג ע"א ד"ה גרף של רעי), לגבי רב הונא בריה דרב יהושע, עביד להו כגרף של רעי. ופרש"י, צוברן לפניו כשאוכל התמרים, עד שנמאסות בעיניו ונוטלין אותן מפניו כגרף של רעי, ונותנן לבהמה. וכ"כ המאירי (ביצה דף כח ע"ב ד"ה שיפוד), דחילק שם בין קערות שמתוך שמיאוסן גדול, מותר לטלטלן, מידי דהוה גרף של רעי. ואילו בשיפוד שצלו בו, אינו מחשיבו גרף, כיון שאינו מאוס כ"כ. ע"ש. וכ"כ כמה פוסקים לגבי נקיון השלחן מקליפות ועצמות, מדין גרף של רעי דהוא רק היכא שהצטברו הקליפות כ"כ שנמאסות. דכ"כ המ"ב (ס"ק קטו), וז"ל, ואם נתקבצו הרבה יחד, ומאוס עליו להניחן כך על השלחן, מותר להניח פת. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן שח סעיף נב) דקליפות לא הוו מאוסים. וכ"כ מו"ר בספרו הליכות עולם (ח"ג מקץ סעיף יד) ואם נתרבו עצמות אלו על השלחן, מותר להעבירם בידיו, דהוה ליה כדין גרף של רעי. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס"ס ריח). אבל סיים, ומיהו שמעתי מגדולים זצ"ל ליזהר ולא למהר לפסוק שיש בזה שיעור הנקרא גרף של רעי. וכ"כ עוד בח"ב (סימן קפז). וכ"כ להקל בנקבצו הרבה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן רנח) ע"ש. [וע"ע בגדר גרף של רעי בספר הליכות עולם (ח"ג מקץ יד), וציין לשבט הקהתי (ח"ד קד) דכ"כ גבי קליפות, שאם הם מועטות ואינן מסריחות, אינן גרף של רעי, ואף שמתבייש מפני אורחים ע"ש.]

כג. ומ"מ נראה לענ"ד, כי שלחן שאכלו עליו, כיון שיש עליו לכלוך מדברים המותרים בטלטול פירורים ומאכל בהמה וכיוצ"ב, א"כ באופן שיש עליו גם קליפות שאינם ראויות למאכל בהמה, בודאי דהוי גרף של רעי, גם אם אין הרבה. דגם המאכל בהמה והפירורים מצטרפים להיות גרף של רעי. דאומנם שרי לטלטלם, כיון דחזו למאכל בהמה, אך גם מותרים בכה"ג שהם על השלחן מדין גרף של רעי. וא"כ כשיש על השלחן גם קליפות שאינן ראויות לבהמה, שרי לטלטל את כל המונח על השלחן, מדין גרף של רעי. והלא הדברים ק"ו, דאם פסק מרן בסתם לכבד בית מרוצף (סימן שלז ס"ב) והיינו טעמא מדין גרף של רעי, ק"ו דשלחן שלאחר האכילה הוי גרף של רעי. ואף שנצטרך לומר דמה שהתיר מרן לכבד בית, היינו רק באופן שיש לכלוך ממש, אך אם יש כמה פירורי לכלוך

בזה לא שייך גרף של רעי. אך מ"מ נראה ברור כי ברצפה המלוכלכת באותה דרגה של שלחן המלוכלך לאחר האכילה הוי גרף של רעי לכבד את הקרקע, וכן המנהג לכבד קרקע אף במאוסה פחות. ועוד בה, כי שלחן לאחר האכילה, המאיסות בו היא יותר מאשר הרצפה, כי הרצפה דורכים עליה וכן דרכה שיש בה אבק וחול וכיוצ"ב, אך השלחן מקפידים שיהיה נקי, ואם ברצפה התירו לכבד, ק"ו בשלחן. וכ"כ בספר מור וקציעה (סימן רסב) כי מאיסות השלחן יותר ממאיסות הקרקע. ע"ש. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (ברביד הזהב סימן שח סס"ק ח) דאין לך גרף גדול מעצמות וקליפין שנשארים אחר האכילה, וציין לב"י (סימן שלז), ולמ"א (שם ס"ק ד) והוא כדברינו. ואולם הרב א"ר (סימן שח ס"ק סב) כתב להפך, כי קרקע מאוסה יותר מעל השלחן, וע"ע בספר פתח הדביר (סימן רסב ס"ק א ד"ה גם), דג"כ כתב כי קרקע מאוסה יותר, וכ"כ בספר מימי שלמה (סימן שח סעיף כז ד"ה עוד כתב).

ובאמת שאני תמה על עצמי, כי איך יתכן לומר דבר זה, ואולי נשתנו הזמנים והמקומות. שוב נדברתי בזה בבית המדרש וענה על קושיא זו ידי"נ הרה"ג גבריאל סקף שליט"א, דמחולק בין סוג הלכלוך, כי ברור שבוץ הנמצא על גבי השלחן מאוס יותר מאילו הוא ימצא ע"ג הרצפה, אך לכלוך של אכילה, כגון קליפי אגוזים ופירורים וכיוצ"ב, מאוס יותר אילו ימצא ע"ג הרצפה, מאשר ימצא ע"ג השלחן, דאף אחר האכילה שנוהגים לנקות את השלחן, מ"מ מלכתחילה מיועד זה הלכלוך להיות על השלחן, משא"כ על הרצפה מאוס יותר. ומ"מ מידי מח' לא יצאנו. ויותר דבנידו"ד לאחר האכילה כפי שכתבנו קודם יש בנוסף לקליפות המוקצות גם קליפות שראויות למאכל בהמה ופירורים וכיוצ"ב, וכ"ז ביחד לכו"ע הוי גרף של רעי. ועוד יש לצרף את דעת רש"י וסיעתיה, דס"ל כי שרי לטלטל קליפות. ואם מטלטל הכל עם המפה, בזה יש לצרף עוד את הצירופים דלעיל (אות ג). וכ"כ להקל בספר תורת שבת (ס"ק מה) ע"ש. וכ"כ להקל הרשב"א (שבת קמג ע"א), ובשיטמ"ק (ביצה כא ע"ב), וכ"כ בשו"ת תשורת שי (ח"ב סימן קפו), וכך ביאר לרש"י שהיתרו מצד גרף של רעי, ושכ"כ לבארו בספר מגיני שלמה. ע"כ. וכ"כ בפנ"י (ביצה דף ב ע"א) לבאר לרש"י מדין גרף של רעי, וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (סימן שח ס"ק מג), וע"ע בסמוך.

לעשות גרף של רעי לכתחילה בעת אכילה]

כד. אלא דלפי היתר זה יש להקשות, דהלא פסק מרן (סימן שח סעיף לו) דאין לעשות גרף של רעי לכתחילה. אך זה אינו, וכמבואר בשיטמ"ק (ביצה דף כא ע"ב ד"ה וכי), דכתב דכל מה שלא עושין גרף של רעי לכתחילה, הוא כשעושה שלא לצורך, אבל לצורך,

כגון זריקת קליפין ועצמות לפנינו, בשעה שאנו אוכלים, מותר, ואפי' לכתחילה. וע"ע ברשב"א (ביצה דף כא ע"ב סוף ד"ה וכי), דכתב דכל שלא יכל לסלקן מאתמול, שרי לעשות כן לכתחילה. ולכן קליפות שנעשין בשבת, לא הוי עושה גרף של רעי לכתחילה, דבזה שרי. וע"ע בספר יד יוסף (סימן שח ברביד הזהב סס"ק חי) דכתב להתיר לנקות השלחן מהקליפות, מדין גרף של רעי. ולא הוי עושה גרף של רעי לכתחילה, כיון שהוא דרך אכילה. וכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"ב עמ' רצט) דשרי לנקות שלחן מקליפין שהצטברו מדין גרף של רעי. והוסיף שכ"כ בצרור החיים (עמ' כח) ואין זה עושה גרף של רעי, כיון שאוכל כדרכו. ושכ"כ התוס' (שבת קכג ע"א ד"ה מלמעלה). ע"כ. וע"ע בספר שבת לישראל (עמ' שמה) תשובת הרה"ג שמואל גרוס, דהתיר לנקות השלחן מדין גרף, ולא הוי עושה לכתחילה, ע"פ השיטמ"ק הנ"ל. ע"כ. וכ"כ בפשטות בשו"ת באר משה (ח"ו ס"ס מז) דכיון דהוי כדרך אכילה, אינו עושה גרף לכתחילה. וע"ע בספר ברכת השבת (סימן שח סעיף סז) דהיום לא הוי עושה גרף לכתחילה, כיון שאין היום היכן לזרוק את הקליפות, ושונה מזמנם שהיו זורקים לאחר המטה, אך היום גם על הרצפה הוי גרף, ולכן בימינו חשיב כדיעבד ושרי. ושכ"כ בספר ברית עולם (הל' מוקצה מג,ל), וכ"כ להתיר לטלטל קליפות מדין גרף של רעי החזו"א (סימן מז ס"ק כא). וכל זה שלא כדברי שו"ת שם ושארית ישראל (בקונטרס השבת שבריש הספר אות ב) שהחמיר מאוד מאוד בהאי מילתא, לך ראה לו ואסר מדין גרף של רעי לכתחילה, וגיבב תילי תילים של חומרות, וע"ע שם בהסכמה מאת הגרי"י ווייס זצ"ל בסוף הקונטרס (שם אות ג).

המורם מן האמור, מותר לזרוק מפה חד פעמית אף שמונחים על גבה רק קליפות המוקצות, ואף שכמות הקליפות מועטות ואין בהם כדי להחשב כגרף של רעי. (כיון דחשיב כצריך למקומו, ע' אותיות יז,יח. וע"ע באות ג).

והרוצה לנקות את השלחן, יש לחלק בין כשעושה כן ע"י סחבה, או מגבת, וכיוצ"ב, שמותר אף אם נמצאות על השלחן רק קליפות המוקצות, ואף שאין בהם כמות כזו שנעשו כגרף של רעי, ויגררם לתוך צלחת. (וא"צ להניח תחילה בתוכה דבר היתר, כדי שלא יבטל כלי מהיכנו, והוא ע"פ המבואר בתשובה בכת"י).

ואם מנקה את המפה בידיו, בזה מחולק בין שלחן שלאחר הסעודה, אשר דרכו להתלכלך בסעודה אף משאר דברים המותרים בטלטול, כגון מפירורים וקליפות המותרות, וא"כ דינו כגרף של רעי, שמותר לפנותו בידים. לבין כשיש על השלחן רק קליפי איסור, או כשהשלחן אינו מלוכלך כ"כ, שבשני המקרים האחרונים לא נעשה

כגרף של רעי, ואסור לנגב את השלחן ע"י ידיו. אלא יעשה כמו אחת מהעצות הנזכרות לעיל.

וכל ההיתרים הנ"ל אמורים, אף אם מיד לאחר הסעודה עוזבים את השלחן, ושוב אין משתמשים בו.

סימן כה - טלטול משחקים

תוכן התשובה בקצרה

א. הב"י הביא את דברי האגור בשם שבלי הלקט שכדור הרי הוא מוקצה בשבת, משום דממאסי, שמטנפי ע"י טיט ועפר. וכן פסק מרן בשולחנו (סימן שח סמ"ה). ולפי"ז דוקא כדור דמימאס אסור, אבל משחקים סתם, מותרים בטלטול. אלא דהמעיין במקור הדין הוא שבלי הלקט, רואה שהאגור קיצר בהעתקה, וטעם האיסור הוא מפני שמשחק אינו בעל חשיבות, כדי לבטלו מדין מוקצה. **ב**. אולם מרן שבב"י הביא רק את האגור, ועל פי"ז פסק הכי בשו"ע, הבין כמש"כ בתחילה, שהרי לא ראה את ספר שבלי הלקט. ועוד יש פנים לפרש את הב"י שאסר כדור לא מדין מוקצה, אלא מצד עצם המשחק בו. ולפי"ז רק לשחק בכדור אסור, אך לטלטל משחקים מותר. **ג**. וראיה נפלאה דס"ל למרן להקל בטלטול משחקים יש להביא מפסק השו"ע (סימן שא ס"כ) דאסור לצאת במשחקים של לצנים. אלמא דלטלטלם שרי. וחזינן להדיא דמשחקים מותרים בטלטול. ואומנם שבלי הלקט יפרש שם את הגמ' כר"ח, שאינם כלי משחק. אך מרן שפירש כפרש"י שם, שהם משחקים, חזינן דמשחקים מותרים בטלטול. **ד**. מש"כ בראיה זו הפוסקים. **ה**. ואף אם נאמר דלא שייך כאן הכלל שקבלנו הוראות מרן, מאחר והוא לא ראה את גוף דברי שבלי הלקט, ואילו היה רואהו יתכן שהיה מסכים לאסור מהאי טעמא שכתב שבלי הלקט. (דבר שאינו, אחר ראותינו את הראיה מסימן שא). מ"מ כל כה"ג אין לנו הכרח בדעת מרן, ועל כן נחזי אנן בשאר הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. ובאמת כי רוב הראשונים מקלים, ועסקינן במילתא דרבנן, ועל כן העיקר להקל. **ו**. עוד יש להקל מצד שבימנו יש שימוש נוסף במשחקים מלבד עצם המשחק, והוא לצורכם של ההורים, כגון כדי שהילדים יהיו בשקט בשעת הצהרים, או להרגיע ילד כועס, או עצב. או משחקי חשיבה והרכבה, המיועדים לשם פיתוח החשיבה. וכל זה לא היה בשנים קדמוניות. ונמצא דבימנו אף שבלי הלקט יודה להתיר, כיון שאין במשחק בימנו רק שימוש של עצם המשחק, שזה לבדו אינה סיבה להחשיבו כלי, אלא יש לו חשיבות אחרת, וזו סיבה לבטלו מדין מוקצה. **ז**. מה שכתבו בכך הפוסקים. ועל כן נראה עיקר להקל לטלטל משחקים וצעצועים, ואין בזה בית מיחוש.

שאלה: האם מותר לטלטל צעצועים לסוגיהם, או שיש לאסור בזה משום מוקצה.

תשובה: **א.** הב"י (סימן שח סמ"ה) הביא דכתב האגור (סימן תקכא) בשם שבלי הלקט (סימן קכא) שאסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדורים, שאינם ראויים לצור על פי צלוחית, דממאסי, שמטנפי על ידי טיט ועפר. וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. ועל כך הביא הב"י, דהתוס' ביצה (יב ע"א סוד"ה ה"ג), מתירים. ושוב כתב, ומיהו בירושלמי פרק בתרא דתעניות (ה"ה) מצאתי, טור שמעון למה חרב, י"א מפני הזנות, וי"א שהיו משחקים בכדור. עכת"ד הב"י. ופסק מרן בשו"ע (סימן שח סמ"ה) אסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדור. עכ"ל. וא"כ אחר שמבואר בב"י, דטעם האיסור הוא משום דממאסי, ופירושו דס"ל דהוי מוקצה מחמת מיאוס, ואף שילדים משחקים עמהם, דעת שוטים אינה דעת. או שסובר, שאין חשיבות במשחק כדי לתת עליו שם של שימוש, ולהוציאו מדין מיאוס. דהיינו בצירוף שמשחק אינו חשוב כ"כ, וגם מאוס, על כן כדור הוי מוקצה. וכ"כ לבאר בספר שבילי דוד (סימן שח סמ"ה), וע"ע בספר תוספת שבת (ס"ק קל) ביאור אחר. ומעתה שבואר דהוו מוקצה משום דמאיסי, א"כ שאר משחקים שרו בטלטול, כיון שאינם מאוסים, שהרי אין עליהם טיט ועפר. וכ"כ להקל מהאי טעמא בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ו הע' ח), ובספר יצחק ירנן שחיבר (סימן ל אות ג), ובכף החיים (סימן שח ס"ק רנו), ובשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"א סימן ה אות ה), ועע"ש. וע"ע לידידי הרה"ג ר' יצחק שחיבר שליט"א בספר מאור ישראל (עמ' רסח).

אלא דהמעיין בשבלי הלקט (סימן קכא) שהוא מקור דברי האגור, מבואר דס"ל דמשחק אין עליו שם חשיבות כדי לבטל את המשחק מדין מוקצה, ועל כן הכדור מוקצה, ולא מצד מיאוס. וכן ביארו האחרונים את איסור משחק בכדור בראותם את מקור דינו של האגור הוא שבלי הלקט הנ"ל. דכן כתב המ"א (סימן שח ס"ק עג) ונמשכו אחריו האחרונים, וכגון הא"ר (ס"ק פו), והפמ"ג בא"א (ס"ק עב), מ"ב (ס"ק קנז) ועוד, ולפי"ז אסור לטלטל גם שאר משחקים, דהוו מוקצה.

ב. ברם באמת יש להשיב על כך, כי אף שכן היא האמת בדעת האגור, בראותינו את מקורו, אשר משם שאב וינק את דבריו. מ"מ מרן שלא ראה את גוף דברי שבלי הלקט, אלא ראה רק את דברי האגור, ושם הביא בקצרה את תורף דברי שבלי הלקט, ומשמעות דבריו כהבנתנו הראשונה, וא"כ כל שראינו שאסר מרן בשו"ע לטלטל כדור, הוא רק בהבנה זו. ואף שספר שבלי הלקט השלם כן היה ביד מרן, וכאשר יראה הרואה בב"י בדוכתי טובי, וכ"כ מרן בהקדמת הב"י לך ראה שם, ומשמע שלמד בו על הסדר. וכ"כ בשו"ת איש מצליח (חאו"ח סימן יב אות ו) דספר שבלי הלקט היה ביד מרן בשלמות בכת"י,

וקשה לומר שלא ראהו בדין מסויים. ע"כ. וכ"כ בספר ברכי נפשי סופר (ח"א עמ' טז). ואחר זמן נדפס ספר מבא השלחן (ח"א פרק ז עמ' קלט) וגם הוא כתב דהיה תדיר ביד מרן. מ"מ כאן ברור שלא היה ספר זה בהישג ידו, כי אם היה בידו לא היה מקום לספקו, ולדרך שדחק, וכאשר באמת פירש הב"י שלא נכונה את השבלי הלקט, בראותינו את דבריו שבפנים. ואל תתמה על חפץ, כיצד זה יתכן. כי היה כבר דבר זה לעולמים, לך ראה בספר נר יהודה סופר (סימן ז אות ג עמ' קנט) כמה דוגמאות, שאע"פ שהיה למרן ספר מסוים, היו מקומות שלא ראהו ע"ש. וכנראה הוא משום שכעת לא היה בהישג ידו, ופשוט. ויתר על כן כי כאן בהלכות מוקצה בזה הסימן (סימן שח) לעיל מינה (ס"ס יב) כתב הב"י בזה"ל, אחר זמן רב שכתבתי זה בא לידי ספר שבלי הלקט. וראה בב"י בסמוך בסעיף שאחריו שכתב דין משם שבלי הלקט. ועל כן נראה כי כנראה כשכתב את ספרו בחלקו הראשון של או"ח בתחילה לא היה ספר זה עמדו, ואח"כ השיגו ושוב הוסיף במקומות רבים דברים משמו, משא"כ בנידו"ד שלא ראהו גם אח"כ. ולפי"ז לדעת מרן שקבלנו הוראותיו, משחקים מותרים היום, כיון שאינם מאוסים, וע"ע לקמן (אות ה).

ומה גם כי מקום בראש יש לומר, והוא אשר הודיעני ידי"נ הרה"ג רבי אריאל טוויל שליט"א, כי אף את"ל דמרן יליף באגור שאסר מדין שמשחק אינו בעל חשיבות לתת עליו שם כלי. מ"מ י"ל שמרן יקל בשאר משחקים, כי י"ל דמה שפסק מרן לאסור את הכדור, הוא דוקא לשחוק בכדור, ולא לטלטלו. וכפי שדייק מרן בשולחנו הטהור לכתוב דאסור לשחוק בכדור, ולא כתב אסור לטלטלו. וכן הוא לו במפתחות הב"י עיין אליו. וכן יש לדייק את הב"י אשר הביא את האגור שאוסר, ושוב כתב, אבל התוס' מתירים, וסיים, מיהו בירושלמי מצאתי וכו'. וא"כ הכריע מחמת הירושלמי, ושם הלא אין שום גלוי דאסרוהו מדין מוקצה, וכמו שנמצא באמת להרוקח (סימן נה) דכתב לפרש להדיא את הירושלמי דאסרוהו משום ביטול תורה. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ו הע' ח) ע"ש. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת שלמת חיים (סימן רפח) דפשטות הירושלמי שהביא הב"י משמע משום השחוק. ע"כ. וכן משמע קצת בספר משחא דרבותא (סימן שח סמ"ה) ודו"ק. וכנראה לכך נתכוין בספר רוח חיים (סימן שח ס"ק ג) שציין אליו, וכן בספר פקודת אלעזר (שם) שהעתיקו. וע"ע בספר רש"י (בעריכת הרב פישמן, עמ' שמ) דהודפס שם ספר כת"י משנת רצו, והוא ליקוט פסקי קדמונים, ובעיקר מדברי רש"י, ופירשו שם את מש"כ בתניא רבתי לאסור לשחוק בכדור מטעמים אחרים והם משום פסיעה גסה, או י"ל דאסרו בירושלמי את הכדור, משום חשש טלטול ד' אמות, שהרי בקל יכולים ע"י משחק בכדור שמתגלגל להכשל בכך. ע"כ. וע"ע כיוצ"ב בשו"ת שם ושארית ישראל

(בקונטרס השבת שבריש הספר אות ט). והרי אין רמז בירושלמי דאתו עלה מדין מוקצה, ועל כן ל' הב"י שכתב על האגור, אבל תוס', מורה ל' אבל דלא ס"ל כאגור, והוא משום שלא נראה למרן טעמו של האגור לאסור, ועדיפים לו דברי תוס'. אלא דשוב מסיק משום הירושלמי, וזהו ל' מיהו שכתב הב"י כלומר עדיין יש צד אחר לאסור, וא"כ אינו משום מוקצה, כי טעם זה אינו נראה למרן, אלא מצד עצם המשחק בכדור, וכאשר הראנו לדעת לעיל משם הפוסקים שנתנו כמה טעמי תריצי לאסור את המשחק בו, ושכן למדו בירושלמי. ודו"ק. ואין הכרח מכך שמרן הביא דין זה בהל' מוקצה, דס"ל לאסור את הכדור מדין מוקצה. די"ל בפשיטות כי כתבו כאן מאחר והאגור תלה זאת במוקצה, אך למסקנא דמילתא באמת לא אסרו מרן משום כך. וכמו שכבר ראינו כיוצ"ב לעיל מינה בסמוך (סעיף מא) שהוכנס דין שאינו מדיני מוקצה. ונמצא כי גם לפי פירוש זה, משחקים מותרים בטלטול. ושוב אחר זמן אינה ה' לידי שו"ת דברות יעקב דהאן (ח"ב סימן כד) דגם הוא למד שמרן אסר כדור לשחק בו ולא לטלטלו, והוא מטעם כרך של רומי האמור בב"י, ועל כן דייק לכתוב בשו"ע אסור לשחוק, ולא כתב אסור לטלטל. עכת"ד. [ועע"ש בדבריו ויש להשיבו ואכ"מ] .

ג. שוב הראני ידי"נ הרה"ג עמיחי עידן שליט"א, ראיה נפלאה כי דעת מרן להתיר משחקים. דהנה פסק מרן (סימן שא סעיף כ) וז"ל, אין יוצאים באנקטמין, והוא כמין חמור שעושים הליצנים, ונראה כרוכב עליו, והוא נושאו והולך ברגליו. ולא בקשרים, והם עצים גבוהים שיש בהם מושב בכף הרגל, והולכים בהם בטיט. ולא בפרמי, והם כמין צורת פרצוף שנותנים על הפנים להפחיד התינוקות. עכ"ל. ושפתיו ברור מללו, דאין יוצאים במסכות ותחפושות, שהם עשויים לצחוק, אלמא דלצאת לא יוצאים, אבל מותרים המה בטלטול. וחזינן כי משחקים מותרים בטלטול. ומרן נמשך אחר פרש"י בשבת (סו רע"ב), דתפס כנ"ל בפירוש הגמרא, וכפי שעשה גם הטור. וכ"כ לפרש הערוך (ערך אנקטמין) ע"ש, דהוא של שחוק. וגם קטירי פירש שהוא של ליצנים, (אלא דהביא שם עוד פירוש). וכ"כ בשמו התוס' (שם ד"ה קישורי). וכ"כ באוצר הגאונים (סימן רח) בביאור כל הני, דהם לצחוק. וכ"כ הר"ן בהלכות (דף ל סוע"א), וע"ע במאירי (שם ד"ה וכן סמוכות), וכ"כ בחידושי הר"ן (שם ד"ה מאי).

אבל שבלי הלקט והאגור יפרשו שם את הסוגיא כדפר"ח בגליון, שאין הם כלים של משחק. וז"ל, לוקטמין חמרא דאכפי, גידם מי שידיו קצוצות, עושין לו יד של עץ, ונקרא חמרא דאכפי. פרמי, פי' פרמו, יש מי שאומרים חתיכה של בגד שקושרים לזקנים ששפתותיהם מתרפות. ע"כ. וע' בערוך הנ"ל שהוסיף ביאור וז"ל, שקושרין לזקנים

על פיהם, למען רירם, מפני ששפתותיהם מתרפטות. ע"כ. וכ"כ הרי"ף (שם). וכן הוא ברמב"ם, שראינו שאוסר משחקים משום מוקצה, ופירש (פי"ט הט"ו) וז"ל, אנקטמין של עץ, אין יוצאין בהן בשבת, מפני שאינם מדרכי המלבוש, ואם יצאו פטורין. ע"כ. ובמ"מ (סוף אות טו) הראה לפירוש המשניות (שם), שהוא כמו מנעל מעץ. ע"כ. דהיינו דאינו עשוי לשחוק. [וכדרכו של הרמב"ם להמשך אחר הרי"ף, וכמש"כ כאן בהערה. וכן דרכו ללכת בדרכו של הר"ח, וכמש"כ בספר מנוחת שלום סופר (ח"ה סימן יד).]

ומעתה שמפורש בדעת מרן להקל לטלטל משחקים, א"כ על כרחך לפרש כמו אחד מן הפירושים האמורים לעיל, במה שאסר מרן כדור. או כיון שהוא מאוס, או שאסר לשחק בכדור בלבד. ופירוש קמא נראה עיקר, כי הוה סוגיא בדוכתא, בדין מוקצה, וגם כן היא פשטות הב"י. ואיך שלא יהיה, גם לפירוש בתרא שרי לשחק במשחקים, ונאסר רק כדור, וכדמוכח ג"כ מסימן שא (סעיף כ) הנזכר.

ד. הן לא אכחד דבקונטרס תורת משה (ח"א הנדפס בסוף ספר ויען שמואל חלק ד בהוצאת ישיבת כסא רחמים) והוא קובץ מכתבים מהגאון משה לוי זצ"ל, ושם (בסימן י אות ה) כתב לחלק בין משחקים שמשתמש בגופן כגון ללובשם, או לשבת עליהם, דלא הוו מוקצה, משא"כ משחקים שרק מעבירים אותם, כגון כדור, ושח מט, וכדו', בזה אסור. ולחילוק זה אין ראיה מן השו"ע הנ"ל, ברם הוכרח הוא להגיע לחילוק זה, מאחר ואיהו לשיטתיה דיליף במרן שאוסר כדור, כאשר הוראנו לדעת מגוף שבלי הלקט שהוא המקור, וה"ה גם שאר משחקים, ושכ"כ הרמב"ם (אשר יובא לקמן אות ה). ועל כן הוכרח לחלק כן ולדחוק, כדי שיבואו הדברים יחדיו. אולם אחר ראותינו את כל האמור, קושיא מעיקרא ליתא, דהרמב"ם אה"נ לא ביאר דמיירי במשחקים כדאיתא בשבת (דף סו) הנ"ל. ומרן שביאר כרש"י דמיירי במשחקים, אה"נ ס"ל דמשחק שרי. ובר מין דין לא הבנתי את חילוקו של הגאון משה לוי זצ"ל, כי מאחר והטעם שמשחק הוה מוקצה, הוא מכיון ששימוש של משחק אינו חשוב שימוש להוציא מדין מוקצה. (לפי השבלי הלקט דלשיטתיה דהגר"מ לוי נקיט מרן כוותיה). א"כ מאי שנא אם יושב על גבי המשחק, או מעבירו, או טס עליו, הכל דבר אחד, והוה מוקצה. וכבר מילתי אמורה, דאיהו הוכרח לכך מפני הסתירה, ובאמת אין סתירה.

ועוד ראיתי לספר מתנת משה (ח"ב הל' מוקצה הל' ו) דגם הוא הביא ראיה מהמשנה הנ"ל, ומינה הלך בדרך חדשה, ולחלק יצא בין משחקי ילדים דשרו, למשחקי מבוגרים. כי של מבוגרים לא חשיבי כלי, מאחר והמשחק אינו אלא בזבוז זמן. משא"כ משחקי ילדים, שיש תועלת לילד, לרוגע ושלות נפשו, כדי שלא יפרקו מעליהם עול אחר שיגדלו, ויהיה

עליהם עול תורה בעזה"י. ושכן מבואר בתוספתא שבת (פי"ד הט"ו) מטלטלים את הקרקש ואת הפנקס לתינוק, ואין מקרקשים את הקרקש לתינוק. ע"כ. ומבואר שהקרקש הוא כלי משחק, ואינו מוקצה, ומותר בטלטול, רק שאסור להשמיע בו קול. וי"ל מפני שהוא מיועד לקטנים, וכל כה"ג אינו מוקצה. עכת"ד. ולענ"ד ראיתו ממתני' דשבת, ראיה לסתור, כי במשנה הנ"ל הם משחקים של מבוגרים המיועדים לקרקס, לך ראה בערוך, ובראשונים הנזכרים לעיל. ומה גם, דמי גילה לו שכדור שאסר מרן מיירי בכדור המיועד למשחקי גדולים, והיא אוקימתא במרן שאסר כדור מכל מקום, בין המיועד לגדולים ובין המיועד לקטנים. ועל כן נראה עיקר, כי לדעת מרן שקבלנו הוראותיו משחק אינו מוקצה, וכאמור. ועוד אעיר כי לכאורה מוכח ממתני' דשבת (סוף פרק ט) דמשחקים מותרים, דאיתא התם, המוציא חגב חי טהור בכל שהוא חייב. והוא מטעם דחגב חי טהור חזי ליתנו לתינוק לשחק בו, ע"ש. וחזינן, דשרי לטלטל חגב, כיון שמשתמשים בו לקטן לשחוק בו, והוא מוסכם אף לרבנן. ולכאורה מוכח דחגב היתרו משום שהוא משחק. ברם באמת אין ראיה, כי השבלי הלקט וסיעתיה יבארו דאה"נ הוי מוקצה, ושם דיברו רק משום דיני הוצאה.

שיטות הראשונים]

ה. שוב נשוב לנידו"ד כי כתבנו דלדעת מרן משחקים אינם מוקצים. ואם לחשך אדם כי י"ל דאין הכרח במרן, כיון שיתכן שאם היה רואה את שבלי הלקט במקורו, היה גם הוא אוסר. דבר שאינו, אחר ראותינו כי דעת מרן להקל במשחקים להדיא, וכמבואר לו בסי' שא ס"ב. מ"מ אף למטוניה, כיון שאין לנו בירור בדעת מרן בזה, מאחר שיתכן שאז לא היה מסכים עם שבלי הלקט, אלא היה תופס כתוס'. כל כה"ג אמרינן דל מהכא דעת מרן ונחזי אנן, וכמש"כ בכמה דוכתי, וכגון בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן ח אות ד), ובפתיחה לח"ב (ס"ס א). והנה בראשונים במח' הוא שנוי, דהנה כדברי התוס' להקל, כן מבואר עוד בתוס' שבת (דף מה ע"ב ד"ה הכא) בשם רב יוסף, וכן דעת התוס' שם. (ומה שדחו, הוא מפני שאינו מיוחד לכך, משא"כ בנידו"ד. ודו"ק). ושוב ראיתי שהוכיח כן מן התוס' בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן כב אות ה), ושכ"כ גם בחידושי הר"ן (שם), ובהגהות מרדכי (שם) ובשם ר' שמשון. [שוב בינותי שאינה ראיה לגבי סתם משחק, כי לשתק תינוק לכו"ע שרי, שהוא דבר חשוב ומחשיבו כלי, בשונה מסתם משחק, וכדלקמן (אות ו).] וכן מבואר להקל ברש"י ביצה (דף כג ע"ב) בפירוש המשנה, עגלה של קטן טמאה מדרס, וניטלת בשבת. וז"ל, עגלה של קטן, שעושין לו **לשחוק**, ויושב עליה, ומטלטלין אותו עליה. עכ"ל. ומבואר דמשחק שרי לטלטלו בשבת. וכ"כ להדיא בריטב"א (שם) דמיירי

בעשוי לשחק, וקמ"ל דטמאה מדרס, דלא תימא כיון שאין עושין אותה אלא למשחק בעלמא, אין זה עיקר מדרס וכו', ע"ש. וכן פרש"י בשבת (סו ע"א ד"ה עגלה) את המשנה הנ"ל בביצה. וכ"כ בשו"ת רש"י (סימן רפה), וכ"כ במחזור ויטרי (הלכות פסח ס"ס צד עמ' 219), והובא בנימוקי ר"ש (שבת סו ע"א) הכי, בשם רבו. וכ"כ כל' רש"י הרע"ב (ביצה פ"ב מ"י). וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ד ח"א דף כט ע"א). וכן דעת שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן פב) דמשחקים אינם מוקצים, כיון דס"ל שהנאה מדבר מוציאתו מדין מוקצה, ולכן התיר לטלטל ציפורים המשמיעים קול נעים ומיועדים לכך. [ובפשטות כן דעת הרא"ש שם שהשיבו להסכים שהנאה מדבר מחשיבתו שימוש, ומבטלו ממוקצה. אך לא בבעלי חיים, דבזה לא פלוג רבנן. והרי לא דחה את ראייתו של המהר"ח או"ז מסליקוסתא. ומש"כ בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן כב אות ד) להיפך בדעת הרא"ש, וביאר דשאני סליקוסתא שעשויה להריח בה. תחילה הרא"ש לא כתב כן, ומשמע שמודה למהר"ח או"ז בזה. עוד בה, דלטעמיה פרחי נוי (שאין להם ריח) יהיו מוקצים, וכן יש לו לפסוק למסקנתו שם אתמהא. ודו"ק כי קיצרתי.]

ומאידך מלבד האגור ושבלי הלקט הנזכרים שאוסרים כדור, כן איתא בספר תניא רבתי (סימן יט ד"ה נר) שאסור לשחוק בכדור בשבת. וכן מבואר בתשובות הרמב"ם פריימן (סימן קח), וכן הודפס במהדורת מקיצי נרדמים (סימן קעט) ביתר ביאור. ברם ממה שהודפס בפאר הדור (סימן קיז) אין ראיה מדעת הרמב"ם, כי שם מיירי באבנים סתם, ולא במיוחדים לכך. [אך ע"פ המבואר במבוא לפאר הדור, כנראה המדוייק ביותר הוצאת מקיצי נרדמים. וכ"כ בשו"ת תפל"מ הנ"ל, וששמע שכן מתבאר בתשובה בל' ערבית. וע"ע בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סימן ז אות ט) גבי אלו תשובות הרמב"ם יותר מדוייקות. ומ"מ הראת לדעת, דיש בזה עקולי ופשורי בדעת הרמב"ם.] וכיון דחזינן דרוב הראשונים מקלים, כן עיקר. ואע"פ שהרמב"ם הוא מרא דאתרא דארעא ישראל, וא"כ יש לנו ללילך אבתריה. מ"מ כל היכא שרוב הראשונים פליגי עליה, לא נקטינן כוותייה, וכמבואר בריש ספרנו זה ע"ש.

צעצועים המיוחדים להרגיע תינוקות]

עוד טעמים להקל]

ו. **ולגבי** צעצועים המיועדים לתינוקות כדי להרגיעם, בזה אינם מוקצים לכו"ע. כי תכליתם אינם למשחק, אלא להרגיע את התינוק, וזהו בודאי דבר בעל חשיבות גדולה, ודבר זה ברור מסברא. וכן איתא להדיא בתוספתא דשבת (פי"ד הט"ו) ונביאה בעז"ה

לקמן. וכן פסק להקל בזה בספר מנוח"א (ח"א פי"ב הע' 122) וכדאיתא בתוספתא הנ"ל, וכיוצ"ב בירושלמי (פ"ק דביצה ה"ב), והובא בב"י (ס"ס שח). ע"כ.

ובאמת כי מהאי טעמא טען ידי"נ הרה"ג עמיחי עידן שליט"א, כי כל משחקי הילדים היום מותרים, דכיון שהדרך כדי להרגיע ילד כועס או עצב או בוכה וכדו', היא לתת לו משחק שהוא אוהב שישחק בו. או כשההורים חפצים לישון בשבת, נותנים לילדים משחק, כדי שישמר השקט, וכיוצ"ב. ובפרט משחקי הרכבה, ומשחקי יצירה, אשר כל תכליתם היא לפיתוח כושר היצירה והחשיבה, ולשם כך קונים אותם ההורים. ונמצא שבימנו אנו, השימוש במשחקים אינו רק עצם המשחק, כבשנים קדמוניות, אלא יש לו גם חשיבות רבה בפני עצמה, לצורכם של ההורים. ומטעם זה לבדו אף לשבלי הלקט וסיעתיה היום יש לומר כי המשחקים אינם מוקצים, בשונה מלפני שנים, שכנראה מחמת שלא היו מצויים כל כך משחקים, כי לא היו מייצרים משחקים, ומשווקים בחניות רבות המיוחדות לכך, וממילא לא היה את השימוש שיש לנו היום במשחקים. ועל כן אף לדעת השבלי הלקט ודעימיה, יש לומר שמשחקים היום אינם מוקצים.

ועוד יש להקל מצד אחר והוא, דע' בספר אליה רבה (סימן שח ס"ק פו) דצטט משבולי הלקט **דמחשבת התינוק** שחישב לשחק בו, לא משוי לו כלי. ע"כ. [ולפנינו לא כתוב כן, אלא שמחשבת השחוק שחישב לשחק וכו'. וכנראה ציטוט זה הוא משבלי הלקט הקצר, ואת"י.] ודייק מל' זו הפמ"ג (סימן שח א"א ס"ק עב) דדוקא מחשבת התינוק לא תועיל, אך של אביו תועיל, וק"ו אם שיחק מער"ש. ואולם סיים הפמ"ג, וצ"ע. ולפי דבריו, אף לשבלי הלקט ומרן, בימינו אנו, שההורים קונים את המשחקים, לא הוו מוקצה. וכ"כ להקל בדומה מהאי טעמא היום בכדורים, כיון שגדולים היום משחקים בכדור, שוב לא הוי מוקצה, בשו"ת שאלי ציון (ח"א סימן יא ד"ה ומאידך גיסא) וע"ש באורך מדיני טומאה. ובריש התשובה כתב שהסכים עם היתרו, הגאב"ד רפ"צ פרנק זצ"ל.

מה שהעלו בזה הפוסקים]

ז. **וכן** מבואר להקל בכדור משום מוקצה בשו"ת רבי משה פרובינצאלו (סימן נג בהוצאת אור המזרח), וע"ש בהגהה. וכ"כ להקל הגאון ר"ח ויטאל בספרו חיים שנים ישלם (סימן שלח) הנדפ"מ בהוצאת מכון הררי קדם לשחק במשחק השח מט. וע"ש בהערות המהדיר (אות כו), וע"ע ברמ"א (סימן שלח ס"ה). וכ"כ להקל באורך בשו"ת שעלי ציון (ח"א סי"א) אף לדעת מרן בכדורים. ושהסכים עמדו הגרפ"צ פרנק זצ"ל. וכ"כ להקל בטלטול משחקים מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח ס"ס לט בסוגרים מרובעות). וכן מבואר להקל מעיקר הדין בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ו אות ח), וכ"כ בספר ילקו"י (שארית יוסף ח"ג סימן שח הע' א),

ועוד עיין לו באורך בילקו"י שבת (ח"ב הע' ל,לא). וכ"כ להקל מעיקר הדין בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"א סימן ה) ע"ש באורך מכמה טעמי תריצי. וכ"כ ידידי הרה"ג רבי יצחק שחיבר שליט"א בקובץ מאור ישראל (עמ' רסח), ע"ש. וכ"כ להקל בשו"ת דברות יעקב (ח"ב סימן כד). וכ"כ להקל בשו"ת אור יצחק עבאדי (סימן קנה) דמשחקים אינם מוקצים, אא"כ מאוסים, ברם אסורים משום ביטול תורה.

ועי"ע בשו"ת הרדב"ז (סוף ח"ג), ובברכ"י (סימן שלח ס"ק א) מפי ספרים. וע"ע בזה בספר חסד לאלפים (סימן שלח אות ב). [ואולם ברמב"ם הנ"ל בפאר הדור (סימן קיז) מבואר דעצם המשחק שרי, וכן כאן בב"י (סימן שח סימן מה), ועוד בב"י (סימן שלח ס"ה) ע"ש. וכן הוא בספר דע"ת (סימן שח סימן מה).] וע' בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן רב) דכתב לאסור בחריפות ובתוקף את המשחק בכדור. וע"ע בספר פתח הדביר (סימן שלח ס"ק ד) לאסור בזה האיסר, ופליג על ר"ח ויטאל, ושכ"כ לאסור הגאון ר"א ששון בשו"ת תורת אמת (סימן קפ). ובשו"ת זרע אמת (ח"א ס"ס לג) אסר כדור, וכדפסק מרן. וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (סימן רפח) דלמרן אסור, ועל כן כתב דאף לאשכנזי גדול שחפץ לשחק בכדור עם תינוק הבוכה להרגיעו, לאו יאות עבדי, כי עכ"פ אתרא דמרן [כאן בא"י] . ע"כ. וכ"כ בספר כף החיים (סימן שח ס"ק רנז) בדעת מרן. וכ"כ באורך ובתוקף בשו"ת אורח משפט (או"ח סימן קנב) ע"ש, שגער במי שהתיר בזמנו. (אולם שם מיירי שנעשים עוונות רבים בעקבות המשחק).

וכ"כ לאסור את הכדור בספר קצות השלחן (סימן קי אות טז), וכ"כ בשו"ת פרח שושנה (סימן ס) לאסור בזה האיסר. וע"ע בשו"ת שעלי ציון (ח"א ר"ס יב) כי לגרב"צ עוזיאל זצ"ל היה פשוט לאסור כדור. וע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שלט), וע"ע בשו"ת מלמד להועיל (ס"ס נג), ובשו"ת תפל"מ (ח"א סימן כב אות ו), וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן תעב), ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סימן יב אות ב), ובשו"ת שאילת חמדת צבי (ח"א סימן כב), ובשו"ת באר משה (ח"ב סימן כז,לג), ועוד לו בח"ו (סימן צח), וע"ע בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סימן לא), ובקובץ לוית חן (בהוצאת ישיבת לוית חן עמ' קנ), ובשו"ת אלקבץ (ח"ב סימן ד) הנדפ"מ יליף במרן דאסר כשבלי הלקט מטעם שאינו מחשיבו כלי המשחק.

המורם מכל, משחקים בשבת אינם מוקצים, ומותרים בטלטול.

סימן כו - טלטול שעון מעורר

תוכן התשובה בקצרה

א. בשו"ע (סימן שח סנ"א) כתב מרן בדין השעון, יש להסתפק אם מותר לטלטלו. וכוונתו מכח הספק לאסור טלטולו, דמדידה היא מלאכת איסור, וכמבואר במקורו במהרי"ל.

ב. ברם כתבו הפוסקים לחלק בין שעונים של ימיהם לימינו, שעשויים לנוי, ושוב המה

כלים שמלאכתם לאיסור ולהיתר ושרי. אך אין בזה כדי להתיר שעון מעורר, וכן שעון שאין בו שום נוי. ג. כתבו האחרונים לחלק בין שעון שאסרו הפוסקים שצריך פעולה בשבת להפעלתו, שבזה הוי כלי שמלאכתו לאיסור, משא"כ שעון שא"צ שום פעולה, והוא ערוך ומוכן בזה מותר. ד. עוד כתבו לחלק בין שעון שאסרו שהוא שעון חול שמודד חול, ושעון שמש שמודד צל, משא"כ שעונים דידן שמורים על השעה ולא מודדים דבר, שרו. ה. ועוד יש לצרף את הפוסקים שמתירים לטלטל את כל סוגי השעונים, וסוברים שאין בהם שום איסור. ו. ברם עדיין יש לאסור היום, לפי שהשעון נעשב בסיס לבטריה, וא"כ הוי בסיס לאיסור. וכשם שהנר נעשה בסיס לשלהבת, ועל כן נאסר בטלטול. ברם כבר דחו זאת הפוסקים. ויש להוסיף טעמי היתר, לפי שמבואר בשו"ע שכל שהדבר מחובר אליו ומשמש את הכלי, אף שהוא איסור, בטל לכלי, ומותר, וה"ה הכא. ושאני שלהבת שהנר נעשה בסיס, כיון שתכלית הנר ומעשהו הוא לשלהבת. ועוד יש לצרף את הרמב"ן ודעימיה דכל שהבסיס חשוב מהאיסור, ובדרך כלל מניחים את האיסור על גבי הבסיס שרי, וה"ה הכא. ועוד יש להקל ע"פ הביה"ל שאין נעשה בסיס למה שבתוכו רק למה שעל גבו, ועל כן חבית יין שמונח עליה איסור נעשית בסיס לאיסור, ולא גם בסיס להיתר, ליין. ז. ועוד י"ל ע"פ רש"י דבסיס נעשה רק כשהבסיס משמש לאיסור ולא להיפך, ועל כן קדרה שטמן בגיזי צמר לא נעשית הקדרה בסיס לגיזים, וה"ה הכא. ועוד יש לצרף את דעת הרמב"ן ודעימיה שכלי שמלאכתו לאיסור הוא רק כשמלאכתו היא של איסור, כגון קורנס. ולא כשיש בו מלאכת איסור כגון נר, שנחשב מלאכתו להיתר, וה"ה י"ל בבטריה דהוי כלי היתר. ועוד יש לצרף את שיטות הפוסקים דבסיס לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

שאלה: מהו לטלטל בשבת שעון מעורר.

תשובה: **א**. פסק מרן (סימן שח סעיף נא) וז"ל, מה שמורה על השעות שקורין רילוג, בין שהוא של חול, בין שהוא של מין אחר, יש להסתפק אם מותר לטלטלו. הגה, וכבר פשט המנהג לאסור. עכ"ל. ובב"י הראה מקורו משו"ת מהרי"ל (סימן ר אות ב) דכתב וזת"ד, שאלה זו נשאלה לפני מהר' וייפש, ולא אמר בה היתר ברור לפי שנתפשט האיסור. וי"ל דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, דלמדידה נעשה. ואע"ג דלמצוה שרי מדידה, מאן לימא לן דהא חשיב מדידה של מצוה, דאי משום שלומד על ידו, אם כן יתלה לימודו משום איסור, ויהא שרי וחלילה. ואע"ג דלאו מדידה גמורה היא מדידת הזמן, מ"מ יש לדמותה. ואחרי אשר גדול הדור גמגם בו, מי יבוא אחרי המלך אשר כבר עשהו. ובשעון שמראה בצל ע"י חוליות, אפשר דגרע טפי, דמודד הצל ממש. עכת"ד. וכן ראיתי עוד בשו"ת

מהרי"ל החדשות (סימן קטז אות ב) דכתב על דין זה וז"ל, בכך נשאל קמי אשלי רברבי מהר' וייבש ויתר גדולי הארץ ז"ל, ולא רצו להתיר, אף כי לא מצאו טעם ברור לאיסור. עכ"ל. וכ"כ בלקט יושר (סוף עמ' 64) וז"ל, כתב (בעל תרוהד"ש) אשר שאלתני אי שרי להפוך השעות בשבת, כבר שמעתי כמה פעמים מהנדזין בדבר, ושמעתי טעם לאסור משום גזירה שמא ירשום כמה שעות הפך. איסור ברור אין עמדי, אלא שהעולם רגילים למנוע מזה, ואיתא בירושלמי, דאין להתיר דבר התמוה לרבים. עכ"ל.

וא"כ מאחר ומרן בשו"ע כתב דיש להסתפק בדבר, ומקורו הוא המהרי"ל שהסתפק ואסר, א"כ כן דעת מרן דהוי ספק שיש לאסור בו. ולא רצה לכתוב בשו"ע אסור, כיון שאינו אסור באיסור גמור, כיון שהוא מכח ספק, וכמבואר במהרי"ל. ואת"ל דכוונת מרן לומר דהוי ספק וא"כ יש ללומד לפסוק לקולא, דהוי ספיקא דרבנן. זה אינו, דכל כה"ג הו"ל לפרושי, וגם מבואר במהרי"ל דלא כן וכנ"ל. וכן מבואר דלמדו פוסקים רבים בדעת מרן לאסור, וכדיבואר בסמוך, כי דנו בענין טלטול השעון, ולא התירו מטעם דהוי ספיקא דרבנן לקולא, אלמא דלמדו כדברינו במרן דס"ל לאסור, וע"ע לקמן (סוף אות ה).

ואין לומר דהלא כלל הוא בידינו דכל היכא דלא ברירא לן דעת מרן, בזה לא שייך הכלל דקיבלנו עלינו הוראות מרן, וכמש"כ בשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סימן יט אות ה), ושוב בח"ו (חו"מ סימן ב אות א), וע"ע בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן ח אות ד). דשאני הכא דאין ספק מהי דעת מרן, אלא ברור שמרן מסופק, וכתב את ספקו להלכה, וביארנו שכוונתו לאסור איסר, וא"כ כן יש לנו לנקוט, אחר שקיבלנו הוראות מרן.

ב. והנה הפמ"ג (א"א ס"ק מח) כתב לחלק בין פסק מרן והרמ"א לאסור, לבין דין שעונים דידן וז"ל, ולענין טלטול י"ל דעתה תכשיט הוא לכל אדם ואפשר להתיר. עכ"ל. וא"כ מבואר דיש לחלק בין ימינו לימיהם, דבזמן מרן השעון לא היה משמש לתכשיט, משא"כ בימינו שהוא תכשיט, א"כ אף אם מלאכתו מלאכת המדידה היא מלאכת איסור, מ"מ יש בו גם מלאכת היתר, והיא דמשמש לתכשיט ולנוי, וכל כה"ג יש להתיר, דהלא רוב תשמישו הוא להיתר, והשלטי גיבורים (פרק יז דף מח ע"א) ס"ל דבכלי אשר עומד לשימוש מלאכות של היתר ואיסור, הוי כלי שמלאכתו להיתר, וק"ו כשרובו עומד להיתר, והביאו המ"א (סימן שח ס"ק ט) ופסק כן. וכ"כ פוסקים רבים, ע' בזה במש"כ לעיל (סימן כא אות ט). ועוד יותר י"ל, כי הרב גדולות אלישע (סימן שח ס"ק יג) כתב דבעירו נוהגים אף בכלי שרוב מלאכתו לאיסור, כדין כלי שמלאכתו להיתר, וכ"כ מו"ר בספרו הליכות עולם (ח"ג מקץ סעיף ד) דהמקלים יש להם על מה שיסמוכו, כיון דמבואר ברש"י (שבת דף לו ע"ב), ובספר ארחות חיים (שבת סימן שסח), דשופר הוי כלי שמלאכתו להיתר, כיון דראוי

לגמוע בו מים לתינוק. ויש להוסיף דכ"כ גם בספר אהל מועד (ספר שלישי דרך י נתיב ג דף נ ע"א), וציין לו בספר בני ציון (סימן שח אות ח) ע"ש. וק"ו הכא. וע"ע בביה"ל (סימן שח סעיף ג ד"ה קרדום), דאף אם משתמש יותר לתשמיש איסור, אך דרכו של הכלי מיועד לאיסור והיתר, הוי מלאכתו להיתר. רק דסיים דצ"ע. ומו"ר שם ס"ל להקל הכי לדינא, וא"כ ק"ו הכא דיש להקל. וכ"כ עוד פוסקים להתיר שעון מטעם דהוי תכשיט, דכן רמז לכך בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קכג) וכתב שכ"כ הגדולים. וכ"כ בספר פרי האדמה (ח"ד דף ד ע"ג), (וציין לו בספר עיקרי הד"ט (סימן יד אות ב)), וכ"כ בספר פתח הדביר (סימן שח ס"ק כג), וכ"כ בספר שלחן לחם הפנים (סימן שח), וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן שח סעיף עד), ולכן כתב להתיר רק בשעונים קטנים ולא גדולים העומדים אצל הקיר. וכ"כ המ"ב (סימן שח ס"ק קסח) וביאר מקורו בשעה"צ דהוא מהפמ"ג הנ"ל, ולכן כתב לחלק בין שעונים קטנים לגדולים דאסורים בטלטול. וכ"כ להתיר מטעם דהוי תכשיט בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן כ אות א), והביא שכ"כ גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ו סימן נג), וכ"כ בספר תורת שבת (סימן שח ס"ק פה), ולכן הסתפק בזמנם האם שייך היתר תכשיט כיון שמונח בכיס ואינו נראה, וגם לדבריו יודה בימינו שעונדים את השעון והוא ניכר ונראה, דשרי מהאי טעמא.

אלא דהיתר זה לא יכון לגבי נידו"ד לענין שעון מעורר, שהרי אין הוא תכשיט. ועוד דהיתר זה אין בו די כדי לישב את מנהג העולם, אשר עונדים שעון בין אם הוא תכשיט ובין אם אין בו שום יופי והדר, אלא רק משמש להוראת השעה, וע"פ הנ"ל לכאורה יהיה אסור להם לטלטל את זה השעון. וכ"כ לדחות את היתר זה שאין בו כדי לישב, בספר פתח הדביר (סימן שח אות כג), וכן כתב להסתפק בספר קצות השלחן (סימן קח בבדי השלחן ס"ק ג) דאף שכתב להתיר שעון יד הסתפק בשעון קטן העומד על הארון שהרי אינו תכשיט.

טלטול שעון לצורך מצוה]

ג. ואומנם המהריק"ש בערך לחם (סימן שח), ועוד לו בשו"ת אהלי יעקב (סימן קה) דחה את דברי המהרי"ל הנזכ"ל דשעון לא הוי מדידה של מצוה. כיון דשפיר חשיב לצורך מצות ת"ת השימוש בשעון, כי היצר מראה לאדם שלמד זמן רב, ועע"ש (והביא את לשונו בספר שלחן לחם הפנים סימן שח). וכן ס"ל למוהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (ס"ס שח) שהביא למהריק"ש. אך אין בזה כדי להועיל לדידן דאזלינן בתר מרן, ופסק כמהרי"ל דלצורך לימוד לא חשיב מצוה. (וע' בסמוך ביאור טעמו). וכן דחאו בשו"ת בית דוד (סימן קכג), ובספר פתח הדביר (ס"ק כא), (וע"ע בספר שלחן לחם הפנים (סימן שח) בזה.

ועוד כתב דהיתר זה יהני רק למטלטל לצורך הלימוד, ולא לטלטלו סתם). ואומנם בספר פתח הדביר (סימן שח ס"ק כא) כתב להתיר לצורך מצוה ממש, דדוקא לצורך לימוד לא הוי לצורך מצוה וכדכתב המהרי"ל, והובאו דבריו לעיל, כי הזמן לא מוכרח לקיום המצוה, משא"כ מצוות שהזמן מוכרח בהם, כגון בער"פ איסור אכילת חמץ וכיוצ"ב שרי. ובספר שלחן לחם הפנים (סימן שח) הוסיף דהיתרו של הרב פתח הדביר מהני אף לענין מצוות ק"ש ותפילה, דתלויות בזמן. וע' בספר ערוך השלחן (סימן שח סעיף עג) דמבואר כי אוסר אף לצורך תפילה, דמבאר את דברי המהרי"ל דהלימוד לא חשיב מצוה וז"ל, דאי משום שעל ידה יודעים הזמן **להתפלל** וללמוד, מ"מ עצם המדידה אינה מצוה, וכי יוכל לעשות מצוה ע"י דבר האסור. ועוד דהא לזה אינו מוכרח לטלטלו בידו, דביכולתו לבא ולראות לשעה. עכ"ל. וע' בשו"ע הרב (סעיף פח) דכתב לענין השעון וז"ל, ואין להתירה משום שהיא מדידה של מצוה, שהוא לומד ע"י כלי זה. שלא התירו מדידה של מצוה, אלא כשהמדידה בעצמה יש בה מצוה, כגון למדוד המקוה, וכיוצ"ב. אבל כאן המדידה בעצמה אין בה שום ענין מצוה. ע"כ. ולכאורה יאסור לטעם זה אף לצורך תפילה וכיוצ"ב. וכ"כ המ"ב (ס"ק קסז) ואפי' אם הוא לומד ע"י, מ"מ עיקר המדידה אינה של מצוה. ואולם בספר בני ציון (סימן שח ס"ק עד) כתב על דברי שו"ע הרב הנ"ל וז"ל, ולענ"ד מדידת הזמן בכדי לדעת הזמנים הנ"ל (של תפילה), ודאי מדידה של מצוה היא. ע"כ. ונמצא דהוא מצטרף לדעת הפתח הדביר והשלחן לחם הפנים הנ"ל. וכתב עפ"ז הרב בני ציון, וא"כ שוב לא הוי כלל דבר האסור, דהו"ל כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר דמותר לטלטלו. ע"כ. והביאו בספר ילקו"י (שבת ח"ב עמ' תעג) לתת עוד טעם להיתר שעון בימינו. וזה יסתדר ע"פ הביה"ל, ומו"ר בספרו הליכות עולם הנ"ל (אות ב), דס"ל דכל שמלאכתו מיועדת לאיסור והיתר, לאפוקי מאם השימוש להיתר הוא עראי, בכה"ג אף שרובו לאיסור, הוי ככלי שמלאכתו להיתר. רק דלכאורה יש להעיר על כך מדין סכין של מילה, דהוי מוקצה מחמת חס"כ, וכדפסק מרן (ר"ס שח). וע"כ לומר, דחשיב כלי שמלאכתו לאיסור, דאל"כ שוב לא שייך בו דין מוקצה מחמת חס"כ. וכ"כ הפמ"ג (סימן שח משב"ז ס"ק ב), והתו"ש (סימן שי ס"ק יג), ובספר **שש**"כ (פרק כ הערה מח) דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. וע"כ לבאר דאף שהותרה מילה בשבת, מ"מ כיון שמלאכת החיתוך היא של איסור חשיב מלאכתו לאיסור. וע' בזה לעיל (סימן כא אות ט). ולפי"ז ה"ה הכא, דשעון אף שיש בו מדידה של מצוה, מ"מ מדידה היא איסור, והותרה לצורך מצוה, וכל כה"ג חשיב מלאכתו לאיסור, וצ"ע עוד בדבר זה לבררו.

והנה הרב השואל בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קכג) כתב להתיר לטלטל שעון, מטעם שמרן השו"ע כתב דיש להסתפק בין על שעון של חול ובין על שעון של מין אחר, וביאר המ"א במקום, דמין אחר כוונתו למין של שמש, וכן מבואר בב"י דמקורו הוא משו"ת מהרי"ל ע"ש. וכ"כ פוסקים רבים לבאר את דברי מרן, ולכן כתב הרב השואל שם די"ל דדוקא אלו אסורים לטלטל, וטעמא רבה אית בהו, משום דבהני שעות בלי שום תנועת אדם, אינן יכולין לפעול פעולתן ממש, והוי כמו טבעת אשר תוקע נגד השמש, שנכנס השמש דרך נקב בטבעת המראה את השעה. או קמפא"ס שמראה החוט הברזל הצל על השעה. וכמו כן שעה של חול, מבלי פעולת אדם אין יכולין לפעול פעולתם, לכן הללו אסורים לטלטל, דהוי כמו שאדם מודד השעה בשבת. משא"כ בשאר אוהרין (שעון), הני החי נושא את עצמו, אשר קודם השבת נערך והולך מעצמו כד' שעות, למה יהיו הללו אסורים. עכת"ד. וכתב על כך הרב פנים מאירות, דיפה כיון מכ"ת, והוכיח עוד לחזק את דבריו מגוף דברי המהרי"ל, דכל שדיבר דוקא לענין שעון חול, ושעון שמש, ולא על שעונים בימינו, ולכן סמך את ידיו להתיר. וא"כ אף אנו נאמר, ובדרך ק"ו, דיש להקל בשעונים של ימינו, דהלא א"צ כלל פעולת אדם להפעלתם, ועובדים ע"י בטריה חודשים רבים. וכ"כ להתיר שעונים בזמנו, בספר פתח הדביר (סימן שח ס"ק כג) דיש לחלק בין שעון חול ושל שמש, דצריכים פעולת אדם, לבין שעון בזמנו שעורכו מער"ש, ופועל כל השבת. וכ"כ להקל בספר מור וקציעה (סימן שח) וז"ל, דילמא איירי (המהרי"ל) בכלי שעשוי להטותו למדוד בו הצל, וכן משמעות לשונו (של המהרי"ל), וא"כ אין זה ענין לכלי שעות שלנו הולכין מאליהם. ע"כ. וכ"כ להשען על היתר זה בספר שלחן לחם הפנים (סימן שח עמ' לה, ובעמ' לז, בהוצאת מכון חי חי), וכן דעת הרב המתיר בשו"ת מים רבים (סימן לא).

ונמצא לפי"ז, דמשרא שרי היום שעון, דשאני הני שעונים דאסרו המהרי"ל ומרן, אשר אינם פועלים בלא פעולת האדם שיפעילם, ולכן כתבו דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, משא"כ שעון אשר עורכים אותו מער"ש, ופועל כל השבת, וק"ו שעונים בימינו אנו, לא שייך לדון בהם מצד כלי שמלאכתו לאיסור. ובזה מיושבת קושיא, מדוע כתב המהרי"ל לאסור שעון מצד דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, כיון שתפקידו למדוד, והלא כיון ששעון שמש עומד על הקיר, וא"צ לעשות בו שום פעולה לעורכו, אלא שהשעון פועל מעצמו, א"כ מה שייך לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, והרי יש כאן היתר גמור, דלשעון לא נאסר למדוד בשבת, והאדם לא עשה דבר לעורכו. וע"פ הנ"ל אתי שפיר, שהני שעונים היו צריכים שיפעילם אדם בשבת גופא, וא"כ האדם המפעילם מודד בשבת ע"י השעון,

ועושה מלאכת איסור, ולכן הוי כלי שמלאכתו לאיסור. רק שהספק הוא האם מדידת זמן, שהיא אינה דבר מוחשי, חשיב מדידה שאסורה, או שהיא מותרת, ופסקו מהרי"ל ומרן לאסור. וכ"ז בשעון המופעל בשבת, אך המופעל מער"ש משרא שרי.

ולכאורה קשה על תירוץ זה, מפרש"י ישעיה (לח ח) לגבי עשר מעלות אשר החזיר הקב"ה את השמש. ועוד במסכת עדיות (פרק ג משנה ח) בפירוש המשניות לרמב"ם, לגבי מסמר של אבן שעות, ובפשטות הכוונה שמניחים שעון זה במקום קבוע, וא"צ שום פעולת אדם להפעילו. ובאנציקלופדיה לבית ישראל הלפרין (ערך שעון) מצולם שעון שמש מלפני יותר מ-600 שנה, וגם בו א"צ לעשות שום פעולה כדי להפעילו. אך נאמנת עלינו העדות שבספר פנים מאירות, כי היה צריך פעולה בשעון בשבת גופא, וכמו שכ"כ גם הפוסקים הנזכרים.

ד. ועוד יש כאן היתר מצד אחר, דבשו"ת פנים מאירות שם כתב כי כל שאסר המהרי"ל הוא דוקא באלו השעונים שיש מדידה בפועל ממש, דבשעון חול מודד חול, ובשעון שמש מודד צל היכן מקומו. משא"כ בשעון שלנו, שאין שם שום מדידה מוחשית, רק השעון מודד זמן, ומורה לנו כמה זמן חלף, בזה יודו המהרי"ל ומרן להתיר. עכת"ד. וכ"כ פוסקים רבים ועצומים להקל בשעון בהשען על הפנים מאירות, דכ"כ הברכ"י (סימן שח ס"ק ה), והניף ידו בשניות מדברי סופרים במחב"ר (סימן שח ס"ק ג), ובא לו בשלישית בשו"ת יוסף אומץ (סימן טז אות ח) וסיים ובזמנינו פשטה ההוראה להקל. וכ"כ להקל בשעון בספר מור וקציעה (סימן שח), ועוד בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן סג), וכ"כ בתוספת שבת (סימן שח ס"ק קיז) ושנהגו להתיר, וכ"כ בספר יוקח נא (סימן שח ס"ק יב), ע"ש באורך. וכן משמע בספר כסא אליהו (סימן שח ס"ק ג), וכ"כ בספר תורת שבת (סעיף נא) לחלק בין שעוני חול וצל שאסורים, לשעונים דידן דשרו. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעיף עד), וכן הקל המ"ב (ס"ק קסח), וכ"כ בספר קמח סולת (הלכות שבת ס"ק שא) להתיר, ושכ"כ הרב יד אהרן (סימן שח ס"ק ז) בשם הפנ"מ, וכ"כ בספר חיי אדם (כלל פה סעיף ד) לאסור שעון חול ואולם זייגר כתב להתיר, דבזה לא שייך כלל שום מדידה. וכ"כ בספר משחא דרבותא (סימן שח סעיף נא) לחלק בין שעון חול לשעונים דידן, וע"ע בזכור לאברהם אלקלעי (ח"ג שבת קנו דף לד סוע"א). וכן העלה מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב ר"ס מט) דכבר פשטה ההוראה להקל, וכ"כ בשו"ת איש מצליח (חלק ב כרך ג סימן טו), ובשו"ת דברי ישראל וואלץ (או"ח סימן פח) לחלק כפנים מאירות. וכ"כ בשו"ת מים טהורים מדאר (חאו"ח סימן חי) להשען על הפנים מאירות, כיון שנוהגים להקל. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן כ).

ה. **ואומנם** נמצאו כמה אשלי רברבי שכתבו לאסור שעון, מצד דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. דכ"כ בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן שלד), ובשו"ת מים רבים (סימן לא), וסמך את דבריו בנו בשו"ת דברי דוד (סימן מ), וכ"כ בשו"ת עמק בנימין (סימן ז) הביאו הרב יוקח נא (ס"ק יב). אך כ"ז שייך לגבי השעון שדיברו בו, והוא שעון הצמוד לקיר שבזמנם, משא"כ בימינו שעון יד או שעון מעורר, לא שייך לדון בהם מצד חסרון כיס, כיון דמלאכתו להיתר, ואינו מקצהו למקומו, אלא מוליכו ממקום למקום בלא שום חשש. דע' לעיל (סימן כא) לענין כלי כסף וכלי פורצליין דאף שמקפידים עליהם, כיון דהוו מלאכתם להיתר, ומשתמש בהם בשבת, א"כ לא הוו מוקצה מחמת חס"כ, וכל ששייך מוקצה מחמת חס"כ, אף בכלים שמלאכתם להיתר, הוא בכלים שמקצה אותם מלהשתמש בהם בשבת, כגון כלים העומדים לסחורה. וא"כ לגבי שעון קיר הנזכר, אה"נ יש לאוסרו מצד דין מוקצה מחמת חס"כ, משא"כ בשעון יד, או שעון מעורר, שמוליכים אותם ממקום למקום, לא הוו מוקצה מחמת חס"כ, כיון שאינו מקצה אותם מלהשתמש בהם בשבת, ע"ש באורך וברוחב. וכן דחה הרב יוקח נא (סימן שח ס"ק יב) לשו"ת עמק בנימין הנ"ל. ולפי"ז שעון הקבוע בקיר, שאדם הרי קובעו במקומו, ומקפיד שלא להשתמש בו תשמישים אחרים, אע"ג דתשמישו היתר, אסור לטלטלו, כיון דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ואל מול סוף חזי הוית בשו"ת אור יצחק עבאדי (סימן קנו) הנדפ"מ שגם הוא כתב להתיר לטלטל שעון. אך עוד הוסיף דה"ה אף שעון קיר, כיון שמלאכתו להיתר. עכת"ד. ולא כן אנכי עמדי לענין שעון קיר, וכאמור. וע"ע בשו"ת ויאמר יצחק וואליד (בסוף חלק או"ח ליקוטי דינים אות חי) בדין השעון, וע"ע בספר מנהגי החיד"א (ח"א עמ' רכא).

ואומנם הלבוש (סעיף נא), והא"ר (ס"ק צג), והעולת שבת (ס"ק עז) נמשכו אחר הרמ"א שאסר שעון. וכ"כ בשו"ת בית דוד (סימן קכג), וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כו), ובשו"ת נחלת שבעה (סימן שלד) והובא בספר לקט קמח (דף לח ע"ב). וכן אסר בטלטול בשו"ת דבר שמואל (סימן שלד) מצד פסק הרמ"א. וכ"כ בשו"ת עמק בנימין (סימן ז) מצד שמא יבא לערכו בשבת, וע"ע בעיקרי הד"ט (סימן יד אות ב), וכ"כ לאסור בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן לו) מטעם דהמהרי"ל והרמ"א אסרו. אך כל הני פוסקים דאסרו, לא נחתו לחילוקים הנ"ל שכתבו הפוסקים, דיש לחלק בין שעון חול שאסרו המהרי"ל, לשעון בזמנינו וכנ"ל. וע"ע בשו"ת יוסף אומץ (סימן טז) דכתב על השבות יעקב כי אין לנו לגזור גזירות מדעתינו. ובשו"ת זרע אמת הנ"ל כתב לישבו, כי עיקר המשענת של השבות יעקב היא הרמ"א, ומש"כ גזירה אפשר בקעה מצא וגדר גדר. וע"פ דברינו נפלה טענת

הרב זרע אמת. וע"ע בספר יוקח נא (סימן שח ס"ק יב) דדחה את דברי שו"ת עמק בנימין הנ"ל ג"כ מטעם דאין לגזור גזירות מדעתנו ע"ש, ואכמ"ל. וע"ע בזה מפי ספרים וסופרים בספר פקודת אלעזר (סימן שלח) ובספר ארחות חיים ספינקא (סימן שלט, ד"ה וע' שו"ת שו"מ והלאה).

ועוד יש לצרף את דברי הרב פרי האדמה (ח"ד דף ע ע"ג) דכתב להקל בשעון מצד דהוי ספיקא דרבנן לקולא, וכ"כ בחמדת ימים (חלק שבת טו ד"ה וצריך עוד), והביאם בספר שלחן לחם הפנים ואת"י. ואומנם בראש דברינו ביארנו דלא שייך למימר הכי, דהוא נגד מרן, אך מ"מ חזי לצרופי. ועוד עיין באות הבאה עוד סניפים להקל. ועוד יש לצרף דחזינן מאן דמיקל לגמרי בשעון, אף בשעון חול, דהנה בשו"ת חיים וחסד מוספיא (סוף ח"א בחידושי דינים שבת אות לא) כתב וז"ל, שאלתי להרב כמה"ר יעקב מיטריל על טלטול הכלי שמשערין השעות בחול ואם יכולים להפכו. ונטה להתיר, כי כל הכלים נטלים בשבת. ודן בזה משום מלאכה, כי מעצמו יורד ונמשך החול למטה. ואני שמעתי נאמנה כי בלישבונ"א שהיתה עיר גדולה לאלהים, היו מניחים אותו לפני הדורש בתיבה. עכ"ל. וחזינן לתרי צנתרי דדהבא דלא חשו לספקם של הראשונים והשו"ע, וס"ל להקל, וחזו לצירופי לסניף. ובפרט שכל האיסור של השו"ע נובע ובא מתורת ספק ולא מתורת ודאי.

השעון נעשה בסיס לבטריה]

ו. **עוד** יש מקום לדון בשעונים של ימינו, מצד אחר, כיון דהיום השעונים פועלים ע"י בטריה, וא"כ יש לאסור לטלטלם מצד דהשעון נעשה בסיס לדבר האסור, היא הבטריה. וכדין נר שנעשה בסיס לשלהבת ע' סימן (רעט ס"א). וכבר עמד על כך מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מט) והעלה להקל על פי החזו"א שבת (סימן מא אות טז), וע"ש מפי ספרים וסופרים. וכ"כ בספרו הליכות עולם (ח"ג מקץ אות א), וכ"כ להקל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יד) ע"ש באורך.

ועוד יש להוסיף פן אחר להתיר דלא שייך בסיס בדבר המחובר וכמבואר בשו"ע (סימן שט סעיף ב) כלכלה שהיתה נקובה וסתמה באבן, מותר לטלטלה, שהרי נעשה האבן כגופה. וכן דלעת שתולין בה אבן להכבידה כדי למלאות בה מים, אם הוא קשור יפה שאינו נופל, מותר למלאות בה. ע"כ. וכשם שבהני שרי דנעשה כדופנה, כיון שהאבן משמשת את הכלי ומחוברת אליו, ה"ה והוא הטעם דשרי בבטריה, שמשמשת את השעון ומחוברת אליו, משא"כ שלהבת שאינה מחוברת, או דשאני שלהבת שכל תכלית הנר לשלהבת, משא"כ בטריה שאינה תכלית אלא אמצעי. ושוב ראיתי שכ"כ יסוד זה בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן כג אות ה) ע"ש, ולהאמור הכרח לכך מפסק השו"ע.

ולדרכנו יש להתיר מטעם נוסף, דהוי בסיס להיתר ולאיסור, וא"א לנער את ההיתר, וכמש"כ מרן (סימן שי ס"ח), ועוד (סימן שט ס"ג). משא"כ שלהבת שכל תכליתה לאיסור וכנ"ל. ועוד ראינו כיוצ"ב בפסק מרן (סימן רעט ס"ג) דאין לטלטל נר אף שיניח עליו דבר חשוב, וכמבואר מקורו בב"י משו"ת הריב"ש (סימן צנ) דלעולם השמן שבנר חשוב לו יותר, לפי שהוא צריך לו עתה. ע"כ. וחזינן דסיבת האיסור בנר שנעשה בסיס, כיון שכולו עשוי לשלהבת, שהיא כל התכלית והיא איסור.

ועוד יש לצרף לספק את דעת הרמב"ן (שבת מז ע"א ד"ה מחתה) והובא בר"ן בהלכות (דף כא ע"ב דבור הראשון מדפי הרי"ף) והובא ביתה יוסף (ס"ס שי) דאף בסיס לאיסור בלבד, כל שהבסיס חשוב מהאיסור, ודרכו של האיסור לעמוד ע"ג בסיס, מותר הוא בטלטול, וא"צ לנערו. ולפי"ז שרי הכא, שהשעון חשוב מהבטריה, ודרך להניח בטריה בתוך שעון.

ועוד י"ל על פי הביה"ל (סימן שט ס"ד ד"ה ואם) דמיירי גבי אבן שעל פי החבית וכתב, צ"ע דאיתא בראשונים וכן הסכימו הרבה אחרונים דאפי' יש בתוך החבית יין, לא אמרינן דנעשה החבית בסיס לאיסור והיתר, וכתבו הטעם משום דפי החבית מלמעלה לא נעשה בסיס כי אם להאבן שמונח עליה. עכ"ל. ולדבריו י"ל דה"ה להיפוך להיתר בנידו"ד, דאין השעון נעשה בסיס להיתר (דהיינו לשעון) ולאיסור (דהיינו לבטריה) כיון שהבטריה בתוכו ולא על גבו, ואילו על גבי השעון ישנם דברי היתר, כגון הזכוכית, וכל זה שונה משלהבת שהיא עליונה.

ז. ועוד יש סניף ע"פ דברי רש"י (שבת מט ע"א ד"ה נוטל) דאין כסוי הקדרה נעשה בסיס לגיזי הצמר שטמן בתוכן, שאין עשוי אלא לכסות קדירה. ופירש הב"י (סימן שט ס"ד) את דבריו כלומר, דגיזין הללו לא להניחם על כסוי הקדרה נתכוין, אלא להטמין הקדרה, הילכך ליכא למימר בהו נעשה בסיס לדבר האסור כדשייך למימר במניח אבן על פי החבית ומעות על הכר. ע"כ. ולפי"ז ה"ה בטריה שאין השעון משמש את הבטריה, אלא הבטריה משמשת את השעון להפעלתו, ואין השעון נעשה בסיס לה. וכ"כ הכל בו (דף לב ע"ב), ופסקו הרמ"א (סימן שטו ס"ח) וכדביארו הכי המ"א (שם) והמ"ב. [וע"ע בב"י (ס"ס שיא) דהביא לרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ח) שגם כתב סברא זו, והוסיף הב"י, דאפשר שכן דעת הפוסקים. ברם שם נשען על סברא זו בצירוף סברא נוספת.]

ועוד יש לצרף לספק כמה אשלי רברבי דמן קמאי דס"ל דבסיס לאיסור מותר לטלטל לצורך גופו ומקומו, ולכן ס"ל דשרי לטלטל נר שכבה לצורך גופו מקומו. ולדידהו בנידו"ד אף אי נימא דבטריה דמיא לנר, מ"מ שפיר לטלטלה לצורך גופה ומקומה. דכן כתב המרדכי (שבת סימן שטו), וכ"כ האגור (סימן תנד) בשם פסקי הרי"ד, והוא לו בפסקיו

לשבת (דף מד, ודף קנז ע"א), והביאו בב"י (סימן רעט סעיף ב (ב)) ועע"ש בהגהות והערות שציינו לע' בראבי"ה (סימן רד עמ' 291) דס"ל להקל, ועוד דבשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן לח אות ד) ג"כ ס"ל דשרי מדינא, ברם משום קדושה ופרישות אסר בזה במקומו, ע"ש. וכן ראיתי עוד לאגודה (שבת סימן סו) שסובר כן. וכל הני תקיפי, בודאי דהוו ספק טוב לצרפו ולהקל, אף דלהלכה קי"ל לאסור לטלטל, וכמש"כ מרן (סימן רעט ס"ב), ושכן דעת ב' עמודי הוראה ע"ש.

ועוד יש לצרף את הרמב"ן בחידושיו לשבת (קכב ע"ב ד"ה קורנס) דנר (שלא הודלק מער"ש) אינו מוקצה וז"ל, שנרות משמשי שבת הן, ואין מלאכתן לאיסור, אלא כגון קורנס ורחת שאין להן תשמיש קבוע בשבת. עכ"ל. וכן הוא בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קלז), ובשו"ת חוט המשולש (טור ג סימן ז) בשם הרי"ף. ולכל הני יצא שהבטריה עצמה נחשבת מלאכתה להיתר, שאף שחיבור בטריה אסור בשבת, מ"מ השימוש בה בשבת הוא היתר, וא"כ שוב אין מקום לדון משום בסיס לאסור. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן לו אות ט) שצירף דעות אלו. וע' לידידי הרה"ג בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (ח"א סימן ט) שפסק כן להלכה, דשמא כוותייהו, ושמא כפסקי הרי"ד (שבת קכד ע"ב) דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו אף מחמה לצל. ברם אחר זמן אמר לי הרהמ"ח דלכאורה סתירה לכך מפסק מרן (סימן שח סעיף נא) דהסתפק גבי טלטול שעון, ולרמב"ן ודעימיה שרי. אך שוב אמר כי יש מקום בהגלות נגלות הראשונים שמרן יקל, ובפרט בענין השעון שכל שאסרוהו הוא רק מכח ספק, דיותר יש מקום לומר דאילו מרן הוה שמיע ליה את הרמב"ן ודעימיה הוה הדר ביה. עכת"ד. אולם לענין הרמב"ן חזינן דמרן לא ס"ל כוותיה, ובזה לטעון דאילו הוה שמיע ליה הוה הדר בה, הוא קשה מאוד, שהרי ראשונים רבים חולקים על הרמב"ן, וכפי שהביאם וקיבצם בשו"ת ודברת בם (שם סימן ט). וכן כל הני שאסרו שעון יאסרו. ומ"מ לענין ספק בודאי דשפיר דמי לצירופי להרמב"ן ודעימיה להקל הכא בנידו"ד.

ומעתה להאמור הראנו פנים נוספות להקל בטלטול שעון, ושאף מרן אילו הוה שמיע ליה את דברי הרמב"ן ודעימיה, אפשר דהוה הדר ביה לענין שעון, ולפי"ז שעון מותר גמור בטלטול, אף שעון שמש. ועוד יש לצרף את דברינו שבאו לעיל (סימן ב באורך) שאין איסור בונה ומוליד ע"ש. ולפי"ז הבטריה הוי כלי שמלאכתו להיתר. וע"ע בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כג) באורך להתיר בזה.

המורם מן האמור, מותר לטלטל שעון מעורר בשבת, וכל שכן שמותר לענוד שעון יד בשבת, בין אם השעון יפה ומשמש גם כעין תכשיט, ובין אם לא, ואין בו איסור מוקצה. ואולם שעון התלוי על הקיר, אסור לטלטלו, כיון שהוא מוקצה מחמת חס"כ (אות ה).

סימן כז - הארכת שלחן

תוכן התשובה בקצרה

א. הטור והשו"ע (סימן שיג ס"ו) פסקו כי מטה של פרקים אם דרכה להיות רפויה מותר להחזירה ברפיון בשבת, ואם דרכה להיות מהודקת אסור לחברה אף ברפיון. וכוס של פרקים מותר להחזירה כדרכה, ואף שהוא הדוק, מ"מ אינו הידוק כל כך ושרי. ובב"י הביא לכל בו שביאר מהו גדר רפוי שמתנועע בתוכו. ולכאורה תקשי מדין כוס, שברור שאינו מתנועע בתוכו, שהרי הוא מהודק ובכ"ז שרי. **ב**. וע"כ שגדר רפוי נאמר לגבי מטה, משא"כ כוס שלעולם אף אחד אינו תוקעה, הותר אף בהידוק, ובלבד שלא יהדק כל כך. ונמצא לפי"ז כלל, דכל כלי שאף פעם לא תוקעים לו, מותר להדקו כדרכו, ובלבד שלא יהדק כ"כ, (כפי דרך תשמישו). ולפי"ז מותר להאריך שלחן בשבת, אע"פ שמכניס את הפינים לתוך החורים והשלחן לא זז. **ג**. ואולם המ"ב למד בט"ז שכל שהותר לחבר כוס הוא רק ברפיון ולא בהידוק, ולפי"ז אין את ההיתר הנ"ל. **ד**. ואולם ברבינו ירוחם מפורש כפירושנו, ומרן בב"י הביא דאזיל בשיטת הטור, ובשו"ע צדיק עתק את לשון הטור, וא"כ מרן ס"ל להקל, ודלא כפירוש המ"ב. ועוד שהלבו"ש פירש אחרת בט"ז. ועוד שעל פי דברינו באים גם דברי הט"ז יחדיו כדברינו הנ"ל, וכן נמצאו כמה אחרונים שכתבו להדיא לפרש את דברי מרן שמתיר אף בהידוק, ובלבד שלא יהדק כ"כ. **ה**. וכ"כ הפוסקים להתיר חיבור השלחן.

שאלה: האם מותר להאריך שלחן או לקצרו ע"י הפלטות המיוחדות לכך בשבת קודש.

כוס של פרקים]

תשובה: **א**. כתב הטור (סימן שיג ס"ו) וז"ל, מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם תקע חייב חטאת, ואם היא רפויה מותר לכתחילה. וראיתי כתוב על שם הר"מ מרוטנבורק, דהוא הדין כוס של פרקים אסור להחזירו, אא"כ יהא רפוי. ונראה דכוס אין דרך להדקו כ"כ ושרי **בכל ענין**. עכ"ל. כלומר, דפליגי הר"מ מרוטנבורג והטור בכוס של פרקים, דדעת הר"מ כי דינה כדין מטה של פרקים. והטור ס"ל דקיל ומותר לחברה אף בהדוק, רק שלא יהדקה כל כך, אלא יהדקה רק כפי שדרכה להדקה תמיד. וכן פסקו כדעת הר"מ בספר תשב"ץ קטן (סימן לו), ובאגור (שבת סימן תנא), ובספר ארחות חיים (שבת סימן קכא), ובכל בו (סימן לא דף קמח בהוצאת ר' דוד אברהם), וכן הוא באגודה

שבת (סימן קטז). ומאידך גיסא הביא הב"י שעם דעת הטור כן ס"ל לרבינו ירוחם (דף עב ע"ג), ובשם רבינו פרץ. ומרן בשו"ע (סימן שיג ס"ו) בסתם הביא לטור, ובי"א לר"מ. וז"ל, מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם תקע חייב חטאת. ואם היא (דרכה להיות) רפויה, מותר לכתחילה, (ובלבד שלא יהדק). וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת. ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה. ע"כ. וא"כ נמצא שהעיקר כסתם, כדעת הטור, דמותר לפרק ולהחזיר כוס של פרקים. ואע"פ שפוסקים רבים חשו לר"מ, דכן פסק כר"מ הלבוש (סעיף ו), והט"ז (ס"ק ז) התיר רק לצורך גדול, וכ"כ הרב תוספת שבת (ס"ק כא) להתיר רק לצורך גדול, ובספר שו"ע הרב (סעיף כא) הקל לצורך שבת, וכן הרב מ"ב (ס"ק מו) הקל רק לצורך גדול, מ"מ אנן אתכא דמרן סמכינן להקל וברור.

גדר רפוי

וביאר הב"י דהא דאמרינן אם היה רפוי מותר, היינו לומר שהוא עשוי להיות רפוי, ומשום הכי שרי. אבל אם הוא עשוי להיות מהודק, אע"פ שעכשיו כשמחזירו מניחו רפוי אסור. ע"כ. דהיינו דמה שהתירו במטה של פרקים אם היתה רפויה, היינו שמטה זו דרכה להיות רפויה, ולכן עכשיו כשיחזירנה ברפיון לא ניחוש דילמא יתקע. ולפי"ז כוס של פרקים שמותר להחזירה, צריך לומר שנחשבת רפויה. אלא דממשיך הב"י ומבאר מהו גדר רפוי, והביא לכל בו (סימן לא דף כז ע"א) משם הראב"ד דכתב וז"ל, דברים שאין אדם מקפיד עליהם אם יתנועע בתוך החור מותר להכניסן בחורן, שאין לגזור שמא יתקע אלא בדבר שצריך להיות מעמידו בדוחק. עכ"ל. ומבואר דרפוי גדרו שמתנועע. וכ"כ התו"ש (ס"ק יח), ומ"א (ס"ק יא), מאמ"ר (רס"ק יא), ערוה"ש (סעיף לד), ובביה"ל (ד"ה דרכה), ועוד. ותיקשי טובא דהרי הטור כתב לגבי כוס וז"ל, ונראה דכוס אין הדרך להדקו כל כך. ע"כ. דהיינו שהיא מהודקת אך לא כ"כ, וא"כ אינה רפויה וכיצד מותר. ובמאירי (שבת דף מו ע"א ד"ה מטה), ג"כ הביא את אלו דברי הראב"ד בשינוי לשון בשם גדולי המפרשים, [שכן מכנה המאירי לראב"ד וכנודע, וכ"כ בספר בני ציון (סימן שיג ס"ק י), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לב), ובהגהות והערות על הב"י (סימן שיג ס"ק נ), וכמו שכ"כ באורך הגר"י סופר שליט"א בספרו שיצא זה עתה הקרוי מנוחת שלום (ח"ה סימן מח) בשם הגר"ח פלאג'י בספר כל החיים (דף טז ע"ב). ועע"ש.] וז"ל המאירי, מה שהתרנו רפוי, לא נאמר אלא **בדברים שדרכם להשמיט ולהחזיר** ואין אדם מקפיד עליהם. אבל דבר שאין דרכו להשמט, ושאדם קפיד בהשמטתם, אף ברפוי גמור אסור, שמא יתקע שם יתד עד שלא ישמוט, ונמצא מכה בפטיש. עכ"ל. דהיינו כי גדר רפוי הוא בדבר שדרכו להשמט ולהחזיר. וכן הוא מבואר בדברי המאירי שם בריש הענין דכתב, מטה

העשויה פרקים וכו', אם הם רפויות **שאין שום הידוק בחזרתן** מותר לכתחילה. ואם רפויות קצת, אסור שמא יתקע. ואם תקע חייב חטאת. ע"כ. וא"כ כתב שגדר רפוי הוא שאין בו שום הידוק. וא"כ תימה כיצד התירו הטור והשו"ע כוס של פרקים בזמן שהיא מהודקת אך לא מהודקת כ"כ. והלא היא אינה רפויה. ובאמת שעל הכל בו עצמו לא קשיא מידי, כיון דאיהו פסק (לקראת ס"ס לא, בהוצאת ר' דוד אברהם דף קמח) כר"מ מרוטנבורג וז"ל, וכתב ה"ר מאיר, אותן כוסות העשויין פרקים שנוטלין אותן מן הרגל ומחזירין אותן, אם הם רפויין מותר לפרקם ולהכניס בשבת. ואם מכניסן בחוזק אסור בין להדקו בין להחזיר. ע"כ. וממילא הכל בו שכתב שגדר רפוי הוא מתנועע, אזיל לטעמיה דפסק כר"מ. אך למרן שפסק כטור להקל להחזיר רגל של כוס בהדוק, ורק שלא יהדק כ"כ, ובב"י הביא את אלו דברי הכל בו בגדר רפוי, קשיא טובא.

ב. ואשר נראה ברור לפרש, כי כל שכתבו הני אשלי רברבי את גדר רפוי, הוא כלפי מטה דבעינן שתהיה רפויה. אך לענין כוס של פרקים, שבה חידש הטור שא"צ שתהיה רפויה, אלא אף מהודקת מותר ובלבד שלא יהדק כ"כ, בזה א"צ גדר רפוי, שהרי מותר אפי' להדקה. והוא מטעם שאף פעם אף אחד אינו מהדק כוס של פרקים, כיון שמיועדת לפירוק חוזר. משא"כ מטה של טרסיים יש שמהדקים לה.

ואין לפרש בטור כי המח' בין הר"מ לטור היא בגדר רפוי, דלטור כוס שמהדקים אותה אך לא מהדקים כ"כ, הידוק כזה נחשב כרפוי, ולכן מותר להדקו. ואילו הר"מ ס"ל, דכל כה"ג חשיב הידוק ואסור. כי לפי"ז יצא דהרשב"א בעבודה"ק (בית מועד ש"ג רס"ג) דאסר רפוי ואינו רפוי, והביאו הב"י, ושכן הביא דבריו הרב המגיד (פרק כו הי"א), עומדים בשיטת הר"מ, והטור פליג. ויצא לפי"ז דבשו"ע מרן פסק להתיר, כיון דפסק כטור. והוא תמוה מאוד, כי בב"י משמע שמרן מסכים עם הרשב"א והרב המגיד, ושאין מי שחולק בהא, ואמרו דין נוסף. וע"ש בב"י והוא פשוט. ועל כן נראה כפירושנו הקודם. ומ"מ איך שלא יהיה, גם לפירוש זה יצא כי מותר לפרק ולחבר שולחן, כיון שאינו תקוע רק מהודק בצורה שאינו מהודק כ"כ.

וע"פ האמור יוצא כלל גדול, כי כל כלי שמחברים אותו בהידוק (ולא בתקיעה), ואף אחד אינו מהדקו לגמרי, שרי לחברו אף בהידוק, רק שלא יהדק כ"כ אלא כדרך השימוש של כלי זה. כיון שלא חיישינן שמא יתקע, מאחר שאף אחד אינו תוקעו. ועפ"ז יצא כי מותר להגדיל שולחן ע"י הוספת פלטה נוספת, ואע"פ שבקצה הפלטה ישנם זיזים אשר נכנסים בשלחן, ואז השלחן תקוע ואינו זז, כיון שאף פעם אף אחד אינו תוקעם, ממילא דינה ככוס של פרקים שמותר. וכן ה"ה לענין לגו. [ומדין מוקצה עיין לעיל (סימן כה)

דהעלנו להתיר] , דאע"פ שמהדקים את החלקים, כיון שאף פעם אף אחד אינו מהדקו בחוזק מותר, ולא חיישינן שמא יתקע. וכן ה"ה לענין כסא תינוק שמחברים לו שלחן ונכנס ע"י יתדות שיוצאים מהשלחן ונתקעים בתוך החורים שבכסא, ונכנסים בלחץ. ומוציאים את השלחן בכח מעט דמותר, כיון דדינו ממש ככוס של פרקים, כי נתקע באותה צורה, ולכן יהיה מותר לפי שאף פעם אף אחד לא תוקעה. ולענין כסא תינוק שנתקע ע"י קפיץ ע' לקמן סימן הבא.

דעת הט"ז]

ג. איברא דחזי הוית לרב מ"ב (סימן שיג ס"ק מה) דכתב לפרש את דברי מרן שהתיר לחבר כוס של פרקים דהוא דוקא לחברו ברפוי ולא בהידוק. וע"פ דבריו נופל כל הנ"ל, כי דברי הכל בו דביאר מהו גדר רפוי שהוא מתנועע בתוכו, אמורים אף לענין כוס של פרקים, וממילא אין להתיר חיבור שלחן, ולגו, מטעם זה. ומקור דבריו ציין בשעה"צ לט"ז (ס"ק ז) ונראה שלמד כן מדיוק לשונו, דכתב הט"ז ולדיעה אחרונה (היש מי שאומר שהביא השו"ע שהיא דעת הר"מ) היה לנו לאסור אפי' להדקה ברפיון. עכ"ל. אלמא דלדעת הסתם, כל שהותר לחבר הכוס הוא ברפיון דוקא. ולכאורה צ"ע מהיכן הוציאו כן, והלא הטור כתב דנראה דכוס אין הדרך להדקו כל כך, ושרי **בכל ענין**. ע"כ. וא"כ מבואר להדיא שהתיר לחברו בין ברפוי ובין בהידוק, ובלבד שלא יהדק כ"כ. ובאמת כי אף הרב מ"ב גופיה בשעה"צ (ס"ק ל) הקשה כן על הט"ז מדברי הטור. והוא תימה דאפ"ה פסק כט"ז במ"ב. וע"ע בשעה"צ (ס"ק לה) דנקיט ואזיל בפשטות בדעת הטור דכל שהותר הוא ברפוי, וא"כ נראה דלבסוף למד כן אף בטור, ומש"ה פסק כן במ"ב, כי למד דכל היתרו של השו"ע לענין חיבור כוס של פרקים, הוא דוקא ברפוי. שהרי מקורו של השו"ע הוא מדברי הטור, ואיהו מתיר רק ברפוי. ולכאורה צ"ע מהיכי תיתי לטעון כן, דהרי מבואר בטור להדיא להתיר אף להדק וכנ"ל.

ואחר העיון נראה לבארם, ותחילה נביא את לשון הטור וז"ל, וראיתי כתוב על שם הר"מ מרוטנבורק דה"ה כוס של פרקים אסור להחזירו, אא"כ **יהא רפוי**. ונראה דכוס אין הדרך להדקו כ"כ, ושרי בכל ענין. ע"כ. ואנו למדנו כי מש"כ בשם הר"מ "אא"כ יהא רפוי", היינו שכשיחבר את הכוס יחברה ברפיון, וממילא הטור שחולק ומתיר בכל ענין, היינו אף בהידוק. אך אפשר לומר כי מש"כ הר"מ אא"כ יהא רפוי, הוא בדומה למש"כ קודם הטור לענין מטה של פרקים, ואם היא רפויה מותר לכתחילה. ושם ביאר הב"י, דהיינו שדרכה להיות רפויה. וה"ה י"ל בדברי הר"מ, דהתיר בכוס של פרקים אם היא רפויה, דהיינו שדרכה להיות רפויה, בשונה מסתם כוס של פרקים, ואז מותר לחברה (וכמובן

ברפיון). ועל כך פליג הטור וס"ל דשרי בכל ענין לחברה, אף אם דרכה להדקה, כיון שאין הדרך להדקה כ"כ. וזהו "בכל ענין" בין אם דרכה להיות רפויה, או מהודקת. אך כיצד מותר לחברה בהידוק או ברפיון, בזה לא דיבר, כי הוא מבואר לעיל בדין מטה שכל שהותר הוא ברפיון בלבד.

ד. ואולם לכאורה נראה דאין מקום להבנה זו לכל הפחות בדעת מרן, שהרי בב"י הביא שם כי עם שיטת הטור דשרי לחבר מטה של פרקים, כן ס"ל נמי לרבינו ירוחם (דף עב ע"ג) בשם רבינו פרץ. ושם רבינו ירוחם אחר שכתב כמה דינים מדיני בונה, ודין מטה של פרקים אם היה רפוי מותר, אבל לא היה רפוי אסור מדרבנן. ושאין בנין בכלים, ודין פקק החלון, כתב וז"ל, כוס שנתפרק בחוליות כגון של כסף עם רגל, מותר לפרקו ולהכניסו בשבת. כך כתב רבינו פרץ. עכ"ל. ומבואר דמותר להחזיר הכוס כדרכה, כדרך שימושה, דהיינו אף בהידוק. וכמו שביאר לנו את מציאות הכוס הטור, שהיא מהודקת אך אינה מהודקת כ"כ. וא"כ רבינו ירוחם ורבינו פרץ התירו לחברה כהרגלה, דהיינו דשרי אף להדקה. שוב ראיתי שכבר קדמוני בראיה זו מדברי רבינו ירוחם לדחות את הבנת המ"ב, בהגהות והערות על הטור (אות נג).

ביאור אחר בט"ז]

ועוד, דגם הדרך שלמד המ"ב בדעת הט"ז להתיר רק ברפיון, אין היא ברורה כלל, דע' בלבושי שרד (סימן שיד) על דברי הט"ז הנ"ל, דביאר את הט"ז בדרך אחרת, כי מש"כ הט"ז "דיעה אחרונה", אין כוונתו ליש מי שאומר, אלא לדעת הרמ"א שמפרש את מרן, ואינו חולק עליו. דהיינו שהט"ז רצה לדמות כוס שרוי"ף למטה של פרקים, כיון שהדרך להדק את הכוס. ודו"ק. ולפי"ז הט"ז לא אמר בדעת מרן דכל שהתיר לחבר כוס הוא רק ברפיון. ועוד בה, כי לכאורה על פי דברינו האמורים לעיל בביאור דין כוס כן באים יחדיו גם דברי הט"ז. כי גם לדברי הרב לבוש"ש הנ"ל, מלבד שהוציא דברי הט"ז מפשטם, עוד תקשי מדוע הט"ז כתב את דיבורו הנ"ל על דברי מרן לענין כוס. ואשר נראה, כי גם הט"ז (ס"ק ז הנ"ל) לא אסר בהידוק שאינו מהודק כ"כ לכוס, שהרי כתב על דין כוס שהתיר מרן להדקה ובתנאי שלא יהדקה, בזה"ל, ולכאורה גם הנודות של בדיל שיש לנו שיש בה שרוי"ף אסור עכ"פ להדקה בחוזק כמו במטה של פרקים. (פירוש שלסגור בחוזק ממש, כלי אכסון שסגירתו על ידי הברגה אסור, כי בזה אף לדעת הטור והשו"ע בכוס אסור להדקה בחוזק, וכל שהותר הוא רק להדק הכוס כדרכה, דהיינו שלא יהדקה כ"כ, וה"ה לנוד שהדרך להדקו אך לא כ"כ, שכל שיותר הוא רק להדקו שלא בחוזק כ"כ, ואולם הידוק גמור אסור). ולדיעה אחרונה (הוא הר"מ מרוטנבורג) היה לנו לאסור אפי' להדקה ברפיון (ברפוי לגמרי), כיון שדרך להדקה. ע"כ.

(בהידוק שאינו כל כך, כיון שדומה ממש הנוד לכוס, ולר"מ אסור אפי' ברפיון). ודבריו באים נפלא ע"פ פירושנו. וכ"כ להדיא בספר שו"ע הרב (סימן שיג סעיף כא) וז"ל, וכוס של פרקים י"א שאף שדרכה להיות מהודק קצת מותר **להחזירו ולהדקו קצת**, ואין חוששין שמא יתקע בחוזק, לפי שאין דרך הכוס כלל להדקו כ"כ בחוזק. ע"כ. וכ"כ בספר דברי צבי (סימן שיג על מ"א ס"ק יב) וז"ל, והטור שמתיר בכל ענין, היינו על כרחך אפילו בדרכה להיות מהודק. ע"כ. (וע"ש מה שהקשה, ולכאורה קושייתו אינה, כיון דכוס שונה ממטה שמהדקים אותה אך לא כ"כ, ודו"ק ופשוט). וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קיט ססק"י). וכן משמע דס"ל לרב ערוה"ש (סעיף לא) דכתב, וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, לפי שאין דרך להדקו כ"כ. [טור] . עכ"ל. ולא חילק כיצד לחברו, משמע שיחברו כדרכה אפי' בהידוק. וכ"כ בספר בנין שבת (פ"ו אות ד, אולם מה שהשוה שם דהכי ס"ל לחזו"א, לכאורה זה אינו, כי החזו"א אזיל בדרכא אחרינא וכבסמוך ואכמ"ל).

אחרונים]

ה. וכ"כ להקל לפתוח ולסגור שלחן בשבת, בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן רנב אות ג), ושכן הסכים הגר"י נויבירט שליט"א, והרה"ג בנימין זלבר, כיון שעשוי לכך. ע"כ. ושב הרב רבבות אפרים והניף את ידו בכחא דהיתרא בפתגמא דנא בח"ב (סימן קטו אות כא), ומשם הגר"מ פיינשטין זצ"ל. וכ"כ להתיר להגדיל השלחן, בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"א פרק כד הל' כג) דמותר להאריך שלחן בעזרת המדף העומד לכך, ומותר לתחוב את הפינים שבמדף זה לתוך הנקבים הנמצאים בשלחן זה. ע"כ. וביאר כי מקורו הוא משו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן מג). ושם מיירי לענין שלחן הנעשה לצורך קריאת התורה, ובו ב' נקבים בקצוות, ובעת קריאת התורה תוחבים בהם עץ, ועליו מניחים את ספר התורה. ויצא הגאון מהרש"ם בכוחא דהיתרא וכדפסק השו"ע בס"ס רנט, ובסימן שיד ס"י בענין סתירת טיחת התנור, דכיון שעשויין לכך אין בזה משום בנין וסתירה, וכל שעומד לשעה מותר, וכדפסק החת"ס (או"ח סימן עב). ע"ש. (ולפי"ז כל היתרו הוא רק בעומד לחיבור ופירוק לשבת גרידא, ולא במשאירו ליותר משבת. וגם דאל"כ תקשי ממטה של טרסיים (שיג ס"ו) דאסר מרן). וכ"כ להקל בפתיחת השלחנות ידידי הרה"ג זבדיה כהן שליט"א ראש כולל היכל דוד בקובץ לוית חן בהוצאת כולל לוית חן (דף קל), ומשענתו בהסתמך על החת"ס הנ"ל (או"ח סימן עב), דס"ל כי הבבלי (שבת לא ע"ב) פליג אירושלמי (שבת פ"ז ה"ב), דשם אסרו בנין לשעה, והבבלי מתיר. והוסיף שכן דעת מרן, כדמוכח מפסק השו"ע (סימן שיד ס"י) דהתיר לסתור הטיט שטוח סביב התנור. אלמא דבנין לשעה אינו בנין.

ויש להשיב על דבריו. ואכמ"ל. ועע"ש, ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נה ד"ה אולם), דדיבר בדין בנין לשעה. ובספר הליכות עולם (ח"ד שמות אות ב). ע"ש.

וע"ע בריש ספר שביתת השבת (ריש חלק מעשה חושב), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן לג אות ו) בזה, ובשו"ת שמן אפרסמון (ח"א סימן יא אות לו) להרה"ג אבנר אליסון שליט"א. ואולם זאת יש להעיר כי כל דברי החת"ס דבנין לשעה לא הוי בנין, היינו דלא הוי בנין ד"ת, אך מ"מ אסור מדרבנן, וכמש"כ שם החת"ס כמה פעמים. וע"ע בסוגיא זו דבנין לשעה במש"כ לקמן (סימן לו) לך ראה שם אם יקחך לבך. ואולם בשו"ת דברי שלום קרויז (סוף ח"ד בפסקי תשובות אות נ) רוח אחרת היתה עמו, ואסר לחבר שלחן שיש לו זיזים, וכתב ונכון להחמיר שיתן דף בתוך השלחן בצד שאין בולטים העצים, שלא ידבקו יפה יפה. והראה מקורו בדברי השו"ע (סימן שיג ס"ט) התוקע עץ בעץ תולדת בונה. ועוד (שם בסעיף ו) מדין כוס של פרקים. ע"כ. ואולם זה אינו, וכנ"ל. וכ"כ להקל בספר מנוחת אהבה (פרק כג הל' לד), אלא דלכאורה דבריו שם קשים להולמם, כי סובר שכלי שהדרך לחברו ברפיון מותר אפי' להדקו ובלבד שלא יתקע. ולמד כן בדברי הטור והשו"ע. ודבריו מרפסן איגרי, שאומנם אמת שכן פסק החזו"א, וכמו שהוא לו בספרו (סימן נ סוף אות י), אך הוא מפני שחלק שם על הב"י בהבנת הרמב"ם, והכל בו, והטור, וכפי שכתב שם החזו"א, כי הב"י ביאר שהכל תלוי בדרך שימושה, שאם דרך המטה להיות רפויה, מותר ברפוי, ואם הדרך להדקה, אסור אף ברפוי. והחזו"א למד שאף שהדרך להדקה, הכל תלוי אם כעת מניחה רפויה, מותר. וכתב עוד הגאון חזו"א בדרך אפשר, כי בשו"ע (סימן שיג ס"ו) שהשמיט את התנאי של דרך להדקה, אפשר שחזר בו, וס"ל כנ"ל. ואולם הרמ"א שכתב להדיא לתלות זו בדרך, וכן שאר הפוסקים, ודאי דס"ל דתלוי בדרך. עכת"ד החזו"א.

ונראה ברור שאין לעשות את הב"י חוזר בעצמו מדבריו בב"י בלא ראיה מוכרחת, וכאן הראיה כלל אינה מוכרחת, שהרי מרן בשו"ע העתיק את לשון הטור, והב"י ביאר את לשון הטור שכוונתו כי הכל תלוי בדרך, וכן הוכיח הב"י דס"ל לעוד כמה אשלי רברבי דמן קמאי, וא"כ ברור שמרן בשולחנו הטהור שהעתיק את לשון הטור ס"ל כמו שהוא עצמו פירש את לשון הטור בב"י, שהרי כן דרך מרן להעתיק ללשון הפוסק אף אם יש בו קושיא, וסמך על ביאורו בב"י, וכדכתב הרב יד מלאכי כללי השו"ע (אות יא) מפי ספרים, ע"ש. וכ"כ בספר ברכי נפשי (סופר עמ' צג, וסוף עמ' צד) מפי ספרים כדרכו בקדש. וע"ע שם (עמ' יז) ועוד (ריש עמ' נד), ועוד לו בספרו ברית יעקב (ס"ס יג הערה י) ע"ש. והלא הדברים מפורסמים שאין לפרש את השו"ע אלא בראית דברי הב"י, שהוא ספרו

העיקרי, והשו"ע הוא תמצית דבריו, וכמו שכתבנו בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן יד אות ג). ואדרבה מוכרח מהב"י כי בשו"ע ס"ל כב"י, מתוך שהעתיק את לשון הטור, וכן למדו כל הפוסקים. וגם החזו"א כל שכתב כן הוא בדרך אפשר. ותימה טובא על הרב מנוח"א שתפס בדעת מרן להקל בהא. שוב ראיתי לשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לב) דקם לישע הרמ"א וכל הפוסקים, נגד דברי החזו"א, וע"ש דהוכיח מדברי המאירי (דף מז ע"א ד"ה מטה), דכתב להדיא לאסור רפוי גמור, בדבר שדרכו להיות תקוע. דז"ל המאירי, אבל דבר שאין דרכו להשמט, ושאדם קפיד בהשמטתם, אף ברפוי גמור אסור, שמא יתקע יתד וכו'. וזה שאסור בדלת שידה תיבה ומגדל (שבת קכב), ולא חילקו בין רפוי לשאינו רפוי. ע"כ. והביאו בספר פסקי תשובות (ר"ס שיג). ועוד קשה על המשך דברי הרב מנוח"א ע"ש, דלמטוניה דמר שעשה מח' בין המאירי והכל בו בגדר רפוי, תקשי, דהרי שניהם אמרו את דברי הראב"ד (וכנ"ל שגדולי המפרשים במאירי הוא הראב"ד), וא"כ ברור דלא פליגי, וי"ל דגם המאירי מודה לכל בו, שאם מתנועע בתוכו מקרי רפוי.

ולפי"ז מש"כ דהוי ספיקא דרבנן לקולא ותפס כמאירי בגדר רפוי, לכאורה אין כאן ספיקא, דאין מח', ולפי"ז היה לו לרב מנוח"א לדבריו לאסור להאריך שלחן. ע"ש. ועוד קשה מש"כ כי שלחן דרכו להשמט ולהחזיר, ולכאורה זה אינו במציאות, כי יכול השלחן להשאר כך ימים רבים בלא להשמט. ודברי הרב מנוח"א צריכים לי הדל עיון והבנה. ומ"מ גם איהו ס"ל להקל להאריך שלחן בשבת. וכ"כ להקל להאריך שלחן בספר בנין שבת (פ"ו אות ד) וחלו, מהא דאיתא בביצה (יא ע"ב) דס"ל לב"ה דמותר לפרק תריסי החנויות ביו"ט, בתריסים שיש להם ציר באמצע, (ובשבת אסור גזירה אטו ציר מן הצד). וכתב הר"ן לפרש, דהוא משום דלא שייכא ביה תקיעה. וביאר הרמב"ן (שבת ר"פ הבונה) שכשיש להם ציר מהצד אסור משום גזירה שמא יתקע, שהרי הדלת תיסוב על צירה. אבל כשיש להן ציר באמצע אינו תוקעו, שהרי יש לו לפתוח כל היום, ואינה סובבת, לפיכך ליכא גזירה שמא יתקע. עכ"ל. ומבואר דכל היכא דליכא למיחש לתקיעה משרא שרי לכתחילה, וביאר דשאני כוס של פרקים דחששו שמא יתקע, כיון שהתקיעה לא תקלקל את הכוס. ומינה לענין הארכת שלחן דמותר, וה"ה להרכבת השלחן לכסא של תינוק. עכת"ד, ועע"ש. ואחר המחילה נראה דאדרבה לדבריו היה לו לאסור להאריך שלחן וכסא תינוק לחברו, כיון שהחיבור לא יקלקלם, וכדין כוס ומטה של פרקים, ושונה מדלת שאם יתקעה שוב לא יוכל לפתוח את התיבה, ותהיה התיבה כאבן שאין לה הופכין. [ובכלל יש להעיר כי כל מהלכו הנ"ל יכל לאומרו מדברי השו"ע (בר"ס שיג) שהתיר לשים מנעול ונגר וחלון, ואע"פ שתוקע. וע"כ כיון שאין חשש תקיעה. ושוב

היה מקשה ממטה של פרקים, וכוס. והיה מתרץ כדרכו. ונראה כי מן המהלך הנ"ל הוציאו המ"א והט"ז את חידושם, דכל שפותחו תדיר מותר, וכדיבואר בעז"ה בסימן הבא (אות ז והלאה) ע"ש.] וכ"כ להקל בספר שבתותי תשמורו (פרק כא הלכה ט) כי שולחן שאפשר להרחיבו בין ע"י פתיחתו משני צדדיו, ובין ע"י חיבור מדפים משני צדדיו, מותר לפותחם בשבת. וביאר כי ליכא למיחש לשמא יתקע, כיון שאין דרכם כלל לתוקעם. וכ"כ להקל להאריך שלחן בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כז הערה א) דדמי לכוס של פרקים שהתיר מרן לחברה, כיון שעשוי בצורה עראית, ואינו תוקעה בחוזק, ואין חשש שיתקע. ע"כ. וכ"כ להתיר בספר שו"ע המקוצר (רצאבי שבת סימן סב אות כה) כיון דמחשיבו לעולם כרפוי, ואינו הידוק מה שדוחק הזיזים לחורים.

וכל דברינו להקל אמורים בק"ו לענין הארכת שלחן, אשר מן צדדי השלחן מתחת לשלחן ישנם פלטות נוספות אשר אפשר למושכם, והם מהוים תוספת לשלחן, ושם אין תקיעה כלל. ואף אם נדמה אותם למטה של טרסים מותר, כיון שדרכם ברפיון, ובהם אין שום מקום לעיון, וקושיא מעיקרא ליתא, רק דברינו אמורים בשלחן הנ"ל שגם בו אין בית מיחוש ומותר לכתחילה וכמבואר.

מסקנת הדברים, מותר לכתחילה להאריך שלחן בשבת או לקצרו, על ידי לוחות העץ המיוחדות לכך. ואף אם כוונתו שיהיה כן למשך ימים רבים מותר. ודברינו אמורים הן לגבי שלחנות אשר מוסיפים לוחות עץ שיש להם זיזים הנכנסים לחורים מקבילים בשלחן, ובין לגבי שלחן שמושכים לוחות עץ הנמצאות תחת השלחן, ועל ידי כן מאריכים את השלחן.

סימן כח - חיבור שולחן לכסא תינוק

תוכן התשובה בקצרה

א. כסא תינוק ששולחנו מתחבר לכסא ע"י קפיצים ואינו מתנועע. הנה המ"א (סימן שיג יב) אסר לחבר כוס של פרקים שהרגל מתברגת לכוס. וביארו המ"א וסיעתיה כי כוונתו דעצם ההברגה כשנעשית בחוזק הוי תקיעה וחייב חטאת. וא"כ נמצא דס"ל דתקיעה היא אף כשנעשית שלא בכח, ואפשר לפרקה בקלות, ועוד שמיועדת לפירוק ובכ"ז אסור. ומינה לנידו"ד בענין השלחן שמתחבר לכסא שמתקיימים בו כל התנאים הנ"ל, ויאסר לחברו. **ב.** והט"ז ג"כ אסר חיבור הכוס הנ"ל, מחשש שמא יתקע, ומינה דה"ה לנידו"ד לאסור. אלא דכבר דחה המאמ"ר וסיעתיה שני טעמים אלו, דאי משום שמא יתקע, מה שייך שיתקע, והלא יקלקל את הכוס. ומינה לענין שלחן שאם יתקע עם מסמר לכסא יקלקלו, דלא חיישינן שמא יתקע. **ג.** ואי משום שעצם החיבור בחוזק

הוי תקיעה, מוכח מהראשונים דכל שאינו מלאכת אומן בחיבורו לא חייב, ומינה לכוס של הברגה, שהחבור והפירוק נעשה אף ע"י קטנים, ואינו מלאכת אומן, וא"כ לא שייך לומר חייב. **ד**. ובספר מנוחת אהבה ג"כ הסכים לנ"ל, אך לבסוף אסר מטעם דשמא הני ראשונים ס"ל דאמנם כל שאינו מלאכת אומן אינו בונה, אך מ"מ יודו שיש בו חיוב של מכה בפטיש, ולכן אסר בספרו. ואולם אין ספקו מוציא מידי וודאו של הרב מאמ"ר וסיעתיה. וכן מבואר בדברי מו"ר שליט"א בדוכתי טובא, שאין בו שום איסור כלל. **ה**. ואמנם המ"א (ס"ק יא) ס"ל כי הראב"ד והכל בו ס"ל דאף שאינו מלאכת אומן חייב חטאת. אך כבר דחאו הרב ערוה"ש, כי אין הכרח לעשות מח'. ובאמת קשה מאוד מה הכרחו של המ"א. ויש כאן ס"ס טובא להקל. **ו**. ועוד יש כאן צד חדש להקל בשלחן, כי נמצאו פוסקים רבים ועצומים דס"ל דכל שעשוי לפירוק וחיבור תדיר מותר, וה"ה הכא. ואומנם השו"ע הרב וסיעתיה ס"ל דכל זה הוא רק כשפותחים לו תוך כד' שעות. **ז**. אולם רוב הפוסקים ס"ל להתיר אף ביותר מכך.

ח,ט. אלא דקשה על כל הני אשלי רברבי מדין מטה של טרסיים, שכתב הר"ן שחיבורן בערב ופירוקן בבוקר, וא"כ פירוקם תדיר, ואפ"ה אסור לחברם. וכן מדין קנה של סיידים שפירוקן תדיר. ובזה באנו לחילוק החזו"א בין כשעצם הפירוק הוא שימוש, לבין כשהחיבור הוא הכי תמצי נוסף לשימוש. ולפי"ז יתחלק בין הכסאות של התינוקות, דיש המותרים ויש האסורים. ושוב ראיתי שתירץ קושיא זו מו"ר, כי שאני קנה של סיידים שעצם חיבורו הוא אומנות. ועוד תירץ הגרש"ז דשאני קנה ומטה דחשיבי תמיד כעושה כלי, משא"כ בכה"ג שערוך ומוכן לכך תמיד מותר. ולפי"ז חוזר ההיתר למקומו. **י**. אלא דיש כאן צד חדש לאסור, והוא ע"פ דברי המ"א שלמד במרדכי דאסור לחבר דלתות הכלים שלנו, אף שאין בהם חשש תקיעה, שמא יצא עצם הציר ויבא לחברו ע"י מסמר. וא"כ הכא נמי ניחוש שהחלק שמחבר את השלחן לכסא יצא ויחברו ע"י מסמר. ופסק מרן למרדכי בסי' שיד ס"ז. ואולם הט"ז למד אחרת במרדכי, ולפי"ז שרי הכא. ויותר כי נראה דמרן למד בדרך אחרת למרדכי. **יא**. כי במקורו של המרדכי שהוא ההגהות רבינו פרץ מבואר למעיין כי אסר שמא יתקע יתד, והוא שיש דלת עם חוליות חלולות מחוברות בקצה לאורך הדלת בהפרשים שוים, ובתוכה חוליות מקבילות הנכנסות זב"ז במקום הרווחים שבחוליות שבדלת, ומשחיל בהם יתד ותוקעו בחוזקה, ולא חשש למסמר כלל. וכ"כ לפרש חד מן קמאי בר"פ ובטור, והא השלטי גיבורים, וכ"כ כמה אחרונים. **יב**. וכן נראה שלמד מרן. ומה גם שהמ"א כתב על דבריו כי "משמע קצת", וא"כ לא ברירא ליה מילתא. וע"כ העיקר להקל, שאין לחוש שמא יתקלקל ויתקע מסמר, שהיא גזירה

חדשה. **יג.** וע"פ הנ"ל גם פירושו של הט"ז במרדכי נדחה, דפירש כי מיירי במכניס דלת בלי צירים, ואסר משום גזירה שמא ישים גם דלת עם צירים, והוא חיוב חטאת לדעת המרדכי. ומלבד הנ"ל, תקשי עליו כי יצא לפירושו דמרן סותר עצמו, כי פסק כאן כמרדכי, ולעיל סימן שח סעיף ט פסק דמותר להסיר דלתות הכלים, ולפירוש הט"ז הנ"ל במרדכי הוא חיוב חטאת. מסקנא מותר לחבר את השלחן לכסא.

שאלה: האם מותר לחבר לכסא תינוק את השלחן שלו בשבת. ושאלתנו עוסקת בסוג שולחן שמתחבר אל הכסא ע"י זיזים שנדחקים על ידי מתיחת קפיץ, ושוב מכניסים את השלחן למקומו, ומרפים מהקפיץ, ואז הזיזים חודרים לתוך נקבים המקבילים שבכסא, והשלחן נתפס ונתקע בכסא. וצריך עיון ובירור האם יש לאסור או להתיר לעשות כן בשבת.

תשובה:

כלים שאין חשש שמא יתקעם]

א. לכאורה נראה לאסור ע"פ דברי המ"א (סימן שיג ס"ק יב), דשם מיירי לענין כוס של פרקים שרגלו מתברגת לתוך הכוס, (ודין כוס של פרקים שדיבר בו השו"ע שם, מיירי בכוס שהרגל נתקעת בכוס ע"י דוחק ולא ע"י הברגה). וכתב המ"א דבזה לכו"ע אסור, כיון שמהודקים בחוזק. ואולם במכסים של כלים שמתברגים, גם איהו כתב להקל, אף שמתברג בחוזק, מטעם שאין עשוים לקיום רק לפתחן ולסוגרן תמיד. וביאר בו בשעה"צ (ס"ק לב) כי כשמבריג הכוס הוי תוקע ממש, דהיינו דחייב חטאת בהברגה, ואינו רק גזירה שמא יתקע. ובזה אתי שפיר דברי המ"א דאסר הכא להבריג את הכוס דאת"ל דטעמו משום דדמי לתוקע במטה של פרקים דאסור. ואם כן תקשי טובא דשם החשש הוא שמא יתקע ע"י מסמר וכיוצ"ב, ואולם בדין המ"א אין חשש שמא יתקע, כי אם יקח מסמר וכיוצ"ב לתקוע את הרגל בכוס, רק יקלקל את הכוס. ואולם ע"פ ביאור השעה"צ אתי שפיר, כיון דעצם ההברגה בחוזק נחשבת תקיעה וחייב, ולכן אסר להבריגה. וכן מבואר בספר חיי אדם (כלל מד סעיף ה) דפסק כמ"א, וכתב דהוא "חייב" כשמבריג הכוס. וא"כ יוצא מבואר כי בעצם ההברגה חשיב תקיעה. וכן למד הרב מנוחת אהבה (ח"ג פרק כג הערה 94), וע"ע לקמן (אות ב בסוגרים).

ולפי פירוש זה במ"א ה"ה דיש לאסור בנידו"ד, כי המחבר את השלחן לכסא תוקעו, ועצם החיבור לדעת המ"א וסיעתיה הוי תקיעה, אע"ג שאין כאן מסמר ופטיש, וכדין הכוס הנ"ל. וכ"פ פוסקים רבים את דינו של המ"א לחלק בין כוס של פרקים לבין מכסה של קופסאות שמותר, (אך לא תמיד מטעמיה וכדלקמן בעז"ה) דכן היא דעת הט"ז (ס"ק ז),

וכ"כ בבאר היטב (ס"ק ז), וכ"כ הרב א"ר (ס"ק יא), וכ"פ שו"ע הרב (סעיף כא), ובספר תוספת שבת (ס"ק כ), ובספר הלכה ברורה הקדמון (ס"ק ו), וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף לא), ובקצוש"ע (סימן פ אות פג), ובספר נזר ישראל (סימן ט ח"ב סעיף טו), ובספר יד יוסף (יוזפא ס"ק יא), ובספר תורת שבת (סעיף ו), ובספר קצות השלחן (סימן קיט ס"ו), וכ"כ בספר פתח הדביר (סימן שיג אות ג ד"ה וכן ראיתי), והביא לטל אורות (בונה דף פז סוע"ב) שאוסר בלי הברגה, ושכן דעת הרב שם חדש. וכ"כ הרב גדולות אלישע (סימן רעט ס"ק ח) לתפוס כמ"א ע"ש, וכן מבואר ברוח חיים פלאג'י (סימן רעט ס"ק א) ע"ש.

ב. אלא דפירושו של המ"ב במ"א דאוסר תקיעה בעצם, ולא מחשש שמא יתקע הוא דבר מחודש. דהלא פסק מרן (סימן שיג ס"ו) מטה של פרקים אסור להחזירה או להדקה, ואם תקע חייב חטאת. ע"כ. דהיינו כי להחזיר ברפיון או להדק הוא איסור דרבנן, ולתקוע איסור תורה. והסברא לחלק בין הידוק לתקיעה היא, שבתקיעה הוא בונה כיון שקבעו במסמרים לעד, משא"כ הידוק אינו בונה, שהרי מיועד לצאת, ולכן לא תקעוהו במסמרים. וא"כ ה"ה והוא הטעם לענין כוס של פרקים, כי אף שמוברגת בחזקה, מ"מ לכאורה אינו בונה, כיון שמיועד להוצאה ופירוקו קל. ובנין הוא כשאינו מיועד לפירוק חוזר וכנ"ל. ועוד, שהרי כל סעיף זה הוא מחשש שמא יתקע, והמ"א שאמר את דינו בסעיף זה פשטות דבריו דמדמה דין כוס של הברגה לאיסור שאסר כאן השו"ע לחבר מטה של פרקים והוא מצד חשש שמא יתקע, ומהיכי תיתי שבא לחדש דבר שלא ראינו עד כה.

ובאמת כי המ"ב בשעה"צ למד בט"ז שאסר להבריג כוס כזו מטעם חשש שמא יתקע, ולא שעצם ההברגה היא תקיעה, וכן ראיתי לרב מאמ"ר (ס"ק יא) דלמד במ"א מצד חשש שמא יתקע, וכן הוא בספר פתח הדביר (ס"ק ג ד"ה כי מזה). ואולם לפירוש זה דחיישינן שאם יבריג כוס שמא יתקע, יקשה מאוד על המ"א וסיעתיה, מדוע נאסר כוס של פרקים, והרי כל האיסור מצד חשש שמא יתקע, וזה לא שייך בכוס וכנ"ל. ובאמת שכן הקשה המאמ"ר (ס"ק יא), ומכח כן דחה את המ"א. וכן נראה דס"ל לרב יוקח נא (ס"ק ה) כמאמ"ר לדחות למ"א דשרי להבריג כוס כיון דליכא למיחש שמא יתקע, שהרי אם יתקע יקלקל את הכוס. (ורק שכתב שם לדחות את המאמ"ר לענין חומרתו, שלבסוף החמיר אף בכלים שמיועדים לפתיחה וסגירה תמיד ע"ש). וכן נראה דס"ל לדינא בשו"ת יבי"א (ח"ג סימן כא אות ז), ובילקו"י (ח"ב סימן שיד אות ז) תשובת כת"י למו"ר מפורש הכי. וכ"כ מדנפשיה בספר שבתותי תשמורו (פרק כא הערה יד, אלא דלא נחית לכל הנ"ל, וגם לכאורה סותר עצמו באות הבאה שתפס כחילוק החזו"א ע"ש ודו"ק ואכמ"ל). ויתר על כן, כי במ"א גופיה מפורש (בס"ק ט) דכל היכא

שאין חשש שמא יתקע מותר, שהרי רצה להתיר לחבר ציר של דלתות הכלים שלנו, כיון שאין בהם חשש תקיעה. (ובאמת שנראה מכח שבמ"א גופיה מבואר דס"ל דכל שאין חשש תקיעה מותר, שהפשט בו הוא כפירוש הקודם, דס"ל דעצם ההברגה נחשבת תקיעה. דאל"כ יקשה עליו מאוד קושית המאמ"ר הנ"ל, כי הלא ס"ל למ"א גופיה דכל היכא דליכא למיחש לתקיעה מותר. ואולי מכאן למד המ"ב במ"א כנ"ל דאוסר מצד עצם ההברגה דנחשבת תקיעה). ועוד שהרי יוצא מבואר מדברי מרן (בס"ו) בדין כוס של פרקים, שכל שאין תוקעים אותו לעולם, לא חיישינן שמא יתקע, וכפי שביארנו בתשובה הקודמת (אות ב), ומינה לנידו"ד.

תקיעה שאינה מלאכת אומן]

ג. ועוד תקשי טובא אף לפירוש שאוסר מצד שההברגה נחשבת תקיעה, והיא קושית המאמ"ר (ס"ק יא) על המ"א, שהרי הר"ן כתב ברישׁ פרק הבונה (לז ע"א ד"ה ומקשו), ובריש פרק כל הכלים (מז ע"א ד"ה ת"ר), והביאו הב"י (ר"ס שיד) ושכ"כ הרב המגיד (פרק י הי"ג) דאין בנין וסתירה בכלים, והני מילי בכלי שנתפרק וא"צ אומן בחזרתו, אבל כל שעושה כלי מתחילתו, אי נמי כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו, חייב משום בונה. עכת"ד. דהיינו דיש בנין בכלים כל היכא שתקיעתו היא מלאכת אומן. ונמצא א"כ דמה שאסרו מטה של פרקים, הוא מחשש שיתקע מלאכת אומן. וכ"כ עוד ראשונים רבים, וכפי שהביאם המאמ"ר (שם סימן שיג ס"ק יא) שכן כתבו הרשב"א (שבת קב ע"ב), והרמב"ן (שם), והסמ"ג (לאוין סה בונה), והסמ"ק. ע"כ. וכן הוא בכל בו (סימן לא דף כז ע"א), ובפסקי הרי"ד (ס"פ כירה), ובפסקי ריא"ז (דף קב ע"ב), וע"ע בספר א"ר (סימן שיג ס"ק ח), וע"ע בספר בני ציון (ליכטמן סימן שיג ס"ק י) לעוד ראשונים. ולספר מנוח"א (ח"ג פרק כג סוף הערה 94), ועוד שם (בהערה 78) הביא עוד ראשונים. ונמצא א"כ, דכל שחייב בתוקע הוא רק בתוקע מלאכת אומן, ולפי"ז בנידו"ד שאינו מלאכת אומן, שהרי כל אדם מבריג את הכוס, ואף ילדים יכולים להבריגו, שוב לא שייך בזה מלאכת אומן, ולא שייך בזה איסור תוקע, וממילא נסתרים דברי הרב מ"א וסיעתיה, דכל שאסרו מצד שהתוקע חייב, ואילו התוקע כוס הברגה אינו חייב. ואולי באמת היינו טעמא שאסרו המ"א וסיעתיה, כיון שהם חוששים לשיטת היש מי שאומר (סימן שיג ס"ו) שאסרו בכוס של פרקים מצד שמא יתקע, ומשווהו לגמרי לדין מטה של פרקים. כלומר, דאף שלעולם לא תוקעה, חיישינן שמא יתקע, וממילא אסור בכוס הברגה. דאף שאף פעם לא תוקעים לה, מ"מ חיישינן שמא יתקע, וממילא לדידן דאתכא דמרן סמכינן, ובסתם הביא את המתיר לפרק ולהחזיר כוס של פרקים, א"כ משרא שרי להבריג כוס של הברגה, ודלא כמ"א ודעימיה.

ד. **איברא** כי הרב מאמ"ר שם לבסוף לא מלאו ליבו להקל, וסיים דנכון להחמיר, כיון דנפיק מפומיה דהמ"א לאסור. ועוד ראה לספר פתח הדביר (סימן שיג ס"ק ג ד"ה כי בזה), דעמד וימודד ארש' על דברי המאמ"ר, וכתב ואחהמ"ר לא ידעתי איך ערב את ליבו להורות היתר מלבו היפך סברת הרמג"א ז"ל דס"ל איפכא, והפך סתמיות דברי רבותינו הקדושים ז"ל שסתמו לאסור שמא יתקע, ולא חילקו דע"י חריצים אין חשש זה, ושרי. ועע"ש. ואולם לכאורה אינו מובן, כיון שהרב פתח הדביר לומד שם כי אסור מצד שמא יתקע, ע"ש, וא"כ מה שייך חשש זה בכוס, ויותר כי ראינו שגם המ"א גופיה ס"ל דכל היכא דליכא למיחש לשמא יתקע משרא שרי וכנ"ל (אות ב). ובאמת שכתב לתרץ זאת הרב פתח הדביר דכיון דהחוש יעיד דכל שההברגה אינה מהודקת היטב בסיבה כל דהו היא מתרפית והולכת עד שמתפרקת, וכדי שיתחברו יחדיו לא סגי במה שיתקרבו ב' השפתים יחד, אלא צריך ג"כ להדקו היטב ע"י סיבוב בחוזק, ושפיר איכא למגזר שמא יתקע. עכת"ד. דהיינו דכיון שיש פעמים שהוא נפתח, נחוש שיבא לתקוע. והוא תימה, מאחר ואם יתקע יקלקל את הכוס, כיצד נחוש לזה. ויותר שהרי פסק מרן בדין כוס של פרקים דכל שלעולם לא תוקעים לא חיישינן שמא יתקע, ושרי אף להדקו וכנ"ל (אותיות א-ד). וא"כ מבואר דלא חיישינן להא.

וכן ראיתי לספר מנוח"א (ח"ג פרק כב הערה 94) שכתב לדחות את הפתח הדביר, והקשה כנ"ל מהני ראשונים דמוכח דכל שאינו מלאכת אומן אין חיוב חטאת בתקיעתו. וסיים, ואפשר דאומנם אין חטאת משום בונה, אך הם מודו שיש חטאת משום מכה בפטיש. וצ"ע. ע"כ. ופסק שם בספרו (הלכה לו) להחמיר. והוא יוצא מבואר דפסק כן מכח ספק, וכמבואר. ואולם אין ספקו מוציא מידי וודאו של הרב מאמ"ר וסיעתיה הנזכ"ל (אות ב), דס"ל דאין בזה איסור כלל. וגם הרב מנוח"א גופיה לכאורה לא חש לקמחיה, וס"ל דאין לחוש בכה"ג לדין מכה בפטיש, כי הנה כתב בפרק כג (סעיף מב) להתיר חיבור מחט למזרק בשבת, בתנאי שכבר אי פעם חיברו כבר על המזרק מחט. וע"פ הנ"ל היה לו לאסור מצד מכה בפטיש כל היכא שמחבר מחט. וכן מוכח מדין כוס של פרקים (סימן שיג ס"ו) דהתיר מרן להדקה ואע"פ שכן הוא השלמת הכלי, שהרי בואר בסימן הקודם (אות ב) שכל הטעם שהותר להדקה הוא מפני שאף אחד אינו תוקע את הכוס, ונמצא שכשמהדק לכוס מסיים מלאכתה, ובכל זאת מותר. ואע"פ שאסור לתוקעה, מ"מ ע"פ דברי הרב מנוחת אהבה כבר בהידוקה היה להתחייב במכה בפטיש, כיון שהיא דרכה בכך, וכך הוא גמר מלאכתה. וע"כ כי הטעם בכל אלו שאין בהם איסור מצד מתקן מנא, הוא מפני שכל הכלים האלו מיועדים לפירוק אח"כ בזמן כל שהוא, וממילא אין בו

תיקון מנא, שכיון שאין הוא מיועד להשאר במצב זה עולמית, לא נקרא מתקן. אלא הוא רק שימוש בו ולא תיקונו, ולכן בנו אותו ע"י הברגה, בשביל שיוכלו להשתמש בפירוקו וחיבורו. וכ"כ לחלק בדין מכה בפטיש בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט) ועוד לו (סימן יא), ובספר בנין שבת (בפתיחה למלאכת מכה בפטיש אות ד). וכן מבואר יוצא בדברי מו"ר שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כ אותיות א-ג) לענין הפעלת הגרמופון בשבת, דכתב להוכיח מהני ראשונים דתלו זאת במלאכת אומן, דכל שאין מלאכת אומן אין בו איסור בונה, ולא מכה בפטיש, ולא מתקן מנא. ע"ש. וכן התיר לחבר בלון סיפולוקס ע"י הברגה ושאין בו איסור מתקן מנא, וכדכתב בשו"ת יבי"א ח"ג (סימן כא), ובח"ד (סימנים לא,לב), והסכים עמו בשו"ת מנח"י (ח"ד סימן קכב). וכן התיר מו"ר עוד לענין הברגת מחט למזרק (ואף במזרק חדש) בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נו), ועוד לו בספר הליכות עולם (ח"ד ויקהל הל' ג), והוא בהשען על הני ראשונים דס"ל שכל שאינו מלאכת אומן משרא שרי לכתחילה. וכ"כ עוד בח"ו (סימן לה אות א) לענין מלוי שעון שפסק מלכת, להוכיח מהני ראשונים דכל שאינו מלאכת אומן שרי. ואע"פ ששם לענין מעשה (סוף אות ב) לא מלאו ליבו להקל וחשש לכל האחרונים שאסרו, ושאף הרב שאילת יעב"ץ שהתיר, כתב שנהגו להחמיר. מ"מ כ"ז כתב לענין שעון שעמד מלכת, כי כשעומד נחשב הוא במצב קלקול, ולכן דמי למתקן טובא. וכמש"כ בדומה שם מו"ר (באות ו). ע"ש. וכ"כ לחלק הגרש"ז אויירבך זצ"ל, במכתב לחזו"א שהובא בספר בנין שבת (פרק ז במכתב הראשון) לחלק בין שעון שעמד מלכת שאז נחשב הוא במצב קלקול. ע"ש. וה"ה הכא בנידו"ד, שהכלי מיועד לפירוק והחזרה לפי הצורך, כגון בעת נסיעה וכיוצ"ב, ג"כ אין כאן כלל איסור מתקן או בונה בעת שמבריגים את הרגל לכוס, וע"ע שהבאנו עוד פוסקים שחילקו כנ"ל לעיל (סימן ב אות כא). וכ"כ עוד מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כ אות ג) להוכיח משבת (מח ע"א) דאיתא התם, ר"ה שרי לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא, ומסיק הא בחדתא והא בעתיקא. ופרש"י, בחדתא שלא היו מעולם לתוכו, והשתא עביד להו מנא, אסור. ע"כ. ומינה בא לדמות לדין השמעת שירים ע"י גרמופון דמותר לגלגל בו את החבל, כיון שהוא עומד כל פעם לגלגל החבל. ועע"ש. ודון מינה לנידו"ד דשרי, ושאין איסור מכה בפטיש.

וממילא יצא ע"פ האמור, כי מותר לחבר לכסא תינוק את השלחן, אף אלו האנשים אשר מחברים את הכסא לאחר זמן רב, כיון דאין חשש שמא יתקע, שהרי אם יתקע יקלקל את הכסא. ולומר שעצם החיבור חשיב תקיעה וחייב עליו חטאת, זה אינו, כמבואר בראשונים, דבעינן מלאכת אומן דוקא, דכאן שאינו מלאכת אומן אין בו חטאת. וכן ה"ה

לענין עגלת תינוק, ורוצה לחבר את האמבטיה לשלד של העגלה, שמותר מהאי טעמא. וה"ה סטנדר אשר עולה ויורד שמותר.

ה. איברא דחזי הוית לספר בנין שבת (פרק ד אות ב) דעמד על מח' המ"א והמאמ"ר הנ"ל, ויצא בדבר חדש, כי המ"א דס"ל דשייך תקיעה בהברגה, הוא מפני שחש לדעת הסמ"ג (ל"ת סה, בונה) שהרי המ"א לעיל בסמוך (ס"ק יא) עשה מח' בין הראב"ד לסמ"ג, כי הראב"ד שהביאו הכל בו, והביאו הב"י (סימן שיג ס"ו) ס"ל דכל שהוא מתנועע בתוכו אין בו איסור בונה, הא בתקוע הוי בונה. ולא הזכיר דבעינן תקיעה של אומן. ואילו הסמ"ג הנ"ל כתב, ודוקא במקום שצריך גבורה ואומנות יש בנין וסתירה בכלים. ע"כ. וא"כ פליגי הסמ"ג והראב"ד, כי לסמ"ג תקיעה בלא גבורה ואומנות, אין בה איסור בונה, ולראב"ד אף תקיעה בלא אומנות הוי בונה. והמ"א חש לראב"ד, ולכן אסר בהברגה משום בונה. וכן ראיתי שלמד בשו"ת מנח"י (ח"ד סימן קכב אות כא) במ"א וכן למד בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סימן לב אות ב). וכן חשש להכי לענין דינא הרב בנין שבת שם, כיון שהיא מח' ראשונים, וכדביאר לעיל (פרק ג אות ב) שעם שיטת הראב"ד כן ס"ל לתוס' (דף ע"ד ע"ב ד"ה חביתא), וכ"כ הרמב"ן (ר"פ הבונה), והרשב"א, והרב המגיד (פ"י הל' יג), ולכן גם איהו פסק להחמיר.

אך לכאורה תקשי טובא על המח' שעשה המ"א בין הסמ"ג והראב"ד, והרי הראב"ד כתב מתי קרוי רפוי, ולא מתי קרוי תקוע. וי"ל דגם הסמ"ג מודה דקרוי רפוי כשמתנענע בתוכו וכמש"כ הראב"ד, וא"כ מה שמדויק בראב"ד שכשאינו רפוי אסור, זה נכון, אך הוא לכו"ע, מצד דמהודק אסור ואיסורו מדרבנן, מחשש שמא יתקע, ונפסק כן בשו"ע (סימן שיג ס"ו). ואינו אסור כשאינו רפוי מצד איסור תורה, ואז יצא שהראב"ד אוסר גם תקיעה שאין בה גבורה ואומנות מדין תורה, ופליג אסמ"ג וסיעתיה, אלא לכו"ע כשאינו בגבורה ואומנות אין בו איסור תורה. ולכאורה הוא תימה מאיזה הכרח עשה המ"א מח' בראשונים, ולכאורה הם באים יחדיו. ובאמת שכן ראיתי לרב ערוה"ש (סימן שיג סעיף ל בסוגרים) דפליג אמ"א וכתב, כי הראב"ד והסמ"ג לא נחלקו, דלכו"ע תקיעה באומנות היא דאורייתא. וע"ע בא"ר (ס"ק ח) דהסתפק בזה האם לראב"ד כל שתוקע בלא חוזקה ואומנות כבר הוי תקיעה. ובפמ"ג (א"א יא) ציין אליו, וא"כ לא ברירא להו האי מילתא כולי האי.

ועוד בה, כי אף את"ל דפליגי הסמ"ג והראב"ד, היינו במקום שתוקע, והוא דדמי לבונה. משא"כ בהברגה שיוצאת בקלות, אף שתקוע, זה כלל לא דמי לבונה, וכנ"ל (ריש אות ב). ואיכא הכא ס"ס, שמא כפרש"י (הביאו הב"י ר"ס שיד) וסיעתיה דאין איסור בנין בכלים

כלל, ואת"ל דיש, שמא אין מח' ולכו"ע דוקא בחוזקה ואומנות אסור, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ואת"ל דפליגי דילמא הכא לכו"ע שרי, כיון שמתפרק בקלות ולא דמי לבונה, ואת"ל דגם כאן הראב"ד יאסור, שמא כסמ"ג וסיעתיה דכל חיוב תקיעה הוא בשל אומנות דוקא משא"כ הכא. וכ"כ בדומה להקל בשו"ת מנח"י (ח"ד סימן קכב). ע"ש.

היתר נוסף, כלים שתשמישם תדיר ע"י פתיחה וסגירה]

ו. **ואף** אם לא תסכים עם האמור, ותאמר כי לדעת המ"א הברגה הוי תקיעה, ותסבור שכן עיקר לדינא. עדיין יש מקום להקל, שהרי המ"א (סימן שיג ס"ק יב) כתב להתיר כסויי כלים שהמכסה מתברג בהם, כיון שעשויים לכך, דאין עשויים לקיום רק לפתחן ולסגרן תמיד. וכן לדעת הט"ז דס"ל דהברגה אסורה מצד חשש שמא יתקע, מ"מ יודה להקל בנידו"ד, וכמש"כ הט"ז (ס"ק ז) להתיר בנוד שנסגר ע"י הברגה, כיון שעיקר תשמישו הוא ע"י פירוק תמיד, לא מקרי גמר מלאכה אפי' אם תוקע בחוזק בשרוי"ף (הברגה). ע"כ. ומינה לנידו"ד. והן אמת כי השו"ע הרב (סעיף כא) פסק את אלו הדברים אך הוסיף תנאי, והוא שפותחים לכלי בשבת. ולדבריו כלי שפותחים אותו פחות מאחת מכד' שעות, אסור לפותחו בשבת. ולפי"ז אין מקום להיתר זה כאן (בכה"ג שמחברים את השלחן ליותר זמן). וכן מבואר לאסור אם פותחו אחת לכמה ימים בספר רוח חיים (סימן רעט ס"ק א) דאסר למלא כלי בושם שיש לו הברגה, ומשמע כנ"ל, מצד שעשוי ליותר משבת. ע"ש. וכן ס"ל לרב מאמ"ר (סס"ק יא) לאסור וכמו שכתבו בדעתו בספר יוקח נא (ס"ק ח), ובספר פתח הדביר (ס"ק ד ד"ה אכן נראה), (אולם הם דחוהו כדלקמן בעז"ה). וכ"כ כספר שו"ע הרב בספר קצות השלחן (סימן קיט סעיף ו), והוסיף להוכיח כן מדברי המ"א, שאחר דבריו כתב, ע"ס שיד ס"י. ע"כ. ושם הותר לפתוח ולסתור טיט האוטם תנור, כיון שאין לו קיום כלל שפותחים לו תוך השבת. ומתוך שציין לשם המ"א, אלמא דכל שסובר להתיר פתיחה קופסאות הנסגרות בהברגה, הוא רק אם פותחו בשבת עצמה, הא לאו הכי אוסר.

ז. **ואולם** מסתמות דברי המ"א והט"ז שהתירו לפתוח כלים, ולא התנו כי דוקא כשפותחים להם בשבת, וברור שיש כלים רבים שנפתחים לאחר שבוע וכיוצ"ב, משמע שהתירו בכל אופן. וכן מתוך שפוסקים רבים העתיקו למ"א ולא חילקו והתנו כי דוקא בפותח בשבת שרי, אלמא דלא ס"ל. דכן מצינו שהעתיק למ"א הרב באר היטב (ס"ק ז), וכ"כ להקל בספר תו"ש (ס"ק כ), וכ"כ בספר יוקח נא (ס"ק ח) ומבואר שם דאף שפותח פעם בשבוע מותר, שהרי דיבר לענין בושם ששופכים על המבקרים פעם בשבוע. וכן הקל בספר א"ר (ס"ק י), ובשם ספר מלבושי יו"ט, וכן הוא לו בא"ז (ס"ק ד), וכן כתב

להקל בספר פתח הדביר (ס"ק ד ד"ה אכן נראה), וכן בספר יד יוסף (סס"ק א), וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן מג), וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף לא) ע"ש. וכ"כ להתיר הרב בא"ח (ח"ב ויקהל) ופסק כוותיה מו"ר שליט"א בספרו הבהיר הליכות עולם (ח"ד ויקהל ה) ע"ש מפי ספרים. וכ"כ מו"ר עוד לענין הברגת סיפולוקס בשו"ת יבי"א (ח"ג סימן כא אות ו) והוכיח מדברי האחרונים להיתרא, ע"ש. וכן העתיק לט"ז בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן פ ס"ק עו), וכן בספר שתילי זיתים (סימן שיג ס"ק ל) הקל בדין בקבוק בושם, ומשמע אף שאינו נפתח בשבת. וכן הוא שם בספר שושנת המלך (אות א), ובספר זית רענן (ס"ק ל), ושכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן רסד), וכ"כ בספר בנין שבת (פ"ה אותיות ב,ג) ומשם הגרש"ז אויירבך זצ"ל במנחת שלמה (סימן יג) לענין הזזת בורג המותקן בשעון שבת דכתב, וגם פשוט דמה שמוציא את הבורג ממקומו הראשון וקובעו במקום אחר, לא מקרי מתקן מנא, כיון שרגילים תמיד לפרק ולהחזירו, כמבואר בט"ז שיג, ולכן חשיב רק כמשתמש עם הכלי ולא כמתקן אותו. ושכ"כ בששכ"כ (פ' יג הל' לה) בשם הגרש"ז זצ"ל, בדין מאוורר חשמלי דמותר לשנות את כיוונו של המאורר ע"י לחיצה בכפתור, כיון שכן דרכו. ע"כ. והוסיף הרב בנין שבת דה"ה לענין כסא תינוק, דשרי לחבר לו את השלחן, ושכן הורה הגרש"ז. ע"כ. וכ"כ להקל בשו"ת אז נדברו (חלק יד סימן יא אות א) לענין הגבהת סטנדר, כיון דדמי לכסוי הכלים שהתיר הט"ז. [ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לב) כתב להתיר הגבהת סטנדר, כיון דשני חלקי הסטנדר לעולם הם ביחד למעלה או למטה לפי הצורך, א"כ הכלי גם קודם ההידוק עשוי בשלמות, ואינו מחבר ב' חלקים לעשותו כלי בשלמותו, אלא להדקו על הברזל לפי צורך התשמיש, בזה אין מקום לגזור כלל. ע"כ. ושמא כוונתו כעין דברי הרב ערוך השלחן (סימן שיג סעיף ל) דאחר שכתב דין מטה של פרקים כתב, ואין דין זה שייכות למטות של ברזל שלנו שבלילה פושטין אותה ובבוקר נכפלת, דזהו היתר גמור, שהרי היא תמיד בשלמות, ואין פורקין כל פרק בפני עצמו. ע"כ.] וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן סט אות ג) שמותר בעשויים לפרקם תמיד. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נה) דכתב להקל בלגו כיון דהוי בנין לשעה בכלים, ושרי אף בעשוי לכמה ימים. וכ"כ להקל בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן לא). ושב וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לט אות ד), ושכ"כ להקל בשו"ת מחזה אליהו (סימן סט). ע"כ. ועע"ש. וכן הוא בשו"ת באר משה (ח"ו סימן כה) להתיר לחבר משחק ילדים, כיון שניכרים לעין כל שעשויים לפירוק, ודמי להיתר הט"ז והמ"א בכסויי כלים. ע"כ. וכ"כ להקל בספר זית רענן (סימן שיג ס"ק לא).

ויוצא א"כ מבואר, כי רבים מן הפוסקים ס"ל להתיר שימוש בכלי שפותחים וסוגרים אותו תדיר, אף שהוא נפתח פחות מפעם בכד' שעות, ומינה לנידו"ד לכסא התינוק, דכל הני יסברו להקל.

מטה של טרסיים]

ח. אלא דקשיא על כך טובא מדין מטה של טרסיים שעשוי לחיבור ופירוק תדיר, ואפ"ה פסק מרן (סימן שיג ס"ו) לאסור. וקושיא זו קשה אף לדעת השו"ע הרב וסיעתיה הנזכ"ל, דס"ל דההיתר לפתוח קופסאות הוא דוקא בכאלו שנפתחות תוך שבת, דהנה בספר תורת שבת (סימן שיג ס"ק יג) אחר שהביא את דברי המ"א שהתיר לפתוח קופסאות, ושכן הסכימו כל האחרונים, הרבה להשיב אפו דאף בדבר שפותחים אותו תדיר אסור, וכדמוכח מדין מטה של פרקים, והרי הר"ן סוף פרק כירה (דף כא ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה תניא), פירש מהי מטה גללניתא וז"ל, מטה של פרקים, שזוקפין אותה בלילה ופורקין אותה בבוקר. עכ"ל. והרי דברי הר"ן ברור מללו לאסור אף מטה שדרכה לפתוח ולסגור תוך כד' שעות. ועע"ש בדבריו. [ומכח כן חלק על כל הני אשלי רברבי ואסר לפתוח קופסאות כיון שהן מהודקות, ושאני לקמן (סימן שיד ס"י) שהתיר מרן ומקורו בתרוהד"ש לסתור הטיט שסביב פתח התנור, כיון שהיא סתירה גרועה, שהרי אינו לבנות, וגם עשוי לשעתו, וגם הוי פתיחת דלת בעלמא, וכל שחסר תנאי אחד אסור. ע"ש.] ובאמת שהיא קושיא גדולה ועצומה. וע' לקמן (סוף אות ט).

ונראה כי הט"ז (ס"ק ז) דייק טובא בלשונו דכתב, אלא דנראה דדוקא בכוס יש מי שהחמיר שא"צ לפורקו, כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק, מה שא"כ **בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמידי**, לא מקרי גמר מלאכה, אפי' אם תוקע בחוזק השרוי"ף. ע"כ. כלומר מחולק בין כוס לבין נוד, כי אף אם בשניהם הדרך לפרק תמיד, מ"מ בכוס הפירוק אינו נצרך לשימוש, כי השימוש הוא לשתות, וא"כ מצד צורך השימוש בו יכול להשאר מחובר לעולם. משא"כ בקופסאות עיקר השימוש הוא הפתיחה והסגירה, כדי לקחת מה שבפנים, או לשים שם דבר מה, ובזה לא הוי התקיעה בונה. ויש לבאר זאת ע"פ המבואר לעיל בשו"ע (סימן שיג סעיפים א-ד) דלשים לוח בחלון, וכן לסגור דלת, או לנעול מנעול המחובר לדלת וכדו', אין בהם שום איסור בונה, אע"פ שהוא בדבר המחובר לקרקע, כיון שזהו עצם השימוש, ודו"ק. וכ"כ הפמ"ג (משב"ז ס"ק ז) וז"ל, כלים שאי אפשר **להשתמש בהם** כי אם ע"י פירוק והידוק, לאו מכה בפטיש וגם לא בונה הוא, דעשוי מתחילה לכך. ע"כ.

ולפי"ז יצא לענין כסא תינוק, שאם משתמש בו בדרך שמניח את התינוק בכסא ואח"כ מרכיב את השלחן, וכן כשמוציא את התינוק דרכו לפרק את השלחן, כיון דהוי עצם שימושו מותר. וכן הוא אפי' אם משתמש בכסא זה אחת לזמן רב, מ"מ בעת שמשתמש בו כן דרכו להרכיב ולפרק את השלחן, כל כה"ג מותר. אך לפי"ז אם דרך השימוש הוא להשאיר את השלחן, ומכניס את התינוק כשהשלחן מחובר, וכן כשמוציאו נשאר השלחן במקומו, יהיה אסור לפרק ולהרכיב שלחן כזה, (ואף אם מפרק את השלחן כדי לנקותו אח"כ, יהיה אסור, אך גם בזה יש להקל ע"פ המאמ"ר וסיעתיה הנזכ"ל, ושכן עיקר).

הן לא אכחד כי בכל הפוסקים הנזכרים למעט לט"ז והפמ"ג לא משמע הכי, כי תלו זאת בפעמים שמפרקו, שכל שדרכו לפרקו תדיר התירו. ולפי"ז משרא שרי הכא בלא שום חילוק. מ"מ מה נעשה ביום שידובר בנו דין מטה של פרקים שכתב בו הר"ן לאסור, אף שמפרקים לה באותו יום.

קנה של סיידים]

ט. איברא כי עדיין יקשה על דברינו מדין קנה של סיידים (דף מז ע"א) דאסור, ורש"י שם פירש שמפרקים לו תמיד. ולדברינו כל שתשמישה תדיר צריך להיות מותר. וכדהקשה הרב תורת שבת (שם ס"ק יד), וכן הקשה בספר תהל"ד (סימן שיג ס"ק יז), וכן הקשה בספר פתח הדביר (סימן שיג סוף אות ג) וכתב לחלק, כי כל היתרם של הט"ז והמ"א הוא בכסויי כלים אשר נשארים מחוברים לכלי גם בעת שפותחים להם, משא"כ בקנה של סיידים. ולפי"ז יש לאסור בנידו"ד, וזה שלא ככל הני אשלי רברבי. וע"כ להתקרב שלב נוסף ולהגיע לסברת החזו"א (סימן נ אות ט ד"ה והא), כי כשעצם השימוש הוא הסגירה והפתיחה וכמו בקופסאות, אין בו איסור, כי כשפותח וסוגר אינו בונה אלא משתמש, וכדין חלון וסגירת דלת, משא"כ כשהפתיחה והסגירה יוצרים הכי תמצי לשימוש אסור. ולכן קנה של סיידים שכאשר מחברים לו עוד חלק יוצרים קנה ארוך יותר, א"כ החיבור הוא בנית כלי. ולפי"ז בנידו"ד אם השימוש הוא כנ"ל שמושבים את התינוק ושוב סוגרים את השלחן, וכשרוצים להורידו מפרקים תחילה את השלחן, דמי ממש לקופסאות ושרי. אך אי לאו הכי, נזדקק להאמור לעיל להתיר בכל אופן. ולפי"ז הרכבת פטמה לבקבוק אף שיוצר שימוש נוסף אין בו איסור, כיון שהוא עצם השימוש, משא"כ קנה של סיידים. (ואה"נ בהרכבת מכסה מלחיה שאינו עצם השימוש, כי עצם השימוש הוא לשפוך מלח כשהמלחיה סגורה, ויש עוד דבר והוא מלוי המלחיה דמי לקנה של סיידים, ואולי גם זה נחשב עצם השימוש וצ"ע). וכמש"כ החזו"א במכתבו הראשון לגרש"ז אויירבך הובא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סעיף יא) דלא דמי לדלת וכסוי כלים שכל עיקרן להתחלפות

מסתימה לפתיחה, ומפתיחה לסתימה, אבל שימוש החשמל הוא חיבור, וההפסק הוא משום חשבון תשלומין וכיוצ"ב דבר צדדי. ע"כ. וכן תפס בספר שבתותי תשמורו (פרק כא הערה טו).

אולם מכל הפוסקים הנזכ"ל למעט מן הט"ז והפמ"ג מבואר דלא ס"ל הכי, שהרי המ"א (ס"ק יב) כתב לאסור להבריג כוסות שלנו, ולא דמי לכסויי הכלים (שמותר), דהתם אין עשויים לקיום אלא לפותחם ולסוגרם תמיד. ע"כ. ומפורש דה"ה לכוסות שלנו, אם היו עשויים לפותחם ולסוגרם תמיד שרי. וכן הוא בשאר האחרונים שתלו זאת, רק באם תדיר פותח או לאו.

ובאמת כי תקשי עלייהו מדין מטה של פרקים דאסור. ובתחילה חשבתי ליישבם, כי הבינו שרק פעמים פותח וסוגר המטה, כי כשפותחה פותחה לכמה ימים ויותר, ושוב סוגרה, ולכן שם חששו לתקיעה, משא"כ הכא בכסויי הכלים שתדיר פותחים להם. (ואז נצטרך לדעת את הגדר של כמה זמן הוא תדיר, כי בשו"ע הרב וסיעתיה הנ"ל מבואר שהוא תוך כד' שעות, ובשאר פוסקים משמע יותר, וצ"ע עד כמה). אך תקשי על כך טובא מדין מטה של פרקים, שביאר הר"ן הנ"ל להדיא שמקימה בלילה ופורקה בבוקר. וכן מדין קנה של סיידין שפרש"י שם שמפרקה תמיד, וכמו שהקשה הרב תורת שבת (ס"ק יד) וצ"ע. ומ"מ בודאי שכל הני אשלי רברבי לאו קטלי קניא באגמא נינהו, ולכל הפחות חזו לצירופי לספק, ומינה לנידו"ד, בצירוף לכל האמור לענין כוס של תינוק, דיש לצרפם לספק להקל.

שוב ראיתי את שאהבה נפשי למו"ר ועט"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג סימן כא אות ז) דנקיט כי כל שפותחים אותו תדיר אין בו בנין וסתירה. והקשה מדין קנה של סיידים, והביא לחזו"א ודחאו, כי שאני התם דצריך אומן בחזרתו ופריקתו ולכן אסרו, משא"כ בהברגת הסיפולוקס וכיוצ"ב שאין בו שום אומנות משרא שרי. ובזה באם דברי הט"ז והמ"א לידי יישוב. ועוד הוסיף ונראה שהוא עיקר בדבריו, כי נוקט לדינא כמאמ"ר (וכמבואר עוד להדיא בתשובת כת"י המובאת בילקו"י (שבת ח"ב סימן שיד אות ז)) דפליג אט"ז והמ"א וס"ל להתיר כלים עם הברגה, אף שאין שימושם תדיר, כיון שאין חשש שמא יתקע, ושאני קנה של סיידים ומטה של פרקים שבהם יש חשש שמא יתקע. עכת"ד. וע"ע במילואים לשש"כ (פרק יא הע' קלז) ישוב הגרש"ז אוירבך זצ"ל, דשאני מטה של טרסיים וקנה של סיידים דהתם חשיב תמיד כעושה כלי, ואילו הכא ערוך ומתוקן יפה לפירוק והרכבה, ע"ש. ולפי"ז שרי בנידו"ד. וע"ע בספר מתנה טובה (מרק סימן יד), ובספר בנין שבת (פרק

ה), ובספר מנוח"א (ח"ג עמ' ריט) דדחה לחזו"א ותירץ, דשאני קנה של סיידים שגזרו אטו קנה של סיידים שאינו עשוי פרקים פרקים, אלא הוא מחובר.

ונמצא א"כ דיש כאן כר נרחב להקל, כיון שנראה עיקר כמאמ"ר וסיעתיה, דליכא למיחש שמא יתקע ולכן שרי וכנ"ל. ואף את"ל דהלכה כחולקים, מ"מ שמא כרוב רובם של הפוסקים שהתירו כל שתשמישו תדיר, ולא ס"ל לחלק בין אם עצם השימוש תדיר, וכמו שישבו את הקושיא מדין מטה של טרסיים מו"ר שליט"א, והגרש"ז אויירבך זצ"ל, והרב מנוחת אהבה בדרכים שונות. (ואף לחזו"א גופיה, לא כל כסאות תינוקות יאסרו, כי כאלו שדרך תשמישם להסיר את השלחן בעת שמושיבים לתינוק מותר). וכ"ז אמור בכסא שמתחבר אליו השלחן ע"י קפיץ, אך אלו הנכנסים בדוחק ובלחץ, בזה כבר בואר בסימן הקודם (אות ב), שכיון שלעולם לא תוקעים להם מותר בזה בלא בית מיחוש כלל.

חשש שמא יצא הציר ויתקעו במסמר]

י. אלא דעדיין יש מקום לדון ולאסור, והוא ע"פ דברי המ"א (סימן שיג ס"ק ט) דכתב דבר חידוש והוא לענין צירים שלנו, של דלתות כלים, שיש טבעת והציר נכנס לתוכה (כצירים של ימינו), וחשב להתיר מטעם שאין חשש שמא יתקע, כיון שאין מה לתקוע כאן. ושוב הביא למרדכי עירובין (פרק ג סימן תפח) דמשמע ממנו **קצת** לאסור וז"ל, אסור להחזיר דלת תיבה, גזירה שמא יתקע, פי' שמא ישים הצירים (פי' דיחברם במסמרות), דהוי בנין חשוב. ע"כ. דהיינו דס"ל למרדכי ופסקו המ"א, דחיישינן דאם יתקלקל הציר יבא לתקנו, ולפי"ז ה"ה לנידו"ד, דניחוש בשלחן המתחבר לכסא שיתפרק החלק המחבר בין הכסא לשלחן, ויבא להדקו ע"י בורג, וכן פסקו את דברי המ"א המ"ב (ס"ס ק לח) ובשם האחרונים, וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קיט ס"ח) ומשם הח"א (כלל מד).

והנה אלו דברי המרדכי פסקם מרן (סימן שיד ס"ז) דהביאו בסתם וז"ל, ומטעם זה אסור להסיר הצירים שקורים גוגזי"ש שאחורי התיבה אם נאבד המפתח, ויש מתירים בזו. עכ"ל. וקי"ל כסתם. ומבואר בב"י שהוא המרדכי הנ"ל. ע"ש. ואולם פירושו של המ"א הנ"ל בדברי המרדכי שנוי במח', כיון שהט"ז (סימן שיד ס"ק ז) פירש את דברי המרדכי דאוסר להחזיר דלת של שידה אפי' שאין לה צירים, שמא יבא להחזיר דלת עם צירים, ולמרדכי הוי איסור תורה להחזיר דלת עם צירים. ולא כמ"א שלמד במרדכי שאסר לחבר הדלת שמא יתקע הצירים במסמרים, ולפירושו של הט"ז לא חש המרדכי לשמא יקח מסמר ויתקן הציר, וממילא לענין נידו"ד לחבר השלחן לכסא שרי, ולא ניחוש דילמא יתפרק ויבא לתקנו, כיון דהיא גזירה חדשה, ואין לנו לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד וכנודע. ויותר כי אף המ"א גופיה לא חשש לשמא יתקלקל הציר ויתקנו ע"י

מסמר, שהרי חשב להתיר צירים שלנו, ורק אחר שראה למרדכי נסוג אחור, כי למד בו שאסר בזה, אך מדליה רצה להתיר, ולא חש להא כי היא גזירה חדשה.

ואשר נראה לענ"ד, כי הפשט במרדכי הוא שלא כהבנת המ"א ולא כט"ז. ונדבר ראשונה במ"א, דהנה מרן בשו"ע ובב"י (סימן שיד ס"ז) פסק את המרדכי לאסור להסיר הצירים שקורין גוגזי"ש, ובטור הביא לה"ר פרץ שהוא מקורו של המרדכי וז"ל הטור, וכתב ה"ר פרץ אבל היתדות שנועלין בהן אסור להסירם, דהוי בנין גמור. ע"כ. ולמ"א פירושו דאסור להסיר את המסמר שמחבר את הציר לתיבה, והנה ז"ל המרדכי (סימן תפח) ה"ר יעקב מקינון פירש שמותר להסיר הצירים שקורין גוני"ץ בלעז שאחורי התיבה אם נאבד המפתח, דהא סתירה גרועה היא, כיון שא"צ לשבור שום דבר. אבל לא נראה לרבי פרץ, דהא אמרינן פרק כל הכלים (קכב ע"ב) דאסור להחזיר דלת של תיבה, גזירה שמא יתקע, פירוש שמא ישים הצירים, דהוא בנין חשוב. עכ"ל המרדכי. והלשון שמא ישים צירים צריך ביאור, דהרי אין איסור תורה בהכנסת צירי הדלת במשקוף, כמבואר בסוגיא שם קנב ע"ב (ופסק כן מרן בסימן שח סעיף ט), דהוא איסור דרבנן וא"א שיאסר להחזיר דלת משום שמא יבוא לאיסור דרבנן. וע"כ מבאר המ"א (סימן שיג הנ"ל) דשמא ישים צירים הוא ע"י שיתקעם במסמרות שהוא איסור תורה, והמרדכי קיצר.

יא. ואולם פירוש זה לכאורה אינו נראה, כי במקורו של רבינו פרץ שהוא הגהות סמ"ק מבואר דלא כמ"א, דשם כתב הסמ"ק (סימן רפא) ואסרו חכמים להחזיר דלת של שידה תיבה ומגדל, גזירה שמא יתקע בגבורה ואומנות, ואז הוי בנין דאורייתא, וגזירה שמא יתקע באבן היתדות שקורין גאו"ץ בלע"ז. ובהגהות הסמ"ק (אות ב) כתב על כך, ומדנתינת הגא"ץ הוי בנין חשוב, א"כ מסתמא נטילתן הוי סתירה גמורה. עכ"ל. וא"כ הסמ"ק לא מיירי כי הוא זה לענין מסמר, אלא לענין יתידות שקורין גאו"ץ, והם יתידות שנועלים בהם, וכמש"כ הטור, והשו"ע ביאר שהם **צירים** שאחורי התיבה. וראיתי למור וקציעה (ס"ס שיג) דפירש שהם כעין חוליות הנכנסים זה בזה, ובתוכם מכניסים יתד הקרוי גאו"ץ לתופסם, וכשמפרקים מוציאים את היתד. כלומר שבדופן התיבה לאורכה מורכבים חוליות חלולות, עם מרווחים שוים ביניהם. וכן מורכבים על התיבה חוליות כאלו במקום חיבור הדופן לתיבה. וחוליות הדופן נכנסות ברווחים שבחוליות שבתיבה וכן להפך, כך שיחדיו נוצר צינור ארוך, ובו תוחבים בחוזקה יתד שמאחדם. ורק לפירוש זה מובן מהו שכתב הסמ"ק שמא יתקע באבן היתדות, דהיינו שע"י אבן דוחקן, והוי תקיעה גמורה שחייב חטאת. וכ"כ לפרש שו"ע הרב (סימן שיד סעיף יז) את רבינו פרץ דהם יתדות כנ"ל. וכ"כ בספר קצות השלחן בבדי השלחן (סימן קיט ס"ק טו) ושכן מדוייק מהא"ר

(ס"ק יא) וע"ע שם בדברי הרב קצות השלחן שכתב בדומה מאוד לדברינו אשר בסמוך בעז"ה, וכתב כן בלא לראות הסמ"ק בפנים, ואם היה רואהו היה שש לקראתו כמוצא שלל רב, וזכה לכוין מדעתו הרחבה בלא לראותו שכן פירושו. [וכן הוסיף דלפירוש המרדכי תקשי דיוצא שאסור לשים החוליות זב"ז, וזה לכאורה צריך להיות מותר. וכתב דצ"ל דכוונת המרדכי שאסור לשים את הציר, והחשש שמא ישים היינו בחוזק. ע"כ. וכן מפורש בסמ"ק וכנ"ל.] שוב ראיתי לחד מן קמאי מראשוני האחרונים דפירש את דברי הטור בשם רבינו פרץ כדברינו, והוא השלטי גיבורים (שבת דף סא ע"ב סוף אות א) וז"ל, ועוד כתב (הטור) בשם רבינו פרץ, היתדות שנועלין בהן אסור להתירן, דהוי בנין גמור. ונ"ל פירוש לדבריו, דיתדות שנועלין רצה לומר, יתדות שתוחבין בכסוי התיבה ובדופנותיה יחד להדביק הכסוי עם הדפנות, שא"א לפתוח התיבה אם לא בהסרת היתדות, דאותו אסור לפי שאותה התחיבה וההסרה דומה ממש לבנין. עכ"ל. ואולם ע' בא"ר (ס"ק יא), כי משמע דנמשך אחר המ"א אע"פ שראה לשלטי גיבורים. והעתיקו לא"ר הרב יד יוסף (ס"ק ז). וכן משמע דלמד כפירוש המ"א בספר תורת שבת (סעיף ז), ע"ש. וכן למד כמ"א בספר ערוך השלחן (סעיף יז), (ואולם סותר עצמו, כי בסי' שיג (סעיף כט) חלק על המ"א והתיר להחזיר צירים שלנו. וצ"ע).

יב. וכן מבואר בל' הטור הנ"ל דלא כמ"א, שהרי כתב, וכתב הר' פרץ היתדות שנועלים בהן אסור להסירם, דהוי בנין גמור. ולמ"א הפשט שאסור להסיר את המסמר שתוקע את הציר לדלת, והוא מצד איסור בונה, ואילו הטור כתב שאסור להסיר יתד שנועלים, ומה שייך כאן נעילה? ועוד דלמ"א אמר הר"י מקינון להתיר להסיר היתדות שאחורי התיבה, דסתירה גרועה היא, כיון שא"צ לשבור שום דבר, ותקשי דלמ"א מיירי כשמוציא מסמר תקוע, וכי לזה לא יקרא שובר. (ובמחצה"ש (סימן שיג ס"ק ט) מבואר דאה"נ לא יקרא סתירה, ומ"מ הוא דחוק). ועוד דיוצא כי לדעת הר"י מקינון מותר להוציא מסמר תקוע ואין בזה איסור, והוא מרפסן איגרי, וכל הפוסקים ביארו שמא יתקע, דהוא ע"י מסמר, דהוי איסור דאורייתא, והרבה ראשונים ביארו דאיסורו מצד בונה, ומינה שבהסרתו הוא סותר.

ובאמת כי המ"א לא כתב את דבריו בהחלטיות כלל, כי הרי פתח ואמר אבל במרדכי פ"ג דעירובין **משמע קצת דאסור**. וא"כ כתב כן בדרך משמע קצת. ובאמת צריך ביאור מדוע כתב משמע קצת, והרי זהו זה בידיוק, דאסר המרדכי להחזיר דלת שמא יתקע מסמר בציר, ועל כך דיבר המ"א שם, דחשב להתיר לשים דלתות של כלים שלנו, דאין חשש שמא יתקע, ובמרדכי (להבנת המ"א בו) מבואר דחושש שיתקע מסמר בציר, וא"כ

מדוע כתב משמע קצת, והוא מפורש במדרכי. ונראה על כן כי לא ברירא למ"א פירוש המרדכי, דחשב שאפשר לפרשו אחרת, או שחשב שמא דיבר על צירים אחרים, וממילא כתב ומשמע קצת. וא"כ אתה הראת לדעת כי גם המ"א שהוא מרא דשמעתא דאיסורא, אסר כן מכח הספק, ולא מתורת וודאי, וע"כ ברור שאחר ראותנו לכל הנ"ל, יש להקל בשופי, ואין בו בית מיחוש כלל. וכן עוד משמע מל' השו"ע (סימן שיד ס"ז) דלא למד כן במרדכי, דהביאו בזה הלשון, ומטעם זה אסור להסיר **הצירים** שקורים גוגז"ש **שאחורי התיבה** אם נאבד המפתח. ע"כ. וא"כ כתב שהם צירים ולא מסמר, ועוד שהם אחורי התיבה, ולמ"א מהו אחורי התיבה והרי הדלת היא מלפנים.

ועוד לענין דברי המ"א יש להעיר, כי לכאורה סותר עצמו דכתב בסימן שיד (ס"ק י) דלכו"ע אסור לתקוע את הציר עם מסמר, אף לדעת הר"י מקינון. ע"כ. ותקשי דהרי ביאר דכל המח' היא לגבי תקיעת מסמר, ולפירושו לר"י מקינון שרי. ופירש זאת נפלא התו"ש (סימן שיג ס"ק טז, וסימן שיד ס"ק כב) והביאו המחצה"ש (סימן שיג ס"ק ט) דלדעת הר"י מקינון שרי להוציא מסמר מן הציר, כיון שאינו שובר דבר, אבל לתקוע מסמר בציר, אומנם מותר מצד בונה, אך אסור מצד איסור אחר והוא מתקן מנא. וזהו שכתב המ"א בסימן שיד (ס"ק י) ונ"ל דלכ"ע אסור לקבוע הצירים במסמרים **דמתקן מנא**. עכ"ל.

(וביאר התו"ש (סימן שיד ס"ק כב) והמחצה"ש (שיג ס"ק ט) דאסור מדרבנן. וע' תהל"ד (שיג ס"ק יד) דפליג וס"ל דאיסורו של תורה, וע' בביאורים על התו"ש (שיג אות א)).

יג. וע"פ הנ"ל גם פירושו של הט"ז (סימן שיד ס"ק ז,ח) נדחה דפירש את דברי מרן דמיירי במכניס דלת בלי צירים, ואסור גזירה שמא ישים דלת עם צירים, וע"פ הנ"ל זה אינו. ועוד בה דלפירושו המכניס דלת עם צירים לדעת המרדכי ור' פרץ, הוי חיוב חטאת. ותקשי עליו טובא, שהרי כאן פסק מרן למרדכי, ובסימן שח (סעיף ט) פסק דמותר להסיר דלת עם צירים, ולהחזיר אסור מדרבנן, שמא יתקע. וע' בט"ז דס"ל הוי חיוב חטאת בחזרה, וגם ההסרה אסורה מדין תורה. ועוד דמבואר בסמ"ק ורבינו פרץ ובטור דהפשט הוא דתוקע יתד בצירים של חוליות וכנ"ל. וע"פ פירושנו דברי מרן באים כפתור ופרח, כי לעולם חושש בהחזרת דלת לשמא יתקע בסיכין, והכל הוא חד שיטתא, ולכן פסק בסימן שח, וכאן בסימן שיד, דחיישינן שמא יתקע, שהיא אותה שיטה ממש, דאסור להחזיר דלת שמא יתקע צירים ע"י סיכין, וכן שמא יתקע יתד בחוליות שמחברות את הדלת לדופן השידה.

ואומנם בדעת הט"ז (ס"ק ח) למד המחצה"ש (סימן שיג ס"ק י) וכן הלבו"ש (על מ"א סס"ק י), וכן התו"ש (סימן שיג ס"ק כב) דגם איהו אזיל בשיטת המ"א הנ"ל בסימן שיג, ולא

כפירושנו הנ"ל בט"ז דלומד אחרת וכנ"ל. וע"כ כתבו דבענין קביעת מסמר פליג אט"ז, כי לט"ז לר"י מקינון שרי לקבוע מסמר. אולם המ"ב בשעה"צ (ס"ק לג) למד בט"ז כנ"ל, וכן למדו בט"ז בהגהות והערות על הטור (ס"ק מג) ולכן תמה הרב שעה"צ על האחרונים שעשו מח' בזה בין המ"א והט"ז.

איברא כי הרב קצות השלחן (סימן קיט סעיף ח) אע"ג דכתב כנ"ל לחלוק על המ"א, כי אין לחוש שמא יתקע

מסמר, מ"מ לא מלאו ליבו להקל, כיון דמפורש בח"א לאיסור. והוא פלא, כי מה מצא בח"א יותר מבמ"א, והרי כל מקורו של הח"א הוא מן המ"א, והמ"א אסר רק מכח ספק וכנ"ל. ונראה ברור שאילו היו רואים לרבינו פרץ במקורו, היו מתירים בשופי. וכנ"ל לעיל (אותיות יא,יב), ועוד דהוי מילתא דרבנן. וכן ראיתי לפמ"ג (משב"ז סימן שיד ס"ק ח) דכתב וז"ל, ודע שיש ב' מיני צירים א' שקורין ניטי"ן שקובעין בחוזק. וא' כמו קוואטיר"ן, וזה בבנין מחובר אסור, הא בכלים שרי, דלא שייך כה"ג שמא יתקע. עכ"ל. ומפורש דס"ל דכל שאין חשש שמא יתקע מותר. ועפ"ז מש"כ הפמ"ג בסי' שיד (בא"א ס"ק ט) לאסור צירים שלנו, הוא רק תוכן דברי המ"א, וליה לא ס"ל. וכן ראיתי עוד לרב ערוך השלחן (סימן שיג סעיף כט) דס"ל דשרי להחזיר דלת של שידה בצירים שלנו, שאין חשש שמא יתקע.

ואעיקרא דדינא כל דיוננו שבא עתה בארוכה (מדלעיל אות י) לאסור כאן בחיבור השלחן מצד חדש שמא יתקע אליבא דהט"ז והמ"א בביאור המרדכי, אינו עניין לנידו"ד. דכל שאסר המרדכי לפרק ציר ולחבר דלת שתכליתה להשאר מחוברת אע"פ שהיא כלי המטלטל, מ"מ אסור כל מר כדאית ליה, אחר שתכליתה להיות מחוברת. ברם לענין נידו"ד שהשלחן המתחבר לכסא אינו מיועד להשאר מחובר לכסא, אלא חלק מתשמישו הוא פירוקו כדי לנקותו וכדו', ולכן מעיקרא בונים אותו ע"י קפיץ שבקל יוכלו לפרקו, בזה לית מאן דפליג דשרי, ולא חיישינן שמא יתקע הציר. וזהו כל שנאסר להחזיר דלת של תיבה (סימן שח ס"ט), וכן לפרק יתדות שנועלים בהם (סימן שיד ס"ז) והם אמורים להשאר כל הזמן.

היוצא לדינא, מותר לחבר לכסא תינוק את שולחנו בשבת. ודין זה אינו רק באופן שדרך השימוש בכסא זה הוא שמושיבים את התינוק ושוב אחר כך מחברים את השלחן, וכן כשמוציאים את התינוק, מסירים את השלחן. כי בזה פשוט שמותר. אלא אף אם דרך השימוש בשלחן שהוא נשאר מחובר לכסא תמיד, ורק בעת שחפצים לאכסן את הכסא, או לנקותו, אז מפרקים את השלחן מהכסא, בכל אופן יש להקל. והמחמיר במקרה השני

תבא עליו ברכת טוב. (ודרך השימוש בכסא, נמדד כל סוג כסא לפי מנהג רוב העולם, ולא לפי המשתמש, וכמבואר בשו"ת נחלת לוי (חלק א סימן י אות ב)).

סימן כט - פתיחת שקית חלב ע"י סכין או מספרים - איסור סותר

תוכן התשובה בקצרה

א, **ב**. משום סותר. הנה בדין חותלות אין סותר, וכתב המ"א כי טעם הדבר מפני שהחותלות משמשות לבישול התמרים, ולפי"ז שקית חלב שאינה משמשת לבישול החלב, אלא רק לאיחסונו, אסור. **ג**. אולם טעמו של המ"א נדחה, משום שמרן כתב חותלות של תמרים וגרוגרות וכו', והלא גרוגרות מבושלות זה מכבר המה. **ד**. ובאמת פוסקים רבים ביארו את טעם היתרם של חותלות, משום שעשויות מכלי גרוע, ונזרקות אחר השימוש. **ה**. וגדולה מכך כתבו כמה פוסקים לבאר, כי לכך נתכוין המ"א, כי מש"כ שהתמרים מתבשלים בחותלות, הוא טעם לכך שאנשים עושים את החותלות מכלי גרוע, שהרי מיועד הוא רק לבישול ושוב אח"כ נזרק, וכיון שהוא כלי גרוע אין בו משום סותר. ויתר על כן כתב התהל"ד, כי אף הלומדים במ"א שכוונתו שהיתר חותלות תלוי דוקא אם מתבשלים בהם או לאו, מ"מ יודה בכלים חד פעמים דשרו. **ו**. והעיקר כי מרן ס"ל דלא כטעם שאמרו משום שהתמרים מתבשלים בתוכם, דתלה טעם היתרם של חותלות בכך דדמי לקליפי אגוזים. והמאירי והר"ן ביארו דלכן החותלות טפלים לאוכל. ואשר יוצא א"כ, כי משרא שרי בשקית חלב לפותחה, ואין בכך סותר, דדמי לדין חותלות. **ז**. ואולם עדיין יש לחלק בין חותלות לשקית חלב, כיון שהשקית היא עבה וברת קיום. ואף שמשליכים אותה, מ"מ אם חפוץ יחפצו אפשר להשתמש בה, וא"כ יש לאסור. אך זה אינו, לא מבעי להני אשלי רברבי שתפסו בביאור היתר חותלות לפי שהחותלות נזרקות אחר השימוש, וא"כ אינו תלוי בחוזק, וה"ה דשרי הכא. אלא אף הסוברים דהיתר חותלות תלוי בחוזקם, יש לומר דעדיין שקית חלב נחשבת ככלי חלש. וגם איכא הכא כמה ס"ס, שמא כרוב הראשונים דשרי לשבר אף חבית שלימה. ואף למרן דשרי רק במוסתקי, שמא כדעות שהיתר חותלות תלוי בכך שהם חד פעמיים. ושמא שקית חלב חשיבא ככלי רעוע לכו"ע.

שאלה: החפץ לפתוח שקית חלב בשבת, האם מותר להשתמש במספרים או בסכין לשם כך, או שאסור משום מחתך.

תשובה: **א**. מוקד השאלה אשר חפצנו לעמוד עליה, הוא מצד איסור מחתך, שהרי חותך את שקית החלב במידה מדויקת, שלא יהיה הפתח רחב מדאי, ולא צר, וגם מחתך הוא ע"י כלי, וא"כ לכאורה איסורו איסור תורה. ואה"נ כשלא מקפיד על המידה, אלא חותך

כאשר יצא, פעם נקב גדול ופעם קטן, בזה אין לבא ולאסור משום מחתך. אך רבים וכן שלמים מקפידים על חיתוך שקית החלב בנקב בגודל מסוים כפי חפצם, ואפי' על זוית החיתוך מקפידים המה. וכיון שכמעט שלא ראיתי למי בפוסקים שדיבר בזה, על כן עמדתי ואתבונן בפתגמא דנא, ואשאלה מאת ה' שיאיר את עיני, ולא אכשל בדבר הלכה. ואגב בואנו הלום, הוכרחנו להכנס לעוד אלו מלאכות השייכות כאן. ועל כן חילקנו את הדיון לשלשה חלקים עקריים. הראשון, משום איסור סותר, וכאשר יבואר בעז"ה בסימן זה (סימן כט). והשני משום איסור מחתך, והוא סימן הבא (סימן ל). והשלישי משום איסור קורע, והוא הסימן שאחריו (סימן לא), ובסופו באנו משום מתקן מנא.

פשוט וברור שאין מקום לאסור בהאי מילתא משום מוקצה, דהרי מספרים הם כלי שמלאכתו לאיסור, והותר לטלטלם לצורך גופם ומקומם, וכמבואר בשו"ע (סימן שח סעיף ג).

איסור סותר

חותלות של תמרים]

ב. ולכאורה יש לאסור בזה מצד איסור סותר, המבואר בר"ס שיד. (ומכאן בעז"ה יהיה לנו יסוד ושורש לבא שוב לענין איסור מחתך). ואולם גם בזה יש לבא ולהתיר ע"פ פסק השו"ע (סימן שיד ס"ח) בדין חותלות של תמרים, שהותר לסותרם, וה"ה הכא. והנה ז"ל מרן (סימן שיד ס"ח), חותלות של תמרים וגרוגרות, אם הכסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל, וחותך אפי' בסכין, ואפי' גופן של חותלות. שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. עכ"ל. וא"כ כתב מרן לבאר טעם היתרם של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. ע"כ. ומקורו מהכל בו (סימן לא דף כו ע"ד), וכמבואר בב"י. והמעיין בכל בו ובמקורו בארחות חיים (סימן קי) רואה שהוסיפו עוד וכתבו, לפי שכל זה כמי ששובר אגוז או שקד בשביל האוכל שבהם, או שובר העצם להוציא מוחו. ע"כ. וא"כ לכאורה עפ"ז, יש לנו לבא ולהתיר הכא בענין שקית החלב, שכל תכליתה לשמש כלי איחסון לחלב, ואחר השימוש זורקים את השקית. וא"כ דמי לחותלות של תמרים דדינם כשובר אגוזים או שקדים, ואין בפתיחתם איסור סותר. איברא דהנה המ"א (סימן שיד ס"ק יג) כתב לבאר את טעם היתרם של חותלות של תמרים בזה"ל, כיון דלאו כלים גמורים, **דאינם עשויים שיתבשלו התמרים בתוכם**, אבל כלי גמור, פשיטא דאסור. ע"כ. וכן נמשכו אחריו כמה גאוני עולם, דכ"כ הרב א"ר (ס"ק טו), וכן הוא בספר תו"ש (ס"ק כה), וכן ס"ל לרב יד יוסף (ס"ק ט), וכ"כ המ"ב (ס"ק

מ). וזה יוצא לכאורה בדעתם, כי דוקא כשהכלי משמש כהיכי תמצי לבישול האוכל שבו, ואינו משמש רק ככלי אחסון, רק אז יש את היתר חותלות של תמרים, כי בעת שהוא משמש לבישול הפירות, דמי ממש לקליפת אגוז ששומר על טריותו. הא אם הכלי משמש רק לאיחסון, ואין לו תכלית של בישול, אף אם הכלי אינו כלי גמור, ונזרק שוב אחר השימוש, אין להיתר של חותלות, וחוזר דינו למבואר בר"ס שיד, דיש בפתיחתו איסור משום סותר. ולפי"ז שוב אין מקום להתיר פתיחת שקית החלב מדין חותלות של תמרים, לפי שהשקית משמשת רק לאיחסון החלב.

ג. ואולם דברי המ"א וסיעתיה לכאורה צריכים עיון, שהרי בסוגיא של חותלות (שבת קמו ע"א) כתבה הגמ', גרוגרת וחותלות של תמרים וכו'. וכן פסק מרן בשו"ע הנ"ל, חותלות של תמרים וגרוגרות וכו'. והלא גרוגרות אין צריכות בישול, וא"כ אין החותלות משמשות כדי לבשלם, אלא הם להם רק כלי איחסון. שהרי הגרוגרות מבושלות ועומדות זה מכבר, וכמבואר שם במשנה, וכן הוא במסכת ע"ז (פ"ה משנה ב), ובמסכת ביכורים (פ"ג משנה ג). וכן הקשה בספר בני ציון ליכטמן (סימן שיד ס"ק יד) על המ"א, ועע"ש בקושיותיו. והנה כן הקשה גם הפמ"ג (א"א ס"ק יד) על המ"א, וכתב ואולי מותר בחותלות, כיון שהם עשויים מחתיכות, ואינם כלים גמורים, ולכן דמי למוסתקי. ולכאורה נראה שהמ"א הרכיב את שני הטעמים. וצ"ע. עכת"ד. וא"כ נטיית הפמ"ג עצמו, כי טעם ההיתר של חותלות, אינו מפני שמשמשים לבישול, אלא מפני שעשויים הם מחומר ובצורה שאינה ממש כלי. ולפי"ז יצא שהיתר חותלות הוא בכל כלי אחסון אשר עשוי מחומר שאינו ממש כלי. ודון מינה ואוקי באתרין לנידו"ד בענין פתיחת שקית חלב, כי אין סתירה בפתיחת שקית החלב, דדמי לחותלות של תמרים. איברא דלכאורה תקשי על כך טובא מל' השו"ע, שביאר טעם אחר לחלוטין, והוא מצד שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. וי"ל, כי על כרחך להוסיף ביאור בדין השו"ע, כי אם נתפוס את טעם השו"ע כפשוטו, יצא כי יהיה מותר לשבור גם חבית שלימה, וכיוצ"ב. וזה פשוט וברור שאינו, וכמבואר בר"ס שיד שאסור לפתוח חבית אא"כ היא מוסתקי. אלא על כרחך להוסיף ביאור בטעמו של השו"ע, ולכך התכוין המ"א וכל הפוסקים דלקמן ודלעיל, והוא דכל דאמרינן את סברת השו"ע דדמי לשובר אגוז, הוא רק כשאינו כלי גמור.

ד. וע"ע בספר שיירי כנה"ג (אות ה), דחשב לבאר את דין חותלות דשרי מטעם שהתמרים מתבשלים בתוך החותלות, וא"כ דמי לשומר הפרי. אלא דשוב הקשה מדין גרוגרות, דשם אין מתבשלים בתוכם, שהרי הם מבושלים ועומדים. ובתחילה כתב, וצריך לומר

דחותלות מיירי במוסתקי, שהם חתיכות מחוברות ע"י תפירה. ע"כ. וא"כ נתן כאן טעם אחר להיתר חותלות, דהוי כמוסתקי. ושוב כתב, ויותר נכון לומר דדמי למוסתקי, כיון שאינן של עץ ושל חרס, אלא של כפות תמרים. עכת"ד. ובאמת כי הרב מאמ"ר (ס"ק יא) כתב דמדברי התוס' והרא"ש והמרדכי ושאר פוסקים מוכח דהכא מיירי בכלי שלם ולא במוסתקי. ועל דברי הרב כנה"ג כתב שאינם נראים, וגם סותרים למש"כ הכנה"ג גופיה בהגהות הטור שם (אות ב). והנה המאמ"ר (ס"ק יג) גופיה ביאר את דין חותלות של תמרים משום דלא הוו כלים גמורים, ולא חיבור מעליא הוא, ולכן לא הויא סתירה גמורה. והרב השיירי ז"ל לא כתב כן. עכ"ל. דהיינו דמיירי בכלי שלם ולא במוסתקי, ואפ"ה שרי, כיון שהחומר שממנו הכלי עשוי הוא חומר גרוע, שעשוי מכפות תמרים ולכן שרי. (וזהו כביאורנו בפמ"ג דלעיל). ובספר תורת שבת (סעיף ח) משמע דלומד שהיתר חותלות הוא דהוו כדין מוסתקי. וכ"כ בספר כף החיים (ס"ק סח,סט). ע"ש. וא"כ זה יוצא מכל הני אשלי רברבי לענין נידו"ד בפתיחת שקית החלב, כי ניזל בתר טעמא, ודמי פתיחת שקית חלב לחותלות של תמרים, ולפי"ז משרא שרי לפותחו בשבת.

ה. ויתר על כן בספר שו"ע הרב (סעיף יח) למד כי היתר חותלות הוא כיון שמיועד רק לבישול, וא"כ ממילא הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם. ע"כ. וא"כ יוצא איפוא כי לומד בטעמו של המ"א, דמש"כ שמתבשלים, הוא טעם לכך שהאנשים עושים את הכלי גרוע, שהרי עשוי לזמן מועט רק כדי לבשל. ולפי"ז אף לפי המ"א יש להקל בנידו"ד בענין פתיחת שקית החלב. וכן כתב בספר ערוה"ש (סעיף יט) דגם הוא ביאר דטעם חותלות כיון שאינם כלים גמורים, ונראה שהם של גמי, ונקובים, ואינם עשוים רק שיתבשלו התמרים בהם. ע"כ.

חד פעמי העשוי מחומר טוב]

וגדולה מכך כתב לבאר בספר תהל"ד (ס"ק יב) את דברי המ"א, כי כלל לא התכוין המ"א לתלות זאת במה שמתבשלים בתוכו, ואדרבה עיקר כוונת המ"א להוציא הסברא דטעם חותלות הוא שאינם עשויים אלא להתבשל בתוכם. וכוונתו דה"ט דשרי, כיון שאין עושים אותם כלים גמורים, כיון שכל תכליתם רק לבישול. אך אה"נ אם יעשו חותלות לצורך בישול, והם כלים גמורים אסור. ועוד הוסיף (בס"ק יג), דאף לסוברים כי טעם ההיתר כאן הוא שנועד לבישול התמרים, [וביאר שכן ס"ל לשיירי כנה"ג (הגהב"י אות ב). ולכאורה זה אינו, כי הכנה"ג שם רק בהו"א הוה ס"ל הכי, אך למסקנא מהדר קא הדר ביה, וביאר בדרך אחרת וכנ"ל. וצ"ע.] יודו בכל דבר שתשמישו הוא חד פעמי שמותר

לקורעו, כגון מכתב, כי מש"כ שהתמרים מבשלים הוא לאו דוקא, והכונה היא דעיקר הכל לצורך התמרים, וכשרוצים ליטול את התמרים קורעין החותלת וזורקין אותה, ובטל מתורת כלי, וה"ה לכל כיוצ"ב. וכן כתב מדנפשיה בספר מנוח"א (ח"ג פט"ז סוף הע' 11) ע"ש. עוד ראה לספר קצות השלחן (סימן קיט ס"ק כב) דלמד במ"א דהיתרו הוא כיון שאינו עשוי להתקיים הרבה, וא"כ הוא כלי גרוע, וגם משליכים אותו אחר השימוש. ועל כן כתב הרב קצוה"ש, דה"ה דשרי לפתוח אריזות מנייר. אבל אם הנייר עב, ושבים ומשתמשים בהכלי אחר שהוציאו האוכלים ממנו, אסור לקורעו. ועל כן התיר לקרוע חבילת מצות העשויה מקרטון. וכ"כ מדנפשיה בפשטות ללמוד במ"א בשו"ת הלכה למשה מימון (סימן כז), ולכן התיר פתיחת קופסאות סרדינים. וכ"כ בדומה בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ז סימן טז ד"ה ולפי"ז), לבאר את המ"א כי בכך שעשויים רק לבישול, הוא טעם שלכן נזרקים אח"כ. ושוב לא נאסר לקורעם, כי לא חיישינן שיתכוין לעשות מהם כלי. (דע"ש שהוכיח כן מהראשונים, דהאיסור הוא במתכוין לעשות כלי, וכאן זה לא שייך שהרי נזרקים אחר השימוש). ועע"ש באורך.

ונמצא דס"ל לתהל"ד, ולקצות השלחן, ולהלכה למשה, ואבן ישראל, ומנוח"א, דכל כלי שהוא חד פעמי, ממילא חשיב בנין גרוע, ומשרא שרי. וה"ה אפי' אם הוא עשוי ממתכת, וכגון קופסאות שימורים, בימינו אנו שהדרך להשליכם אחר השימוש בתוכנם. ואילו שאר הפוסקים, תלו זאת בכך שעשוי מחומר גרוע. [ואין להקשות על הני פוסקים, מפסק מרן (סימן שמ סי"ג) המחתך נייר לצלות עליו, אסור משום שהוא כמתקן מנא. וכן מדין הקוטם קיסם שחייב משום מתקן מנא, וכנפסק בשו"ע (סימן שכב ס"ד), והלא שם הם חד פעמיים, ועשוים מחומרים גרועים. כי שאני התם שאינם טפלים לאוכל, שהרי אינם כלי איחסון להם.] והאמת אומר שכן למדתי בפשטות במ"א, דמה שכתב שעשויים שיתבשלו התמרים בתוכם, היא סיבה לכך שאינו כלי גמור, משום שהוא חד פעמי. ולכן מרן דימה זאת לשובר קליפה לקחת את הפרי. שהרי דברי המ"א נסובים על מרן, ופשטות דבריו שבא לבארו ולא לחלוק עליו. (ומ"מ ראה ראינו לעיל כי נחלקו בכך הפוסקים למה נתכוין המ"א).

דעת מרן בטעם היתר חותלות]

ו. **וא"כ** נמצא עד כה, כי רובם של הפוסקים ס"ל דתלוי האם הוא כלי גמור או לאו, ואינו תלוי בבישול. ואף בדברי המ"א שתלה זאת בבישול, רבים ביארו שכוונתו לומר דלכן אין הוא כלי גמור (כדלעיל אות ה). מה גם שדברי המ"א נדחה קרו לה, וכדמוכח מדין גרוגרות (וכדלעיל אות ג). ואף בלומדים במ"א כפשוטו, כתב בספר תהל"ד דיודו בכלים

חד פעמים דשרו. ועל כן בענין שקית חלב שאינה כלי גמור, אע"פ שאינה משמשת לצורך בישול החלב, מ"מ שרי. ואף למ"א וסיעתיה, רבים רבים למדו בו דס"ל להקל, אף כשאינו מבשל.

ועוד יש לבא מצד חדש והוא העיקר, משום שכן ס"ל למרן, שהרי טעמו שכתב להתיר דדמי לקליפי אגוזים, צריך ביאור. ואשר נראה לבארו הוא ע"פ המאירי עירובין (לב ע"ב ד"ה אעפ"י שבחבית), דהקשה מדוע הנותן עירוב במגדל אסור לשוברו, ואילו חבית מלאה גרוגרות מבואר בשבת (קמו) דשרי לשוברה מפני אוכלין שבתוכה. [דאיהו ס"ל דשרי לשבור חבית ליקח הגרוגרות, אפי' שאינה מוסתקי, וכדביאר שם (דף לב ע"א ד"ה מה שביארנו והלאה).] ותירץ וז"ל, טעם הדבר, מפני שהחבית טפלה למה שבתוכה, ונדונית כקליפי אוכלין. ע"כ. וא"כ מבואר כי ההיתר של כקלפי אגוזים משום שהקליפה בטלה לאוכל, וממילא אין עליה שם כלי, ושוב אין בה דיני סתירה. ואולם מרן פסק בסי' שיד (ס"ח) דשרי לשבור חבית רק במוסתקי. ומ"מ ננקוט מיהא את סברת המאירי בנידו"ד בענין חותלות של תמרים, שמרן ג"כ נקט דהוא מטעם דדמי לקליפי אגוזים, וא"כ הוא מהטעם, שבטל לאוכל. ואולם ס"ל למרן דבכלי שלם לא אמרינן שהוא בטל, והוא מחמת חשיבותו, וכמבואר בשו"ע (ר"ס שיד), שאסר לשבור חבית שלימה. ובמוסתקי א"צ להגיע לסברא הנ"ל משום שטפל לאוכל, כדי להתירו, כי מותר לשוברו מטעם אחר, מצד שהוא בעצם אינו כלי, ושוב אין בו שבירה. ואולם בחותלות דהוי כלי, מ"מ כיון שהוא כלי גרוע, טפל הוא לאוכל, שהרי כל יעודו לצורך האוכל בלבד, ואין עליו שם כלי. ונמצא איפוא, כי מרן כלל לא ס"ל כטעמו של המ"א מטעם שהתמרים מתבשלים בחותלות, (ללומדים בו שמותר רק אם מתבשלים בו, הא לאו הכי, אף כלי גרוע אין את היתר חותלות). שהרי המאירי כתב את הסברא שהוא כשובר אגוז לגבי חבית, ושם אין היין או שאר הדברים שבתוכה מתבשלים בה, ועל כרחך דהיינו טעמא שכאן החותלות בטלים לאוכל שבתוכם, כמו שכתבו כל הפוסקים הנזכ"ל משום שהם כלים גרועים.

ויוצא מבואר כי בנידו"ד לענין פתיחת שקית חלב דמי לחותלות לדעת מרן, כי אינו תלוי האם מתבשל בתוכו או לאו. והנה ראיתי שכבר קדמני בזאת בספר בני ציון (סימן שיד ס"ק יד) וכתב, ואף שהתוס' פליגי אמאירי בדין חבית דבעינן מוסתקי, אבל בחותלות דמתחלה לא נעשו אלא כדי להחזיק בהם התמרים, וה"נ חותלות של גרוגרות, הרי הם בטלים לגבי הפירות, והו"ל כקליפי אגוזים או שקדים. ע"כ. ועוד הביא שכ"כ בחידושי הר"ן בשבת (דף קמו ע"א) אמתניתין דשובר אדם את החבית. פי', והו"ל חבית כקלפי אגוזים ורימונים. ע"כ. וכן ראיתי דהכי ס"ל למו"ר שליט"א בספרו הבהיר הליכות עולם

(ח"ד ויקהל אות ו) דמהאי טעמא התיר לפתוח קופסאות סרדינים ע"פ המאירי. והוסיף מו"ר וה"נ פתיחת הסרדינים הוי כהפקעת החותלות שמותרת בשבת, שגם קופסאות הסרדינים נעשו בתחלה לשם כך, ושכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן ח), וגם הוא הביא לר"ן בחידושיו (קמו ע"א) דכתב והויא לה החבית כקליפי אגוזים ורימונים. ע"כ. ושכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח סימן קכב עמ' רא,רב). ועוד הביא אחרונים רבים דנקטו להקל מהאי טעמא, דדמי לחותלות. ע"ש. ועוד צירף מו"ר שליט"א להני ראשונים דס"ל דשרי לשבור חבית שלימה, וסיים וקרוב לומר שגם מרן השו"ע אילו ראה דברי הפוסקים הנ"ל היה פוסק להקל אפי' שלא במוסתקי. ע"ש. ועל כן התיר פתיחת קופסאות הסרדינים, וה"ה קופסאות שימורים, כל שנזרקים אחר השימוש. ועע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ז אות ז), וכ"כ בספר בנין שבת (ח"א פל"ג), ושכ"כ כמה וכמה פוסקים, לך ראה שם. וזה יש עוד להוסיף, כי אף אם פותח את הקופסא ומשאיר בתוכה את האוכל, ורק כשמסיים לאכול את תוכנה, משליכה. וזה יכול להמשך שבוע או יותר, ג"כ שרי. דכל כה"ג דמי לחותלות של תמרים, שגם הם דרכם להתבשל ראשון ראשון קודם, ונוטלים המתבשל תחילה, ובינתים נשארים שאר התמרים בחותלות. וכ"כ בספר בנין שבת (ח"א פל"ג אות ב) להוכיח הכי, ושכ"כ כמה פוסקים. ע"ש. שוב אחר מופלג הראני ידידי וחביבי הרה"ג אריאל טוויל שליט"א לרבנו אברהם מן ההר בחדושיו לסוכה (דף לג ע"ב) דפירש אחרת דהיינו טעמא דשרי להפקיע ולחתוך חותלות, כיון דהוו אוכלי בהמה, ובאוכלי בהמה אין קושר ומתיר. ע"כ. ולפי"ז יש לאסור בנידו"ד בשקית חלב שאינה מאכל בהמה. מ"מ מרן בודאי דלא למד כוותיה, שהרי כתב בהיתר חותלות (סעיף ח) שכל זה כמו ששיבר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. וא"כ ס"ל שאין היתרם משום אוכלי בהמה, וכאמור.

שקית עבה האם דמי לחותלות, הלא היא ברת קיום.]

ז. **ברם** דא עקא דיש לבעל דין לבא ולטעון, כי כל דברינו נאמנו מאוד לגבי עטיפות מנייר, כגון עטיפות וופלים, או שקיות ניילון חלשות של חטיפים למינהם. אבל לגבי שקית חלב שהיא עשויה מניילון עבה, הלא אפשר לשטוף את השקית ולהשתמש בה אף לאורך ימים, ובזה שוב לא דמי לדין חותלות שלהן אין קיום, משא"כ בזו השקית. וכן ראיתי לשו"ת קנה בשם (ח"א סימן כב) דעמד בהאי מילתא באריכות רבה ואסר בזה האיסר מכל וכל, ושם (אות ו דף לה ע"א) עמד לדון לגבי שקיות ניילון ופלסטיק של מיני אוכל, האם יש לדמותם לחותלות של תמרים, ושם (בדף לו ע"ג ד"ה ומעתה, ובע"ד ד"ה ומ"מ יוצא) כתב לחלק ביניהם, כי חותלות הוו בנין גרוע, ואילו הני שקיות בעצמותם כלים גמורים הם,

ואינם דומים לכלי העשוי מכפות תמרים. ובודאי שאינם גרועים ממחצלת שתופרים בה פירות שהסתפקו הפמ"ג (סימן שיד ס"ק יג), והמ"ב (ס"ק מ) האם דמו לחותלות של תמרים, ומשמע שדעתם להחמיר בזה, וא"כ כש"כ בהני שקיות שבעצמותם הם כלים גמורים, בודאי דדין כלים גמורים עליהם, ויש בהם איסור סתירה בשבת. עכת"ד. ואולם מה שכתב את דבריו לגבי כל סוגי שקיות ניילון של מיני אוכל. לענ"ד הוא דבר פלא ותמוה, כי מאי דס"ל דמימר דעדיפי מחותלות, הרי ברור שא"א לשוב ולהשתמש בהם כי יקרעו, שהרי עשויים מניילון דקיק, ובזה פשוט דדמו לחותלות. ומ"מ לגבי ניילון עבה כשל שקיות חלב, לכאורה יש לחלקם מדין חותלות ולאוסרם, וכמבואר.

ותחילה וראש הן הלא מח' הבאנו מהו הטעם שהחותלות נחשבים גרועים, האם משום שעשויים מחומר קלוש, או משום שנזרקים אח"כ. וא"כ להני פוסקים שביארו טעמם משום שנזרקים, שוב אין מקום לכל הנ"ל, כי לא מבעי דסבירא להו לדמות שקית חלב לחותלות של תמרים, אלא יתרה מכך אף פחיות וקופסאות שימורים העשויות ממתכת, כיון שהן חד פעמיים ונזרקים אחר השימוש, ס"ל דהוו כדין חותלות של תמרים. וכן ס"ל לפוסקים רבים רבים, והם כל הני פוסקים שהתירו לפתוח את קופסאות השימורים, וכן דעת מו"ר שליט"א כנזכ"ל. וע"ש בהליכות עולם (ח"ד ויקהל אותיות ד,ו) שכן ס"ל לעוד הרבה גאוני עולם.

ואף לפוסקים הנזכ"ל דס"ל דהטעם דחותלות נחשבים כלים עראיים, כיון שהם עשויים מחומר קלוש, הסברא נותנת כי גם שקית חלב נחשב הוא חומר קלוש, שהרי אין חוזקה כחוזק כלים גמורים. וכן היה פשוט לכל הפוסקים שראיתי שדברו ודנו לדמות חותלות לשקיות ולשקית חלב, דדמו זל"ז, ולא לישתמיט שום חד למימר דשקיות עשויות מחומר חזק יותר מחותלות, למעט לרב קנה בשם. ומה גם כי הרב קנה בשם כתב, ובודאי שאינם גרועים (השקיות) ממחצלת שתופרים בה פירות שהסתפקו הפמ"ג (סימן שיד ס"ק יג), והמ"ב (ס"ק מ) האם דמו לחותלות של תמרים, ומשמע שדעתם להחמיר בזה. ע"כ. והדמוי למחצלת היא חומרא מכח ספק, ולא מכח ודאי, שבמחצלת הרי הסתפקו, וא"כ יוצא שמחמיר הכא מכח ספק.

והעיקר כי יש כאן ס"ס, שמא הלכה כרוב הראשונים דס"ל דשרי לשבר אף חבית שלימה שאינה של מוסתקי, וכאשר האריך בזה מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מב), ושב והניף את ידו הרחבה בספרו הליכות עולם (ח"ד ויקהל ו), וכתב כי יש לומר שאף מרן אילו היה רואה לכל הראשונים שמתירים היה חוזר בו מדבריו (בסי' שיד ס"א) ומתיר לשבור חבית שלימה. ולפי"ז ק"ו דשרי בנידו"ד, ואין איסור סותר בפתיחת שקית החלב.

[ומש"כ בשו"ת שערי יושר חנניה (ח"א סימן יז אות י) כי הגאון יחו"ד נטה קו שלא כדרכו מדעת מרן, ויש לעיין בכך, כי דעת הרמב"ם אינה ברורה כ"כ. ע"ש. ולאור זאת סיים, דנראה שאין ראוי לנטות מפסק מרן בהל' זו. ע"כ. לענ"ד לא קשיא, כי אף לשיטתיה מידי ספק לא נפקא, וכל כה"ג שאנו מסופקים בדעת מרן, אמרינן דל מהכא דעת מרן, ויש לבא ולדון כאילו אין גילוי בדעתו, ושוב כאן יש להקל, כיון שרוב הראשונים מקלים דשרי לשבור חבית שלימה, וכאשר קיבצם כעמיר גורנה בשו"ת תפלה למשה (ח"א ר"ס כד) ע"ש. וע"ע בכיוצ"ב כל היכא שאין הכרח במרן, דעוזבים אנו את מרן, בקובץ מאור ישראל (בהוצאת כולל מאור ישראל דף שכט) במה שכתבנו שם, כי אמרינן אף עדיפא מינה, וכגון ס"ס דעבדינן נגד מרן בששני הספיקות נגדו. ושם הלא מסתבר שמרן לא יקל, ואפ"ה כיון דקבלת הוראותיו בא מכח ספק, שפיר אמרינן שיתכן שמרן יקל, ועבדינן ס"ס. ולך ראה שם אם יקחך ליבך.] ואת"ל דהלכה כסוברים דשרי לשבור רק חבית של מוסתקי, וכפסק מרן (ר"ס שיד), שמא הלכה כהני אשלי רבי דס"ל כי טעם היתרם של חותלות, כיון שהם משמשים לשימוש חד פעמי, וה"ה לענין שקית חלב. ואת"ל דהלכה כחולקים וס"ל דהיתר חותלות הוא בכך שעשויים מחומר גרוע. י"ל דה"ה בשקית חלב דשרי, כיון שעשויה אף היא מחומר גרוע. והן הלא עסקינן במילתא דרבנן, כיון דהוא סותר שלא ע"מ לבנות, וכמש"כ כיוצ"ב המשנה ברורה (סימן שיד ס"ק ז). ועל כן נראה ברור להקל.

ואגב בואנו הלום אמרתי עוד להעיר על דברי שו"ת קנה בשם הנזכר (ח"א סימן כב) כי רוב תשובתו שם נסובה לאסור ע"פ דברי הפר"ח (יו"ד סימן קח ס"ק יח) וסיעתיה, שאסרו לקרוע את חותם הנייר שסביב המנעול של התנור, כיון דחשיב תיקון ולא קלקול, וה"ה גבי קריעת שקית החלב. ואע"ג שהוא מקלקל בשקית, חשיב תיקון. וכל זה יצא לו בהתבסס על דבריו אשר באו בסוף תשובתו אשר דובר בה לעיל, לחלק בין חותלות לפתיחת שקית חלב וכנ"ל, איברא כי לדידן דדמו זל"ז, א"כ שוב אין קשר למח' הפר"ח וסיעתיה, כי עסקינן בכלי רעוע שמאכסן אוכל, שהוא דומה לשובר אגוז דשרי משום שהוא טפל לאוכל. אבל הפר"ח מיירי בדבר שאינו טפל לאוכל, שאינו כלי רעוע המאכסן, ובזה באו ונחלקו אם יש בכך משום קורע. משא"כ בשומר את האוכל, והוא טפל לו, כדין חותלות, בזה לכו"ע שרי כדינא דגמ' וכפסק השו"ע. מה גם דרוב הפוסקים דחו את דברי הפר"ח, וכאשר ביאר בספר לוית חן (סימן קכב), ובספר הליכו"ע (ח"ד כי תשא הע' ה), ובשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן יב אות ט), ובספר מתנת משה (ח"ב קורע הל' ב). ובספר בנין שבת (ח"ב תופר פ"ח אות ה). וע"ע בספר תרשיש שהם (חאו"ח סימן יד)

לגאון רבי משה פרלמוטר זצ"ל, ובשו"ת תפארת אדם (ר"ס לא), וע"ע בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ז סימן טז), וע"ע בשו"ת מקוה המים (ח"ג חאו"ח ס"ס לד), ובשו"ת שמש ומגן (ח"א ס"ס ד ד"ה ולפקוצ"ד). וע"ע בספר פסקי תשובות (סימן שמ אות כט). וכן עוד רבים השיבו על הפר"ח, וכעת אין עת האסף. [ורק זאת אעיר בקצרה כי לכאורה מפורש בב"י (ס"ס שיז סוד"ה כתב המרדכי) דלא כפר"ח, דמרן ס"ל דקריעת חוט שקושר את הטלה לשיפוד, או גדיים ועופות מקולסות, כ"ז חשיב מקלקל כלפי החוט ע"ש, ואילו לפר"ח חשיב מתקן.] וע"ע בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ז סימן טז בהערה) שכתב להשיב על דברי הרב קנה בשם.

עד כה יצוא יצא, אין איסור סותר בפתיחת שקית חלב, משום סותר.

סימן ל - פתיחת שקית חלב - מלאכת מחתך

תוכן התשובה בקצרה

ח. פש גבן לבירורי גבי פתיחת שקית חלב משום איסור מחתך, והנה מחתך חייב רק בחותך במידה ובכלי. אלא דנמצאו ראיות רבות שלמרות שהתמלאו שני תנאים אלו, בכ"ז אין בו משום מחתך. **ט**. ובספר מנוח"א חידש דכל שגומר הוא כלי בחיתוך, או מתקן כלי בחיתוך, חייב רק משום מתקן מנא, ולא משום מחתך. ואולם קשה על כך מכמה דוכתי. **י**. ובספר מתנת משה תפס למחצה כחידוש הנ"ל, ואולם עדיין לא איפרק מחולשא. **יא**. והנה הרמב"ם וסיעתיה חידשו, דאין מחתך כשעושה את מלאכת החיתוך בגוף הדבר שנזקק לו. ולפי"ז בשקית חלב שחותך את גוף השקית שמשתמש בה, אין בה משום מחתך. **יב**. ואולם תוס' וסיעתיה פליגי, ולדעתם גדר מלאכת מחתך הוא כל שחותך במידה ומשתמש בחיתוך, אך כשא"צ את המידה, אע"פ שחותך במדוייק, שוב אינו מחתך. **יג**. ואולם תקשי על כך מדין הקוטם כנף, ששם א"צ את מידת הנוצה. ועל כרחך להוסיף כי בעינן שיחתוך במידה, וצריך להשתמש בחלק הנחתך, ע' בפנים. ולפי"ז, בשקית חלב שחותך במידה, ומשתמש במידה, כי בזה יוצר פתח, נמצא דאסור לדעת התוס' וסיעתיה. **יד**. וכיוצ"ב כתב בספר בנין שבת בשינוי מעט. **טו**. היתר פתיחת שקיות סוכר קטנות, וקופסאות קורנפלקס, וכיוצ"ב, לפי שאינו מקפיד על המידה. **טז**. ואולם עדיין יש להקל אף לתוס', משום דפותח בית הצואר אין בו משום מחתך, וכן סמכו על כך הגרשז"א ובספר חוט שני, וא"כ שקית חלב דמי לפותח בית הצואר דשרי. **יז**. ועוד פן להקל, דכיון דדמי לחותלות, שוב אין בכך משום מחתך. וטעם הדבר י"ל, משום שאין מחתך באוכלים, ע' בפנים.

מלאכת מחתך

ח. **ניהדר** אנפין לראש אמיר, הוא אשר כתבנו כי לכאורה יש לאסור כאן משום איסור מחתך, שהרי חותך במידה, וגם ע"י כלי.

מחתך בכלי]

ומה שכתבנו בכלי, הוא ע"פ דברי הרב המגיד (שבת פי"א אות ז) וכמש"כ להוכיח ממנו בספר חיי אדם (שבת כלל לו, בנשמת אדם). ואע"ג דאיהו נייד מהא, וס"ל דאף ביד חייב. כבר השיבו הביה"ל (סימן שכב ס"ה ד"ה אחד קשים), וכתב עוד להוכיח דמחתך הוא בכלי דוקא, מדברי הרא"ש ורש"י (שבת לג) בסוגיא דהקוטם קיסם. ע"ש. וסוף דבר העלה הרב משנה ברורה, כי אם דרכו לחותכו ביד חייב משום מחתך, ואם דרכו ע"י כלי חייב רק כשחותך בכלי. ומ"מ איסורא מיהא איכא במחתך ביד, אף בדבר שדרכו לחותכו ע"י כלי. וכן פסק בספר קצות השלחן (ח"ו סימן קמו ס"ק א) כביה"ל, ועע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (סימן ה ד"ה ואין) דאף לסוברים דמחתך הוא רק בכלי, היכא שדרכו ביד יודו. והוכיח כן מדברי רש"י והר"ן (ביצה לג) דכתבו דקטימה ביד הוי תיקון כלאחר יד, ואילו (בשבת עג ע"ב) בדברי רב אשי דאמר אין דרך זריקה וכו', כתבו דמיחייב ביד, וחזינן דהיכא דדרך תלישה ביד מיחייב נמי ביד ולאו בכלי וה"ה הכא. וכן מוכח מדין גוזז דהוא בכלי, ואעפ"כ היכא דהוי אורחיה ביד מיחייב, וכמבואר בברכות (דף כה ע"א), ועל כן ס"ל דהחותך צמר גפן ביד חייב משום מחתך. עכת"ד. וכן תפס בפשיטות בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קטו), והביא לשו"ת צור יעקב (סוף סימן קנב) שכתב שאין איסור מחתך בצמר גפן כיון שאין בחתך ביד. וכתב על כך הרב שבט הלוי, שאין דבריו נראין, ושגם בנו בקונטרס בושם מרדכי (סימן פ) העיר עליו בזה. וראה עוד לשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן רנב ד"ה גם מ"ש), דכתב בפשטות בלא ראיה כי מחתך היינו אף ביד. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ח ס"ס כ). וע"ע בספר יסודי ישורון (ח"ה מערכת לט מלאכות, ריש מלאכת מחתך ד"ה והנה ראיתי), דכתב כי לפענ"ד ביד אין לחייבו, שהרי מחתך פירושו שמתכוון למדת אורכו ורחבו של דבר. והביא לספר מנחת סולת (מלאכה לג) דגם הוא השיג על שו"ת צור יעקב הנז'. ע"כ. וע"ע בשו"ת מקוה המים (ח"ג חאו"ח סל"ג אות א), ובספר טה"ב (ח"ב עמ' שדמ), ובשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות י), וע"ע בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן יד סוף אות יז), ובספר מלאכת שלמה (סימן כה אות ח).

ואין לומר כי כולי האי אינו מקפיד על המידה, כיון שלא איכפת לו בדיוק גודל החור. כי כל זה אינו דהלא אף החותך אריג לפי מדה, אינו מקפיד על מלימטר שנים, ופשיטא דחשיב במידה, וגם כאן מקפיד הוא על גודל החור, שלא יהיה מעט יותר גדול, כי אז ישפך מדאי הרבה חלב, ולא שיהיה החור קטן מדאי, כי אז החלב יצא לאט מדאי. ואפי' על זוית החיתוך מקפידים, כדי שהחלב ישפך כיאות ולא קדימה. וכל כה"ג פשוט וברור דחשיב חיתוך לפי מידה. ואה"נ למי שאינו מקפיד על החיתוך, ופעם חותך חור גדול ופעם קטן, בזה לא עסקינן,

כי בזה אין מקום לדון משום מלאכת מחתך, וכאשר יבואר בעז"ה ובישועתו לקמן (אות ט בסוגרים מרובעות, ובאות יד). אלא עסקינן על רבים מעם ישראל, אשר מקפידים על מידת החיתוך בשקיות החלב.

ובאמת כי צריך ביאור וליבון מתי חיישינן למלאכת מחתך ומתי לא, כי נמצאו מקרים רבים שלא נאסר בהם משום מחתך, אע"ג ששם חותך במידה, ואפי' ע"י כלי. דהנה במסכת שבת (קה סוע"א) בדין קורע, פריך בגמ', היכי משכחת לה קורע ע"מ לתפור. וביארה, דעבדה כי כיסתא. ופרש"י, דעבדה, הבגד. כי כיסתא, הולכת ומתקפלת, שאין הבגד שוה, ובולט בבגד כמין כיס, וצריך לקרוע הבגד למטה, ומולל לפניו, והתפירה מתיישבת. ע"כ. וא"כ הוא חותך במידה, ואפ"ה חייב רק משום קורע, ולא מחתך. ועוד בשבת (עד ע"ב) האי מאן דעביד חלתא חייב יא' חטאות. ופרש"י חלתא, כוורת של קנים. חייב יא, חתך לאחר אריגתה כדי להשוותם, הרי זה מכה בפטיש כדאמרינן (עה ע"ב) האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש. עכ"ל. וא"כ לאחר שנארגה הכוורת, נשארו כמה קנים בולטים, וחתכם במידה מדוייקת לסיום מלאכת הכוורת, ובכל זאת חייב משום מכה בפטיש, ולא משום מחתך. וכן קשה מדין אקופי גלימי הנזכר, ופסקו מרן בשו"ע (סימן שב ס"ב), הלוקט יבולות שע"ג בגדים, כגון אלו היבולות שבכלי הצמר הנשארים מן האריגה, חייב משום מכה בפטיש. ע"כ. ומשום מחתך אין איסור. וכן קשה מפסק מרן (סימן שיד ס"א) חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשוברה ליקח מה שתוכה. ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה פתח, דא"כ הוה ליה מתקן מנא. ע"כ. ומדוע לא חייב נמי משום מחתך, והלא חותך במידה. וכן מפסק מרן (סימן שיג ס"ג) מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא. אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא. ע"כ. והיא גמ' ערוכה בשבת (מח ע"א). ופרש"י שם, אבל לא פותחין, לכתחילה דהשתא עביד ליה מנא. ע"כ. ומשמע דמעולם לא היה פתוח, ועכשיו עשהו. וכן הוא ל' השו"ע, וכן בב"י הביא את פרש"י, ועוד שכ"כ רבינו ירוחם (דף פה ע"ד) ע"ש. ונמצא שחותך את הבגד במידה מדוייקת, ואפ"ה אין כאן משום מחתך, רק משום מתקן מנא.

ט. והנה בספר מנוח"א (ח"ג פרק כא הל' ד) עמד על הקושיא מפותח בית הצואר. ועוד חיזק את הקושיא, כי א"א לומר דאין הכי נמי מחייב נמי משום מחתך, כי בב"י (סימן שיז), ובכס"מ (פ"י הל' י), הקשה מרן מדוע לא מחייב משום קורע. ואי איתא מאי קשיא ליה, לימא דאה"נ חייב גם משום קורע. ועע"ש. ועוד הקשה משבת (קכה ע"ב) דתנן, זמורה שהיא קשורה בטפיח, ממלאים בה בשבת. הא אינה קשורה אין ממלאין בה

בשבת, משום גזירה שמא יקטום. ופרש"י, שמא למחר תהיה לו ארוכה ויקטמנה, מתוך שהיא רכה ונוחה לקטום, ונמצא עושה כלי, וחייב משום מכה בפטיש. עכ"ל. ומשמע דמחתך אין כאן. [ואולם אי משום הא לא איריא, כיון שאין חותך במידה מדוייקת, אלא לפי הערכה, וכראות עיניו, וכל כה"ג אינו מחתך. וכמש"כ רש"י שבת (ע"ד ע"ב) ד"ה ואי קפיד אמשחתא, לחותכן במידה. ע"כ. וכ"כ בספר העיתים (סימן רכז ד"ה והטוחן אמר), לגבי הסוגיא דסלית סלתי וז"ל, כגון שהיה צריך שיבא פחות מטפח, ויש לפניו עץ שהוא ארוך מטפח, מחתכו כדי לכוין מדתו, לכך חייב משום מחתך. ע"כ. וכן הוא בר"ח ובמאירי (שם), וכ"כ המרדכי (פרק כלל גדול סימן שסד) ובשם ר"א ממיץ (סימן רעד ד"ה מחללי שבת), דכתב, כל דבר שאדם מחתך ומקפיד על מדתו, נקראת מלאכת מחתך. ע"כ. וכ"כ הסמ"ג (ל"ת ס"ה, מלאכת מחתך, טו ע"ב), וכל דבר שאדם מחתך ומקפיד על מדתו, נקראת מלאכת מחתך. ע"כ. וכן כתבו אחרונים רבים רבים, אין עת האסף. ולא ראיתי לשום חד אשר ידחה כלל זה, והוא פשוט. וכ"כ בספר מתנת משה (ח"ב מלאכת מחתך אות ד ד"ה והנה), לתרץ את הקושיא מדין זמורה. וכן הוא בספר בנין שבת (פרק מ) ע"ש באורך באותות ומופתים, וע"ע לקמן (אות יד) דכן ס"ל לאמבוה דפוסקים. וכ"ז שלא כשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן יד אות יח) דספוקי מספקא ליה, ולכן החמיר.] ועל כן ביאר והוציא הרב מנוח"א כלל חדש, דכל היכא שבעת החיתוך הוא תיקון כלי וגמר מלאכתו, כי אז הוא נעשה ראוי לשימוש, כל כה"ג חייב משום מכה בפטיש בלבד, ולא מחתך. או באופן שכבר הוא כלי וחותך בו לצורך תיקונו, אין בו מחתך. עכת"ד.

ואולם תקשי מה טעם וסברא יש בדבר, כי מה בכך שמחייב משום מכה בפטיש, או קורע, מדוע שלא יתחייב נמי משום מחתך. ויותר תקשי אסיומא דמילתא דחידש, דאם הוא כלי וחותכו, אין בו משום מחתך, ומה סברא יש בכך. ועע"ש דהקשה הרב מנוח"א על חידושו מדין קוטם קיסם לחצוץ בו שיניו, דלרמב"ם חייב משום מחתך, ואע"פ שהוא גמר מלאכת הכלי. וע"ש בתירוצו וקשה להולמו. וע"ע בספר מלאכת שלמה להרה"ג שלמה אוחיון (סימן כה אות ה) דכתב, כי מכל הפוסקים הרבים אשר דנו לאסור חיתוך צמר גפן ונייר טואלט משום מחתך, מבואר דלא ס"ל לכללו של הרב מנוח"א, שהרי כאן בעצם החיתוך עושה כלי, וכפסק מרן (ס"ס שמ). ועע"ש. וכן ראיתי לספר מתנת משה להרה"ג יורם מימון שליט"א (ח"ב מחתך אות ד) דהקשה על תירוץ זה, מהני ראשונים שביארו בשבת (עה ע"ב, תוס', ורא"ש, ועוד, ויובאו לקמן בעז"ה), מדוע אין במסתת אבן משום מחתך, וחייב רק משום מלאכת מכה בפטיש. וכתבו לתרץ, כי מיירי שמידת האבן עשויה, ורק מחליקה לנוי. ותקשי כי לחידושו של הרב מנוח"א קושיא מעיקרא ליתא,

כי בעת שהוא גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש בלבד. ועוד הקשה משבת (עה ע"ב) המגרר ראשי כלונסות חייב משום מחתך, ולטעמיה דהרב מנוח"א הו"ל לחיובי משום מכה בפטיש.

י. ועל כן יצא הרב מתנת משה לתפוס למחצה את חידושו של הרב מנוח"א, דכל שיוצר כלי ע"י החיתוך מתחייב משום מכה בפטיש, שאף שהיה מקום לחייבו משום מחתך, מ"מ יותר דמי למכה בפטיש, ועל כן בזה מתחייב ולא משום מחתך. וכיוצ"ב מצינו בשבת (קלח ע"א) דנחלקו במשמר במאי מחייב, ומחלוקתם תלויה למה יש יותר לדמות את השימור. וכן בריש מו"ק (דף ב ע"ב) מנקש ומשקה מים לזרעים במאי מחייב. ועע"ש. עכת"ד. ולא הבנתי מה תירץ בכך על קושיותיו עצמו על הרב מנוח"א, כי במסתת אבן הקשו הראשונים דלחייב משום מכה בפטיש, וגם משום מחתך, ואע"פ שע"י החיתוך גומר ומכשיר את הכלי. דהנה המאירי (דף עה ע"ב ד"ה השף), הקשה בדין המסתת, והרי יש לחייבו **ג"כ** משום מחתך. ע"כ. וכן מפורש נמי בחידושי הר"ן במיוחסים (עה ע"ב ד"ה המסתת), דשם הביא פוסקים שנקטו כן דמחייב נמי משום מחתך. וכן יוצא מבואר בתוס' (שם ד"ה והמסתת), דהקשו שיתחייב גם משום מחתך, וכן הוא בתוס' רא"ש, ויובאו דבריהם לקמן בע"ה (אות יב). ומה גם דראה לסוגיא בשבת (דף עג ע"ב) כמה וכמה מקרים דחייב משום ב' מלאכות בעשיית פעולה אחת, וכן עוד בשבת (דף עה רע"ב). וע' בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קו) האם שייך להתחייב על שתים בפעולה אחת. ועוד לו שם (סימן קכ ד"ה ונראה), ומ"מ מהני ראשונים הנ"ל מפורש כדברינו. ואולם מאידך ע' בחידושי הריטב"א (דף עד ע"ב מוסד הרב קוק ד"ה האי מאן), לגבי כוורת, דכתב שאין לחייב משום בונה, דכיון דחשיב אורג ומסיך, זה בנינו. ע"כ. ובהערות הוסיפו שכ"כ תוס' רי"ד כאן. וע"ע במנחת חינוך (מלאכת מחתך אות ב). וע"ע בזה בשו"ת להורות נתן (ח"ג סימן יח אות ד, וסימנים יט,כ) דס"ל כי דבר זה שנוי במח' ראשונים, כי לר"ן הנ"ל שייך בפעולה אחת ב' מלאכות (ויש להוסיף עוד ראשונים העומדים בשיטתו וכנ"ל), ואילו למאירי בשבת (קד ע"ד), והיראים (סימן רעד) ס"ל דלא כן. ע"ש. עכת"ד. ואולם לענ"ד הפשט הפשוט במאירי וביראים הוא אחר, וכאשר למד בהם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן שלד), והביאו הרב להורות נתן (שם סימן יט), ואין מח', כי לכו"ע שפיר שייך שיתחייב על כמה מלאכות בפעולה אחת. ע"ש. ואכ"מ. וע"ע בפתגמא דנא בספר נשמת אברהם סופר (ח"ד סימן שמ אות א), כי הגרש"ז אויירבך זצ"ל כתב לו שאין בכתיבה איסור גם משום בונה (לשיטת החזו"א בחשמל) על פי המאירי הנזכר לעיל. ושבספר שביתת השבת (עמ' יד) עמד על כך באורך, ועוד עיין בספר אור שמח הלכות שבת (פ"ז ה"ד). ועוד עיין שם. ואולם נעלם מהם

שהיא מח' ראשונים. ועוד עיין בספר חוט שני (שבת חלק ב' פרק שלושים ותשע) דהעושה שני מלאכות בפעולה אחת חייב רק אחת. ועוד במשנה ברורה (סימן שלד ס"ק כו, ובשעה"צ ס"ק יח). וכן כתב בספר בנין שבת (סוף פתיחה למלאכת מכה בפטיש אות ז). עיין שם. ואולם לך ראה למרן בב"י (סימן שיז סעיף ג (א) דבור המתחיל ואם) דחייב שנים, ועוד לו (שם ריש סעיף ז) עיין שם.

שוב ראיתי לספר טל אורות מלאכת מחתך (עמ' שסב בהוצאת אור ודרך) דהביא לשו"ת דרכי נעם (סימן יג ד"ה ולענין ספק), דס"ל כי מחתך הוא רק בצריך לחלק הנחתך, וכבכל המלאכות. ואם צריך למדת הנשאר זהו מתקן. וכתב הרב טל אורות, דלפי"ז אתי שפיר הסוגיא של כוורת (דף עד ע"ב), וכן הסוגיא של זמורה שהיא קשורה בטפיח (דף קה ע"ב), שבשניהם משליך את החלק הנחתך, ושעל כן אין מחתך. אלא דשוב דחה זאת והוא כמבואר מדין מגרר ראשי כלונסאות (דף עד ע"ב) דיש בו מחתך. וכן מהתוס' גבי המסתת את האבן, דס"ל דאם הוא לעשית מידה חייב משום מחתך. וכן הביא לרב כפות תמרים סוכה (לג ע"ב) דס"ל כי שייך מחתך כשמשליך את הנחתך. וסיים הרב טל אורות וצ"ע. וע"ע בפירוש קדמון ממצרים (על הרמב"ם פ"י הי"ח) דתירץ מדוע המסתת את האבן אין בו משום מחתך. די"ל דמחתך אינו חייב אא"כ נתכוין שיהיה הדבר הנחתך מן העור במידה. אומנם המסתת את האבן אינו מקפיד על היוצא ממנו כלל. ע"כ. והביאו בספר מלאכת שלמה (סימן כה אות ו), וגם הוא דחה זאת מהמגרר ראשי כלונסאות. וכן יש להוכיח עוד מדברי הרמב"ם (פי"א ה"ז) המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב וכו' ושם הנחתך נזרק. וע"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב ד"ה אמנם), דנסתפק בכך, לענין נידונו גבי חיתוך שקית המכילה קוביות קרח, האם יש איסור מחתך בעת שחותך את השקית, ולוקח חלק מהקוביות כפי צורכו, ומשאיר חלקם, כי שם א"צ את מידת השקית הנחתכת, שהרי שוב זורקה. רק שנזהר לחותכה במידה שלא לקלקל את שאר קוביות הקרח. וע"ש דנשאר בצ"ע. ולענין נידונו שם יש לפושטו לקולא ע"פ המבואר לקמן (אות טז). ע"ש. וע"ע בספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אות יב עמ' קכו) דג"כ כתב מסברא דמחתך הוא רק בחלק שנחתך. ואולם זה אינו, כי העיקר כמו שהוכיח הרב טל אורות, דמחתך שייך לשני הכיוונים, בין אם משתמש בחלק הנחתך, או שזורקו ומשתמש בחלק הנשאר, והוא כמבואר. וכן מסיק בספר יסודי ישורון (ח"ה מערכת טל מלאכות, ריש מלאכת מחתך ד"ה האי).

מחתך בגוף הדבר שצריך לו]

יא. וחזי הוית לדברי הרמב"ם בחידושיו לתלמוד הקרוי חידושי הרמב"ם לתלמוד (הוצאת מכון התלמוד הישראלי) ושם בשבת (עה ע"ב) כתב דברים נפלאים, והנני להעתיקו בלשון קודשו, ודבריו קאי אמימרא דרבי חייא בר אבא ג' דברים סח לי רב אשי משמיה דרבי יהושע בן לוי, המגרד ראשי כלונסאות בשבת חייב משום מחתך וכו', והמסתת את האבן בשבת חייב משום מכה בפטיש. והנה ז"ל, ואומ' ר"מ בפירושו, יש להקשות אמאי המסתת את האבן אינו חייב משום מחתך, ואמ' ז"ל שדיקדק הרב רבי' יהוסף ז"ל רבו (רבינו יוסף אבן מיגאש) ואמ' הכא הוא טעמא דלא מחייב משום מחתך, אלא היכא דלא קא עביד מלאכה בגוף אותו דבר שצריך לו, כגון מחתך בעור, דלא קא עביד מלאכה בגוף העור שצריך לו, אלא קוצץ ממנו חתיכות והרחיקן מעל העור שצריך לו. אבל בגוף העור שהוא צריך, לא קא עביד מעשה. לאפוקי מסתת באבן, שהוא עושה מלאכה בגוף האבן, וחופר בה ומשווה פניה, כדי שתהיה נכונה לעשות עליה אבנים אחרות בבנין, שאינו חייב משום מחתך, אלא משום מכה בפטיש. ונפקא מינה שאם היתה האבן נכונה, ופניה שוות, ויש לה קרנות, ויוצאה לכאן ולכאן, וסותת האבן בשבת, שיהיה חייב משום מחתך, דדאמי למחתך העור. ועל דרך זו מיפרש המגרד ראשי כלונסאות של ארז, שחתך ראשיהן והרחיקן, ולא עשה מלאכה בכלונסאות גופן, זה הוא נוס' דבריו ז"ל. עכ"ל. והנה כן כתב גם ברבינו פרחיה (שם) בשם הרמב"ם, מילה במילה. וכן הובא בהקדמת ספר מעשה רוקח, ובספר טל אורות ג'ויא מלאכת מחתך (בשם ר' אברהם בן הרמב"ם).

ונמצא לפי"ז, כי החותך את שקית החלב ע"י מספרים, או סכין במידה מדוייקת, לא שייך כאן מלאכת מחתך, כי המלאכה נעשית בגוף הדבר שבו משתמש. ואומנם עדיין נשאר קשה לפירוש זה, הראיה מדין כוורת, ומדין הלוקט יבולות. ולענ"ד יש ליישבם ע"פ המבואר לקמן (אות טז). ושוב ראיתי שכ"כ לתרץ בספר בנין שבת (פרק מו), ויובאו דבריו לקמן (אותיות יד,טו) בעז"ה ובישועתו. ובזה הצלנו את הרמב"ם וסיעתיה מפני קושית הרב טל אורות (מלאכת מחתך) כי לפירוש הרמב"ם תקשי מדין כוורת דבורים שהמסיר קנים הבולטים הרי זה מכה בפטיש, ולא מחתך. וכתב ואפשר דרבינו יוסף (מיגאש) מפרש ההיא משום מחתך. ע"כ. ובספר בנין שבת (פרק מז אות ב) מכח קושיא זו כתב פשט חדש ברמב"ם, שלענ"ד כלל לא נרמז ברמב"ם אחר המחילה, כי ביאר בו דכל שמסיים את האבן ומחליקה שוב לא שייך מחתך, כי מתחייב משום מכה בפטיש. ע"כ, ועע"ש. והרמב"ם כלל לא כתב כן, אלא טעם אחר כי תלה זאת היכן נעשית המלאכה, וכנ"ל. וגם הרמב"ם מבאר שמרבע את האבן, ולא כהבנת שאר הראשונים שמחליק את

האבן, והרב בנין שבת למד כן אף ברמב"ם, ודו"ק. ואכמ"ל. וזה יצא לו להוסיף את פירושו ברמב"ם, מפני הקושיא הנ"ל. אולם לדרכנו הכל אתי שפיר, ודברי הרמב"ם באים יחדיו עם פירושם של שאר הראשונים, אשר יובאו בסמוך בעז"ה.

מחתך במידה וצריך את המידה]

יב. איברא דהנה בתוס' (דף עה ע"ב ד"ה המסתת), נראה דפליגי על טעמו של הרמב"ם והר"י מיגאש. דשם כתבו התוס' על דין המסתת אבן דחייב משם מכה בפטיש, אבל משום מחתך לא מיחייב, שכבר היא מרובעת ומתוקנת, אלא שמייפה אותה ועושה בה שירטוטין ויפוי, כעין שעושין עכשיו מסתתי האבנים. וסיימו דהוא מדברי ר"י, וכן ריב"א. ע"כ. ומפורש דאם מסתת אבן ומרבע אותה, ס"ל לתוס' דחייב נמי משום מחתך, אע"פ שעושה המלאכה בגוף הדבר. וכ"כ תוס' רא"ש (שם ד"ה המסתת), וז"ל, אבל משום בונה ומשום מחתך לא מחייב, שכבר היא מרובעת ומתוקנת לישב בחומה, אלא שעושה בה שרטוטין ליפותה, וזו היא גמר מלאכה. עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים וכאשר יבואו בסמוך בעז"ה. ומ"מ מתוך דבריהם יוצא מבואר לענין גדר מלאכת מחתך, כי המחתך אינו סגי בכך שיהיה מחתך במידה וע"י כלי, אלא בעינן נמי צורך במידה, שצריך למידה בגודל פלוני, ואילו כאן שחותך את האבן ומיישרה, אע"פ שחותך בידיוק שני מלימטר כדי ליישר את הבליטה, מ"מ אין לו צורך בשני מלימטר אלא לישר את האבן, וכל כה"ג אינו מחתך, כיון שא"צ את המידה. שהרי אין לו צורך בשני מלימטר, אלא ביישור האבן. ומצד האבן אין כאן מחתך, כיון שהיא כבר עשויה לפי מידתה, וכבר מתאימה לשימוש הבנין. [ובזה אתי שפיר הראיה הנזכ"ל (אות ח) מהאי מימרא דעבדא כי כיסתא. וכן מדין המסתת את האבן. ולגבי כוורת, והלוקט יבולות, י"ל כנזכר לעיל, וכאשר ישבנו את הרמב"ם ע"פ המבואר לקמן (אות טז). וגבי הפותח בית הצואר, יבואר לקמן בעז"ה (אות טז), וה"ה גם לגבי העושה נקב יפה בחבית. ע"ש.] וכ"כ כדברי התוס' הנ"ל המאירי (דף עה ע"ב ד"ה השף), וז"ל, והמסתת את האבן, ר"ל שמחליקה אחר שנחצבה, חייב משום מכה בפטיש, שזהו גמר מלאכה. ויש שואלים לפי' זה והרי יש לחייבו ג"כ משום מחתך, ומשום ממחק, שהרי הוא מחתכה ומחליקה. עד שפירשו בזו אף משום מכה בפטיש (דמה שאמרו בגמ' חייב משום מכה בפטיש, היינו אף מכה בפטיש, חוץ מכך שחייב משום מחתך, וממחק). אלא שעיקר הדבר, שאחר שנחצבה והושוית למדתה, אין בה עוד משום מחתך, **שהרי נעשה הכל**. ודין ממחק אין כאן, שאין הכונה בה להחליקה להיות תשמיש שלה נוח לו, כענין ממרח רטיה, ושף בין העמודים, ומוחק את השער מן העור להחליקו, ואין זה אלא נוי בעלמא, ואין כאן אלא גמר מלאכה. עכ"ל. וכ"כ הר"ן במיוחסים (עה ע"ב ד"ה

המסתת), דהקשה דלחייב משום מחתך וממחק. וי"ל דאה"נ דחייב משום תלת, וה"ק חייב אף משום מכה בפטיש. וי"מ דמיירי באבן שנתקנה כבר אורכה ורוחבה, אלא שהוא מתקנה עכשיו דק דק כדי ליפותה, והילכך אינו חייב משום מחתך, **דהא אינו מחתכה**. ומשום ממחק נמי ליכא, דהא אינו כדי ליפותה, ואין בזה צורך כלל, ואנן בעינן דומיא דממחק עור דמשכן, דאית בי' צורך. עכ"ל. וא"כ ס"ל דכל שמרבע את האבן, יש בו משום מחתך. וכאן אין בו מחתך כיון שמדת האבן עשויה, ורק מחליקה, ובזה אין מחתך, והוא כנ"ל, דאע"פ שכשמחליקה מסיר ממנה חלק מהאבן במידה מדוייקת, וע"י כלי, מ"מ א"צ את המידה, ועל כן אין בכך משום מחתך. וכן כתב גדר זה במלאכת מחתך בשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן כ אותיות ו,ד). ע"ש.

יג. איברא דעדיין יש להקשות על כך מהא דאיתא במכלתין (דף עד ע"ב) התולש את הכנף וכו', והקוטמו, חייב משום מחתך. ופרש"י, שחותך את הנוצות ולוקח את החלק הרך לצורך נתינתו בכר. והנה ז"ל רש"י בד"ה משום מחתך, דקפיד לחתוך עד מקום שהוא ראוי. עכ"ל. וא"כ בואר כאן חידוש גדול, דאע"ג שא"צ את מידת החיתוך, שהרי כל נוצה חותכה לפי גודלה, וא"כ אין לו צורך במידה מסויימת של הנוצות. אפ"ה כיון שחותך את הנוצות במידה מדוייקת של כל נוצה, לפי מה שהיא, נחשב זה חיתוך במידה וחייב. וזה סותר לנ"ל לכאורה, כי עפ"ז גם המסתת אבן ומחליקה י"ל דהוי מחתך, כיון שחותך במידה מדוייקת. ואע"פ שא"צ את גודל החיתוך, שהרי כל קימור וגבעה באבן חותכם לפי גודלם, מ"מ בנוצה התחדש דגם זה חשיב במידה. וכדברי רש"י כ"כ ראשונים רבים, וכגון, רבינו יהונתן מלוניל (דף לב ע"א מדפי הרי"ף), וכ"כ הר"ן בהלכות (שם סוע"א), ובנימוק"י (שם), ובריבב"ן (שם). ועוד בה שגם מי מהראשונים שלא כתב כן להדיא, מ"מ יוכרח להסכים עם פרש"י, דאל"כ מאי אית לך למימר, ומדוע חייב משום מחתך, והרי אינו מקפיד לחתוך גודל קבוע בנוצות.

ואשר עלה בדיבוק חברים אחר העיון לבאר, כי איסור מחתך הוא שמחלק דבר לשני חלקים, ובכל מקרה אשר צריך הוא לשימוש אחד מהחלקים למידתו, כבר הוי מחתך, אך כאשר א"צ מידה של שום חלק, אע"פ שחותך במדויק, אין כאן מחתך. דהנה המשייף אבן להחליקה וליפותה, אע"פ שחותך במדוייק את כל הבליטות, אך אין לו צורך במידה, לא של החלק שמוסר מהאבן, שהרי זורקו, ולא בחלק של האבן שנשארת, שהרי כבר מידתה עשויה, ואפשר להשתמש בה לפי מדתה לבניה, אף בלא החלקתה ויישורה, וכל שחותך הוא כדי להחליקה וליפותה, ואינו כדי לעשות את מידתה מדוייקת יותר, אלא רק ליפותה. משא"כ החותך את הנוצות, כיון שחותך במידה מדוייקת את החלק

הרך, ומשתמש בו, כל כה"ג הוי חותך במידה. כי צריך הוא למידה, ודמי לחוט שיצא מבגד, או יבולת, שאין בחיתוכם משום מחתך, שהרי מידת הבגד עשויה ומוגמרת, וכל שמסיר את החוט הוא רק ליפותו. ומה שחותך את החוט במדוייק, כדי להסירו, א"צ את המידה, שהרי א"צ את מידת החוט, והראיה שזורקו. וכן אין צריך את מידת הבגד (מצד שלא יחתוך את החוט יותר מדאי ויעשה חור בבגד), שהרי מידת הבגד עשויה, ואין הכוונה בחתיכת החוט לעשות מידה לבגד.

ולענין נידו"ד לחתוך שקיות חלב, לפי הני ראשונים יצא לאסור, כי חותך במידה, וצריך את המידה, שהרי צריך פתח לשימוש. ולכאורה חייב חטאת, כיון שעושה ע"י כלי, ע"י הסכין או ע"י מספרים.

איסור מחתך הוא כשחותך מידה שימושית]

יד. וחזי הוית לספר בנין שבת (מלאכת מחתך פרקים מב,מג,מה,מו) דעמד על מדוכה זו באורך וברוחב, והיסוד שהוציא ליישב זאת הוא בדומה לנו, שמחתך חייב לא רק כשחותך בהקפדה על החיתוך, אלא שיוצר מידה שעימה ישתמש. ולכן הא דאיתא בשבת (קה ע"א) דעבדיה כי כיסתא הנ"ל, אע"פ שחותך במדוייק, כי אחרת יקלקל את הבגד, מ"מ ע"י החיתוך אינו יוצר מידה, כי מידת הבגד עשויה זה מכבר, רק רצונו לסלק את החלק הבולט בבגד. ולכן גם בשבת (עד סוע"ב) עמדה הגמ', היכן היתה קריעה במשכן, וביארה, שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה. ופרש"י, דרנא, תולעת. ומנקב בו (ביריעה התולעת נוקבת נקב) נקב קטן ועגול, וצריך לקרוע למטה ולמעלה את הנקב, שלא תהיה התפירה עשויה קמטין קמטין. עכ"ל. ובתוס' ד"ה וכן, כתבו, שבנפל בה דרנא צריך לקורעה מתחילתה ועוד סופה. ע"כ. וביאר שהיה חותך במדוייק, ומדוע לא חייב משום מחתך. ועל פי הנ"ל אתי שפיר, כי לא יוצר מידה בעת החיתוך, ובזה (בפרק מו) ביאר מדוע המסתת את האבן (שבת עה עב) חייב משום מכה בפטיש, ולא משום מחתך. והביא למאירי ולר"ן שם, דביארו כי היינו שמחליק את האבן. וע"פ הנ"ל אין כאן מחתך, כיון שהמידה עשויה זה מכבר. ועוד ביאר (פרק מז) להא דאיתא בשבת (עו ע"ב) האי מאן דעביד חלתא מחייב יא' חטאות. ופרש"י, חתך הקנים לאחר אריזתה, **כדי להשוותם**, הרי זה מכה בפטיש. כדאמרינן (עה ע"ב) האי מאן דשקיל אקופי דגלימי חייב משום מכה בפטיש. עכ"ל. וא"כ חותך במדוייק, שהרי כתב רש"י שחותך כדי להשוותם. ומדוע לא חייב משום מחתך. וביאר, דכיון שהכוורת עשויה, א"כ בחיתוך אינו יוצר מידה, כי היא כבר עשויה, אלא רק מתקן, וזה לא מחתך. וכן הוא באקופי גלימי הנ"ל.

חיתוך במקום המסומן ומנוקב]

טו. ועוד חידש הרב בנין שבת יותר מדברינו הנזכ"ל, והוא שצריך שיחתוך במידה, ושישתמש במידה שחתך, והשימוש יהיה מצד המידה. [והצריך שישתמש במידה מצד שצריך את המידה להשתמש במידה. ולא כדברינו שחותך במידה מפני שצריך מידה, אע"פ שא"צ להשתמש במידה. ובסמוך ראה דוגמא שהיא נ"מ בזה.] והביא כן (בפרק מג) בשם הגרשז"א זצ"ל, והובאו דבריו בספר שש"כ (פ"ט הערה כה), דשם התיר לפתוח שקיות סוכר קטנות (בבתי מלון וכדו'), ואף מותר לחתוך אותן במקום המיוחד לכך, ואין בזה משום מחתך, כיון דמה שהוא חותך במקום המסומן, אינו אלא כדי שלא ישפך הסוכר, ואין לו כל כוונה להשתמש בחלק החתוך. עכ"ל. ובתיקונים ובמילואים לספר שש"כ (שם) הוסיף, ואין לו כל כוונה של שימוש בחלקי השקית לפי מדה מסויימת, רק מפני שזה יותר נוח, ואין לו שום כוונה למידה מסויימת של נקב. עכ"ל. וא"כ הצריך במחתך לחתוך לפי מידה במידה שימושית. ואולם לענ"ד דבר זה נסתר מדין הקוטם נוצה, וכנ"ל, ועל כרחך דא"צ שהמידה תהיה שימושית, אלא שחותך לפי מידה, ומשתמש בדבר שחתך. אע"פ שא"צ שהמידה תהיה שימושית. ולכן בנוצה אע"פ שאינו משתמש במידת הנוצה, מ"מ כיון שחתך בה לפי מידה, והשתמש בה לכר, חייב. ומינה לענין שקית הסוכר שחותך בידיוק במקום שמנוקב כדי שלא ישפך הסוכר, כיון שחותך במידה (דוקא במקום הסוכר), ומשתמש במידה (היא השקית סוכר שנשארת בידו), אסור משום מחתך, וכדין הקוטם נוצה. ואולם יש להקל בשקית הסוכר מצד אחר והוא, שכל שחותך במקום המסומן הוא מפני ששם קל יותר לחתוך, אך אין לו קפידא לחתוך דוקא שם, מצד מידת השקית, שהרי לו היו מסמנים את הסימון לאורך השקית, משם היה חותך. או אם היו מסמנים לרוחבה במקום נמוך יותר, משם היה חותך, מפני שיותר נוח לו לחתוך משם.

וגדולה מכך, הן הלא פעמים רבות חותך נמוך מגובה הסימון, או גבוה ממנו, והוא מפני שאינו מקפיד על מידתו וכנ"ל. וכשם שמצינו כיוצ"ב בספר שש"כ (פכ"ג הע' נה) לגבי חותך נייר טואלט במקום המנוקב, דאין בזה משום מחתך, כיון שהחותך אינו מקפיד אם היו עושים את זה יותר ארוך או יותר קצר, והוא רק חותך במקום הנוח לו, ושוב אין זה שייך כלל למלאכת מחתך. וכן יש הרבה דברים כאלה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מקוה המים מלכה (ח"ג סימן לד ד"ה וגם בזה), גבי נייר טואלט, כיון שאינו מכוין לא למידת רוחבו, ואף לא להשוות צלעותיו (של הנייר), ואינו צריך לכך. ועע"ש. וה"ה י"ל לגבי אריזות קורנפלקס, שאין איסור מחתך בהסרת חלק הקרטון המסומן. וכ"כ בספר בנין

שבת (ח"א סימן מג). ועוד הביא (בפרק מ אות ב) מספר נשמת אברהם סופר (ח"ה סימן שמ) בשם הגרשז"א, שאין בקריעת הנייר ממכשיר הפאקס משום מחתך (ואסור משום קורע), על אף שהקריעה נעשית במקום מסוים, לפי שאין הקפידה שהמקום המסויים יהיה דוקא כאן. עכ"ל. וכן ראיתי לשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ר"ס לב) לענין פתיחת לשונית של פחית, דכתב מהאי טעמא שאין בכך משום מחתך, כיון שכל שחותך לפי הסימון, כי כן נוח וקל יותר לחתוך. ושם בסוגרים מרובעות אמר כן אף לענין חיתוך נייר טואלט במקום המסומן. ע"ש. וכ"כ כדברים האלה בשו"ת להורות נתן (ח"ח סימן כ אות ד) לענין פתיחת בקבוק, אשר תחת הפקק מחוברת טבעת, ובעת הפתיחה נופלת. כי לא שייך כאן מחתך, לפי שא"צ את מידת הטבעת או הפקק, ומה שחותך במקום הנקבים, אינו מפני שצריך לחתוך דוקא שם, אלא מפני שנח וקל לחתוך שם. וכ"כ לענין הנייר טואלט בשו"ת ארחותיך למדני הנדפ"מ (ח"א סימן עד אות ד). ועוד יש להוסיף כי בשו"ת מקוה המים מלכה (ח"ב סימן ז) כתב כי אין בחיתוך נייר טואלט במקום המסומן משום מחתך, כיון שהנייר ע"י הנקבים הוא כבר מובדל ומופרד, והנייר מחובר רק בחיבור מדולדל, דודאי שדינו כאילו מובדל.

ע"כ. ושב וחיזק דבריו (ח"ג ריש סימן לג) דדמי לפסק מרן (סימן שכח סל"א) צפורן שפירשה רובה וכו'. ושב וכ"כ בסוף התשובה (שם). ועוד לו (שם סימן לד ד"ה גם בזה). וע"ע בשו"ת דברי שלמה שניידר (ח"ג סימן רלה), ובספר יסודי ישורון (ח"ד דף צח ע"ב) כתב שבנייר המנוקב קל יותר דינו, ועוד כ"כ בהשלמות לספר קיצור הל' שבת (עמ' תסה). ע"כ. ואולם זה אינו, וכאשר כבר דחה סברא זו מכל וכל בשו"ת חלקת יעקב (חאו"ח סימן קסד אות ז) שהרי הנייר מחובר, ושאין לדמות דין זה לדין ציצין שפירשו רובן המבואר בסי' שכח. ע"כ. וראה עוד לשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן ל אות ז) שתמה טובא על אלו דברי הרב מקוה המים, שכל זה חשיב מחתך, ומה לי מעט מה לי רב, סוף סוף מחוברים המה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"א ר"ס קטו) דאפילו אותם הניירות שכבר פרודות קצת, מכ"מ מחוברים עוד לסרוגין, ונ"ל לאסור. רק דספוקי מספקא ליה אי מחייב מדאורייתא. ע"ש. וכ"כ לדחות בשו"ת דברי שלמה (ח"ג סימן רלה ד"ה וראיתי), כי פשיטא דבנייר מנוקב אסור. וכ"כ בספר שש"כ (ח"א פכ"ג ריש הל' טז). וזהו פשוט שאין לדמותו להא דמבואר בסי' שכח (סל"א) גבי צפורן שפירשה רובה דשרי, דשאני התם דהקלו משום צער, וכמבואר בגמ' שם (שבת צד ע"ב) כי דוקא במצטער שרי, וכ"פ הטוש"ע (סימן שכח סל"א), וראה למ"ב (ס"ק צו) בשם הפמ"ג, דכיון שפירשו רובן קרובין לינתק וכתלושין דמיא, הלכך במקום צערא לא גזרו רבנן. ע"כ. שוב אינה ה' לידי שו"ת שמש ומגן (ח"א סימן ד)

השייך למו"ר עט"ר הראש"ל מרן רבינו עובדיה יוסף שליט"א ושם בכת"י דייק את לשון הרב שמש ומגן בד"ה ונ"ל לתרץ, בסוף הסוגרים, דכתב וז"ל, החותך נייר טואלט אין בזה משום מחתך, כיון שאינו מקפיד על המידה. והוסיף מו"ר על הגליון וז"ל, דכ"כ שש"כ הוספות ומילואים (עמ' מ הערה נה), ודלא כאור לציון (ח"ב דף רסז סוע"א) שכתב שהוא איסור מלאכה דאורייתא משום מחתך, ע"ש וליתא. עכ"ל. והרואה בשש"כ הנ"ל התיר משום מחתך אף לחתוך במקום הנקבים, לפי שאינו מקפיד על המידה. ויוצא איפוא שכן דעת מו"ר שליט"א. וכעת נזכרתי שכ"כ להדיא מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ט סימן קח אות קפה) ע"ש. ואולם ראה לספר פקודת אלעזר (ס"ס שמ) שהעתיק את דברי ספר זכר נתן שכתב כי שרי לחתוך נייר לקינוח, והוא ע"פ חידוש שו"ע הרב דבעשוי מגוף אחד אין בו קורע, ואולם בנייר שלנו שעשוי מלבדים יש לאסור. והגיה על כך הרב פקודת אלעזר, כי נלע"ד שגם זה נקרא מקפיד לחתכו במידה, כיון שאינו רוצה לאבד כולו בשביל פעם זו, ומפני כך מחתך ממנו לצורך אותה שעה. כנלע"ד כעת. עכ"ל. ואולם לענ"ד גם הוא יודה האידנא שגליל נייר טואלט מחירו זול מאוד, ובדר"כ אנשים לא מקפידים על חיתוכו במידה מדוייקת בשביל שלא יגמר, אלא רק חותכים לפי נוחות השימוש בו. וע' כאן בהערה לענין דעת מו"ר מרן מלכא להלכה בדין חיתוך נייר טואלט.

דעת הגאון יבי"א בחיתוך נייר טואלט]

אגב בואנו הלום, אמרתי להעיר מידי שוטטי בספרי דבי רב, כי בשו"ת יבי"א הנ"ל (ח"ט חאו"ח סימן קח אות קפה) מפורש שדעתו להקל לחתוך נייר טואלט בשעת הדחק. ע"ש. ואולם בעבר סבר מו"ר להחמיר בכך, וכמו שהעיד בשו"ת שם משמעון אחד (ח"ג סימן קמז), שכן דעת מו"ר. וכ"כ בשו"ת שמש ומגן (ח"א רס"ד). ובאמת שכן ראיתי למו"ר בהסכמה לשו"ת הלכה למשה מימון (הודפס בשנת תשיח) דכתב הכי להדיא, כי שם הרב הלכה למשה (סימן כו) דן גבי טלטול תעודת זהות בשבת, שהחוק מחייב זאת. וכתב שיש ללמוד להקל ע"פ דברי שו"ת הלל אומר פוסק (סימן קצט) שהתיר משום כבוד הבריות לקרוע נייר טואלט בשינוי, ואפי' לקנח בניירות מודפסים. וה"ה לענין תעודת זהות, שיש כבוד הבריות וגם עונשים דממון וגוף יש להקל, ומותר. ע"כ. וכתב להעיר על כך מו"ר בהסכמה וז"ל, ומה שרצה ללמוד עוד כת"ר מס' הלל אומר, בענין קריעת הניר לקינוח בשבת משום גדול כבוד הבריות. הנה אין דבריו ברורים בזה כלל, וע' בספר משנה ברורה (סימן שמ ס"ק מא) שהקורע נייר בשבת לצורך קינוח "חייב משום קורע". ע"ש. וכן פסק בשו"ת מהרש"ם ח"ד (סימן קמח ד"ה ובדבר), ושכן דעת הפוסקים. ע"ש. ובמקום אחר כתבנו בזה. ואכמ"ל. עכ"ל. וכתב א"כ במפורש, כי אסור לחתוך נייר טואלט משום קורע, ואין זה נדחה אף מפני כבוד הבריות. ולדרך זו ע' בשו"ת בכורי יעקב זריהן (ר"ס ז) דכל שהותר משום כבוד הבריות הוא רק באיסור דרבנן. (וע' בשו"ת שיח

כהן אליעזר (ח"א סימן טו ד"ה איברא), דהעיר על אלו דברי מו"ר שליט"א, כי מדברי המהרש"ם אין הוכחה, וכאשר תדקדק בדבריו. ע"כ). ומ"מ משנה אחרונה עיקר.

ורבים רבים עמדו על האי מילתא, גבי חיתוך נייר טואלט בשבת, ואין עת האסף, ופלא שחלק גדול מהעומדים על כך לא באו ודנו מצד פסק מרן (סימן שמ סימן יג) אין שוברים החרס, ואין קורעין הנייר, מפני שהוא כמתקן כלי. ע"כ. וכתב כמתקן, מפני שאיסורו דרבנן, וכדדייקו הפוסקים. וכן פסק מרן עוד (בסימן שח סעיף מד) וכדביאר שם המ"ב, וע"ע ברמ"א (סימן שיד ס"א), ולא באתי לעמוד על כך רק כמעיר. כי הביה"ל (סימן שמ סי"ג ד"ה אין שוברין), ביאר מאי טעמא דאיסורו מדרבנן וז"ל, ותלוי הדבר בהתקון, אם הוא תקון גמור חייב משום מכה בפטיש, דגומר הכלי או הבגד. ואם אינו תיקון גמור הוא מדרבנן. ע"כ. וא"כ הקורע נייר איסורו מדרבנן, כיון שאינו תיקון גמור. וא"א לומר דהיינו טעמא דהקורע נייר אינו תיקון גמור, כיון שהיה משמש לצלות על גבו, כמבואר בביצה לב, וא"כ הוא כלי חד פעמי, וכל כה"ג לא חשיב תיקון. שהרי גם הקוטם קיסם שהוא כלי חד פעמי חייב משום מתקן מנא, וכדפסק מרן (סימן שכב ס"ג). וגם כי מרן בשו"ע אצלנו כתב סתם, ואין קורעין הנייר מפני שהוא כמתקן כלי. ע"כ. ולא דיבר דוקא בכה"ג שהוא כדי לצלות, אלא אף לעשות עמדו שאר דברים, כדמוכח הן מתוך סתימת השו"ע, והן משום שאף אחד לא יקרע נייר לצלות על גבו בשבת, (והגמ' מירי גבי יו"ט). ועל כן נראה כי הקורע נייר לא חשיב תיקון גמור, כיון שאינו מחותך יפה, ולכן אינו מתוקן היטב, ואינו תיקון גמור. ולפי"ז יש מקום לחייב משום מכה בפטיש כשחותך נייר טואלט **לפי הנקבים** , כי אז החיתוך יוצא ישר ומדוייק, בשונה מפסק השו"ע שחותך נייר, ואינו חיתוך יפה, וע"כ אינו תיקון גמור. וצ"ע. וע' בזה בשו"ת ארחתיך למדני הנדפ"מ (סימן עד), וע"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן יב בהערה). ועוד אעיר כי ההיתר לקרוע נייר טואלט מתבסס על כבוד הבריות, ואולם ע' במ"ב (סימן שכב ס"ק יד) דהיתר מפני כבוד הבריות הוא רק בבית חברו, אך בביתו אין היתר זה, כיון דהיה לו להכין מאתמול, וחלו מדברי הגמ'. ע"ש. ברם לענין טלטול אבנים לבית הכסא דין זה שנוי במחלוקת הראשונים, וכמובא בב"י (ס"ס שיב) וסיים שם מרן דמסתימת הפוסקים משמע להתיר, וכן עביד איהו גופיה בשולחנו הטהור (שם סעיף א), וא"כ דעת מרן שקיבלנו הוראותיו להקל, ולכל הפחות לענין קינוח שזהו נידוי"ד. וא"כ אף שהמ"א (שם סס"ק א) אסר, וכ"כ הבאר היטב (שם), מ"מ אין לנו אלא דעת דעת מרן. ואף המ"ב גופיה (סימן שיב סס"ק ב) משמע דדעתו להקל, מדמסיים בדעת הא"ר ובשם הלבוש הכי.

ועוד ראיתי שהעירו כי כל ההיתר של כבוד הבריות בימינו לענין נייר טואלט, כמעט ואינו שייך במציאות. כי הלא בכל בית מלבד הנייר טואלט, יש ניירות טישו, ויוכל להשתמש בהם אם לא הכין נייר חתוך, וכן יש מפיות שלחן חד פעמיות, ומפיונים, וכיוצ"ב סוגים מסוגים שונים. וגם אם אין לו בבית לשום חד מכל הני, ילך ויבקש משכנו, ומה בכך. וראיתי למי שכתב גדולה מכך, כי יכול אף לרחוץ במים. וכל ששייך ההיתר של כבוד הבריות, הוא רק כשאין עצה ופתרון אחר, וממילא האדם יתלכלך ויתבזה כבודו. אך בימינו איך נזדקק להיתר של כבוד הבריות, בו בזמן שאין חיסרון משום

כבוד הבריות, כי אם נאסור עליו לחתוך את הנייר, יעשה את אחת מהעצות הנ"ל, ממילא לא יהיה לו שום חסרון משום כבוד הבריות. ואה"נ בכה"ג שא"א לעשות אחת מאלו העצות, חזור נחזור להיתר כבוד הבריות. וראיה לכך יש להביא מפסק מרן (סימן שיא סעיף ב) דשם הותר לטלטל מת שמסריח משום כבוד החיים וכבוד המתים, והוא בתנאי שאין להם מקום לצאת, וגם בדוקא שיעשה הקל קל תחילה ע"ש. וכ"כ להדיא המחצית השקל (ס"ס שיב) דכתב שלא שייך כבוד הבריות כל היכא דאפשר לעשות בהיתר. [ומה שתמה כן על התו"ש והא"ר, לכאורה פשוט שגם הם מודים לכך. ורק דלענ"ד דיברו בכה"ג שא"א לעשות בהיתר, כגון שהאבן כבידה ואינו יכול להחזיקה באויר. ע"כ.] וכן מבואר עוד מפסק מרן (סימן שב סעיף ה) דכשיש לפניו אזני חרס (שמותרים בטלטול) ישתמש בהם ולא באבנים. וע"ש בב"ח (ס"ג ד"ה אסור), ובמ"א (ס"ק ד), ובמ"ב (ס"ק טז) דאף דיש לחוש לכשפים באוזני חרס וכדלעיל (סימן ג), מ"מ עדיף לקנח בהיתר ולא בטלטול מוקצה, וק"ו בן בנו של ק"ו הכא בנידו"ד. **ועוד** אעיר שגם בכה"ג דהוי כבוד הבריות, כל שיותר הוא רק לחתוך נייר כדי צורכו ולא לכל בני הבית, וכמבואר בשו"ע (סימן שיב סעיף א) דהותר להכניס רק כמלא היד. ורק כשאין איסור מוקצה הותר להכניס כל שיחפוץ. ואף שמ"מ הותר כמלא יד, וזה יותר משימוש פעם אחת, דראה שם שכשאין לו בית הכסא אז שרי ליקח רק לשימוש חד פעמי, משא"כ כשיש לו בית הכסא מיוחד הותר יותר, והוא כדי שיוכל להשתמש גם למחרת, או לישראל אחר, ע"ש במ"א דמ"מ כל שהותר רק כמלא היד ולא יותר הוא כדי שלא ירבה כ"כ בטלטול, וע' במאירי (שבת דף פא ע"ב), וברבינו יהונתן מלוניל (שם) שביאר שיוכל להחזיקן בידו אחת. ומינה לנידו"ד דכל שהותר לקרוע רק לפעם אחת, לפי שבכל פעם שחותך נייר היא מלאכה בפני עצמה. ברם גם כשמרים כמה אבנים ליד אחת, כל אבן שמרים היא טלטול בפנ"ע, ורק הטלטול יחדיו הוא טלטול אחד ברבוי בשיעורים, ולפי"ז צ"ע כיצד נדמהו להכא בענין קורע, כמה יותר לו לקרוע.

ועצור במילין לא אוכל אגב זוכרנו את שו"ת הלכה למשה הנ"ל, להרה"ג רבי משה מימון זצ"ל רבה הראשי דקרית אתא. ובאתי להעלותו על נס ולהזכיר את גודל ענוותנותו, כי תחת הערת מו"ר הנ"ל בהסכמה לספרו הלכה למשה כתב להשיב, וכ"ז אני כותב מעין משא ומתן כדרכה של תורה, אבל להלכה ולמעשה הדרי בי (לענין טלטול תעודת זהות), ואני מבטל דעתי נגד דעתו ד"ע, ותשובתי דסימן הנ"ל הרי היא מבוטלת. עכ"ל. ועוד העיר שם לעיל מו"ר הערה אחרת עליו בד"ה מאוד, וסיים שם מו"ר, וכנראה דט"ס היא בדברי תשובתו. ע"כ. ועל כך כתב הרה"ג המחבר, יפה העיר ידידי הרה"ג נר"ו, ואין טעות סופר בתשובתי. ע"כ. וכ"כ התפעלתי מענוותנותו, כי לא ראיתי למי שחקק דברים שכאלה בעט סופר, ומה גם שאז מו"ר היה חבר ביה"ד בפ"ת, ועל כן לא התאפקתי מלהעלותו כאן על מזבח הדפוס. וע' לבנו הרה"ג ר' יורם מימון שליט"א בריש ספרו הנפלא מתנת משה ח"א, שדיבר גבי ענוותנותו של אביו זצ"ל. **ומ"מ כל זה שונה מנידו"ד גבי פתיחת שקית חלב, כי כאן מקפיד הוא לחתוך במדוייק בגודל ובזוית מסויימת, למען ישפך החלב כיאה וכיאות, כל אחד כפי רצונו. ואה"נ מי שאינו מקפיד על חיתוך השקית**

לא קפדינן בהדיה, וה"ה להני שקיות סוכר דלא מקפידים וכנ"ל, ועל כן לא קפדינן בהדייהו.

חותך במידה והיא כבר עשויה]

טז. עוד הוסיף בספר בנין שבת (פרק נ) יסוד נפלא בגדר מחתך, והוא דלכאורה סתירה יוצאת בין דין חותך נוצה דהוי מחתך, להא דאיתא בשבת (קמו ע"ב) ופרש"י שם, דהקוטם עלה מן הענף הו"ל כמתקן כלי, ואסור מדרבנן. וקשיא, דתיפוק ליה דחייב ד"ת משום מחתך, דאע"פ שאינו מקפיד על מידת העלה, כי כל עלה שיהיה יחתכו, אך מקפיד לחתוך את העלה מן הענף בידיוק במקום שמדובקים, והוי מחתך כדין חותך נוצה הנ"ל. וחילק דשאני עלה דמידתו עשויה זה מכבר, ורק מחוברת לעלה, ודמי לחותך כפתור המחובר לבגד, שאין כאן מחתך, משום שיוצר מידת הכפתור, שהרי מידתו עשויה. וכן מוכח מהסוגיא של חותך עלה דשם אמרה הגמ' (דף עד ע"ד), והמורטו חייב משום ממחק. ופרש"י, לצד זנבו (של הנוצה) שהיא קשה, מורט שערו מכאן ומכאן ומשליך הקנה, ונותן השיער בכר ובכסת. ע"כ. ותיקשי, מדוע לא יתחייב משום מחתך, ומאי שנא מהחותך נוצה, הנזכר בסמוך ממש. וע"פ הנ"ל אתי שפיר. ודפח"ח. וכן יש להוכיח משבת (עד ע"ב), בדין הכוורת (המובא לעיל אות ז) שאין בו מחתך. ועל פי הנ"ל אתי שפיר, כיון שמידת הכוורת כבר עשויה ומוגמרת. וכ"כ בספר בנין שבת (פרק מו). וכן ראיתי בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן מא ד"ה ומ"ש לסתור), שכתב יסוד זה, ובזה ביאר את הסוגיא בערכין (דף ז) היושבת על המשבר ומתה, מביאין סכין וקורעין את כריסה בשבת להוציא הולד מתוכה. ופריך פשיטא מאי קא עביד. ופרש"י, מחתך בשר הוא, ולאו מידי עביד. ע"כ. ותקשי דהלא חותך ומוציא את התינוק במידה, שהרי יש צורך להפריד את התינוק מהכרס, וא"כ מדוע הקשתה הגמ' פשיטא. וכתב כי זה אינו, מאחר שמידת התינוק עשויה זה מכבר, ואינו יוצרה, ודמי לחותך פרי הנמצא יחד עם עוד פירות ונזהר בעת החיתוך שלא לחותכם, שאין בזה מחתך מצד שיוצר את מידת הפירות, שהרי מידתם עשויה ועומדת. עכת"ד.

וא"כ לכאורה עד כה יוצא, כי לדעת הרמב"ם וסיעתיה החותך שקית חלב במידה מדוייקת מותר, שהרי המלאכה נעשית בגוף השקית. ואילו לשאר הראשונים חייב משום מחתך.

מחתך בפותח בית הצואר]

קושטא דמילתא כי עדיין יש מקום להקל, והוא, כי אע"פ שבוארו היטב שיטתם של הני ראשונים ביסוד מלאכת מחתך, מ"מ עדיין לא מצאנו ידינו ורגלינו בביאור האי מימרא

דשבת (מח), הפותח בית הצואר חייב משום מכה בפטיש, ומדוע שלא יתחייב משום מחתך. והאמת אומר כי לא מצאתי סברא לחלק בין הדברים, כי הלא כאן חותך פתח במידה מדוייקת, לצורך שימוש במידה. [למעט לדעת הרמב"ם וסיעתיה הנזכ"ל (אות יא) דאתי שפיר וכדביארנו שם, כיון שכאן מחתך בגוף הדבר. ורק שכל דיוננו משם עד עתה, לבא ולהתיר אף לחולקים על הרמב"ם.] אך מ"מ זה יוצא מפורש, כי הפותח בית הצואר אין בו משום מחתך. ואע"פ שלא זכיתי להבין טעם הדבר, מ"מ כל כה"ג בידיוק אינו מחתך, (והחילוק המציאותי בין מחתך לפותח בית הצואר, הוא ברור). וחזי הוית לגרשז"א בששכ (פרק ט הע' ל) דכתב כי העושה נקב בפטמת בקבוק, אפי' מקפיד על מידת הנקב, אין בו משום מחתך. (אולם אסור משום שאסור לעשות נקב בכלי, וכמבואר בסי' שיד ס"א). וחזינן נמי בפותח בית הצואר (סימן שיז ס"ג), ובמ"ב (ס"ק כב), ובשעה"צ (ס"ק יד), דלא נזכר רק קורע, ומכה בפטיש, ולא מחתך. עכ"ל. וא"כ סמך על כך הלכה למעשה. ובספר בנין שבת (פמ"ג אות ג) ביאר את החילוק בין מחתך לפותח בית הצואר, דבפותח בית הצואר עיקר רצונו הוא בעשיית החור והפתח, והמידה אינה אלא היכי תמצי לעשיית הפתח, ובכה"ג לא חשיב שמכוין למידה, כי אינו משתמש בדבר ממשי בעל מידה, ועיקר הפעולה היא עשיית הפתח, וזהו כבר חיוב אחר של מכה בפטיש. עכת"ד. ושוב ראיתי לספר חוט שני (שבת ח"א פרק טז ס"ק ב) דכתב בפשיטות גבי הפותח בית הצואר, ונראה דאין לחייבו גם משום מחתך, כיון שאינו צריך למידת הבגד, אלא צריך למידת הפתח ע"כ. ועע"ש.

שוב ראיתי לספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אות יב עמ' קכו) דגם הוא עמד לבאר מדוע אין מחתך בפותח בית הצואר, וכתב מסברא כי אין איסור מחתך כשהחיתוך נשאר מחובר, ושכ"כ הצפנת פענח על הרמב"ם (פי"א ה"ז). ע"כ. איברא כי דבריו נסתרים מהראשונים ומרן הנזכ"ל (אות ח) דביארו כי פותח בית הצואר הוא שמסיר חלק. וכן מפורש בדברי ר"א בן הרמב"ם המובא ברבינו פרחיה שבת (דף מח ע"ב ד"ה הפותח), כי הרמב"ם פירש לבנו את דין הפותח בית הצואר, שהחייטים אחר חיתוך בית הצואר תופרים חתיכת בגד על גבו כדי שיראה שהוא בגד חדש, ואותו מסיר. וגם איהו גופיה הרב משמרת השבת עמד על כך כי נסתר מהרמב"ם המובא במעשה רוקח. ועל כן כתב, כי לדעתו י"ל דמחתך הוא בחותך את החלק שמשתמש. עכת"ד. וגם זה נדחה וכנ"ל (אות י), כי מחתך הוא בין בחלק שמשתמש ובין בחלק שמסיר. עוד ראיתי לספר מלאכת שלמה (סימן כה אותיות ה-ז) דעמד על מדוכה זו ליישב מדוע אין איסור מחתך בפותח בית הצואר, וכתב כי הרה"ג משה מרדכי קארפ שליט"א תירץ, שכל עשיית חור חיובה

משום מכה בפטיש ולא מחתך. ע"כ. וזה למעשה כדברי המתנת משה, וכבר עמדנו על כך לעיל. ע"ש. ועוד הביא את דברי הגרשז"א במכתב המובא בספר מאור השבת בפניני המאור (מכתב ט) גבי פתיחת פחית שתיה שאין בה משום מחתך וז"ל, לענ"ד אין מחתך בעשיית חור רק מפני הנשאר, שרצונו שיהיה במידה הרצויה לו, וכאן אין לו שום ענין בזה, וקל יותר מפתיחת קופסאות סרדינים. ורק החזו"א בסי' נא ס"ק יא אוסר. עכ"ל. וביאר דבריו הרב מלאכת שלמה, כי מחתך הוא בצריך את מידת החלק הנחתך, או החלק שחתכו ממנו, אומנם בעשיית חור אין הוא צריך את החלק הנחתך, ואפי' שיש לו ענין שהחור יהיה במידה מסוימת וכמו בפותח בית הצואר, מ"מ לענין מחתך ההתיחסות היא לכל מה שנשאר, דבעינן שהחלק הנשאר יהיה במידה מסוימת. וכיון שבפחית ובטלית הנ"ל, אין לו שום ענין שיהיו במידה מסוימת, שפיר ליכא הכא חיובא דמחתך. עכת"ד. ולא זכיתי להבינו. עוד כתב ליישב (אות ז) כי החילוק בין קורע למחתך הוא שקורע זו פעולת קלקול, ולכן בעינן ע"מ לתפור, משא"כ מחתך שזו פעולת תיקון. ולפי"ז י"ל, דהפותח בית הצואר שהחיתוך הוא דרך קלקול, לכן אינו חייב משום מחתך, ואיסורו רק מדרבנן. עכת"ד. וגם זאת לא הבנתי, כי אפי' החולקים על הפר"ח (יו"ד סימן קח ס"ק יח) יודו הכא דהוי תיקון, כיון שהוא קלקול בבגד לצורך הבגד, וכל כה"ג חשיב תיקון, ע' בספר לוית חן (סימן קכב) וכמש"כ הרשב"א, והר"ן, והמאירי, בסוגיא דשובר אדם את החבית במסכת שבת (דף קמו). ע"כ. ומ"מ נמצא דהחותך שקית חלב, אפי' מקפיד על המידה, אין בו משום מחתך, וכדין הפותח בית הצואר.

מחתך בחותלות של תמרים]

יז. ולולא דמסתפינא מחברי הו"א מילתא חדתא, והוא ע"פ פסק מרן (סימן שיד ס"ח) חותלות של תמרים וגרוגרות, אם הכסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל, וחותך אפי' בסכין, ואפי' גופן של חותלות. **שכל זה** כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. עכ"ל. ובב"י ביאר, שכ"כ כל' זו וכטעם זה הכל בו (סימן לא דף כו ע"ד). וכן הוא בספר ארחות חיים (סימן קי). והנה לשונם מדוייק שכתבו שכל זה כמו ששובר וכו', כלומר שטעם ההיתר כאן משום דדמי לשובר אגוזים, הוא היתר לכל הדינים האמורים כאן, דהיינו הן לאיסור מתיר הקשרים, והן לאיסור סותר שרשרות החבל, והן לאיסור חיתוך החותלות עצמם ע"י סכין. וכן דייקו את ל' זו בהגהות והערות שעל הטור החדש (סימן שיד אות מא), וכתבו דא"כ פשוט דמיירי הכא אף בעשוי הקשר בקשר של קיימא (לאפוקי מלעיל בשו"ע (סעיף ז) ע"ש בב"י, דמיירי בקשר שאינו של קיימא, ועל כן שרי התם). דאם מיירי דוקא באינו של קיימא, תיפוק ליה להיתרא מטעם דהוי קשר

שאינו של קיימא, ולשם מה להגיע לטעם מחודש שכל זה כשובר אגוזים, וע"כ כנ"ל, ואפילו הכי שרי. וכבר בואר לעיל (אות ו) ע"פ חידושי הר"ן והמאירי, דטעם היתר זה הוא משום שהחותלת טפלה לאוכל שבתוכה, ונדונית כקליפי אוכלים, ועל כן שוב אין בזה לא מתיר ולא סותר. וממילא יש להוסיף, דה"ה שאין בזה משום מלאכת מחתך. וכן הבאנו לעיל (אות ו) את רבנו אברם מן ההר שלמד טעם היתר אחד לכולם אף לדין מתיר (ואף שלמד טעם אחר דהוי אוכלי בהמה, מ"מ חזינן כדברינו שהטעם הוא אחד לכולם, ושלכן שרי אף במתיר). וע"ע לקמן (אות זו), ובסימן הבא (אות כא), עוד פוסקים שאמרו כזה וכיוצ"ב והוא חיזוק להנ"ל. [ולא מבעי דכ"ז קיים ע"פ המבואר לעיל (אות ח), שאין לחלק בין חותלות לשקית חלב. אלא אף לפי הס"ס שעשינו שם (אות ז) אף לספק שמא כראשונים דשרי לשבור חבית שלימה ע"ש, ה"ה י"ל כאן. כי להני ראשונים ההיתר של שבירת חבית שלימה הוא ג"כ מצד שהחבית טפילה למה שבתוכה, וכמש"כ המאירי עירובין (דף לב ע"ב ד"ה אע"פ), והר"ן שבת (קמו ע"א) וכנזכ"ל (אות ו), ולפי"ז ה"ה דלא שייך שיהיה קורע או מחתך בחבית, וכמש"כ מרן כאן בסי' שיד (ס"ח), שהרי טעמו של מרן וטעמם הוא אחד, וכיון שמרן למד בזה להקל, ה"ה שגם הם יאמרו כן. וא"כ אף לפי הס"ס שעשינו שם הוא שייך גם כאן.]

מחתך באוכלין]

ולתת טעם בדבר אמרתי ע"פ פסק החיי אדם (שבת כלל לו הל' ג) ובנשמת אדם (שם), דהוכיח במישור מדברי הרמב"ם כי אין מחתך באוכלין. דהנה פסק הרמב"ם (שבת פי"א ה"י) כי הנוטל קיסם וקטמו לחצוץ בו שיניו חייב. ועל כרחך דהיינו טעמא דחייב משום מחתך, לפי שכן מיירי התם בכל ההלכה. ולעיל (הל' ח) כתב כי מותר לקטום אוכלי בהמה לעשותם קיסם. ותקשי טובא כי הלא כתב הרמב"ם הנ"ל דיש בכך משום מחתך. ועל כרחך דאין בזה משום מחתך, כי אין מחתך באוכלי בהמה. ושוב ק"ו שאין מחתך באוכלי אדם. עכת"ד. וע"פ הנ"ל מבואר שפיר שאין מחתך בקליפי אגוזין. וכ"פ כדברי הח"א המ"ב (סימן שכב ס"ק יב, ובס"ק יח אות ב). ואומנם בספר מגן אבות (מלאכת מחתך) כתב להסתפק בזה האם יש מחתך באוכלים (ולא הביא ראיות לכאן ולכאן). אולם כבר בספר מנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת מחתך אות ג) כתב כי צ"ע על הגאון הנ"ל, כי מוכח להדיא מהרמב"ם הנ"ל כן. וכן תמה המהדיר לספר מגן אבות (ס"ק פ) מדברי הרמב"ם הנ"ל. וכן הוא בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קטו) דדברי המגן אבות צ"ע מש"ס והלכה הנ"ל. וכתב דפשיטא דהלכה כהגאון חיי אדם, דאין בו מחתך. איברא כי הקרבן העדה בירושלמי שבת (כלל גדול ה"ב דף מט ע"א) ס"ל אחרת, דאיתא התם ההן סיקורא כד מבחר

בגרריה בקלופיתיה משום בורר וכו', כד מקטע בגומא משום מחתך. ע"כ. ופירש, האי סיקורא, והוא הרך שסביב קליפה שבאילנות. ע"כ. ונמצא דבגידול רך שכזה שראוי למאכל בהמה בכל אופן שייך בו מחתך, וא"כ ס"ל דשייך מחתך באוכלין. ואולם הרב נשמת אדם בריש דבריו כתב לדחותו, ופירש את הירושלמי בדרך אחרת. וע"ע בספר חמדת ישראל (סוף מלאכת מחתך) שכתב ליישב את המגן אבות. ואולם דבריו עומדים על הבנתו כי שייך מחתך באוכלין כשנצרך החיתוך לאוכל עצמו, ושכן כתב המנחת חינוך. ולע"ד לא כתב כן המנחת חינוך, אלא כשמחתך ומתקן ע"י חיתוך האוכל כלי (שאינו אוכל), אז חייב משום מחתך, אבל המחתך אוכלין לצורך תקון האוכל עצמו, לעולם אין בו מחתך. וכן הוא בב"י (ס"ס שיד), וכן הוא בנשמת אדם (הנ"ל), וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קמה ס"ו), וכ"כ בשו"ת תשובה שלמה (סימן ה ד"ה ואין), ושכ"כ הר"ן (ביצה דף לג), וממילא לא קשיא מידי. ועוד ראיתי לשו"ת באר יצחק (חאו"ח סימן יד ד"ה ונתבאר), דכתב כי האחרונים דחו דברי הקרבן העדה, וס"ל דאין מחתך באוכלין, דהלא בסי' שכא (סעיף יב) כתבו דבלחם אין טוחן אחר טוחן, ותיפוק ליה משום מחתך כשפורס פרוסות שוות, וכמש"כ בשבת (עז ע"ב) אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך. ועוד הוכיח במישור שכן עיקר מהא דאיתא בשבת (דף קמט), ונפסק בשו"ע (סימן שכב), דמחלק מנות לבני ביתו ומקפיד על מידתם שיהיו שוים. ומבואר דאין בכך משום מחתך. ובעל כרחך כי אין מחתך באוכלין. (ומכאן מוכח להתיר אף חיתוכי ירקות לנוי, ודלא כסברת הרב מתנת משה ע' בזה בהערה

ג חיתוכי פירות לנוי]

ואגב ראה ראיתי לספר מתנת משה (ח"ב מחתך הל' ה), דדן שם גבי חיתוך פירות וירקות בצורות יפות כדרך שעושים באולמות ובתי מלון, האם יש בכך משום מחתך. וכתב לאסור דשאני מדין חיתוך אוכלין, לפי שכאן כן הדרך, וא"כ הוא תיקון טוב, ושוב הוי מחתך. כי עמד לבאר את הטעם שאין במחתך קיסם באוכלים איסור מחתך, דהוא משום דלא חזו לשימוש בתור כלים כל כך, משא"כ מחתך פירות וירקות שחותכים אותם בחיתוכים יפים לנוי הרי שהם משמשים בשלימות לתכליתם לשמח לב רואיהם ואוכליהם, ובזה שוב הוי מחתך. עכת"ד. ולענ"ד דאי משום הא לא איריא, מאחר וא"א להשתמש בהם אלא בדרך עראית רק לצורך הסעודה, כי אח"כ יכמשו וירקבו ושוב לא שייך עליהם שם מחתך, וכמו שביאר איהו גופיה שם (בריש הע' ג) וכדלקמן בעז"ה.

ואולם גם איהו סיים להקל בכך מטעם אחר, והוא ע"פ דברי המרדכי (ריש פרק כלל גדול סימן שסב) דהתיר להחליק אוכלין לפי שנאכלין אף בלא ההחלקה. וסיים המרדכי, והמחמיר תע"ב. וכתב על כך הרב מתנת משה די"ל דה"ה הכא, דניזיל בתר טעמא, ושכאן לא יאסר משום מחתך. אלא דמ"מ המחמיר תע"ב, וכאשר סיים המרדכי. עכת"ד. ואין לומר לעצם הדין דשרי לחתוך פירות

וירקות בצורות מצורות שונות ליופי, ואין בכך משום מחתך, שאע"פ שחותך במדוייק, מ"מ אין צריך את המידה, וכמו שכתבנו לעיל (אותיות יא-יג), ושוב לא שייך בזה איסור מחתך. דזה אינו, כי ברגע שמתחיל חיתוך, כגון במלפפון, ויוצר בו משולש, אומנם אה"נ לא קפיד אמידה של משולש זה, אך מכאן והילך קפיד טובא להשוות את שאר המשולשים שייצור בהמשך המלפפון, כדי להשוותם. ודמי לדין המגרד ראשי כלונסאות (שבת עה ע"ב). וכן הוא ק"ו מדין התולש כנף וקוטמו (שבת ע"ד ע"ב). ודו"ק. וקדמות ראיה איכא משו"ת שאילת יעב"ץ (חאו"ח סימן יג ד"ה ומ"ש לסתור), דהתם מיירי לענין לימוד חכמת הניתוך בשבת, וצריכים לחתוך כלב מת, דחייב משום מחתך. דהוא כדי לבחון היטב סידור האברים וקישור הגידים וחיבור הווורידים. ע"ש.). וכ"כ בספר יסודי ישורון (ח"ה מע' טל מלאכות ריש מלאכת מחתך ד"ה חיוב מחתך באוכלין), והביא לספר מנחת סלת (אות לג) דהוכיח מהירושלמי (פ"ז ה"ב) דאין בהם משום מחתך, כי שם חשב כמה חיובים במחתך, ולא כלל אוכלין. ואולם מאידך הביא לספר ברית משה על הסמ"ג (ל"ת סה אות קצט) דכתב דדין זה האם יש מחתך באוכלין שרוי במח' ראשונים, דהרמב"ם (הנ"ל) ס"ל דאין מחתך באוכלין, ואילו הסמ"ג שכתב " **וכל דבר** שאדם מחתך ומקפיד על מדתו" וכו', משמע דה"ה באוכלין. וכ"כ כל' זו היראים, והמרדכי, (המובאים לעיל אות ט). ע"כ.

והנה בעייני בגוף לשון הסמ"ג (ל"ת סה מלאכת מחתך) לענ"ד יש להוכיח כל בתר איפכא, דאין מחתך באוכלין, כי שם אזיל בשיטת הרמב"ם, דמנה את הנוטל קיסם בכלל איסור מחתך. ושוב כתב דכל שראוי למאכל בהמה מותר לקטום אותם בשבת וכו'. וא"כ מאחר ומיירי במלאכת מחתך, הוא לומר דאף דקפיד אמידה, בכל אופן שרי, וכמו שהתיר בזה הרמב"ם. וא"כ כמו שהוכיחו האחרונים הנ"ל מהרמב"ם, כן מוכח מהסמ"ג דאין מחתך באוכלין, כי אע"פ שאוסר לקטום קיסם משום מחתך, מ"מ כשעשוי ממאכל בהמה שרי. ועל פי זה על כרחך דמש"כ בריש דבריו המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב, **וכל דבר** שאדם מחתך ומקפיד על מדתו נקראת מלאכת מחתך. ע"כ. וקא מדייק מדכתב וכל דבר, דה"ה אף באוכלים. י"ל דמאי דנקיט כל דבר, הוא לרבות גם דברים קשים וכיוצ"ב, שבהם אין מלאכת קורע, ומ"מ שפיר יש בהם משום מחתך, וכן לרבות שאר דברים כיוצ"ב. אולם לא התכוין באמת לכלול כל דבר בעולם, וכדמסיים ואזיל דאוכלים אין בהם משום מחתך. ומעתה י"ל כן אף על לשון היראים והמרדכי, דמש"כ כל דבר, אין הכוונה כל דבר ממש, וכמו שעל כרחך לומר כן בסמ"ג. ומה גם כי בכל כלל יש יוצאים מן הכלל, ולא התכונו לכלול באומרם כל דבר, ממש כל דבר בעולם, ופוק חזי להגאון

מהר"ם שיק בחי' מצות (מצוה ת"ו), הביאו בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן ל אות א) דכתב ליישב את קושית הרב טורי אבן מה סרך מלאכה יש בתקיעת שופר. ותירץ די"ל דאיסור תורה יש משום מלאכת מחתך, כיון שיש שיעור לתקיעה ולתרועה, ומחתך הקול לפי מדתו. ע"כ. דהיינו דיש איסור מחתך אף בחותך קולות ומקפיד על מדתם. ואלו הדברים מרפסן איגרי, וכאשר תמה עליו טובא הרב שבט הלוי שם וכתב, ואני תמה אם אמרה הגאון, דמאין רגלים לדבר לחייב בכזה מהתורה, כיון דאינו דומה כלל במציאות לחותך עור במשכן, ועל כן פסק שאין בכך שום איסור. וכן הוסיף דפשוט אצלי דגם במים לא שייך מחתך, כגון דמחלק שטח מים לפי מדה הצריך לו, וכיוצ"ב כל דבר לח. עכת"ד. וכי יעלה על דעתך להוכיח מהני ראשונים הנזכרים דכתבו כי מלאכת מחתך היא בחותך כל דבר לפי מידה, וא"כ מכאן נביא ראיה לדברי המהר"ם שיק דשייך מחתך אף בקול, אתמהא. ובודאי דמש"כ כל דבר, אינו כל דבר מעולם, אלא רק מה שנכנס בגדר ותנאי מלאכת מחתך, ואילו באוכלים אין משום מחתך. וראה עוד לשבלי הלקט (סימן פ) דכתב כי אין איסור קורע או סותר בפסיקת התלוש, ולכן התיר לחתוך חוט שתפר בו עופות מקולסים. והביאו הב"י (ס"ס שיז), וכן פסק בשו"ע הרב (סימן שיד סעיף טז) דמחתך הוא רק בתלוש. וכ"כ בספר שביתת השבת (עמ' יב) ע"ש, ובספר קצות השלחן (סימן קמה ס"ק ב). וכי תאמר דמהני ראשונים סתירה לו, אתמהא. וכן פסק להקל שאין מחתך באוכלין בספר מנוח"א (ח"ג פרק כא הל' ה,ו) והוא מהרמב"ם. וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות י ד"ה ולכן), דאין מחתך באוכלים. וכ"פ בספר בנין שבת (ח"ב פרק נא) וביאר טעם הדבר, לפי דשאני אוכלי בהמה שהם רכין ואינם מתקיימים, ועל כן אין דרך לעשות מהם כלים. וכ"פ בספר מתנת משה (ח"ב מלאכת מחתך ריש הע' ג, ובהלכה ה).

ומ"מ לענין נידו"ד יוצא שאין מחתך באוכלים. ולפי"ז יש לומר כי היינו טעמא דאין בשבירת הקליפה משום מחתך, משום שהיא טפילה לאוכל, ודינה כאוכל, ושוב אף בחותך במידה שרי. וכל זה כתבנו רק לתת טעם בדבר, (וע"ע לקמן טעם נוסף שכתב בספר מתנת משה, מדוע אין מחתך בחותלות של תמרים). ואף אם לא יסכים הקורא הנעים עם טעמנו זה, מ"מ לכאורה הדין דין אמת, כי יש להקל כאן משום שאין מחתך בחותלות של תמרים.

ולכן החותך שקית חלב אף שחותך ע"י כלי במידה מדוייקת, כיון דמיירי בכלי שאינו כלי גמור, ושזורקים אותו אחר השימוש, דמי לקליפי אגוזים, ושוב אין בו משום מחתך. **ואע"פ** שמשמעות כמה פוסקים שלמדו כי טעם ההיתר שכתב מרן (סימן שיד ס"ח) דדמי לשובר אגוזים, קאי רק אסיומא דמילתא, כלפי חותך אפי' בסכין גופן של חותלות,

אך כלפי דין מתיר ביארו דהוא מטעם אחר, כיון שאינו עשוי לקיימא, וחותך בסכין השרשרות כיון שאינה סתירה גמורה היא זו, ואינו אסור בכלים. דכן מבואר שלמדו בספר שו"ע הרב (סעיף יח), ובמ"ב (ס"ק לט), ועוד. מ"מ לא דייקו את לשונם של הני ראשונים ומרן שכתבו להדיא "שכל זה" כמו ששובר וכו', וא"כ מפורש כי כאן יש טעם אחד לכל. וראה עוד לספר מנוח"א (ח"ג פט"ז סעיף ד) דלמד להתיר מטעם זה גם איסור קורע בחותלות של תמרים, וזה כדברינו.

שוב ראיתי את שאהבה נפשי לספר מתנת משה (ח"ב מלאכת מחתך סעיף ג) לידידי הרה"ג רבי יורם מימון שליט"א, דעמד על מדוכה זו, וכתב להתיר לחתוך שקית חלב אע"פ שמקפיד על המידה, ויליף לה בדומה לנו מדין חותלות של תמרים, דכשם שאין בהם משום מתקן מנא בפתיחתם, ה"ה י"ל שאין בהם איסור מחתך. וחלו מל' הרמב"ם (פי"א ה"ח) דמיירי התם בדין מחתך, וסיים, כל דבר שהוא ראוי למאכל בהמה, כגון תבן ועשבים לחים והוצים וכיוצא בהן, מותר לקטום אותם בשבת, שאין בהם **תיקון כלים**. עכ"ל. וקשיא, כי הלא מיירי בדין מחתך, ומה טעם נתן לבאר היתרם שאין בהם תיקון כלים. וי"ל, דלשונו מדויק טובא, דכתב שאין בהם תיקון כלים, ולא כתב מפני שאינם כלים, והוא להורות דכאן אין איסור מחתך, כי בחיתוך שעל ידו הולך ומתקן את הכלי, לא חשיב מחתך באוכלין. (אע"פ שלא גמר עדיין עשיית הכלי, רק הוא עסוק בעשייתו. כי מחתך הוא אף כשאינו גומר הכלי, וכמש"כ בביה"ל (סימן שכב ס"ה ד"ה אחד קשים)), כי לא יפול שם מחתך בדבר שאין החיתוך מתקנו אלא רק בדרך ערעי, ולפי שעה. וכיון דעסקינן בחותך אוכלין שאין להם קיום, כל כה"ג לא הוי מחתך. וזהו שכתב הרמב"ם כי בעשבים וכיוצ"ב אין בהם מלאכת מחתך, כיון שאין בהם תיקון כלים. ע"כ. ובזה לא חל שם מחתך. וממילא כתב הרב מתנת משה, דבשקית חלב שאין עליה שם כלי כיון שהיא נזרקת, והיא כלי גרוע, ודמי לחותלות של תמרים, שוב אין איסור לחותכו אף במידה, כיון שאין בה תיקון כלי ומשרא שרי לכתחילה. וא"כ גם הוא דרך בדרך הדומה לנו בשינוי מעט, אבל מ"מ ההיתר מבורר כי אין איסור מחתך בחותלות של תמרים וכלים חד פעמיים. (ועע"ש דאיהו לא סמך על דבריו לגבי כלים חד פעמים קשיחים רק לגבי ניילונים וניירות וכיוצ"ב).

העולה עד כה מן המדבר, אין איסור מחתך בפותח שקית חלב אף כשמשתמש בסכין או במספרים, בין אם הוא מקפיד על גודל הפתח וצורתו ובין אינו מקפיד. אך במקפיד לחתוך פתח מסוים בשקית החלב, כפי רצונו וחפצו, בזה אמרינן המחמיר תע"ב.

סימן לא - פתיחת שקית חלב ע"י סכין או מספרים [המשך לנ"ל]

מלאכת קורע

יח. לכאורה שרי ע"פ היתר חותלות של תמרים (סימן שיד ס"ח) שהותר לקורעם, וה"ה הכא. ואולם יש להשיב, דשאני חותלות שקריעתם היא קלקול לכלי, ועל כן איסורם מדרבנן, וכיון שלא שייך בהם כלל ע"מ לתפור, לא גזרו כלל, וכדביאר הביה"ל. משא"כ הכא שהקריעה של השקית היא תיקון, שעושה פתח במידה, א"כ איסורה ד"ת משום קורע. ואולם יש להקל כאן, דדמי לפותח בית הצואר שאין בו קורע, כיון שאין בקריעה שום קלקול רק תיקון, וה"ה הכא. ועל כן אין כאן איסור קורע. **יט**. ואולם מרן לא ס"ל הכי, כי הקשה בב"י מדוע הפותח בית הצואר אין בו משום קורע, וביאר כיון שאינו ע"מ לתפור. וא"כ לא ס"ל כהאי חילוקא, וא"כ אף כשקורע ויש בו תיקון, כשאינו ע"מ לתפור שרי. איברא כי הביה"ל הקשה על כך סתירה מל' השו"ע (סימן שמ סי"ד) , וכתב שמרן חזר בו ונקט להלכה כשו"ע. ואולם קשה לומר דחזר בו, כי רק העתיק את ל' הרמב"ם בשו"ע לשם החידוש היוצא ממנו, אך לא לדיוקא דמילתא. וע"ע בפנים ראיות וחיזוקים לדבר. **כ**. שיטות הראשונים האם בעינן קורע ע"מ לתפור. ומ"מ כיון שיוצא דלדעת מרן הקורע שקית חלב איסורה מדרבנן, שהרי אינו ע"מ לתפור, שוב יש להקל ע"פ הביה"ל הנ"ל, דכיון שזו קריעה שאין לה מציאות של ע"מ לתפור, שא"א לתפור שקית, לא גזרו. וכדין חותלות של תמרים דשרי לקורעם מהאי טעמא. ואף לביה"ל שרי וכנ"ל מצד אחר, כי היא קריעה שיש בה רק תיקון. **כא**. ועוד יש לחזק את ההיתר מצד דין חותלות המבואר לעיל (אות יז), כי למדנו במרן שס"ל טעם אחד בחותלות שמתיר את כל האיסורים שלכאורה היו שייכים בהם, והוא שהחותלת טפלה לאוכל שבה, ודמי לשובר קליפי אגוזים. ובטעם זה התכוין לומר שלכן אין איסור קורע בחותלות, וא"כ ה"ה דשרי אף קריעת שקית חלב. **כב**. עוד יש להתיר ע"פ חידוש שו"ע הרב, שאין קורע בדבר שנעשה מגופים רבים, וכעת הוא גוף אחד. ומינה דקורע שקית שהיא גוף אחד, אין בה קורע. **כג**. ואע"פ שכמה פוסקים דחו חידוש זה מדברי הירושלמי, דמבואר שם כי יש קורע בעור. אך רבים רבים דחו ראיה זו מהירושלמי בכמה פנים, או דדברי הירושלמי שם הם לישנא בתרא, והעיקר כלישנא קמא דפליגא, וכדמוכח בתוספתא דשרי לקרוע עור, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. או דהירושלמי מיירי בעור המדובק, דאל"כ יסתור לתוספתא. או שביארו את הירושלמי בדרך אחרת (קצות השלחן ושו"ת עט סופר) . או שאין הלכה כירושלמי מתוך שהרמב"ם השמיטו. וגם שבין כה עלינו לומר מצד אחר דהבבלי פליג על האי מימרא דהירושלמי, וא"כ נאמר שחולק על כל המימרא שבירושלמי. **כד**.

ואומנם נמצאו כמה פוסקים שכתבו כי כל חידוש שו"ע הרב אמור רק לגבי נייר העשוי מעלים שלמים, אך נייר העשוי מעשבים מדובקים, אף שנעשה לבסוף גוף אחד, שייך בו איסור קורע, וא"כ שקית חלב שהודבקה מחלקים רבים שייך בה קורע. **כה**. אך זה אינו, כי הגר"ז פסק בסתם ולא חילק, ובזמנו הנייר שהיו משתמשים היה של עשבים מדובקים, ורק בהודו היה נייר העשוי מעלים שלמים. וכן ס"ל לכל הפוסקים הנזכ"ל שסמכו על חידוש שו"ע הרב למעשה. **כו**,**כז**. משום מתקן מנא אין כאן, כיון שהשקית נזרקת, וכדין חותלות של תמרים המבואר בסי' שיד (ס"ח).

קריעה על מנת לתקן]

יח. **עוד** רגע קט אדבר אודות איסור קורע, כי בפשיטות יש להתיר, כשם שלא נאמר איסור קורע בחותלות של תמרים (סימן שיד ס"ח). ואולם ראה ראיתי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, הלא הם ספר ארחות שבת (פרק יב הל' ו ובהערה יב), וספר מתנת משה (ח"ב דיני פתיחת קופסאות הל' ז, אלא דאיהו ספוקי מספקא ליה, ולא ברירא ליה מילתא), **כי** אע"ג שלמדנו בשו"ע (סימן שיד ס"ח) דחותלות של תמרים מותר לפותחם, ואף עם סכין, ולא נאסר משום קורע, וה"ה י"ל בדין פתיחת שקית החלב. אולם יש לחלק, כי ע"ש בביה"ל (סימן שיד ס"ח ד"ה חותלות), דעמד על כך מדוע אין בפתיחת החותלות וקריעתם איסור משום קורע, דאסור מדרבנן אף כשאינו ע"מ לתפור. ותירץ, דאין שייך שם קורע אלא בקריעת הבגד דשייך בו שם קורע ע"מ לתפור, ולהכי גזרו רבנן אפילו בשלא ע"מ לתפור, משא"כ בזה עכ"ל. דהיינו דכיון דכאן היא קריעה דרבנן, שהרי קורע שלא ע"מ לתפור, וכאן אף רבנן לא אמרו את גזירתם, כיון דשאני הכא דכלל לא שייך כאן ע"מ לתפור ועל כן לא גזרו. [וכן כתב בדומה בספר תהל"ד (ס"ס שיט) בדעת הרמב"ם, מדוע אין איסור סותר בחותך גבינה. וביאר דכיון דלא משכחת לה סותר ע"מ לבנות, כיון דא"א לעשותו אחר הסתירה גוף אחד, להכי אף רבנן לא גזרו ביה. ע"כ. והביאו בספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אות ג), ועע"ש בזה. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לב ד"ה וכמו כן).] ולפי"ז י"ל, דכ"ז שייך התם בחותלות, כי שם כל כוונת החיתוך היא רק להוציא את האוכל, משא"כ בנידו"ד בפתיחת שקית חלב, שנותן דעתו גם על צורת החיתוך, וגודל הפתח, וא"כ אין זה מקלקל, אלא מתקן, ושוב יש בכך איסור קורע דבר תורה, שהרי הקריעה היא לשם תיקון, ולא כבחותלות שהקריעה היא אינה ע"מ לתקן. וכיון שכאן הקריעה היא ד"ת, שוב לא שייך תירוץ הביה"ל שלא גזרו הכא, כי כאן הוא ד"ת ולא גזירה דרבנן.

ע"כ. והבט נא וראה לדברי מרן (ר"ס שיד) חילוק דומה בין פותח סתם חבית, למכוין לפתח יפה. [ומש"כ לאסור פתיחת שקיות ניר בשו"ת מנח"י (ח"א סימן עז), ועוד לו בח"ו (סימן כז אות ב) גבי נידו"ד פתיחת שקית חלב. שם כלל לא נחית לדמות זאת לחותלות של תמרים, וא"כ יש להשיבו מדין חותלות.] ולענ"ד דאי משום הא לא איריא, וכמה תשובות בדבר. תחילה, ע"פ היסוד שכתב הביה"ל (סימן שמ סעיף יד סוד"ה ולא נתכוין), ועוד לו (סעיף יג ד"ה אין שוברין), והוא לפי פסק מרן (סימן שיז ס"ג) הפותח בית הצואר חייב משום מכה בפטיש. וכן כתבו ראשונים רבים כי איסור פתיחת בית הצואר הוא מדין מכה בפטיש, דכ"כ רש"י שבת (דף מח), וכ"כ הרמב"ן מכות (ג ע"ב), ריטב"א שבת (שם), ומאירי (שם), אהל מועד (דרך ו נתיב יא), רוקח (סימן צב), יראים (סימן רעד), רבינו ירוחם (נתיב יב חי"ד, וקיבצם בספר מנוח"א ח"ג פט"ז הע' 24). ולכאורה תקשי, מדוע לא מחייב נמי משום קורע. וכתב הביה"ל, דכיון דאיסור קורע הוא ע"מ לתקן, נראה דשם מלאכה הוא רק כעין שהיה במשכן, שבמשכן הקורע הוא בקרע את היריעה שנפל בה דרנא, ושוב אח"כ תפרוה, וא"כ הקריעה יש בה קלקול ליריעה, אך תכליתה לצורך תיקונה. אך כל שעצם הקריעה היא התיקון, ואינה עושה קלקול ביריעה כי זהו תיקונה, בזה שוב לא שייך איסור קורע, ושוב לא דמי לקורע שהיה במשכן. ולכן הפותח בית הצואר שהקריעה היא התיקון, ואין כאן שום קלקול לבגד, לא הוי קורע. ושאני הקורע בחמתו ועל מתו שחייב משום קורע, אע"ג שעצם הקריעה היא התיקון, כי מ"מ לבגד נעשה קלקול, שהרי נקרע ונתקלקל. עכת"ד. ונמצא לפי"ז, כי ה"ה בנידו"ד לא שייך מלאכת קורע בפתיחת שקית החלב, כי בשעה שקורע את השקית ויוצר פתח, אין כאן שום קלקול רק תיקון, ומשרא שרי.

ואף לשיטת הרמב"ם שפותח בית הצואר חייב משום קורע, כבר עמד הביה"ל (שם סעיף יג ד"ה אין שוברין), דס"ל כי מלאכת קורע היא כשקורע דבר באמצעו, ונצרך לתיקון שני החלקים הנקרעים. ע"ש באורך. משא"כ כאן, שזורק את החלק שחתך ואינו צריך לתיקונו. וכן סמך על הביה"ל בביאורו ברמב"ם, בשו"ת דברי שלמה שניידר (ח"ג סימן רלה) לענין קריעת נייר טואלט, דאף למ"ב שאסר לחתוך נייר לקינוח, מ"מ בימינו שיש גליל, וחותך רק חלק אחד, אף הוא יודה להקל, ע"פ ביאורו ברמב"ם דבעינן שיצטרך את שני החלקים, וכאן צריך כעת רק את החלק שחותך, והוא איסור דרבנן, ושרי מפני כבוד הבריות כמבואר בשו"ע (סימן שיב). וכן תפס להלכה כטעם זה בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן יד ריש אות יג, ואזיל לשיטתיה התם דמרן פסק כרמב"ם. ויובאו דבריו בעז"ה לקמן אות יט). [ואולם לגבי ביאור הביה"ל ברמב"ם, רבים הקשו על כך ודחוהו, לך ראה

לספר קצות השלחן (סימן קמה ס"ק ד ד"ה והביה"ל עצמו), שדחה זאת. וע"ע בספר שביתת השבת (דף יא ע"ב, דפו"י ד"ה איתא), שדחה את דברי הביה"ל, ושאין אלו אלא דברי נביאות לפרש כן ברמב"ם ולעשות אוקימתא דמיירי בקורע מדף שלם. ועע"ש. וכן דחאו בשו"ת שמש ומגן (ח"א סימן ד דף ז ע"ב). ועע"ש. וכן דחאו בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן נו אות ד), ובשו"ת אז נדברו (ח"ב סימן לא) הניח חידוש הביה"ל בצ"ע. וע"ע בספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אותיות ג,ד) בזה מפי ספרים. וע"ע בספר בנין שבת (ח"ב פי"ח אות ג), דהפלא בקושיות על הביה"ל בביאור הרמב"ם, ע"ש דברים יפים בגדר מקלקל. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז אות ו) דהביא לשו"ת באר מים חיים מוצרי (חאו"ח סס"י) דתירץ את הרמב"ם, דמש"כ כמתקן כלי, כוונתו שחייב משום מתקן כלי ד"ת, ואה"נ מחייב נמי משום קורע.

ומה שלא הזכיר זאת, משום דברישא מיירי גבי חרס, ובו לא שייך איסור קורע. ע"כ. ואולם הרב צי"א כתב על כך שהוא דוחק. ויותר קשה לומר כן בשו"ע, שסמך את ב' ההלכות זל"ז. עכת"ד. וכן נלע"ד, הן משום שא"א לומר דמש"כ הרמב"ם כמתקן דהוא דאורייתא. והן משום שבמרן א"א לומר כן, ע"פ אשר יבואר בע"ה בסמוך (אות יט) מהי דעת מרן. ומ"מ דברי הביה"ל לסניף חזו לצירופי.] ומ"מ אין אנו צריכים לחידוש הביה"ל בביאור דברי הרמב"ם, כי מרן הלא פסק כרש"י, וכמבואר בסי' שיז (ס"ג וכנ"ל), וא"כ לדעת רש"י יש להקל, וכמבואר דבעינן קורע שיש בו קלקול, משא"כ בפתיחת שקית החלב דמי לפותח בית הצואר שאין בה קלקול כלל, ואין בזה שוב מלאכת קורע. וכן תפס ככלל זה בכל עוז בשו"ת תפל"מ (ח"א ר"ס נו), ובספרו מנוח"א (ח"ג פט"ז הל' ח הע' 24,25), וע"ע בביאורו בדעת הרמב"ם. וע"ע בחזו"א (סימן נא ס"ק ד ד"ה הר"מ), ועוד לו בסי' סא (ס"ק ב) דמבואר דס"ל כביה"ל. וכן תפס להלכה בספר בנין שבת (בסוף המבוא למלאכת קורע), ושכן כתב בעולת שבת (סימן שיז ס"ק טו), ובאבן האזל (פ"א הי"ז) כתב כעין זה. ע"כ. ועע"ש בדבריו. וכן פסק בספר מתנת משה (ח"ב דיני פתיחת קופסאות הע' ז ד"ה ואע"פ), ובזה תירץ מדוע לא יאסר הפותח לשונית של פחית משום קורע. והוא מפני שהיא קריעה של תיקון, שהרי ע"י הקריעה הופך את הפחית לכוס. [ואולם בזה בלאו הכי מיושב שפיר ע"פ דברי המנחת חינוך במוסך השבת (מלאכת התופר), ופסקו בספר מנוח"א (ח"ג במבוא לפרק טו) דאין קורע רק בדברים הרכים. ושוב ראיתי שכ"כ בספר בני ציון (סימן שמ ס"ק יד), והוכיח מדברי הירושלמי דשבת (פרק ז ה"ב דף נב ע"ב) ואית דמחלפי, קריעה בעורות באילין **רככיא** (בעורות אלים רכים), וחיתוך בבגדים באילין ליבדייא. ע"כ. ומפורש א"כ דקריעה בעינן דוקא בדבר רך. ואולם ע' בביה"ל (סימן שמ

סעיף יד ד"ה הרי זה), דכתב כי תופר הוא אף כשמדבק עץ לעץ ע"י דבק, כי בשבת (ע"ד ע"ב) גבי כוורת, חייב משום תופר, והלא היא עשויה מקנים. וכן נשען על דבריו ופסק הכי, הרה"ר לישראל בשו"ת סופה במדבר (מצגר סימן ח). איברא דאי משום הא לא איריא, דהנה ז"ל הר"ח (שם) בד"ה מאן, **ואם כפף פיה למטה** ותפרה, כשמותח החוט חייב משום טוה, כרב דאמר המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. וכשתופר חייב משום תופר. הרי אלו י"ג חטאות. עכ"ל. (מועתק מהר"ח מכון לב שמח). וכ"כ גם בערוך (ערך חלתא) ואם כפף פיה למטה ותפרה, כשכונן החוט חייב משום טווה, כרב (עה ע"א) דאמר המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. וכשתופרה חייב משום תופר. עכ"ל. וכ"כ בספר העיתים (ס"ס רכח) ואם כפף את פיה למטה ותפרה, חייב משום טווה. וכדאמר רב זוטרא בר טוביה, המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. וכשתופר חייב גם משום תופר. הרי י"ג חטאת. עכ"ל. וא"כ מיירי שמקפל את הקנה בקצהו ותופרו. ועל כרחך דמיירי בקנים רכים, דאל"כ כיצד מכופף הוא את הקנה. וממילא אזלא לה הראיה שהביא הרב מ"ב. ועוד עיין בזה במש"כ לקמן (סימן מ אות ב) וא"כ תקשי על הרב מתנת משה גבי נידו"ד, דהסתפק האם יש קורע בפתיחת שקית חלב, וע"פ האמור אין ספק בדבר. שוב ראיתי שגם הוא כתב לבא ולהקל בפתיחת השקית חלב מהאי טעמא, אלא דלבסוף סיים וצ"ע, ואולי כתב כן ע"פ אשר יבואר לקמן בעז"ה.

דעת מרן, קריעה ע"מ לתפור

יט. הן אמת שכן תפסו כלל זה רבים וכן שלמים, אך בהכרח כי מרן הב"י לא ס"ל. שהרי בסי' שיז (דף פ ע"א ד"ה מתירין בית הצואר), ובכס"מ (פרק י הל' י), הקשה גבי דין הפותח בית הצואר, מדוע לא חייב משום קורע. ותירץ, ונראה לי, דלא מיחייב משום קורע אלא בקורע על מנת לתפור (שבת ע"ג ע"א במשנה), והכא כיון שאינו על מנת לתפור, ליכא לחיובי משום קורע. ע"כ. ובכס"מ הביא שכ"כ הריטב"א ריש מכות (דף ג ע"ב ד"ה א"ר יהודה), וא"כ מרן לא ס"ל כחידוש הביה"ל שנבע מכח קושייתו אמאי לא מחייבינן גבי הפותח בית הצואר משום קורע, ותירץ כיון שהקריעה היא רק תיקון ואין כאן קלקול. כי מרן ס"ל תירוץ אחר.

הן לא אכחד, כי הביה"ל (סימן שמ סי"ד ד"ה ולא נתכוין), הקשה בזה סתירה בדברי מרן, (וכן הקשו הפמ"ג (ס"ס שמ), והנשמ"א שבת (כלל כט ס"ק א) ושניהם נשארו בצ"ע), **כי שם** (סעיף יד) פסק מרן בזה"ל, וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים, ולא נתכוין לקלקל בלבד, ה"ז תולדת קורע וחייב. ע"כ. והוא העתק לשון הרמב"ם. ולשון זה מורה דקורע אינו חייב רק היכא שהוא על מנת לתפור, כי כל קורע שהקריעה אינה רק קלקול, אלא יש

בה גם איזה תיקון, שפיר חייב משום קורע. ורק היכא שכל הקריעה כולה היא קלקול, ואין בה שום תיקון, בזה נחית דרגא ואיסורה מדרבנן, ככל המקלקלים שפטורים אבל אסורים. (וכן דייק הכי מדנפשיה את לשון זו, בספר תורת שבת (סימן שמ ס"ק טו), והכי נקיט). וא"כ דברי מרן סתראי נינהו, שהרי בב"י ובכס"מ האמורים לעיל, גילה דעתו במפורש שאין קורע חייב אלא על מנת לתפור בדוקא. וכתב הביה"ל כי י"ל דגם הב"י שכתב כי קורע הוא רק ע"מ לתפור, מ"מ הרי חזינן דבשו"ע כאן חזר בו, וסתם להלכה דקורע ע"מ לתקן חייב אף שלא ע"מ לתפור. ע"כ. וא"כ ס"ל דאה"נ יש סתירה בדברי מרן, והעיקר כמו שהעלה בשולחנו הטהור. [וע"ע בספר בני ציון (ס"ק יד), דגם הוא פירש הכי בשו"ע. (וע"ש בביאורו המחודש, וצ"ע). ומ"מ כלל לא נחית לכך שבב"י כתב להדיא ע"מ לתפור.] וכן תפס בפשיטות את דברי הביה"ל בשו"ת מנח"י (ח"ח סימן לא ד"ה הנה), דמרן חזר בו. אולם לענ"ד נראה כי כל שכתב כן הביה"ל, הוא שכן דעת עצמו להלכה, וכאשר ביאר שם מפי הראשונים, ולכן חפץ להשוות את הפוסקים, וכתב לדחוק במרן כדי להעמידו יחד עם שאר הפוסקים, כדי להשוותם, וכדרך הפוסקים לעשות כן. אך לענ"ד קודם כל דבר יש לנו ליישב את דברי מרן, ורק בלית ברירה אם א"א ליישבו, או שהישוב לא יתקבל על הדעת, נאמר שמרן חזר בו.

והנה בספר מתנת משה הנזכר הוכיח כי על כרחך שהב"י לא ס"ל כמו שרצה לפרשו המ"ב, שהרי חיבור הכס"מ הוא חיבור על הרמב"ם, ושם הביא את דברי הריטב"א שאין קורע אלא ע"מ לתפור, ולא ציין שהרמב"ם גופיה פליג אהא, ועל כרחך הוא שמרן למד שאף הרמב"ם לא פליג על כלל זה. וכן למדו ברמב"ם המגיד משנה, והמעשה רוקח, אשר יובאו בסמוך בעז"ה, ועע"ש לעוד פוסקים דהכי נקטי. ועוד בה, דאת"ל דדעת מרן כי הקורע ע"מ לתקן חייב, אף שלא ע"מ לתפור. כיצד נפרנס את פסק השו"ע (סימן שיג ס"ג) דהפותח בית הצואר חייב משום מתקן מנא, והלא להרמב"ם איסורו משום קורע. וכן בדין שיאסר משום קורע אם נתלה את דברי הרמב"ם בכך דס"ל לחייב בקורע כשהוא ע"מ לתקן. ואע"פ שלעיל הובאו דברי הביה"ל לבאר את פסק השו"ע בפותח בית הצואר, שאין בו משום קורע, כיון שיש כאן רק תיקון, ואין שום קלקול, ולכן לא שייך לחייבו משום קורע, ולפי"ז אין סתירה מהפותח בית הצואר לנ"ל. אך כ"ז כתב בדברי מרן אבל ברמב"ם בודאי דלא ס"ל הכי, שהרי הרמב"ם מחייב בפותח בית הצואר משום קורע, וכמו שגם הביה"ל עמד שם לבאר את שיטת הרמב"ם. ומאחר וכעת אנו דורכים שמרן נקט את ל' הרמב"ם בסי' שמ (סי"ד) בדוקא, כדי שנדייק את לשונו שהוא עומד בשיטת הרמב"ם, דקורע חייב כל שהוא ע"מ לתקן, דוחק עצום לומר דגבי פתיחת בית

הצואר עזב את הרמב"ם ותפס כרש"י, בזמן ששני הדינים מחוברים ומקושרים ותלויים זה בזה. וגדולה מכך נראה כי א"א לומר כן, מאחר ובב"י (סימן שיז סס"א) עמד על קושיא זו, מדוע אין בפותח בית הצואר משום קורע, ויתובי נמי מייתב לה, משום דאינו ע"מ לתפור, וא"כ לא ס"ל את תירוץ הביה"ל. ואשר נלע"ד כי מה שהעתיק מרן (בס"ס שמ) את לשון הרמב"ם, שיש מקום לשמוע ממנו שחייב משום קורע, כל שמתקן אף שאינו ע"מ לתפור.

מ"מ הסתום ילמד מן המפורש, שפירש שיחתו להדיא בב"י ובכס"מ דלא ס"ל הכי, ואין לנו לדייק את הלשון ולעשות סתירה. ומה שמרן העתיק את לשון הרמב"ם, הוא כי גם בלשון הרמב"ם למד דכוונתו לאסור רק ע"מ לתפור וכמבואר בכס"מ (וכנ"ל, בד"ה הן לא אכחד). או שהעתיק את ל' הרמב"ם רק לומר את עצם חידושו של הרמב"ם, כי תופר שייך לא רק ע"י חוט ומחט, אלא אף בהדבקה, ולכן העתיק את הרמב"ם שהוא מקור דין זה, וכדרכו להעתיק את לשון הפוסק שחידש את הדבר, אע"פ שיש קושיא וקושי בלשון, וכמש"כ היד מלאכי בכללי השו"ע (אות יא) שכן דרך מרן. וראה עוד למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"א חאו"ח סימן ח אות ח) כי פעמים שמרן מעתיק את לשון הפוסק והוא משום שהדין נכון, אע"פ שאינו מסכים עם כל פרטיו. וע"ע בספר ברכי נפשי (עמ' צג, וסוף עמ' צד) דהביא כן מפי ספרים וסופרים וכדרכו בקדש, כי פעמים שמרן מעתיק ל' הפוסק אע"פ שיש בו קושי. וכן ראיתי לשו"ת דברי דוד טהרני (ח"א חיו"ד סימן כג אות ג) דכתב הכי, ועוד לו (ח"ג חיו"ד סימן כד סוף אות ח). והלום ראיתי שכיונתי לדעתו דעת עליון של מו"ר בספר לוית חן (סימן קכב ד"ה איברא), כי מרן העתיק את לשון הרמב"ם, וליה לא ס"ל, וכדמצינו כיוצ"ב. ועוד הביא שכ"כ לבאר הכי את מרן בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיד ע"א), כי לשון השו"ע מוכיח דמלאכה שא"צ לגופה חייב, וע"כ שהוא רק העתק לשון הרמב"ם כלפי דינא. ובלאו הכי חזותו מוכיח עליו שלשון חייב לא הוי שייטיה דהשו"ע. ע"כ, ועע"ש. שוב ראיתי לספר מתנת משה (ח"ב מלאכת קורע סוף הע' א) שכתב כדברינו בדעת מרן, וגם הוא הביא את הלוית חן הנ"ל, דפעמים שמרן מעתיק ל' פוסק אע"פ שאינו סובר כמותו בכל הפרטים. ועוד הוסיף שהרי בין כה למרן איכא בקורע נייר שאינו ע"מ לתפור איסור דרבנן, משום קורע שלא ע"מ לתפור, על כן לא חשש מרן להעתיק את הרמב"ם, כי לשניהם הלכה אחת שאסור לקרוע נייר, רק לרמב"ם חייב, ולמרן אסור מדרבנן. וע"ע בדעתו לקמן.

עוד סברתי לומר, דכיון שחיבור הכס"מ נתחבר אחר הב"י והשו"ע, ומאחר ושב וכתב מרן את דבריו בכס"מ והעתיק לריטב"א, על כרחך דמרן לא חזר בו, אלא דס"ל כמש"כ

בב"י סימן שיז. ואפי' לפוסקים שסוברים כי לא קבלנו עלינו הוראות מרן בכס"מ, מ"מ גילוי יהיה לנו מכאן, שבשו"ע לא חזר בו. אלא דאחרי שובי נחמתי, כי כבר הלכו הנמושות בהאי סוגיא האם הכס"מ נכתב אחר הב"י וע' בזה כאן בהערה

הב"י והכס"מ מי נתחבר ראשון]

הנה נמצאו בכמה דוכתי שמרן הב"י מזכיר את חיבורו על הרמב"ם. וא"כ מבואר, כי הב"י נתחבר שני. דהנה ז"ל הב"י חאו"ח (סימן ס סעיף ד), וכבר ביארתי טעמו בביאורי לספר אהבה. ע"כ. וכן הוא בב"י חאו"ח (סימן קלא סעיף א) וז"ל, וכן כתב הרמב"ם פ"ו מהלכות ע"ז (ה"ז), ומה שיש לדקדק על דבריו ממה שכתב בהלכות תפלה, כתבתי בביאורי לספר אהבה. ע"כ. וכ"כ בב"י או"ח (סימן קעח סעיף א) וז"ל, ובביאורי להרמב"ם פ"ד מהלכות ברכות דחיתי הכרעתו וקיימתי פסק הרי"ף. ע"כ. וכן הוא בסי' רצד (סעיף א) דכתב, ומ"מ כבר כתבתי בביאורי להרמב"ם שנ"ל שהגירסא הנכונה בדברי הרמב"ם וכו'. וכן הוא בב"י יו"ד (סימן א סעיף ד) ובביאורי להרמב"ם כתבתי טעם לדבריו. וביו"ד (סימן קי סעיף ט) ומה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם, כתבתי בביאור ספר המדע. וכן הוא בב"י חחו"מ (סימן ל סעיף ב) ומה שקשה על דברי הרמב"ם, כתבתי בביאורי פ"ב מהלכות עדות. ועוד בחו"מ (סימן לד סעיף ו) בביאורי להרמב"ם הארכתי יותר. וע"ע בהמשך שכן נמצאו עוד כמה מקומות בב"י. ובאמת שכ"כ בפשטות הרב י"ל הכהן מימון בספר רבי יוסף קארו (עמ' מח בהוצאת מוסד הרב קוק), וכ"כ בספר יוסף בחירי (עמודים קל,שעה) כי הב"י נדפס בראשונה. ואלו השנים בקיאים בכת"י ודפוס"י כידוע, וא"כ יש מקום רב לקבל דבריהם. אך מ"מ לא הביאו ראיה לכך כי לא בכך עסקו שם, אלא כתבו כן אגב ובפשטות.

ואמרתי לרעות בגנים ללקוט ששונים מה שכתבו בכך מאורי וגאוני הדורות, והנה עמד על כך הרב יד מלאכי (כללי הפוסקים כללי הרב המגיד והכ"מ אות ז) ושם הביא רשימה של מקומות בכס"מ להיפך, שהזכיר את חיבור הב"י בכסף משנה. דהנה כ"כ הכס"מ (פי"א מהל' ע"ז ה"י) וז"ל, ויש חולקים בזה כמש"כ בספר ב"י שעל י"ד סימן קעט. וכן הוא (בספ"א מהל' תפילה) שכתב, ובביאור או"ח סימן קז כתבתי וכו'. וכה"ג כתב עוד (ברפ"ח מהלכות ס"ת), ובהלכות מאכלות אסורות (פרק יג הל"ז), ובהלכות שחיטה (פ"ג הל' טז), ובהלכות כלאים (בפ"ט ה"ז), ובהלכות בית הבחירה (פ"ז ה"ט), ובבכורות (רפ"ב), ושוב (בסופו), ובמקואות (רפ"ד), ועוד שם (רפ"ט), ובסנהדרין (סוף פ"ה). ומאידך הביא כמה מקומות שהב"י הזכיר את הכס"מ, והוסיף על דברינו האמורים לעיל, שכן הוא בב"י יו"ד (סימן קמא), ועוד (ס"ס שמ), ובחלק חו"מ (סימן ל). ועל כן כתב, כי חשב ששניהם חוברו יחדיו. ושוב כתב כי האיר ה' את עיני וכה הראני, שמרן מוהריק"א כתב בכס"מ הלכות שמיטה (פ"י סוף הל' ו) שהשמיטה היא בשנת השכ"ז. ואיהו גופיה כתב בסוף ספר בית יוסף על ח"מ, כי גמר חבור הבית יוסף בשנת שיד [שטו, שנת אחשבה]. נמצא א"כ שחבור הב"י נעשה קודם הכס"מ יג שנה בקירוב, וזו ראיה ברורה שלפק"ד אין עליה תשובה. ועל כן כתב לבאר דהא דהזכיר הב"י את הכס"מ, הוא מפני שכתב איזה קונטרסין על הרמב"ם, על דעת לכתוב חיבור שלם. אך את עיקר חיבור הכס"מ

חיבר אחר הב"י. הן לפי מניין השנים הנזכרים, והן משום דאם הכס"מ נכתב קודם, איך לא הזכיר את שם הספר כסף משנה בב"י, רק כתב כתבתי בביאורי וכדו'. ולהיפך הכס"מ הזכיר את ספר הבית יוסף. עכת"ד. ודפח"ח. ועוד הביא שם שכ"כ שהב"י נתחבר ראשון הלחם חמודות (סוף ברכות דף עה ע"ב), וכן הלחם משנה (פ"ה מהלכות אבל ד"ה שני אחין), והאליה רבה (או"ח סימן תיד ס"ק ב). ע"כ. ועוד לכאורה נראה להוכיח בפשטות מתוך שהכס"מ הודפס זמן רב אחר הב"י והשו"ע, וכמש"כ הגאון חיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים ערך כסף משנה), וא"כ בפשטות הוא משום שנכתב יותר מאוחר. ואומנם אין מכאן הכרח, כי יתכן שהעדיף מרן להדפיס ראשונה את הב"י, מפני חשיבותו וכיוצ"ב משאר טעמים. אך באמת מחמת מרחק השנים יותר מסתבר שהוא כפשוטו של מקרא, דכתב מאוחר יותר את הכס"מ. וראה בשם הגדולים (מע' ספרים בית יוסף) כי ראה ב"י או"ח הנדפס בשנת שי. ואילו בערך כס"מ כתב, שהודפס בסוף ימיו ממש, וכבסמוך, ומרן נפטר בשנת שלה. ואולם הרב חיד"א בשם הגדולים כתב כי לא ברירא מילתא, ושיש להשיב על ראיות היד מלאכי כי אינו מוכרח, מאחר ועינינו הרואות שכל מחבר כל עוד שלא נדפס הספר כותב ומוסיף ומגיה אחר כמה שנים, וא"כ מאחר וחיבור הכס"מ היה עמדו עוד בכותבו את הב"י (וכמבואר בב"י מכמה דוכתי וכנ"ל), והוא הודפס רק בסוף ימיו ממש, ובעוד שהם מדפיסים ח"ד, ר"ב סליק לבי קברי. י"ל דמש"כ הכס"מ דהשמיטה היא שנת שכז, הוסיף כן לפני ההדפסה, וכדרך המחברים, וכל זה פשוט ומבואר. ועל כן כתב כי היה מרן מתעסק בחיבור ב' הספרים יחדיו. עכת"ד. וכ"כ השו"ג בכלליו שבריש הספר (כללי השו"ע אות יג) אך חלו מדברי מרן בב"י יו"ד (ס"ס קי), ועוד (בסוף הלכות קריעה), דשם מרן ציין לעיין בדבריו על הרמב"ם. ועל כן כתב השו"ג, דשמעינן מכאן דכס"מ חיבר קודם ב"י. ואולם שוב בהמשך ד"ה ואחר, כתב ששוב ראה לכס"מ (הלכות כלאים דין ז) דכתב ואע"פ שבחבורי ב"י הראיתי פנים לסברא זו וכו'. וא"כ מוכח להיפך. ועל כן סיים הרב שו"ג, ולכן אין הכרע בהם איזה קדם ואין אנו יודעים איזהו דבריו ראשונים ואיזהו אחרונים. ע"כ. וע"ע בסוף ספר משק ביתי (כללי הב"י אות מז) דהביא כמה וכמה פוסקים בזה, ותפס כרב חיד"א. וע"ע לשדי חמד (ח"ו סימן יג אותיות כח,כט) דהביא פוסקים רבים דמשכו את החבל לשני הצדדים. והביא (אות כט) לדברי שו"ת מנחת זכרון (דף צה אות כג) דס"ל דהכס"מ נתחבר באחרונה. ע"כ. וכתב על כך הרב שד"ח, כי המעיין ביד מלאכי, ובשם הגדולים, ובמשק ביתי הנ"ל, ויד דוד (סימן א הגהב"י אות נ), ונשמת כל חי (ח"ב דף כח ע"א), פתח הדביר (סימן קלג דף קמב ע"ד), ישר יחזה דאין הדבר פשוט לומר כן. ע"כ. ועע"ש מפי ספרים וספרים. ועל כן יוצא, כי אין לנו הכרח מאן קדים. ויש לומר חד מתרי, או דכתבם יחדיו, או כדברי היד מלאכי שעיקר חיבור הכס"מ נתחבר באחרונה, למעט אלו קונטרסים. ועל כל צד יצא, שאין לנו הכרעה לכשתבא לפנינו סתירה בין הב"י לכס"מ. וע"ע במה שכתבנו למעלה.

וע"ע לגאון רבי ראובן מרגליות בספר רבי יוסף קארו (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' כט) דנקיט כי השו"ע נתחבר בראשונה, והביא ראיות לכך, ע"ש דברים יפים. ועתה נדפ"מ הספר מבא השלחן וגם הוא עמד בהאי מילתא (בח"א פרק ד אות ה) האריך הרחיב. ע"ש. ושוב ראיתי שעמד על כך בשו"ת תאיר נרי

(דף מ ע"ב נדפס תרל"ה) לגאון רבי נסים רפאל יצחק צוריאנו זצ"ל דס"ל שנדפס הב"י ואח"כ הכס"מ, ושכ"כ היד מלאכי. ועוד ראה בשו"ת נפת צופים (ח"א או"ח סימן יד) לגאון רבי פתחיה בירדוגו זצ"ל דנשאל מי קדם חיבור הב"י או הכס"מ, וזאת תשובה השיב, הדבר פשוט דחיבור הכ"מ אחרון, וזה פשוט בדוכתי טובא, שמה שמתחדש בספר בד"ה כותבו בפשיטות בספר כ"מ. והביא על כך שני עדים, הראשון, מדברי הב"י (או"ח סימן כ) דבספר בדק הבית מחדש, ובכס"מ (הל' סנהדרין פ"ז דין ט) הביאו בפשיטות. וזאת שנית הראה מדברי בדק הבית (סימן רלב ס"ו מסעיפי הטור) והביאו אות באות בכס"מ (פט"ו מהל' מכירה דין ה) ע"ש. ולענין מי קדם ספר בדק הבית או הכסף משנה כתב שנראה לו להכריע שבדק הבית נכתב אחר הכסף משנה, מתוך שבב"י מזכיר כמה פעמים את ביאורו על הרמב"ם, ועדיין לא קרא לו שם. דע' או"ח (סימן קעח) וביו"ד (סימן קי, וסימן קמא, וסימן שמ), ובחחו"מ (סימן ל), וביאר הכל יחדיו שכתב תחילה את הב"י, ואח"כ את הכס"מ, וכשנתחדש לו בכ"מ הזכירו בב"י כל עוד לא נדפס. ואחר שנדפס וכבר א"א, הכניס חידושי הכס"מ בבד"ה. עכת"ד. וע"ע לענין כשסותר הב"י לכס"מ, בשו"ת שערי רחמים פרנקו (ח"א חחו"מ סימן כ דף לט ע"ג) ועוד לו (סימן מב דף סה ע"ג). . ושם ראינו כי לדעת היד מלאכי (כללי הכס"מ אות ז) הכס"מ נתחבר לאחרונה, ואולם היו אלו קונטרסים של הכס"מ שחברם בעודו כותב את הב"י. ואילו הרב חיד"א בשם הגדולים (מע' ספרים, ערך כס"מ) ס"ל דאין כל הכרח מי קדם, ומסתבר שכתבם זה עם זה.

ולשני צדדים אלו אין הכרח לדברינו. אולם שוב ראיתי לספר משמרת השבת (סימן שיד הע' יג) דהוכיח במישור כי בהלכות שלנו בדיני תופר, קודם כתב מרן את הב"י, ואח"כ את הכס"מ. שהרי בב"י ובכס"מ, הוקשתה למרן את אותה קושיא, מדוע פותח בית הצואר אינו חייב משום קורע. ובב"י כתב לתרץ מסברא דנפשיה דקורע הוא ע"מ לתפור, ואילו בכס"מ הוספה הוסיף שכן מצא לחד מן קמאי הוא הריטב"א. וא"כ מבואר שכתב את הכס"מ יותר מאוחר, ולכן שוב אחר זמן מצא תנא גדול דמסייע ליה הוא הריטב"א, וע"כ לא הזכירו בב"י, כי עדיין לא מצאו. ואף לפי דברי הרב חיד"א בשם הגדולים שכאן בהערה, כי דרך המחברים לתקן ספריהם עד ההדפסה, ועל כן יתכן שכתב את הכס"מ תחילה, ושוב לפני הדפסה הוסיף בו אלו הוספות. וגם אם תמצי לומר הכי, מ"מ כאן יצא שמרן אחר שנים רבות מכתיבת השו"ע לפני ההדפסה, שב ומצא לריטב"א, והוסיפו בדבריו בכס"מ, וא"כ גם לפי"ז מוכח שנשאר מרן בדעתו ולא חזר בו, דא"כ היה לו לשנות את דבריו שבכס"מ, ולפרש אחרת את דברי הרמב"ם, ושוב להביא כי רש"י והריטב"א פליגי. ואולם עדיין יש להשיב על כך שאינו מוכרח, שהלא אנו עוסקים בשאלה מה קדם, השו"ע או הכס"מ. והראיה הנ"ל אע"פ שנראית טובה ובריאה, מ"מ היא ראיה שכאן בהלכות אלו התחבר תחילה הב"י ואח"כ הכס"מ, אך אינה ראיה לגבי

השו"ע שהתחבר קודם הכס"מ. והרי זה ברור שהשו"ע נכתב אחר הדפסת הב"י, כי שו"ע או"ח נשלם באלול שטו, וכמש"כ מרן בסוף דפוס ראשון של הב"י חלק או"ח. וכאשר כתבו בספר רבי יוסף קארו (עמ' מח, בהוצאת מוסד הרב קוק) הרב י"ל מימון. וכן בספר יוסף בחירי (עמ' שעה), וע"ש דהוכיח שכל חיבור השו"ע נשלם בשלש וחצי שנים, ודלא כמו שחושבים שהתחבר בח' שנים. וע"ע בזה בספר רבי יוסף קארו (עמ' צ), במאמרו של הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל, וגם הוא ציטט כנ"ל, מדפו"ר של השו"ע. ולפי"ז יש לבעל דין להשיב, כי יתכן שכאן כתב את הב"י תחילה, ושוב את הכס"מ, ואח"כ את השו"ע. ומ"מ הרואה יראה כמה מן הדוחק יש בכך, וכמה יש להתעקם, ופשטות הדברים נראה כי לכל הפחות בהלכות שאנו עוסקים בהם, הכס"מ נתחבר באחרונה, וכשם שהודפס באחרונה. והלא בלאו הכי מסתבר שהכס"מ התחבר באחרונה ורק אלו קונטרסים נכתבו עוד קודם לכן. וכל זה חיזוק לדברינו הראשונים, כי מרן לא חזר בו מדבריו בכותבו את השו"ע.

ועוד יש להוסיף ולחזק זאת, כי הלא כמה וכמה פוסקים כתבו שאין הכרח בדעת הרמב"ם דס"ל לחייב אף בתיקון. דהנה ראיתי לספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אות ה) דהביא לחזו"א (סימן נא אות ד) דכתב, כי אין הכרע בדעת הרמב"ם גבי פותח בית הצואר דחייב משום קורע. ואין להוכיח מתוך שהביא דין זה במלאכת קורע, אלמא דס"ל דאיסורו משום קורע, (ולענין נידו"ד יצא ראיה כי כן דעת הרמב"ם באמת, דיש קריעה אף שלא ע"מ לתפור). דאפשר משום שיש כאן פעולת קריעה הביאו כאן. ע"כ. ועע"ש במשמרת השבת בזה. ועוד ראה לספר מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"י ה"י ד"ה הפותח), דלרמב"ם חייב משום קורע, והקשה, דהא קורע אינו חייב אלא ע"מ לתפור, וביאר שחייב משום קורע בפותח בית הצואר משום שהוא ע"מ לתפור, שאח"כ צריך לתפור את האימרה סביב. וא"כ גם הרמב"ם ס"ל דקורע הוא ע"מ לתפור. וכבר הבאנו לעיל דכן יליף הכס"מ ברמב"ם דאיסורו הוא ע"מ לתפור, שהרי הכס"מ הביא את הריטב"א שכתב להדיא דחייב רק ע"מ לתפור, והביא את אלו הדברים על הרמב"ם, ומשמע דיליף הכי ברמב"ם. וכן הוא במגיד משנה (אות י), ע"ש. וכן בהגהות מיימוניות (שם). [הן לא אכחד כי רבינו אברהם בן הרמב"ם שמע מאביו פירוש כוונתו בדין הפותח בין הצואר, והובא ברבינו פרחיה (שבת דף מח ע"ב ד"ה הפותח), ושם מפורש כי דעתו היא שהפותח בית הצואר הוא קורע שלא ע"מ לתפור, כי פותח הוא את הבד הנוסף שהניחו החייטים על פתח הצואר שיוכר שהוא בגד חדש. וגם מבואר שם שכוונתו דחייב משום קורע. וזה שלא ככל הני אשלי רברבי שלמדו בו אחרת. וכן הועתקו הדברים גם בפירוש הרמב"ם

על הש"ס (שבת שם). וגם בריש ספר מעשה רוקח. ועוד ציינו לשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם (סימן א ואת"י). ומ"מ הכס"מ סבר אחרת בדעת הרמב"ם, וכן המגיד משנה, וההגהות מיימוניות, ואף שטעו בפירוש הרמב"ם, מ"מ לנו משנה מה הבין מרן ברמב"ם, שהרי העתיק את לשונו בשו"ע, והבין דאסר מדין מכה בפטיש ולא משום קורע, (כיון שאינו ע"מ לתפור). וא"כ כשהעתיקו בשו"ע, הוא משום דהכי סבר ברמב"ם, ואין שום סתירה בין הב"י והכס"מ לשו"ע, כי בכולם ס"ל דהקורע שלא ע"מ לתפור פטור. וע"ע בזה בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות ב) כי הפירוש האמיתי ברמב"ם הוא מדין קורע, וכמבואר בריש ספר מעשה רוקח, ודלא כפוסקים רבים שסברו אחרת ע"ש.] וע"ע בספר חיי אדם (הל' שבת כלל כט ס"ק א) דכתב כי הרמב"ם לשיטתיה דמלאכה שא"צ לגופה חייב, וע"כ חייב אף בתיקון, משא"כ לדידן. (והביה"ל דחאו, וע' במתנת משה שתפס כן). וכ"כ במנחת חינוך במוסך השבת (מלאכת הקורע), וכן תפס מו"ר בלוית חן (סימן קכב) ע"ש, ועוד בספר טה"ב (ח"ב עמ' שמב) כי מרן הב"י ס"ל דקורע חייב רק ע"מ לתפור, ושכ"כ הרמב"ן והריטב"א מכות (דף ג ע"ב). ע"כ. וכן הוא בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קמא אות א) שכן דעת הב"י, ושכן דעת הרמב"ן והריטב"א, והתוס' שבת (עג ע"ב ד"ה וצריך לעצים). **ואולם** בספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות אות ה והלאה) עמד על כך באורך, וכתב כדי ליישב את הסתירה במרן, כי העיקר הוא כמבואר בשו"ע, ומש"כ בב"י ובכס"מ הוא רק כדי ליישב את דברי רש"י, וליה לא ס"ל, ואע"פ שהוא דוחק מ"מ ההכרח אם לא ישובח לא יגונה, מפני הסתירה. עכת"ד. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן יד אות ד) דתפס את דיוק ל' השו"ע עיקר, ומש"כ בב"י ובכס"מ, נדחוק דהוא רק לפרש את רש"י וליה לא ס"ל. אולם שוב כתב כי אפשר לומר להיפך ע"ש. אך יותר מסתבר כפירוש הראשון, דהעיקר הוא ל' השו"ע. ע"ש. ולענ"ד ברור שלא יוציא דיוק ל' השו"ע שהוא העתק דברי הרמב"ם, מהדברים המפורשים בב"י ובכס"מ, וי"ל להפך וכנזכ"ל, דדעת מרן דדוקא ע"מ לתפור, ול' הרמב"ם אינה מכריחה, או שרק העתיקה וליה לא ס"ל וכנ"ל. וע"ע בספר מתנת שבת (ח"ב מלאכת קורע אות א) שהאריך בזה, וסוף דבר העלה כי אף שרוב הראשונים מקלים (ע' בזה בסמוך), וכן דעת מרן, אולם כיון דדבריהם של הראשונים מוקשים מהקורע בחמתו, ובדעת מרן הלא הביה"ל ס"ל דחזר בו, יש להחמיר בזה דספק דאורייתא. ע"כ. וקשיא טובא, כי מה לנו להכריע בין ראשונים בראיות, וכי יעלה על הדעת שלהני ראשונים אין יישוב בהיר כשמש בצהרים. וע' בזה בהערה כאן האם יש בכוחנו להכריע בין הראשונים כמלאכים

להכריע בין הראשונים בראיות תלמודיות]

הנה כתב מרן בהקדמת הב"י, כי בתחילה סבר להכריע בין הראשונים בראיות, אולם שוב נסוג אחור ופירש שיחתו, וז"ל, וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות. הנה התוס', וחידושי הרמב"ן, והרשב"א, והר"ן ז"ל, מלאים טענות וראיות לכל אחד מהדיעות, ומי אשר יערב ליבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזהו אשר ימלאו ליבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם ע"פ טענות וראיות, לסתור מה שביררו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעוונותינו קצר מצע שכלינו להבין דבריהם, כ"ש להתחכם עליהם. עכ"ל. וא"כ מרן שקבלנו הוראותיו, כתב להדיא, שאין לו, וק"ו שאין לנו, להכריע בין הראשונים בראיות תלמודיות, וגם פירש טעמו ושיחתו. ואנו דאזלינן בתר שפולי גלימיה, בודאי שאין לנו לסטות ימין ושמאל מהוראתו. איברא, כי פעמים רבות ראינו שמרן עצמו לא חש לקימחיה, וחלק מעצמו על הראשונים. ולא מבעי להכריע ביניהם, אלא אף פסק כנגד ראשונים כשאין ראשונים אחרים העומדים עמדו. דכן עביד בסי' עט (סעיף ה ד"ה וכתב הרשב"א), דפליג על הריב"ש, ורבינו יונה, בפירוש הרמב"ם, ונקט כרמב"ם, ועע"ש בדרכ"מ (ס"ק ג). ועוד שם (סימן עט דף עה ע"א ד"ה צואת) חלק על הרא"ש ורבינו יונה בפירוש הרמב"ם, ועוד לו בב"י (ס"ס קמד) דחה את רבינו ירוחם, וכן עביד בבד"ה סימן שג (סכ"ו) לדחות את הכל בו מסברא. ועוד (סימן שז ס"ח) דחה את רבינו ירוחם ותפס כשאר הראשונים מקושיא בגמ'. וגם (סימן שח) סעיף כג דחה ראית בן הרשב"ץ מהגמ' ועל כן פליג עליה. ובב"י (סימן שי סעיף ב) חלק על הרמב"ן בהבנת הרמב"ם, ועוד לו בסי' שיד (סעיף ד) בבדק הבית דדחה את שבלי הלקט. ובסי' שטו (סעיף א(ב)) דחה לתרוהד"ש בפרש"י, וכן פסק בשו"ע. ועוד ראה (סימן שיח ס"ה) דהכריע לענין בישול אחר אפיה בראיות.

וכן הוא בסימן שכו (ס"א ד"ה ומ"ש והני), ועוד שם (סוף אות ב) שדחה בתוקף את ההגהות מרדכי כי אין טעם בדבר. ועוד לו בסימן שכח (סי"ז) חלק על הרב המגיד והטור בדעת הרמב"ם, וכן הוא בב"י (ר"ס שלו) שדחה את הרא"ש בהבנת דברי הרי"ף, וכן בסי' שמ (סעיף ט ד"ה אלא), וכ"כ בב"י יו"ד (סימן קצז ד"ה כתוב בספר האגור), דדחה את דברי המרדכי מראיה מגמ', ועוד דחה שם עוד ראשונים. וכן הוא בחלק אה"ע דכ"כ הבב"י (סימן פה דף קפז רע"א) והרב המגיד כתב שדעת הרמב"ם כפרש"י ולא שת לבו לדקדק בדבריו בזה, ומה שכתבנו לדעתו הוא הנכון. עכ"ל. ועוד שם (סימן פח אות ו) על דברי ר' יוסף הלוי (הנזכר בראב"ד ובטור) כתב לדחותו וליישב את הרי"ף, ועל השגתו כתב ולא קשיא מידי וכו' ע"ש. ועוד לו אה"ע (סימן צב בבדק הבית) דחה את ביאור הרב המגיד ברמב"ם מדיליה, ועוד בב"י (שם סעיף ז) פליג אטור גבי מסלק עצמו מפירות אם מכרה קיים. וכל היד המרבה לבדוק תמצא כהנה וכהנה. שוב אחר זמן אינה ה' לידי את הספר הבהיר מבא השלחן ולך עיין אליו (ח"ב סימן כו) שהביא מקומות רבים רבים אשר מרן חלק בראיה על הראשונים. וא"כ אתה הראת לדעת כי הכלל שכלל לנו מרן בהקדמת הב"י, איהו גופיה סטה ממנו, וא"כ אין כלל זה כלל מוגמר. ושוב ראיתי למרן בהקדמת הכס"מ דכתב להדיא שיחלוק הוא על הראשונים בביאור דברי

הרמב"ם וז"ל, ואם נמצא לדברי המפרשים התלמוד, או להרב יצחק אלפסי (כלומר מפרשי הרי"ף), או בתשובותיהם, שדברו בהם בהבנת דברי הרב רבנו משה בן מימון, אכתוב דבריהם. ואם יראה לי ליישב דבריו בדרך אחר, אכתוב מה שיורוני מן השמים, והמעיין את אשר יבחר ירצה ויקרב. עכ"ל. ושפתיו ברור מללו שלכשיראה לו אחרת מהראשונים אשר יפרשו את דברי הרמב"ם, לא יחוש לחלוק עליהם בביאור דברי הרמב"ם. וכן כתב עוד מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן קנה) וז"ל, ואע"פ שי"ל שהריטב"א והרשב"א בקאי טפי מנן בפירוש דברי הקדמונים הני מילי במילתא בלא טעמא אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותיבינן דלאו קטלי קניא באנמא אנן. עכ"ל.

ואם יאמר האומר כי הן אמת שכן עשה מרן, אך כ"ז הוא לו בגודלו אך באחרונים המאוחרים ביותר, הס מלהזכיר. גם זה אינו, כי נמצאו פעמים רבות רבות באחרונים אשר דחו ראשונים והכריעו ביניהם. לך ראה לספר תורת שבת (סימן שא ס"ק א) דחלק אראשונים מדנפשיה, ולט"ז (סימן שט ס"ק יא) דדחה דברי התוס' מכח קושיא, וביאר אחרת מהם, והוא נ"מ להלכה. ועוד לו בחלק יו"ד (סימן רעח ס"ק ב) פליג אתרוהד"ש. וכן עביד הב"ח אה"ע (סימן פ ס"ק ח) שחלק על הרמב"ם ועל הרב המגיד בלא ראיה. ואף הח"מ (שם ס"ק כ) שדחה את הב"ח סיים, וקשה לחלוק על הרמב"ם והמ"מ בלא ראיה. ע"כ. ומדוייק דהא עם ראיה שפיר דמי. ועוד ראה לרב א"ר (סימן שטז ס"ק יד) דדחה את הרשב"א. ועוד ראה בש"ך חו"מ (סימן מג ס"ק ה) דדחה בראיות את המהרא"י וחלק עליו למעשה, וכן הב"ש אה"ע (סימן צ סס"ק לג) פליג אטור בבהבנת הרא"ש, וכן עביד המ"א (או"ח סימן שיד ס"ק ה) דדחה את תרוהד"ש מראיות גבי פס"ר דניח"ל בדרבנן, וכמה קולמוסים נשברו על האי מילתא, וכמעט כל הדיונים והדיבורים הם מראיות מהש"ס, ולא ראיתי מי שהעיר כי מה לנו להכריע בין ראשונים. ועוד ראה לשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ג סימן יז) דדחה בראיות מן הגמרות את רבינו יואל. וע"ע בספר טל אורות ג'ויא (מלאכת תופר עמ' 263), דבשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן קלא) דחה את היראים שאסר להניח בגד ע"ג המכה משום צובע, ודחאו דהוא מקלקל, וכן נמשכו אחריו אחרונים רבים כאשר ידוע. ועוד ראה בספר מאמ"ר (סימן מט ס"ק ב) דחלק מכח ראית הב"ח נגד האו"ז (והב"ח לא ראהו). וכן בשו"ת חת"ס (או"ח סימן פג) פליג אתרוהד"ש. וכן בשו"ת חות יאיר (סימן קעה) הכריע בין הרבה שיטות ראשונים בקושיות וראיות. וכן הוא בשו"ת חק"ל (ח"א חאו"ח סימן יד), ובספר מנורה הטהורה (סימן שלד בקני מנורה אות כה, ובמנורה אות ד) דחה בראיות את ההגהות מרדכי ואת המרדכי, וכן פסק להלכה. וראה בזה בספר תהל"ד (סימן שלד סעיף כב) דהביא עוד דכן עומד יחד עם המרדכי גם האו"ז, ומכח הקושיא הנ"ל במנורה הטהורה, (ואפי' שיש לה תירוץ באו"ז) סיים לענין הלכה, וצ"ע. ועוד ראה בשו"ת מהר"ש מוהליבר (סימן ו) דחלק בעוז על הכוזרי ובעל המאור ע"ש. וכן בענין הרוקק לרוח דפסק הרמ"א (סימן שיט סי"ז) דאסור משום זורה, ומקורו מן הראשונים, הנה באו האחרונים וסתרו זאת מתוך דיוק דברי הבבלי, ואמרו על כן שהוא חולק על הירושלמי, וקי"ל כבבלי. בו בזמן שכמה וכמה ראשונים פסקו את הירושלמי, ובודאי שלא נעלם מהם דיוק זה מהבבלי, ואפ"ה פסקו כן, ללמדך דלא שמיע להו, כלומר לא סבירא להו ראיה זו. וע' בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד

סימן לז) ובשו"ת ודברת בם מדאר (סימן יג). ובאמת כי החזו"א (כלאים סימן א אות א) כתב כי יש להכריע בין הראשונים ע"פ הבנתנו. [ברם ראה לו באגרותיו (ח"ב ר"ס יט) דכתב כי מבטלים אנו דעתנו בפירוש הגמ' מפניהם, אף אם מפרשים הפוך מהבנתו.] וע"ע לשו"ת משפט עוזיאל (מהדורא תנינא חאו"ח סימן יט) דפליג ארמב"ם בראיות תלמודיות, וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סימן טו ד"ה ומ"ש), וראה בסמוך.

ואולם ע' בא"ר (סימן שטו ס"ק יד) דעל דברי הט"ז (שם ס"ק יא) דחלק על התוס' כתב, שאין לאחרון לבדות תירוץ נגד התוס'. ועע"ש. (ואולם הובא לעיל דגם איהו במקום אחר פליג מדיליה ארשב"א). וע"ע ביד מלאכי (כללי הרמב"ם כלל כו) דאין לדחות לרמב"ם מתוך שיטת הגמרא, וראוי לתלות החסרון במיעוט השגתנו. ועע"ש דיסד כלל זה מפי ספרים. וכן ראיתי עוד לשו"ג בכלליו שבריש הספר (אות כה) שאין לאחרון לחלוק על ראשון, ושכ"כ הכנה"ג כללי הפוסקים (אות כט). ע"כ. וכן פסק בספר משק ביתי לגאון יהושע קריספין זצ"ל (נדפס בשנת תקצג, בכללים שבסוף הספר כללי השו"ע אות מ) כלשון הנ"ל בשינוי, ושפתיהם ברור מללו כי יש לנו לבטל דעתנו בפניהם. ועוד ראה בשו"ת ר' יהוסף מיליריאה (סימן נד סו"ע שיב) דראשון מפורסם בספר ואחרון חולק, כן עיקר כאחרון. אך כשלא הזכיר האחרון את דברי הראשון, וניכר שלא ראהו, לא. וסיים ובימינו אין מי שחולק על ראשון, ועל כן לא שייך כלל זה. עכת"ד. ועוד ראה בשו"ת מהרלב"ח (סימן צז) דביטל דעתו מפני הרמב"ם אף שפירושו של הרמב"ם דחוק וכתב אבל מי יבא אחרי המלך. וכן מבואר בספר גנזי חיים (חאו"ח סימן עה סס"ק א). ע"ש. ועוד לו (מערכת קי"ל אות יא) ע"ש. וכ"כ שאין להכריע בין ראשונים בראיות בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סימן א) בשם הרב השואל ונשאל בכללים שבריש ספר שבת אחים (אות ח). וע"ע בשו"ת איש מצליח (ח"ג סימן יז אות ח) דמבואר דא"א להכריע בין ראשונים בראיות מהש"ס, שודאי הראשונים ידעום. וע"ע אליו (במילואים בסוף ח"ג כלל אחרון), וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ב פ"א הע' 17) ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת דברי חיים (ח"ב יו"ד סימן קז) דכתב, ואני אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים איזו שיטה מהם עיקר להלכה, כי דבר זה לדעתי הוא גסות רוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה נדע אנחנו ולא ידעו הם. ע"כ. וע"ע בזה למו"ר בפתיחה לשו"ת יבי"א (ח"א אותיות ג,ד) דכתב כן בראיות מפי הראשונים דמן קמאי, שכ"כ הרא"ש (פ"ד דסנהדרין סימן ו) בשם הראב"ד, וקרוב לומר שאפי' היה הדיין חולק על פסק הגאון, גם זה טועה בדבר משנה הוא, שאין לנו עתה לחלוק על דעת גאון אם לא בקושיא מפורסמת, וזה דבר שאינו בנמצא. ואף הרא"ש דפליג התם, הרי כתב שצריך שיהיו ראיות המקובלות לחכמי דורו. ע"כ. ועע"ש בזה. ועוד שב מו"ר שליט"א והניף את ידו בפתח דבר לשו"ת פאר הדור (הוצאת אור המזרח בד"ה ועדיין), דכתב המהרלנ"ח בתשובה (סימן יב דף י ע"ג) ואף אם יקשה לנו על דברי הרמב"ם מתוך שיטת הש"ס, מ"מ ראוי והגון לנו לתלות את החסרון במיעוט השגתינו, וחייבים אנו לקבל דבריו באימה וכו'. וכ"כ בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סימן קצו), ובמהר"י קולן (סוף שרש קכו). ועל כן דחה התם מו"ר בתוקף את דברי המשפטי עוזיאל הנזכ"ל, שחלק על הרמב"ם. ועוד לו בחזון עובדיה הנדפ"מ (הל' פסח עמ' רלב ע"ב) דדחה לישכיל עבדי שאין

להביא ראיה נגד ראשונים כי מה נדע אנחנו שלא ידעו הם וכמש"כ מרן בהקדמת הב"י. ועוד ראה למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סימן כד אות יא), ובח"ה (או"ח סימן טז אות ה), ועוד שם (סימן יד אות א) דתופסים כראשונים. וכ"כ הגאון רבי שלום משאש זצ"ל בהסכמתו לספר ברכת אהרן בוארון, שאין להכריע בראיות נגד הראשונים ע"ש, ובדברי הרהמ"ח. וע' בספר ברכת יעקב (עמודים קעט, רכב) דאחרונים נגד ראשונים לא הוי אפי' ספק. וכ"כ הרה"ג רבי אליעזר רז בפתיחה לספרו פרי עץ הדר דאין אנו יכולים לחלוק על ראשונים וכמש"כ החק"ל (חו"מ סו"ס ל), וכדהאריך הברית יעקב (סימן ב פרק ה). ועע"ש.

ומ"מ מה נעשה עם כל הני אשלי רברבי הנזכ"ל. ובאמת כי מאידך גיסא ראינו שיטה אמצעיתא, דעיין בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סימן יג, במילואים אות ח) כי כשדברי הראשון מפורסמים והאחרונים חולקים, אפי' שלא הביאו את דברי הראשון, העיקר כאחרונים. ע"כ. וע"ע למו"ר בספר טה"ב (סימן יב אות ז ד"ה ותבט), דמיירי התם בדין זה, והביא לספר פרי תאר (סימן צח ס"ק ח) דכתב שאין לסמוך על דעתינו נגד אחד מן הראשונים במילתא דסברא, זולת בראיה ברורה והוכחה ברורה, כי בערך סברתינו, סברתם של הראשונים היא סברא גדולה ואיתנה, ונקראת סברא אמיתית, משא"כ דעתינו וסברתינו. אא"כ סומכים על דעת אחד קדוש או שנים מהראשונים שקדמנו. ע"כ. וא"כ דעתם שיש פעמים שאפשר להכריע בין ראשונים בראיה ברורה, ובזה באים הפוסקים הנזכ"ל ודברי הב"י יחדיו. כי בעצם שום חד אינו חולק על ראשונים בשיטתיות, רק באלו פעמים כשיש לו הכרח גמור. אך כל זאת אני כותב על גדולי האחרונים אשר קטנם עבה ממותנינו, אך אנו עזובי הקיר מה נענה ומה נאמר, וכאשר מו"ר פילס לנו את הדרך, שאין אנו יכולים לחלוק על הראשונים וכנ"ל, וכאשר הוא דבר מוסכם וברור אצל כל יודע דת ודין בימינו אנו, ומי הוא זה ואיזהו שיהין ויערב ליבו לחלוק על חד מן קמאי מתוך ראיה וק"ו מתוך סברא כי מה נדע אנחנו ולא ידעו הם, באתר די זקוקין דנורא, מאן מעייל בר נפחי לתמן. אך מ"מ זה יצא לנו, כי בעת שכל גדולי האחרונים חלקו על הראשונים, מפי ראיות והוכחות, אין לנו לדחותם בטענה כי איך חלקו על הראשונים, ושאין לנו אלא דברי הקדמונים, כי ראינו שכן עשו האחרונים בכל הדורות, וגם מרן עביד הכי למרות שאיהו גופיה העיד שאינו ראוי לחלוק על הראשונים. ועל כרחך שאין כל העיתים והזמנים שוים, והכל לפי הענין ולפי גודל הראיה, ולכן בכה"ג שראינו שרבים מגדולי האחרונים חלקו על הראשונים, שוב יש לנו לדון בזה לפי כל כללי ההלכה הרגילים אשר לפנינו. ובזה אתי שפיר כמה וכמה מקרים שמקלים נגד הראשונים, כגון לענין רוקק ברוח הנ"ל, ולענין הנחת בגד ע"ג המכה הנ"ל, (רק שבזה יש עוד לבא ולדון מצד אחר, כי הוא נגד מרן שאסר בזה, רק שכעת אנו עוסקים מצד שחלקו האחרונים על הראשונים), וכן לענין פס"ר דניח"ל בדרבנן. . **ומש"כ כי גם דעת מרן אינה מבוררת. זה אינו, וכנ"ל.**

שיטות הראשונים]

כ. ובאמת כי פוסקים רבים ס"ל שקורע חייב רק ע"מ לתפור, וכדעת מרן. שכן הוכיח הגרע"א בגליון הש"ס שבת (דף ע"ג ע"ב) מדברי תוס' ד"ה וצריך לעצים. וכ"כ הב"י הנ"ל

בדעת רש"י, וכבר הבאנו דהכי ס"ל לריטב"א, ולרמב"ן (מכות ג ע"ב). (וע' בדעתם לקמן בסמוך, בדברי הרב בנין שבת). ע"ע במח' הראשונים בספר אפיקי ים (מלאכת קורע וסותר). וע"ע בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן טו אותיות ה-י) דהאריך להוכיח כי הקורע ע"מ לתפור שכתבה המשנה, הוא בדוקא ע"מ לתפור, אך אם הוא קורע שלא ע"מ לתפור, אף שנוצר תיקון אחר, לא מיחייב, דבעינן שהתיקון יהיה בקריעה עצמה. וראיה, דהקורע בעינן ע"מ שיתפור ב' תפירות, וניחא שיעור זה אי אמרינן דדוקא ע"מ לתפור מחייב, וע"כ קבעו שיעורו ע"מ שיתפור ב' תפירות, דבלאו הכי לא מחייב משום תופר. אך את"ל דכל קורע והוא מתקן חייב, א"כ מהו השיעור ב' תפירות, הלא אז השיעור היה צריך להיות בכל שהוא, כי ברגע שמתקן כל שהוא, כבר תיקן. ועע"ש שהוכיח שכן דעת הרז"ה (ר"פ יג דשבת). ועע"ש באורך. ולגבי ראייתו דבעינן ע"מ שיתפור ב' תפירות, ע' בביה"ל (סימן שמ סעיף יד ד"ה וחייב, (הראשון)), שבאמת הסתפק בכך, מהו השיעור שחייב בקורע ע"מ לתקן. וע"ע בזה בספר בנין שבת (במבוא למלאכת קורע), כי בספר אפיקי ים (ח"ב ס"ד ענף ב) כתב דכשהוא ע"מ לתקן א"צ ב' תפירות. ואולם במנחת חינוך (מלאכת קורע) כתב דבפחות מב' תפירות לא חשיב קורע כלל, ולא היה במשכן. ע"כ. וכ"ז כתבנו לפלפולא בעלמא כי מה לנו להכריע בין הראשונים בראיות תלמודיות ופשוט (וע' לעיל בהערה ב).

אומנם הביה"ל (סימן שמ סי"ד ד"ה ולא), דחק שאין הכרח מדברי תוס', ועוד הוכיח כי כן דעת רש"י ובעל המאור, ורבינו ירוחם, והמאירי, דכל שהוא ע"מ לתקן חייב, וכן תפס בשו"ת אור לציון (ח"א ר"ס כו) כדברי הביה"ל. ובספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות עמ' קכ, אות ה והלאה) כתב כי הביה"ל לא היה לפניו הריטב"א והרמב"ן במכות הנ"ל, שהם פירשו להדיא ברש"י, דס"ל כי דוקא ע"מ לתפור חייב, ואילו היה רואם בודאי שלא היה כותב את פירושו ברש"י. והאמת שהביה"ל ראה את הכס"מ שציטט את הריטב"א, וכבר שם מפורש שהוא פירוש ברש"י וא"כ אין הדברים מדוייקים. אך מ"מ ההשגה אמיתית, כי מאחר ובריטב"א וברמב"ן פירשו כן ברש"י, שוב נפול יפול ביאורו של הביה"ל ברש"י. וע"ע בספר מתנת משה (ח"ב מלאכת קורע אות א) כי ראית המ"ב מהני ראשונים היא למעשה קושית הגרע"א הנ"ל בגליון הש"ס על תוס', דיליף בהו כי ס"ל דקורע הוא ע"מ לתפור, והקשה א"כ כיצד נפרנס את האי מימרא דשבת (קד ע"ב) דהקורע בחמתו או על מתו חייב. ובהתיישב קושית הרע"א, ממילא נפול תיפול ראיית המ"ב מהני ראשונים. וע"ש דהביא כמה תירוצים שאמרו בזה, והם בספר חיי אדם (שבת כלל כט ס"ק א, ובביה"ל דחאו). ובספר קהלות יעקב (שבת שם), ובשו"ת אג"מ (ח"א

סימן קכב ענף ו ד"ה ויש ראיה), ואיהו גופיה הרב מתנת משה תפס כתירוץ החיי אדם, ע"ש באורך, ואכ"מ. ועוד עיין בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קמא) דתירץ את קושית הרע"א, כי כל שקורע ע"מ לתפור ס"ל לתוס' וסיעתיה דהוא כפשוטו, וא"צ שהקריעה תשמש כתועלת לתפירה, ולכן הקורע על מתו או בחמתו, כיון שדעתו לשוב ולתופרו אח"כ על כן חייב, שהוא קורע ע"מ לתפור. ושוב מצא שכן תירץ בספר מנחת סלת (מצוה לב מלאכה ג). ועוד ע"ש דהוסיף כי אנו איננו יודעים את הגדרים של דומיא דמשכן, רק זה נמסר לחכמים, ותוס' וסיעתיה ברוח בינתם ביארו כן. וע"ע בספר מגן אבות (מלאכת קורע ד"ה אך קשה), דתירץ את דין הקורע על מתו דחשיב על מנת לתפור בזה"ל, וצריך לומר גם כן דהמצוה מחשיבו, והוי ליה כאילו נעשה על מנת לתפור. ע"כ. וכן משמע במנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת קורע) דלרש"י הטעם כנ"ל, ע"ש ודו"ק. שוב ראיתי לספר בנין שבת (ח"ב מלאכת קורע פ"ב) דעמד על כך באורך ושם (אות ג) כתב כי על כרחך דמש"כ הרמב"ן והריטב"א במכות דהוא ע"מ לתפור דוקא, היינו בשיטת רש"י, והם עצמם לא ס"ל הכי, דאל"כ יסתרו דבריהם למה שכתבו בחידושי שבת (דף קה ע"ה) הרמב"ן בד"ה חמתו, והריטב"א שם ד"ה אלא, ע"ש דפליגי על רש"י. והריטב"א שם סיים להדיא ופרש"י אינו מחוור. ע"כ. ועל כרחך א"כ דמש"כ במכות הוא לפרש את דברי רש"י, אך הם לא ס"ל הכי. שוב ראיתי לספר בני ציון (סימן שמ ס"ק יד) דגם הוא כתב כן בדעת הרמב"ן על דרך אפשר. וע"ש דהאריך ודחה גם הוא את הראיה מתוס', וכתב מדנפשיה כביה"ל. וע"ע באורך בשיטות הראשונים בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן יד).

ומעתה אחר שהוברר לנו כי לדעת מרן הקריעה כאן איסורה מדרבנן, שהרי אינו קורע ע"מ לתפור (אע"ג שמתקן בקריעה מ"מ למרן ס"ל דאיסורו מדרבנן וכנ"ל), שוב יש לנו לחזור ולתפוס לענין נידו"ד בפתיחת שקית החלב את תירוצו של הביה"ל הנזכ"ל (סימן שיד ס"ח ד"ה חותלות), כי ביאר מדוע אין בהם איסור משום קורע, והוא מפני שכל איסורם מדרבנן, שהרי כשקורע את החותלת הוא שלא ע"מ לתפור, וכיון שגם אין בהם מציאות של ע"מ לתפור, שוב לא גזרו בהם רבנן. וכן י"ל אף הכא, כיון שפתיחת שקית החלב למרן איסורה מדרבנן, כיון שאינה ע"מ לתפור, א"כ בנידו"ד שלא שייך במציאות תפירת שקית חלב אחר קריעתה, כל כה"ג לא גזרו רבנן. ואף לדעת הביה"ל ודעימיה דהוא איסור תורה, כיון שבעת הקריעה מתקן הוא פתח, וכל שהקריעה היא גם תיקון ס"ל דחייב משום קורע. מ"מ אף לשיטתם יש להקל הכא מטעם אחר, שהרי בעת שפותח את שקית החלב הוא רק מתקן, וכלל לא מקלקל, וכמו הפותח בית הצואר, ובזה אף

לביה"ל אין איסור משום קורע. וכנזכ"ל. ונמצא דלכו"ע שרי פתיחת שקית החלב, ואין בה משום קורע.

כא. עוד יש לבא ולחזק את ההיתר של פתיחת שקית חלב כדין חותלות שאין בהם משום קורע וה"ה הכא, כי כל שהוצרך הביה"ל הנ"ל לתירוצו בחותלות, הוא כיון דשם לכל האורך ביאר בדין חותלות מדוע אין בהם כמה איסורים, וטעם של כל איסור ביאר לחוד טעמו להיתר, כגון שאין בפתיחת הקשר משום מתיר, מפני שהוא קשר שאינו של קיימא. ושאין בפתיחת החותלות משום סותר, כיון שהוא כלי גרוע, וכאשר ביארנו לעיל (אות יז). ואנו דרכנו שם בדרך אחרת, כי מרן שם דייק לכתוב טעם אחד לגבי כל האיסורים השייכים בחותלות, וכתב (סימן שיד ס"ח) **שכל זה** כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. ע"כ. וא"כ היינו טעמא שכל האיסורים הנ"ל לא שייכים בחותלות, כיון שיש לדמותם לשובר קליפות אגוזים, שאין בהם לא איסור מתיר, ולא סותר. וכן י"ל דאף אין בהם שאר איסורים, וא"כ מאותו הטעם נאמר שאין בהם איסור קורע, ולכך נתכוין מרן באומרו שכל זה וכו', שהרי בא לבאר מדוע אין בהם שום איסור, ושם הלא צריך להבין מדוע אין בהם משום קורע, ועל כך התכוין מרן לתרץ דדמי לקליפי אגוזים. וכן כתבנו לעיל (אות יז) גבי איסור מחתך. והנה ראה ראיתי שכ"כ בספר שביתת השבת (דף יב ע"ב דפו"י ד"ה ולישב), לבאר את דין התוספתא (ביצה פ"ג,ט) שהתירה לקרוע עור שעל פי החבית, ותקשי דתאסר מדין קורע, וביאר דכיון שהעור משמש לצורך האוכל, בטולי בטלי מתורת בגד, ונעשו בטלים לאוכלים כמו קליפי אגוזים. ע"כ. וזהו כדבריו. וע' בספר קצות השלחן (סימן קמה עמ' קסב) שכתב להשיב על דבריו, כי לא שייך לדמות חותלות שעשויות מכלי גרוע לעור. ע"ש. אך מ"מ לעצם הלימוד שבא ללמוד מצד הדמיון, לא דחה. ועוד הביא הרב בדי השלחן (עמ' קסג) שבספר חזון יחזקאל על התוספתא הנ"ל ביצה, תירץ בדומה, שהעור בטל לחבית להיות כמוה, וכשם שהותרה בחבית ליטול גרוגרות, כן העור. ועע"ש. וכ"כ בדומה בשו"ת אור לציון (ח"א סימן כו ד"ה ובביאור הלכה), ע"ש. והלום ראיתי את שאהבה נפשי שכ"כ להתיר מהאי טעמא בספר מנוח"א (ח"ג פט"ז הל' ד) דבחותלות אין איסור קורע, דדמו לקליפי אגוזים, וכן הרב מתנת משה גופיה בח"ב (דיני פתיחת קופסאות הע' ה ד"ה אולם), כתב כן. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת קנה בשם (ח"א סימן כב דף לז רע"ב ד"ה ונראה לענ"ד), ע"ש באורך בזה. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ז סימן טז ד"ה והנראה בזה), ע"ש.

קורע בדבר שהוא גוף אחד]

כב. עוד יש לבא ולהקל כאן מצד דברי שו"ע הרב (סימן שמ סעיף יז), דגם לו הוקשה מדוע אין איסור קורע בקורע נייר לצלות על גביו (סימן שמ סי"ג). ותירץ שכל ששייך איסור קורע, הוא רק בקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד ארוך מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד, אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע. ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין ((תוספתא ביצה (פ"ג,ט)), והביאה הב"י להלכה (סימן שיד סס"א)), מפני שהעור הוא גוף אחד. ע"כ. ונמצא לפי"ז, כי מלאכת קורע שייכת רק בדבר המחובר מגופים רבים, וניכר חיבורם, ולכן נייר אע"פ שמחובר מגופים רבים, מ"מ כיון שלא ניכר ונראה כגוף אחד, לא דמי לקורע אשר היה במשכן, ושוב אין בו איסור משום קורע. ובשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן טו אות ג) ביאר כי נייר הוא גוף אחד ממש כחרס, משא"כ אריג שאפשר לפרום את החוטים ולהחזירם לקדמותם, לא הוי גוף אחד ממש. ואיך שלא יהיה יש לומר דה"ה לגבי עור או ניילון, שאין בהם איסור קורע. וא"כ בנידו"ד, דקורע את שקית החלב, אין בה משום קורע. ותנא גדול דמסייע ליה, הוא לשון הרמב"ם (פ"י הי"א), וכן הוא לשון השו"ע (סימן שמ סי"ד) המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו, הרי זה תולדת תופר וחייב. וכן המפרק **ניירות דבוקים** או **עורות דבוקים**, ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב. ע"כ. וא"כ שפתיהם ברור מללו, ותנאי התנו וחזרו וכפלו, כי כל ששייך איסור קורע, הוא רק בניירות ועורות דבוקים, אבל הקורע נייר או עור שאינו דבוק, בזה לא חייב משום קורע. וע"פ דברי שו"ע הרב הדברים באים יחדיו נפלא, וכדמוכח מהתוספתא. ושוב ראיתי שכ"כ להוכיח מלשון השו"ע ונשען על כך בשו"ת אור לציון (ח"א סימן כו ד"ה אכן איברא), כי בספר מנוח"א (פט"ז הע' 7) דחה, כי מה שהוצרך השו"ע לכתוב דבוקים, הוא כי קורע שייך רק כשעושה קלקול בקריעה, כי כשהיא רק תקון אין זה קורע, וסתם ניירות ועורות אינם מתוקנים, ועל כן כתב עורות דבוקים, שהם בדר"כ מתוקנים. ע"כ. ולא איפרק מחולשא, הן משום שאם לכך נתכוין מרן לא היה לו לנקוט דבוקים סתם, שהרי יש ניירות אשר דבוקים ואינם מתוקנים. והן משום והוא עיקר, כי רק כשהקריעה היא תיקון גמור, ואין כאן שום קלקול, בזה שייך הכלל שכתב שאין בזה שוב משום קורע, אך סתם קורע עור כדי להשתמש בו (כפשטות המקרה של השו"ע), היא קריעה שיש בה קלקול, ובזה חייב. קושטא דמילתא, כי אין מכאן ראיה, והוא אשר השיבני ידי"נ וחביבי גיסי היקר הרה"ג רבי שבתי אנג'ל נר"ו כי אין הכרח מל' השו"ע, דהלא מטרת סעיף זה להשמיענו חידוש עצום, כי מלאכת תופר וקורע אינה רק ע"י חוט ומחט, אלא

שייכת אף בהדבקה והפרדת הדבקים, ועל כן סיים מרן, כי גם הפרדת ההדבקה יש בה משום קורע, ועל כן דיבר בניירות ועורות דבוקים, כדי להשמיענו חידוש זה, ושוב אם כן אין הכרח מתוך שכתב דבוקים שאיסור קורע שייך רק בקורע חלקים דבוקים, כי התכוין לומר במילה דבוקים, דין אחר. וכ"כ לדחות בדומה ראיה זו בשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן יד אות ט ד"ה ולכאורה). ומ"מ גם אם אין הכרח מלשון הרמב"ם והשו"ע, מ"מ כן ס"ל לשו"ע הרב, ושכן מוכח מהתוספתא, וכן ס"ל לעוד פוסקים רבים אשר יובאו בעז"ה לקמן, כי איסור קורע שייך רק בקורע חלקים מדובקים, אבל עור שהוא גוף אחד אין בו קורע. ומינה לנידו"ד שאין איסור קורע בקריעת שקית החלב.

כג. אך דא עקא כי הביה"ל (סימן שמ סי"ג ד"ה אין שוברין), הביא את דברי שו"ע הרב הנ"ל בשם אחד מן האחרונים, וכתב לדחותו, כי מבואר בירושלמי בהדיא דבעור שייך ג"כ קריעה. וכבר רצה לומר כן הנשמת אדם (שבת כלל כט סק"ב, כחידושו של שו"ע הרב), ודחה זה מכח הירושלמי הזה. ע"כ. דהנה איתא בירושלמי (כלל גדול ה"ב דף נב ע"א) קריעה בעורות וחיתוך בגדים. ע"כ. וא"כ מפורש התם דיש חיתוך בעורות. וכ"כ החזו"א (סימן נא ס"ק יג ד"ה והנה), דיש קורע בעור, והוא ע"פ הירושלמי. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן ל אות ח) לדחות ע"פ הירושלמי את דברי שו"ע הרב. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן פד) אלא דכתב דאינו כדאי להכריע בין הפוסקים. וכן תפס בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן נו אות ו), ובספרו מנוח"א (ח"ג פט"ז הל' ג).

ואולם בספר קצות השלחן (סימן קמה ס"ק ד) כתב ליישב את חידוש הגר"ז מפני הראיה מהירושלמי, כי שם בירושלמי ישנם שתי לישנות, ובלישנא קמא איתא קריעה (כן גרס בקרבן העדה) בבגדים וחיתוך בעורות. ושוב הביאו התם, ואית דמחלפי, קריעה בעורות וחיתוך בבגדים. ע"כ. והראיה הנ"ל היא מלישנא בתרא דמפורש בה דשייך קריעה בעורות. ועל כן כתב, כי שתי הלשונות חלוקות זו בזו בדין זה, דלישנא קמא ס"ל דאין קריעה בעור, וי"ל דהוא מהטעם שכתב שו"ע הרב, שהוא גוף אחד, ולישנא בתרא פליגא. ופסק שו"ע הרב כלישנא קמא, מכח התוספתא הנזכרת, דשם מבואר שאין קריעה בעור, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. ועוד יש להוסיף, כי מרן בב"י (סימן שיד סוף סעיף א) העתיק את התוספתא בשתיקה בלא לחלוק, ועוד ביאר כוונתה מהו שאמרה ובלבד שלא יעשה זינוק ע"ש. וגם המ"א (סימן שיד ס"ק יד) ועוד פוסקים הביאוה להלכה, וא"כ כן עיקר ובודאי דקי"ל כתוספתא, וע"פ הנ"ל אתי שפיר. ועע"ש בדברי ספר קצות השלחן, דביאר בדרך נוספת את כל דברי הירושלמי. ושב וחיזק זאת עוד (סימן קמה ס"ק א בהערה) דאל"כ מדוע אין איסור קורע בקריעת חוט. ע"ש. וכן פסק בספר חמדת

ישראל (מלאכת קורע) כשו"ע הרב, והביאו בבדי השלחן (שם סימן קמד ס"ק ד בהערה). וכן פסק בספר נזר ישראל (סימן סז) בליקוטי רימ"א (ס"ק כא), ובזה ביאר את דין השו"ע (סימן שמ סי"ג) שאין איסור קורע בקריעת נייר לצלות ע"ג, ואסור רק משום שהוא כמתקן כלי וכנ"ל. וכן פסק כשו"ע הרב בספר באר יעקב (סימן שמ ס"ק כד), וכן תירץ את דברי מרן. וכן פסק בשו"ת שיח כהן (ח"א סימן טו) להרה"ג רבי אליעזר כהן שליט"א כשו"ע הרב. וכן פסק בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב או"ח סימן טו אותיות ב,יא) וכתב להשיב על הראיה מן הירושלמי, כי הבבלי פליג אירושלמי (ע"ש, ולא ראיתי שם ראיה שיש בה הכרח כל שהוא לדבריו).

ובספר מנוח"א (ח"ג פט"ז סוף הע' 9) הביא שכן ס"ל בחידושי בני בנימין על הרמב"ם (פי"א הל' ו). ע"כ. וכן תפס בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן קכג, ובמהדורה חדשה חאו"ח סימן קסז) כי הרמב"ם והשו"ע שכתבו גבי הקורע נייר כמתקן, ולא אמרו חייב דאורייתא משום קורע, הוא מפני שתפסו בירושלמי כלישנא קמא. (ואולם ע' בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן ל אות ח) דכתב כי תירוצו של החלק"י דחוק). שוב ראיתי לשו"ת דברי שלמה (ר"ס רלה) דגם הוא כתב לדחות את הראיה מהירושלמי, כי שם היא מח' בב' הלישנות, והרמב"ם ס"ל כלישנא קמא. ושאף הנשמת אדם הרגיש בזה, ולכן כתב דכן **מוכח** בירושלמי. ע"כ. ועע"ש בסוף הסימן לעוד כמה פוסקים שיישבו קושית הפרדס יוסף (סוף פרשת תזריע) על שו"ע הרב, מדכתיב באורייתא, וקרע אותו מן הבגד או מן העור. וא"כ מפורש בפסוק דשייך קריעה בעור. ע"כ. והשיבו בספר הר צבי (ס"פ תזריע), ובספר טעם ודעת. ע"כ. וכן תירץ קושיא זו גם בספר בדי השלחן (סימן קמה ס"ק ד בהערה). וע"ע בשו"ת מקוה המים (ח"ג חאו"ח סימן לד ד"ה ולעצם הענין), דתפס כשו"ע הרב. וגם הוא תירץ את הקושיא מהירושלמי כי העיקר כלישנא קמא. ועע"ש דגם הוא כתב לבאר בדרך חדשה את השקלא וטריא בירושלמי. ועוד הוסיף לחזק את דברי שו"ע הרב מכמה ראיות, כי ע"כ דקריעה וחיתוך האמורים במשנה פרק כלל גדול קריעה היא בבגדים, דהלא איתא בשבת (עד ע"ב) דוגמא לקורע ע"מ לתקן שהיתה במשכן, יריעה שנפל בה דרנא, והלא היא עשויה מבד. ואילו גבי העור קתני, והמחתכו, דקאי על עור צבי. ועוד כתב דכן מתחייב מדברי הרמב"ם, דפלגינהו לתרי בבי בשני פרקים, כי בפרק י (הל' י) כתב הקורע כדי שיעור ב' תפירות. ונקט הקורע משום דסתמא איירי בבגדים, דשייך בהו תפירה, ובפרק יא (ה"ז) כתב המחתך מן העור, ולא כתב הקורע מן העור.

וכן מוכח (הל' ט"ז) דכתב, הקורע את העור כתבנית כתב חייב משום כותב. ואם איתא דגם בעור שייך קריעה, ליתחייב נמי משום קורע. עכת"ד. וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"א

סימן כו ד"ה אכן), דתירץ בדרך אחרת את הקושיא מהירושלמי, כי יש לומר דמירי התם בעורות המדובקים, שאף לדברי שו"ע הרב יש בו משום קורע. ועל כרחך לומר כן, דאל"כ יסתר מהתוספתא, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. ע"כ. וכן צירף את סברת שו"ע הרב בספר משמרת השבת (סימן שיד בבאר רחובות סוף הערה כא), ושכן תפס בספר תהל"ד (סימן שכג ס"ק יב ד"ה וכתב), ועוד לו בסי' שמ (ס"ק יא), וביאר שלזה נתכוין בשו"ת חכם צבי (ס"ס לט) לדחות את הפר"ח שאסר לקרוע נייר שעל גבי המנעול. ע"כ. וכן תפס כחידוש שו"ע הרב בשו"ת דברי שלום קרויז (ח"ג סימן קה), וכן פסק בספר כף החיים (סימן שמ ס"ק פה), וגם מו"ר בספר טה"ב (ח"ב עמ' שמב) צירף לסניף את דברי שו"ע הרב לענין קריעת צמר גפר, דאסר השו"ע הרב רק כשקורע ומפריד **גופים רבים שנתחברו**, כגון בגד ארוג וכו'. וי"ל דה"ט, כיון דאז דמי למלאכת קורע שבמשכן, לפי שהיה ביריעות שהם עשויים מחוטים רבים שנתחברו, משא"כ בצמר גפן אע"ג שהוא עשוי מחוטים רבים, מ"מ כן הוא מתחילת יצירתו. והביא שכ"כ בספר שש"כ (עמ' רו, ובנדפ"מ ח"א פרק לה הע' מח) בשם הגרשז"א. (ובשו"ת דברי שלום קרויז (ח"ג סימן קה) כתב להפך ע"פ שו"ע הרב לאסור צמר גפן, משום שאינו גוף אחד. וזה אינו וכמבואר). וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח חא"ח סימן גל שאלה ב), ושכ"כ בדומה בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סימן לה אות ב). ע"כ. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ח חאו"ח סימן לט אות ט), וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן פו) דלא הכריע בזה בין הפוסקים, ועוד לו (ח"י סימן שי) דהוי ספק, וסיים, ומ"מ מידי ספיקא לא יצאנו ולכן לפענ"ד אין להקל בזה.

ע"כ. ונראה דס"ל דשפיר דמי לצירופי. וכ"כ בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן יד אות יא) דיש לצרף דעה זו לסמוך עליה בצירוף עוד טעמי וכמבואר גם להלן בדבריו סימן טו דחייש לגר"ז וגבי הסתירה מהירושלמי לגר"ז כתב (סימן יד אות ט ד"ה אלא), כי מתוך שהרמב"ם לא הביא את הירושלמי אפשר שאינו להלכה ועע"ש ובאות י שהרבה בקושיות על חידוש שו"ע הרב (אך מ"מ סיים דחזי לצירופי לספק וכנ"ל). ולענ"ד לא קשיא כיון דשו"ע הרב הכריח את דבריו ולא כתב כן מסברא גרידא והוא מתוך דבתוספתא איתא דשרי לקרוע עור ועל כרחך כנ"ל. ושוב ראיתי לשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן יב אות ז ד"ה אמנם) שדחה את הגר"ז מהירושלמי ולא התיישב על ליבו תירוצו של הרב קצות השלחן דהן שתי לישנות דפליגי אהדדי, כי הפני משה בירושלמי פירש דלא פליגי. ולא שם לב כי עיקר ביסוס הטענה של הרב קצות השלחן היא על כך דמה נעשה עם התוספתא שהתירה להדיא לקרוע עור, ועל כרחך דזהו אליבא דלישנא קמא. ואיהו גופיה הרב עטרת פז לעיל (אות ז ד"ה אולם), פירש את זו התוספתא ע"פ החסדי

דוד דהלכה כמותה, ומה שהשמיטה הרמב"ם, דאיהו לשיטתיה דמלאכה שא"צ לגופה חייב. וגם הרי הב"י (סימן שיד) והמ"א שם העתיקוה להלכה, שוב ראיתי שמכאן אין תפיסה על הרב עטרת פז כי לקמן (אות ט) ביאר את היתר קריעת העור מטעם שהיא קריעה דרבנן, כיון דהוי קלקול, ולצורך שבת שרי, ע"ש. ומ"מ הרב קצות השלחן למד אחרת. וגם נעלמו ממנו כל הני פוסקים אשר תפסו בשתי ידים את פסקו של השו"ע הרב, ויישבו את הקושיא מהתוספתא בכמה פנים, וכנ"ל. ע"ע בשו"ת קנה בשם (ח"א סימן כב דף לב סוף עמודה ב, ובדף לד סוע"ד), וע"ע בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ז סימן טז). וכן תפס כשו"ע הרב בשו"ת חמדת יוסף להרה"ג רבי יוסף פלאבני שליט"א, ח"ה בדין קריעת נייר טואלט, ע"ש דהאריך.

ועוד בה, כי מש"כ הביה"ל כי הנשמת אדם חזר בו מסברא זו ע"פ הירושלמי. זה אינו, כי ע"ש בהמשך דברי הנשמת אדם, דממשיך לדבר לשיטת הרמב"ם, שאין קריעה בעור, אלמא דהכי ס"ל. ומש"כ להביא ראיה מן הירושלמי, כתב בספר מנוח"א (ח"ג פט"ז הע' 9) דהוא להוכיח ששייך קורע בעורות מדובקים, ודלא כמו שחשב קודם לכן לדייק את לשון הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ בהגהות והערות שעל הטור החדש (סימן שיד ס"ק יט), והביאם בשו"ת עט סופר (ח"ב סימן טו אות יב), ותירצו את הקושיא מהירושלמי כי מיירי התם בעורות מדובקים. ואדרבה הרב נשמת אדם כתב עוד להוכיח שאין קורע בעור, שהרי הרמב"ם (בפי"א) כתב המהדק דוכסוסטוס מן הקלף, חייב משום מפשיט. ואילו בדיני קורע כתב המפרק עורות דבוקים חייב משום קורע. ומשמע שהחילוק הוא דבהך שהודבקו זל"ז, שייך קורע. אך הקורע עור שאינו מדובק, אין בו קורע. וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"א סימן כו) דג"כ תירץ הכי את הראיה מהירושלמי, דמיירי התם בעורות מדובקים. וכ"כ בספר מלאכת שלמה (סימן כה אות ד) ותמה על הביה"ל כי הנשמ"א ס"ל כגר"ז. ועוד ראה לספר בנין שבת (ח"ב פי"ח אות א) דכיון דבין כה עלינו לומר כי הבבלי פליג אירושלמי, וכמו שהוכיח בספרו לעיל (ח"א פמ"ד), כי בירושלמי בהאי מימרא יוצא, כי מחתך אינו תלוי במידה, דאל"כ הו"ל לירושלמי התם לתירוצי ולחלק בין מחתך לקורע חילוק פשוט, שמחתך הוא במקפיד על המידה, ואילו קורע לא. ועוד הוכיח כן מכמה ראיות בירושלמי, דס"ל דמחתך הוא אף שלא במקפיד על המידה, וזה שלא כבבלי. וא"כ כל זה רגלים לדבר לחזק את הנ"ל, דהבבלי פליג אלישנא בתרא, דאין קורע בעורות, וכתוספתא, והלא בין כה עלינו לומר שהבבלי והירושלמי פליגי בהאי מימרא, וא"כ נאמר שהבבלי חולק על כל הלישנא בתרא.

האם ההיתר של קריעה בגוף אחד, שייך בניירות ושקיות שבימנו.]

כד. והלום ראיתי לספר פקודת אלעזר (ס"ס שמ) דהביא לספר זכר נתן (דף לג ע"א) לגאון נחמן נתן קורונל זצ"ל דפסק את חידושו של שו"ע הרב, ועל פיו הוסיף, ולפענ"ד שמי שדרכו לקנח א"ע בבה"כ בנייר, ולא הכין מע"ש חתיכות, וביום ש"ק יש לו נייר גדול, שמותר לקרוע הנייר כדי לקנח בו, ודו"ק. ואולם למעשה המשיך וכתב, ולא לסמוך על זה, כי זה היה שייך בנייר מעשבים כבזמן הגמ', אבל לא בנייר שלנו. וכן ראיתי בשו"ת שיבת ציון מבן הג' נודע ביהודה (סימן לט) דמסיק לחלק בין נייר שנעשה מבלויי סחבות או מעשבים כתושים שהוא מעשה לבדים (זה ודאי מקבל טומאה). אבל נייר שהיה להם בדורות הקודמים, ועדיין עושים כן במדינת הודו מעלים או ירקות (זה אינו מקבל טומאה). עש"ב. וכן דעת הגאון מר אביו הנודע ביהודה. ע"ש. עכ"ל. וא"כ ס"ל דהיתרו של השו"ע הרב אמור רק בניירות שלמים מתחילת הוייתם. ופתחתי את ספר זכר נתן הנזכר (ומשם העתקתי את העתקה הנ"ל, כי בפקודת אלעזר נפל ט"ס), ובאמת אלו הם כל דבריו בענין זה, ואין שם עוד הוספה. והנה בשו"ת שיבת ציון (סימן לט) הקשו על דברי אביו בשו"ת נוב"י (חיו"ד סימן קה) בענין כתם הנמצא על הנייר, שהעלה דלא גרע מלבדים דמקבלים טומאה. והלא הרמב"ם (בפ"ב דכלים ה"א) כתב להדיא דנייר אינו מקבל טומאה. ותירץ הגאון שיבת ציון כי יש שני סוגי נייר, והביא לכך ראיות. ועל כן כתב ולכן, על כרחך צריכין אנו לחלק בין נייר לנייר, וכל ניירות ששנו שהם מעשה לבדין, הם מקבלים טומאה, כמ"ש אאמ"ו הגאון זצ"ל וכו'. אמנם יש נייר שאינו מקבל טומאה, והוא מין נייר שהיה להם בדורות הראשונים, טרם שידעו ממלאכת נייר שלנו. והיו כותבים על עלים שלמים מעלי אילנות וירקות, או על קליפת עצים שהחליקו והתקינו אותם כמו שהם גדלים, כדי שיקבלו הדיו, ויהיו ראוים לכתוב עליהם. ונייר זה כיון שהוא כבריתו, אינו מקבל טומאה, שאין בו מעשה לבדים, ולא נשתנה, ועדיין הוא עלה וקליפת עץ כגידולו, ולאו בר קבולי טומאה הוא. עכ"ל. ומינה יליף הרב זכר נתן, כי מש"כ שו"ע הרב נייר שרי, הוא בנייר שעשוי כברייתו מעלה שלם, ולא בנייר אשר הודבק מחלקים של איזה דברים. ואז הוא דמי לעור ממש, שמתחילתו כן הוא גוף אחד. משא"כ ניירות שלנו, אסור לקורעם. וא"כ יצא לפי"ז, כי בנידו"ד גבי קריעת שקית חלב, שוב א"א להקל ע"פ דברי שו"ע הרב, כי השקית היא גוף אחד מחלקים שחוברו, ואינה גוף אחד מתחילת הוייתה. וכל שהתיר שו"ע הרב הוא רק בנייר שהוא גוף אחד מעיקרא. וכן ראיתי עוד לשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן ל אות ח) דדייק את לשונו של הנשמת אדם (שבת כלל כט ס"ק ב) דכתב מדנפשיה כחידוש שו"ע הרב מכח הקושיא מדוע קורע נייר אינו

מחייב משום קורע, ורק איסורו מדרבנן משום שהוא כמתקן כלי. ותירץ וז"ל, ואפשר **דנייר שבזמניהם** שהיו מעשבים, לא שייך קריעה. וצ"ע. ע"כ. וא"כ הדגיש לכתוב זאת רק לגבי נייר שבזמניהם היו מעשבים. ורצונו לומר, דאבל לא שייך לומר בכזאת כלל על הנייר שבזמנינו שעושים אותם ג"כ מגופים נפרדים. ועל כן סיים דבנייר שבזמנינו לכו"ע איכא קורע. עכת"ד.

כה. ואולם לכאורה זה אינו ואין לחלק בין הניירות של ימינו לימיהם, כי גם בימינו שרי. ונפנה לראשון ראשון קודם, תחילה הבאנו את דברי הגאון זכר נתן שחילק בין ניירות שבזמן שו"ע הרב דהוו מעלים שלמים, לימיו שעושיים מחיבור של גופים רבים, וחיליה מדברי שו"ת שיבת ציון. והנה הרב שיבת ציון הוא בנו של הגאון נוב"י, וכתב את תשובתו אחר פטירת אביו וכמבואר שם. והנה הרב נוב"י נפטר בי"ז אייר תקנ"ג, ואילו שו"ע הרב נפטר בכ"ד טבת תקע"ג, וכמבואר בהקדמת בני המחבר בספר שו"ע הרב ד"ה והן עתה. ונמצא כי דברי השיבת ציון אמורים על זמנו ודור של שו"ע הרב, וא"כ פשוט וברור שדברי שו"ע הרב שהתיר לקרוע נייר, אמורים על הנייר שבזמנו שהוא גם הנייר שבזמננו (מצד איסור קורע) שעשוי מגופים רבים המחוברים יחדיו, ושאין בזה איסור קורע. ואין לומר שנתכוין שו"ע הרב לנייר שבזמן הגמ'. שהרי כתב להתיר בסתם כל נייר, וכל כה"ג הו"ל לפרושי, שהרי בזמנו היו משתמשים בנייר העשוי מגופים רבים וכנ"ל. וגם ספרו אינו ענין להלכתא למשיחא. [וגם יש להוכיח מרש"י ביצה לב אין חותכין את הנייר. דפירש, ושורין במים, וסודרין הנייר ע"ג אסכלא. ע"כ. ואם מיירי בנייר של עלים, לא תועיל שרייתו, רק אם הוא נייר סופג תועיל שרייתו במים למנוע שריפתו באש. וגם לדברי השיבת ציון גם בזמן הגמ' היו כל מיני ניירות, ואומנם היה גם הנייר הנ"ל שעשוי מעלים שלמים, אך לא רק נייר זה, וכמבואר שם בריש דבריו. וא"כ אם הכוונה היתה דוקא לנייר של עלים, כל כה"ג הו"ל לפרושי.]

ולגבי דברי הרב ציץ אליעזר שדייק את לשון הנשמ"א. תקשי טובא, דהלא מיירי התם בנייר שבזמניהם שעושים מעשבים דלא שייך בו קריעה, וא"כ מיירי בנייר שמחובר מגופים רבים, וחפץ לחלק בין נייר שלהם לשלנו. ומה חילוק יש בדבר, הרי שוים המה. ואומנם מדוייק ל' הנשמ"א כדבריו, אך אין טעם בדבר. וע' בשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן יד אות י) שגם הוא דייק את הנשמ"א, ותמה על כך. ואיך נקבל דין בלא טעם. וגם איהו הרב נשמ"א כתב כן על דרך אפשר, וגם סיים וצ"ע. ובעיקר כי כל הפוסקים הנזכ"ל נשענו על השו"ע הרב, ועליו אנו נשענים, ולא על הנשמ"א, ושו"ע הרב לא ס"ל הכי, וכנ"ל. ואני איני עומד לבדי כי כל הני אשלי רברבי הנזכ"ל (אות כב) אשר תפסו להלכה

את דברי שו"ע הרב, או שצירפוהו לספק לגבי ניירות וכדו', אלמא דלא ס"ל לחלק בין השוים, ולמדו כי התיר שו"ע הרב בכל סוגי הניירות. ושוב ראיתי לשו"ת מקוה המים (ח"ג חאו"ח סימן לד דף סב רע"א) דהשיב על אלו דברי הצי"א שכתב שהנשמת אדם לא דיבר אלא בנייר של זמניהם העשוי מעשבים. וכתב על כך הרב מקוה המים, לענ"ד גם הנייר שלנו עיקרו נעשה מעץ ועשבים.

ועתה אינה ה' לידי שו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן יב אות ז ד"ה איברא), דגם הוא כתב כי דברי שו"ע הרב אמורים לגבי נייר העשוי מעלה שלם, ושכן מדוייק ל' הנשמת אדם. ועוד חיזק זאת כי שפיר יש לבאר כן בחיי אדם שבא לחלק בין נייר דזמן מרן לנייר שבזמנו, ושהוא היה בצרוף בלויי סחבות. שהרי הנוב"י דיבר על נייר הנעשה מבלויי בגדים ועשבים, והחיי אדם היה תלמידו וכמש"כ בשם הגדולים, וא"כ בודאי שכזה נייר היה בזמנו. ואולם שוב בד"ה ראה, הסתפק בכך. עכת"ד. ולענ"ד ראיתו היא ראיה לסתור, כי החיי אדם כתב דנייר שבזמניהם שהיו מעשבים לא שייך קריעה. ע"כ. וא"כ מפורש שכבר בשנים קדמוניות היה הנייר עשוי מעשבים ולא עלים שלמים, ודלא כמו שעלה על ליבו של הרב עטרת פז, ובא לאפוקי מנייר של זמנו העשוי גם מלבדים, (ואני כשלעצמי איני יודע מה ראה לחלק ביניהם). וזו גם סתירה לעצם דבריו, כי שו"ע הרב חיי ג"כ בתקופה זו, וע"כ שדיבר בנייר העשוי מבלויי בגדים, ואפ"ה התירו, ולא כחילוק הנ"ל. והלא השו"ע הרב הוא הראש וראשון לחידוש זה, לחלק בין גוף שלם, ואחריו נמשכו כל הני אשלי רברבי, וא"כ ברור שאין לחלק בין סוגי הניירות, וס"ל לשו"ע הרב דבין נייר העשוי מעלה שלם, ובין העשוי מחלקים רבים אשר קובצו וגובלו יחדיו, חשיב גוף אחד, ובו לא שייך איסור קורע.

מתקן מנא]

כו. וגם משום מתקן מנא לא שייך לאסור כאן, כי אחר השימוש בחלב, זורק את השקית, וא"כ לא חשיב כלי, וכמבואר בדין חותלות של תמרים שנפסק בשו"ע (סימן שיד ס"ח), ומעתה שוב לא שייך מתקן מנא שהרי אינו מנא. ברם דין זה תלוי בביאור טעם היתר חותלות הנזכ"ל, דאה"נ לדעת התהל"ד ודעימיה הנזכ"ל (אות ה) דכלי חד פעמי אין עליו שם כלי, שרי. ולדעת הפמ"ג והשו"ע הרב (לעיל אותיות ג,ה) דהיתר חותלות הוא כיון שעשוי מחומר גרוע. תלוי בדברינו שבאו לעיל (אות ז) האם שקית חלב חשיב חומר גרוע. ברם לדעת התורת שבת (אות ד) ודעימיה דהיתר חותלות הוא דדמי למוסתקי, פשוט שאסור לנקוב נקב יפה בחותלות, שהרי במוסתקי מפורש דבר זה לאסור בשו"ע (סעיף א). ולהמבואר לעיל (אות ו) בדעת מרן שביארנו על פי המאירי והר"ן שהיתר חותלות

הוא משום שהם טפלים לפרי, ודמו לקליפי אגוזים, וא"כ אין עליהם שם כלי. לפי"ז שרי לנקב נקב יפה בשקית חלב, שהרי אינה מנא משום שהיא טפילה לפרי. ומה גם דכיון שעשית נקב יפה בחותלות שרוי במח' הפוסקים וכנ"ל, יש להקל במילתא דרבנן. דהלא עסקינן בנקב העשוי להוציא ולא להכניס, וכל כה"ג הוי דרבנן, וכדאיתא בשבת (קמו ע"א) אמר רבא כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח. והובא להלכה במרדכי (סימן תמ) ועל כן כתב שנקב להוציא יין בחבית איסורה מדרבנן. ופסקו מרן בשו"ע (סימן שיד ס"ג). ועל כן העיקר להקל.

ואין להקשות על הנ"ל מדין קוטם קיסם (סימן שכב ס"ד) דחייב וחזינן דשפיר שייך מתקן מנא בכלי חד פעמי. וכן מבואר עוד בשו"ע (סימן שמ סי"ג) דכתב אסור לקרוע נייר לצלות על גבו, מפני שהוא מתקן כלי. דיש לומר דשאני כלי חד פעמי דשפיר הוי כלי, ועל כן יש בו משום מתקן, משא"כ הכא שאינו כלי. [כל מר כדאית ליה, כיון שטפל לאוכל וכו'. ואף הסוברים שחותלת אינה כלי כיון שהיא חד פעמית, היינו כיון שכל תכליתה לשמש את הנתון בה, וכדכתב התהל"ד (שם), ובזה מחולק שפיר מקיסם שעשוי לצורך עצמו, ואף חד פעמי בזה אסור.] וכן שונה הכא מפסק מרן (סימן שב ס"ג) דאסור לקפל בגדים דנראה כמתקן כלי, שמפשיט קמטיהם. וחזינן דשפיר דמי לקרותו מתקן, אף שהתיקון אינו בר קיימא. דשאני התם דהוי כלי גמור ומתקן בו תיקון שאינו בר קיום [והוא טפל לאוכל וכנ"ל] , שהרי דבר שאינו בר קיום לעולם אסור מדרבנן. משא"כ הכא שהכלי אינו בר קיום, וא"כ אינו כלי, ולא שייך לחייב משום מתקן כלי (מתקן מנא) כשאינו כלי. ולך ראה בזה בר"ן ביצה (בהלכות דף יט ע"א סוד"ה אוכלי בהמה) ע"ש.

ולכאורה יש להקל כאן בדרך אחרת, והוא ע"פ דברינו לעיל (אות יז) שהיתר חותלות הוא משום דהם כשומר לפרי, ועל כן שרי לקורעם. ומתוך כן כתבנו דאין מחתך באוכלין. וע"ע בזה לעיל (אות כא). ומינה דגם אין בזה איסור מתקן מנא, לפי שאין מתקן מנא באוכלין, וכמש"כ מרן (סימן מ שכב סעיף ד). וכבר האריכו בזה הפוסקים שאין תקון כלי באוכלין, וכמש"כ הביה"ל (סימן שיח ס"ד ד"ה קולייס), ומו"ר בספר לוית חן (סימן מה) באורך, ושב והניף את ידו בשו"ת יבי"א ח"ח (או"ח סימן לה אות ו), ובח"ג (סימן כא אות ג), ובח"ז (או"ח סימן מ אות ד), ועתה לפני הדפסה יצא לאור עולם ספרו טבעת המלך וגם שם (הלכות שבת פרק י הי"א) עמד על כך באורך. וע"ע בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן לה), וע"ע בספר דע"ת (סימן שיח ס"ד) מפי ספרים, ובספר ארחות חיים ספינקא (שם ס"ק טז), וספרי הפוסקים מלאים מזה, ואכ"מ.

כז. וכ"כ להקל לפתוח נקב יפה בשקית חלב בספר הבהיר בנין שבת (ח"א פי"ז), ושכן דעת הגרש"ז אויירבך זצ"ל. [ברם דבריו צ"ע, דאין ראיה מסימן שיד (ס"ו) מדשרי להתיז ראש החבית בסייף, כיון שכל ההיתר שם לפי שאינו מכוין לפתח, וכמש"כ שם בשו"ע, ואילו כאן מכוין ומכוין לפתח יפה, ובזה אסור שם] . ושב והניף ידו בהאי מילתא התם (פרק טו), ועוד לו (ח"ב פרק כ אות ג) ע"ש. וכן עמד על מדוכה זו בספר פתוחי חותם (פרק ט ענף ב אות לג) וביאר הכי את דעת הרב מנח"י (ח"ד סימן פב אות לה) דאין מתקן מנא של מכוין לפתח נאה בחותלות של תמרים, ועע"ש באורך בזה. וכ"כ להקל בפתיחת קרטון חלב ולעשות לו כעין מרזב בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סוף סימן קעא), וליכא משום מתקן מנא. ושם עמד באורך לענין פתיחת שקית חלב, לך ראה שם. וכ"כ בספר מתנת משה (ח"ב מלאכת מחתך ריש הע' ג) כי אין מתקן מנא בכלי חד פעמי, כיון שאינו כלי, ולא שייך תיקון כלי כשאינו כלי, וכדין חותלות של תמרים. ושב וכתב כן (ח"ב דיני פתיחת קופסאות הע' ו עמ' תשנז ד"ה וראיתי), ועוד עיין אליו (שם הע' יד). וכבר עמדו בכך הפוסקים, לך ראה למו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד פרשת ויקהל הל' ד,ו), ובשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ז אות ז), ובשו"ת הלכה למשה (סימן כז) להרה"ג רבי משה מימון זצ"ל רבה הראשי דקרית אתא, ובשו"ת שיח כהן אליעזר (ח"ב סימן לא) דגם הוא יצא בכחא דהיתרא, ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"א סימן קכב) באורך רב להקל. וכן הקל בפתיחת שקית החלב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן מה אות ה ד"ה אבל ע"ש), ובספר מנוח"א (ח"ג פרק טז הל' ו), וע"ע בפתגמא דנא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רלא), ובשו"ת אבן ישראל (ח"ז סימן טז) באורך להקל בפתיחת שקית חלב ע"ש, וע"ע בשו"ת תפארת נפתלי (סימן לג) להחמיר. וע"ע בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן לח), וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לב ד"ה ואף). וע"ע בפתיחת שקית חלב בספר מאור השבת (ח"ב עמ' תקנח), ובספר ארחות שבת (סוף עמ' שעג) דהחמירו וכדמוכח ממוסתקי דנאסר לעשות נקב יפה משום מתקן מנא. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן כג), ועוד לו בח"ב (סימן כג), ובח"ד (ר"ס קיא), ובח"ו (סימן נג), ובשו"ת אז נדברו (ח"ד סימן יז אות ג), ועוד לו בח"ז (ס"ס פז).

סיומא דמילתא, מותר לפתוח שקית חלב בשבת, אף על ידי סכין או מספרים, וראוי שיחתוך בלא הקפדה על המידה של הנקב, אלא יחתוך איך שיצא, אם נקב גדול או קטן [משום איסור מחתך, ומשום מתקן מנא.]

סימן לב - חבישת מגבעת הרחבה טפח

תוכן התשובה בקצרה

א. הטפח נמדד לפי האהל שמאהיל הכובע, ולא לפי רוחב הבד של הכובע. **ב.** נחלקו הראשונים, מהו איסור כובע המבואר בשבת (קלח ע"ב), דעת הר"ח וסיעתיה דאיסורו מצד אהל, ודעת רש"י וסיעתיה דאיסורו מצד חשש טלטול ד' אמות ברה"ר, אם תפילו הרוח. **ג,ד.** ומרן בסי' שא סעיף מ פסק לאסור כובע מצד אהל בסתם, ובסעיף מא כתב יש מי שאוסר מצד טלטול. ונראה דמרן חש לחומרא לב' הפירושים, ובעיקר דעתו מעיקר הדין מצד אהל, שכן דעת ב' עמודי הוראה, וחש לחומרא אף מצד טלטול, ע"ע בפנים. ולפי"ז יש לאסור לחבוש מגבעת הרחבה טפח. **ה.** ואין להתיר מצד המנהג, כיון שמנהג האשכנזים להקל, ולא לדידן. **ו.** ויש להקל מכמה ס"ס, דדעת הרמב"ם וסיעתיה, דכל שאפשר לכופפו, אין בו אהל, וא"כ שרי. ועוד, לדעת הר"ח וסיעתיה דאם הוא מכופף בפועל שרי. **ח.** ועוד יש להגהות מיימוניות, שאף כובע קשה כל שהוא משופע שרי. **ט,י.** ועוד כתבו הפוסקים להקל, כיון שלובש הכובע מפני הכבוד, ולא להאהיל, ובזה אין איסור אהל. וע"ע בפנים.

ראיתי ונתון על ליבי לחקור, אודות מנהג העולם היום, אשר בני התורה יוצאים בשבת עם כובע הקרוי מגבעת, אשר שוליו רחבות טפח, והלא מבואר בשו"ע (סימן שא סעיף מ) שאסור משום אהל, וא"כ צ"ע האם יש סמך ומקור למנהג זה, או שמא לא.

שיעור אהל הוא בנפח שמאהיל, ולא באורך הבד]

א. תחילה וראש עם קסתי אפתח בביאור כלל פשוט בדיני אהל, כי הנה מרן (סימן שא סעיף מ) פסק וז"ל, כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפי' בבית, משום אהל. ע"כ. וא"כ לדעת מרן אסור לחבוש כובע בשבת, אשר שוליו רחבות במקום מסויים בכובע ברוחב טפח ע"ג טפח. וכמש"כ שו"ע הרב (סימן שא סעיף מח) כי אהל שיעורו טפח ע"ג טפח. וכ"כ בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה מה), כי אהל בעי גם מחיצת טפח כמו גבי טומאה, טפח על טפח ברום טפח. וכ"כ בכלכלת שבת (סימן לד הבונה אות ב), והפמ"ג משב"ז (רס"ק א), ובספר דע"ת (סימן שטו סעיף יג) באורך, ובקצוש"ע (סימן פ סעיף עז), ובמנחת שבת (סימן פ אות רכה), והוא פשוט כיון שתלוי בטפח, וכמבואר בשו"ע הנ"ל, ובסי' שטו (סעיף ג), ועוד בעירובין (דף קב ע"א), וברש"י (שם ד"ה שיש בהם), וע"ע בר"ח השלם (שם ד"ה פי' הני), וע"ע בפסקי ריא"ז (שם הלכה ה אות ד), וכ"כ הראבי"ה (שבת סימן קצא) ויובא בסמוך, וכ"כ הב"י (ס"ס שטו) בשם הר"ן (דף נז ע"ב), והרב המגיד (פ' כב אות לג) בשם הרשב"א (דף קלט ע"ב ד"ה הא דאמר רבא), לגבי איסור שטיחת בגד ע"ג חבית, דכל האיסור כשיש אויר טפח.

וזאת למודעי, כי שיעור טפח כאן אינו ברוחב השולים של הכובע, אלא שיעור זה נמדד כלפי מה שהשולים מאהילים. דהיינו בכובעים של בני הישיבות בימנו, אשר המה משופעים כלפי מעלה ולמטה, נמצא כי אף כובע שרחב קצת יותר מטפח, מ"מ אינו מאהיל טפח, אלא פחות מטפח. כי הדרך למדוד כמה מאהילים השולים הוא ע"י שחובשים את הכובע, ומודדים מן הקצה של השולים, עד הראש בקו אוירי ישר, כמה האהל. ובזה לבד רוב השאלה בנידו"ד הוסרה, כי רוב הכובעים של בני הישיבות בימינו, אינם מאהלים טפח, אפי' אלו שרחבים טפח. ודין זה מבואר בשו"ע (סימן שטו סעיף ח) וז"ל, כל אהל משופע שאין בגגו טפח, ולא בפחות מג' סמוך לגגו רוחב טפח, הרי זה אהל עראי. ע"כ. דהיינו דאף שאין רחב בגגו טפח, כל שבתוך ג' טפחים לשיפוע מהגג מאהיל על טפח הוי אהל. ומבואר כי אהל אינו נמדד באורך הבד, אלא בנפח שהוא מאהיל. (וע"ע לקמן אות ח). [עוד אעיר, כי כאן בתשובה זו לא נכנסנו בביאור טעם איסור כובע, והוא מבואר בתשובות אשר יבוא לקמן בעז"ה, כיצד מסתדר דין זה עם פסק מרן (סימן שטו ס"ה) כסא טרסקל דעביד וקאי שרי. והוא דשאני הכא שמחוסר העמדה על הראש, שהרי צריך להחזיקו (ועע"ל אות יא). ועוד תקשי מפסק מרן שם (סימן שטו ס"ח) דאף פחות מטפח הוי אהל, וא"כ מדוע כובע אסור רק ברחב טפח. והוא כיון שכובע מתוקן לכך, (וכבסימן שטו סעיפים ח,י). ועוד תקשי מפסק מרן (סימן שיא ס"ו) דשרי להחזיק מחצלת מעל ראשו, ומאי שנא מכובע. והוא כיון דשם מחזיק בידיו ובכובע קבוע בראשו, או דכובע אינו נכפף, ע"ש באורך.]

שיטות הראשונים באיסור חבישת כובע]

ב. ועתה בא נבוא לברר עד כמה שידי יד כהה מגעת, האם מותר לחבוש כובעים דידן, או שמא לא. והנה נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא במסכת שבת (דף קלח ע"ב), ועירובין (דף קב ע"ב), דיצאה הגמ' לחלק בין כובע הרחב טפח, דאסור לחובשו בשבת, מדין אהל. לאינו רחב טפח, דשרי. והקשתה שם הגמ', אלא מעתה שירבב גלימא טפח, הכי נמי דמחייב. (פרש"י, הניח טליתו על ראשו, כדרך שהוא מתעטף, והרחיקה להלן מראשו טפח. ע"כ.) ומבארת הגמ', אלא לא קשיא, הא דמיהדק, והא דלא מיהדק. ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור חילוק הגמ', כי רש"י במקום ביאר דחזרה בה הגמ' מהאיסור מצד אהל, ומבארת, כי האיסור בכובע הוא מצד חשש טלטול ד' אמות, דשמא הרוח תעיף את כובעו, ואח"כ יטלטלנו ד' אמות, וכל זה חששו, היכא דלא מיהדק, דהיינו שהכובע אינו מהודק היטב לראשו, וחיישינן שיפול, משא"כ במהודק, והרוח אינה יכולה להפילו, לא חיישינן, ושרי. ואילו הר"ח במקום ביאר, דגם במסקנא נשארה הגמ' מצד איסור אהל,

ומחולק בין היכא דמיהדק ואינו נכפף, לבין אינו מיהדק, דבזה לא דמי לאהל. ובמח' זו תלויה שאלתינו, כי לדעת רש"י אין איסור אהל בכובע, רק חשש טלטול. ואילו לדעת הר"ח יש מקום לבא ולאסור לצאת עם כובע רחב טפח, מדין אהל.

ובאמת כי רוב רובם של הראשונים ס"ל כרש"י, דכן בפשטות דעת הרי"ף (שבת נו ע"ב) שגרס **אלא** לא קשיא וכו', ומשמע דחזרה בה הגמ' מדלעיל, שהעמידה מדין אהל. וכ"כ הר"ן (שם ד"ה סיאנא) וכן דעתו, וכפי שהקשה דאל"כ מהו "אלא" שאמרה הגמ'. וכ"כ עוד הר"ן בחידושיו (שבת קלח ע"ב), וכן משמע בחידושים המיוחסים לר"ן (שם), וכ"כ הרשב"א (שבת קלח ע"ב), והקשה ג"כ כקושית הר"ן. וע' בסמוך בישוב קושיא זו. (ואולם הרב המגיד (שבת פ' כב הל' לא) ציין לרשב"א, בעירובין (קב ע"ב) דנקט כדעת הר"ח). וכן נראה בפשטות דעת הריטב"א (שבת שם), ואומנם חסר שם בכת"י, אך מ"מ עי"ש דמשמע דס"ל כרש"י, דנקט לשון יגביהנו. ע"ש. וכ"כ המאירי (שבת קלח ע"ב), ושגדולי המחברים כתבו שהמהודק אסור, ומתורת אהל, ואין הדברים נראין. ע"כ. וכ"כ הריבב"ן (שם), וכ"כ הנימוקי יוסף (שם), וג"כ כתב לדחות לרמב"ם כנ"ל, דא"כ לא הו"ל לגרוס אלא. וכן הקשה התרומה (שבת פרק תולין סימן רנד), ודחה כנ"ל. וכ"כ רבינו יהונתן (שבת דף נו ע"ב ד"ה לכילי), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם) וביאר מדוע לא שייך דין אהל בכובע, כיון שאין אהל במלבושי האדם. וכ"כ בפסקי הריא"ז (פ"כ הל' י) וז"ל, סייאנא, שאדם נותן בראשו, אם היא מהודקת על ראשו, מותר לצאת בה בשבת. ואע"פ שהיא מתפשטת חוץ לראשו יותר מטפח וכו'. ע"כ. וכ"כ האור זרוע (פרק עח סימן י), וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן כה), ובמרדכי (שבת סימן תכה), וכ"כ הסמ"ק (עמ' ש), והאגודה (שבת סימן קעא), והאגור (סימן תל), ובמהרי"ל מנהגים (שבת סימן לד), וכ"כ בשם מהר"י סגל. וכ"כ בספר שבלי הלקט (סימן קז), ובשם רבינו ישעיה. וכ"כ בספר תניא רבתי (סימן יט ד"ה ולצאת), ובשם רבינו גרשום. וכ"כ בספר פסקי תלמידי הרשב"א (שבת אות כ), כל מלבוש, או חגורה, או כובע הראש, צריך להדקו יפה, דילמא נפיל ואתו לאתוויי. וכ"כ בשם הר"ף. **ומאידך** עם שיטת הר"ח, כן ס"ל לתוס' שבת (דף קלח ע"ב ד"ה הא דמהדק), וכן דעת הרמב"ם (פכ"ב הל' לא), וכ"כ הרא"ש (שבת פרק כ סימן ג), וכ"כ הרב המגיד (שם) שכן עיקר, והביא שכ"כ הרשב"א בעירובין קב (וע"ל בדברי הרשב"א). וכן כתב הערוך (ערך סיין, הביאו הר"ן בחידושין (שבת קלח), והאו"ז (סימן עח אות י)). וכ"כ הראבי"ה (סימן רצא). [אך פירש שם בדרך חדשה לאיסור האהל והוא, דהאהל הוא בין הכובע לראשו. ולכן פירש מיהדק, היינו כשהכובע מהודק ושקוע בראשו, כך שאין רווח טפח. אך הוא יחידי בפירוש זה]. וכ"כ הכל בו (סימן לא דף כז סוע"א, ובהוצאת ר' דוד אברהם עמ' לו).

ולגבי הקושיא הנ"ל, שהגמ' כתבה אלא, אלמא דחוזרת בה הגמ' מהבנתה ברישא, שאיסור כובע הוא מדין אהל, ומעמידה דאיסורו מצד טלטול. כבר כתב הרא"ש (שם) כי ר"ת לא גריס אלא. וע"ע בחידושי הריטב"א (שבת קלח ע"ב) דכתב לתרץ זאת וז"ל, ואפשר משום דאיכא אוקימתא אחריתא דאית ביה טפח, או לית ביה טפח, אע"ג דלא אהדר, קאמר אלא. ע"כ. וכ"כ לישב בשו"ת פנ"י (ח"א או"ח סימן טז) הרב השואל שם. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו ח"א או"ח סימן א ד"ה אלא). וכ"כ כיוצ"ב בספר נהר שלום (סימן שא ס"ק כב), וכ"כ בדומה בספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק ג). וע"ע באורך במש"כ לישב זאת בספר בני ציון ליכטמן (סימן שא ס"ק נח). ומעתה לפי"ז אין הכרח כי הרי"ף עומד בשיטת רש"י, מתוך שגורס את המילה אלא. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן א ד"ה נמצינו למדין), כי כן נראה בדעת הרי"ף דמסתם סתומי, ולא פירש דבמסקנא לאו משום אהל הוא. (ואע"ג דהרי"ף גורס אלא). והוסיף עוד שכן דעת הבה"ג כשיטת ר"ח.

דעת מרן

ג. ומרן בשו"ע (סימן שא סעיף מ) פסק כדעת הר"ח וסיעתיה וז"ל, כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו, אפילו בבית, משום אהל. ע"כ. ובסמוך (סעיף מא) פסק כרש"י וסיעתיה, וז"ל, לצאת בשבת בכובע שבראשו, העשוי להגין מפני החמה, יש מי שאוסר משום דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר, אא"כ הוא מהודק בראשו. וכו' עכ"ל.

ולכאורה קשה, כיצד תפס מרן גם כרש"י, וגם כר"ח, שהם דעות חלוקות. והנה בדרישה (ס"ק כג) כתב להקשות על הטור, דלמה סתם וכתב אסור לצאת בו לרה"ר, הלא דין זה אינו אלא לרש"י, אבל לר"ת ליתא. ולכן תירץ, כי גם ר"ת מודה לאסור כובע מצד טלטול ברה"ר. ע"כ. אך זה אינו, וכדדחאו המאמ"ר (ס"ק לא) דהלא הטור מסיים דזהו אליבא דרש"י, ולדעת ר"ת הוא מצד אהל. וכן מפורש בטור (שם) דכתב, ולר"ת אם הוא בולט טפח, אסור משום אהל אפילו בבית. ואם אינו בולט טפח, מותר אפי' ברה"ר. ע"כ. ואף שהדרישה שם כתב לפרש זאת בדרך אחרת, ע"ש. אך דבריו קשים מאוד. מה גם דכל הכרחו לכך נבע מתוך קושיתו על דברי הטור ברישא, וכבר דחאו המאמ"ר הנ"ל. וכ"כ להדיא הב"ח (ס"ק יח) דלר"ת שרי ברה"ר. וכן משמע מדברי הט"ז (ס"ק כז ד"ה ולפי"ז), וכ"כ בספר נחלת צבי (ס"ק מ), וכן מבואר מכל הני אחרונים שיובאו בסמוך, דס"ל כי מרן חש כאן לחומרא לב' השיטות, ולדברי הדרישה הול"ל בדעת מרן דס"ל כטור. ועוד י"ל כשם שמצינו ראשונים רבים דנקטו כרש"י ופורש בדבריהם דס"ל להקל בדין אהל, וכבסמוך. כן י"ל להפך, בדעת ר"ח וסיעתיה דלא ס"ל לחוש לרש"י, וכשם שהבין הדרישה גופיה

בריש דבריו, ורק מתוך קושייתו בטור הוכרח לחדש בדעת הטור כי ס"ל לאסור בשניהם. דכן מפורש בפסקי הרי"ד שבת (קלח ע"ב) וז"ל, אלא האי דמיהדק והאי דלא מיהדק. פי', לאו משום אהל נאסר, **שאין אהל במלבושי האדם** . אלא שמא יפריחנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר. הלכך מיהדק על ראשו שלא יפול שרי. ע"כ. וא"כ מבואר, דס"ל לאסור רק מצד טלטול, ומצד אהל שרי, כיון שאין אהל במלבושי אדם. וכ"כ להדיא בפסקי ריא"ז (פ"כ ה"א אות י) וז"ל, סיינא שאדם נותן בראשו. אם היא מהודקת על ראשו, מותר לצאת בה בשבת, ואע"פ שהיתה מתפשטת חוץ לראשו יותר מטפח. ואם אינה מהודקת בראשו, אסור לצאת בה, שמא תפול מראשו, ויביאנה בידו ארבע אמות. עכ"ל. ומבואר, דלומד איסור כובע מדין טלטול ד' אמות, ומצד אהל מתיר לגמרי. וכ"כ בספר או"ז (סימן עח אות י), ובתרומה (פרק תולין סימן רנד), וכן משמע ברב המגיד (פרק כב הל' לא), ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן כה), וכן מבואר במרדכי (שבת סימן תכה), ובארחות חיים (סימן קלח), ובמהרי"ל מנהגים (שבת סימן לד), ובתוס' עירובין (קב ע"ב ד"ה הא), וכ"כ אחרונים רבים, וכגון בספר גור אריה יהודה (סימן שא ס"ק ה), ובשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה מה שהביא), ובספר נחלת צבי (סימן שא ס"ק מ), ובספר ערוה"ש (ס"ק קי), ועוד.

ואומנם הפמ"ג (משב"ז ס"ק כז) כתב לבאר את הרמב"ם בדרך חדשה, דחייש לשתי החומרות, ע"ש, וכן ביאר בדעת מרן. אך לכאורה זה אינו, וכמבואר ברב המגיד שם, שהשווה את שיטת הרמב"ם, עם שיטת הר"ח, וכן כתבו עוד ראשונים. וכבר ביארנו, כי דעת הר"ח אינה מסכמת עם רש"י, וס"ל להקל מצד דין טלטול. וא"כ לא שייך שהרמב"ם יסכים עם שיטת רש"י, להבנת הרב המגיד. וכן כתב בב"י להשוות את שיטת הרמב"ם עם הר"ח. ועוד בה, דאם כחידושו של הפמ"ג, בביאור שיטת הרמב"ם, ושמרן ג"כ נוקט כרמב"ם. א"כ הו"ל למרן לילך בדרכו להעתיק את לשון הרמב"ם, דלפי ביאורו המחודש של הפמ"ג ברמב"ם, הרמב"ם הוי שיטה יחידאה. ואם מרן סובר כרמב"ם, שהוא שיטה יחידאה, ודאי שהיה צריך להעתיק את לשון הרמב"ם, דמנין נדע דס"ל כוותיה. ויותר דעזב מרן כאן את דרכו להעתיק את לשון הרמב"ם, וכדכתב הרב שולחן גבוה (כללי השו"ע אות י) שכן דרך מרן להעתיק את לשון הרמב"ם כשפוסק כמותו. וא"כ כאן שעזב מרן את דרכו, ולא העתיק לרמב"ם, הוי חיזוק גדול לכך דלא ס"ל כוותיה. וכ"כ הכנה"ג בתשובותיו (ס"ס ס), והביאו הרב יד מלאכי (כללי השו"ע אות ב) כי מרגלא בפומי לומר, שהרב מוהריק"א ז"ל, יסד ספר הקצר על סדר הרמב"ם, בדברים שהרמב"ם מדבר בהם.

ועל סדר הטורים, בדברים שהרמב"ם ז"ל אינו מדבר בהם. עכ"ל. וע"ע בספר מחקרים בספרות השו"ת (עמ' 69) מפי ספרים וסופרים, דהכי הוא.

ד. וע"כ נראה, כי מרן כאן חש לחומרא לב' הפירושים, והלך מרן בדרך הכל בו (סימן לא דף כז ע"ב), דאחר שהביא את ב' השיטות, סיים, דטוב לצאת ידי שניהם. וכ"כ גם הארחות חיים (סימן קלח) כי טוב לצאת ידי שניהם. וכן ראיתי לעולת שבת (ס"ק סב) דכתב כי מרן חש לחומרא לב' הפירושים, וכ"כ המחצה"ש (ס"ק נא), וכן כתב בספר שלחן שלמה (סימן שא סעיף מ), כי מרן החמיר כשתי החומרות. וע' בספר ערוך השלחן (סעיף קיב), דתמה על מרן שתפס לחומרא כב' הפירושים. ע"כ. ולכאורה נראה לומר מכח קושיא זו, מדוע תפס מרן לחומרא את ב' הפירושים, ועזב את כללו לילך בתר רוב עמודי הוראה, וגם את דרכו להכריע בין הפוסקים, ולא לחוש לשתי השיטות. ועוד שכאן הוי מילתא דרבנן, ואלו קושיות חזקות, לכן לולי דמסתפינא הוה אמינא, כי העיקר בדעת מרן היא כדעת הר"ח וסיעתיה לאסור מדין אהל. דהלא תרי עמודי הוראה הם הרא"ש והרמב"ם, ס"ל הכי. ואף בדעת הרי"ף יש הסוברים דס"ל כר"ח. ולכן בסעיף מ, כתב מרן בסתם, כי כובע אשר רחב טפח אסור להניחו על הראש, ואילו בסעיף מא, כתב בל' יש מי שאוסר. שוב ראיתי, שכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (ח"א או"ח סימן טז) סוד"ה ואיך, דהעיקר בדעת מרן כר"ח וסיעתיה, כי הם רוב הראשונים. אך גם החמיר מרן כרש"י, וכמש"כ הכל בו, דנכון ליזהר בשתיהם. (אך מש"כ כי דעת ר"ת הם הרבים, וכפי שציין שם למנין הראשונים. זה אינו, וכמבואר לעיל, דרוב הראשונים עומדים בשיטת רש"י). ויש לחזק זאת דאף דנקטינן דכל היכא שכתב מרן יש מי שאומר היינו דס"ל כוותיה, ברם דין זה שנוי במח', **וכמש"כ במקום אחר** , ורבים הם הסוברים דנקט כן משום דלא ס"ל הכי, וכשם שהלשון מוכיח הכי. ובנידו"ד שיש לנו רגלים לכך, שהרי בסעיף קודם פסק להיפך, וגם שב' עמודים עומדים מנגד, נראה שכאן יש לתפוס כוותייהו. וככל כלל שיש לו יוצאים מהכלל, היכא דמוכח להיפך, וכמש"כ לעיל (סימן יד אות ד), אף כאן נימא הכי. בפרט דחזינן פוסקים הסוברים דלעולם לא קי"ל כיש מי שאומר.

וע"ע בב"ח (סס"ק יח) דתמה על הטור והשו"ע, דכתבו בסתם כי ברחב טפח אסור, ולא פירשו כי היינו דוקא במיהדק, ואינו נכפף, הוי אהל. ומכח כך כתב, ואפשר דסבירא ליה לרבינו (הטור), דאנן אינן בקיאין אימתי קרוי מיהדק, הלכך אסור בסתם בכל כובעין. ע"כ. ואולם הבאר הגולה במקום פירש במרן דמיירי בכובע חזק, שאינו נכפף. וכן כתב המ"א (ס"ק נא), וכ"כ המחצה"ש (שם), דג"כ הוקשה לו קושיא זו, וישב, כי ס"ל להרב"י דסתם כובע הוא קשה. וכן ראיתי לעולת שבת (ס"ק סא) דכתב לדחות לב"ח, דודאי אנו

בקיאין בין נכפף ללא. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (ח"א או"ח סימן א ד"ה ואין) וז"ל, אחר המחילה, לא שייך לומר בזה אין אנו בקאין, בדבר הידוע אפי' לתינוק בן יומו, אם הוא נכפף למטה, אי אם הוא ביושר. ולכן ביאר, כי סתמו כפירושו, דודאי מיירי באופן שהוא קשה.

ונמצא א"כ, כי דעת מרן לפסוק כר"ח וסיעתיה. וא"כ לכאורה, יש לאסור לצאת בכובעים הרחבים טפח. ויותר מכך ראיתי לרב בני ציון ליכטמן (ס"ק נח) דלמד כי סעיף מ הוי סתם, וסעיף מא הוי י"א דכתבו מרן בל' יש מי שאוסר, וקי"ל כסתם. ולדבריו מרן תפס לגמרי כר"ח לאסור, ואינו רק דתפס לחומרא כב' הפירושים, וא"כ לכאורה יש לאסור לחבוש כובעים וכדפתחנו בראש אמיר. וע"ע במש"כ לעיל (סימן יד אות ב והלאה) בביאור דעת מרן.

מצד המנהג

ה. ואומנם ראשונים רבים כתבו, כי המנהג להקל בזה כדעת רש"י וסיעתיה, והלא קי"ל כמנהג נגד מרן. דכ"כ האו"ז (סימן עח אות י) כי נהגו כרש"י, ואמרינן בירושלמי פוק חזי מאי עמא דבר, ואפי' לקולא. ע"כ. וכ"כ התרומה (סימן רנד פ' תולין), וכ"כ המרדכי (שבת סימן תכה), והסמ"ג (ל"ת סה ד"ו יט ע"א), וכ"כ הארחות חיים (סימן רפג), וכ"כ המהרי"ל במנהגים (הל' שבת סימן לד), וכ"כ הב"ח (סימן שא ס"ס יח), וכ"כ המ"א (סס"ק נא), וכ"כ המלבושי יו"ט (ס"ק ל), דהמנהג להקל נשען על רש"י, ושכ"כ המהרי"ל. ע"כ. וכ"כ האליה זוטא (ס"ק לא), וכ"כ הא"ר (ס"ק עא), להשען על המנהג, ושלכן אין להחמיר כלל. וכ"כ להקל בכל מכל בספר דעת תורה (סעיף מ), ע"פ דברי הא"ר הנ"ל, וכ"כ הרב תוספת שבת (ס"ק עג), והמ"ב (ס"ק קנב), וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן קיב), ובספר קצות השלחן (סימן קכ סעיף יב), להקל במקומות שנהגו להקל. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כג אות א), דפוק חזי מאי עמא דבר. והביא למהר"י חאגיז בהלק"ט (ח"א סימן ט) דכתב על כלל זה וז"ל, וזה כלל גדול שהיה מסור בידינו, אם הלכה רופפת בידך, פוק חזי מאי עמא דבר. כי פשוט הוא אשר מאהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם, ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחויה. ע"כ. ועע"ש בזה בציץ אליעזר.

אך זה אינו, כיון דמנהג זה הוא רק לאחינו האשכנזים, וכמו שהעידו בגודלם כל הני ראשונים ואחרונים על מנהג קהילות אשכנז ומקומותיהם, משא"כ לדידן. ואף שראיתי בשו"ת מהרשד"ם (ח"א סימן ד) כי נהגו להקל בזה במקומו, ע"פ גזירת המלכות. ונתן שם כמה טעמים לשבח להקל, וכדיבואר בעז"ה לקמן. וכ"כ להשען על פסיקתו בספר גור אריה יהודה (סימן שא ס"ק ה), וגם שם משמע שהמנהג היה במקומו להקל, וכן מבואר

בשו"ת מכתם לדוד (פארדו ח"א ס"א ד"ה עלה בידינו), דהמנהג להקל. והני אשלי רברבי, הם פוסקים ספרדים קדמונים, מ"מ קשה לכאורה לקרות בכה"ג מנהג, אשר לא נזכר בעוד ספרים ספרדים (עד כמה שידי יד כהה מגעת), ובפרט שאין הם מעידים על מנהג א"י, אלא על מקומותיהם בחו"ל, וא"כ מאי קא מהני לדידן, פה בא"י. ומצד האי דחזינן דהיום מקלים ללכת במגבעת, וכאשר פתחנו. אינה ראיה, כיון שבזה יש להקל מטעמים אחרים, וכדלקמן בעז"ה.

כובע קשה כגג]

ו. **ונראה** דיש להקל בשופי לילך בכובעים האלו, ואין כאן בית מיחוש כלל, וזהו מטעם כמה ס"ס, וכדיבואר בעז"ה להלן. דהנה הרמב"ם (פרק כב הל' לא) כתב וז"ל, ואם הוציא מן הבגד סביב לראשו, או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על ראשו, והיה השפה שהוציאה, **קשה ביותר כמו גג**, אסור מפני שהוא עושה אהל עראי. עכ"ל. וכ"כ הכל בו (סימן לא דף כז סוע"א, ובהוצאת ר' דוד אברהם עמ' לו) וז"ל, כובע שעושין על הראש, ויש לו שפה מקפת סביב, שהוא עושה צל על הלבוש, אם השפה **קשה ביותר כמו גג**, ויש בו טפח, אסור ללובשו בשבת, מפני שהוא אהל עראי. עכ"ל. ומבואר, דכל שנאסר משום אהל, הוא רק באופן שהכובע קשה מאוד, ואינו מתקפל. ומכאן כתב בספר נחלת צבי (סימן שא ס"ק מ) להתיר ללבוש כובע הברטיל בזמנם, כיון דמשמע דוקא דבר שהוא קשה מאוד כמו גג, שאף אם היה כופפין, לא היה נכפף, אבל ברטיל, ידוע אף שהוא חדש הוא נכפף. כנלע"ד למצא טעם למנהגינו שמתירים ללבוש אותם. עכ"ל. וע"ע בפמ"ג (משב"ז סימן שא ס"ק כז ד"ה והמחבר), מה שפירש בדברי הרמב"ם ומרן, ועל פיו נמי שפיר דמי להקל בנידו"ד דלמד במרן לחלק בין קשה כגג לרך. (וע' לעיל (סוף אות ג) מש"כ להקשות עליו). וכ"כ להקל בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות ג) על פי פירושו המחודש ברמב"ם. ע"ש.

איברא, דדבר זה אינו מוסכם בשיטות הראשונים, ושנוי הוא במח', דהנה בספר שו"ע הרב (בקונטרס אחרון סימן שא ס"ק יב) אחר שלמד בדעת הרמב"ם, והכל בו כנ"ל, כי דוקא קשה כגג הוי אהל, אך אם אפשר לכופפו, אע"ג שכעת הוא ישר, שרי, ואין בו דין אהל. כתב, אבל מלשון התוס' והרא"ש מבואר, דכל שאינו נכפף כגלימא, מיקרי מיהדק. עכ"ל. דז"ל התוס' שבת (קלח ע"ב ד"ה הא דמיהדק), פירש ר"ח, שאינו נכפף, דאז נראה כעין אהל. דלא מיהדק, שהוא נכפף, ואז אין נראה כעין אהל. עכ"ל. ומבואר מתוך שבאינו מיהדק הצריך שיהיה נכפף בפועל, דאם אינו נכפף בפועל, אך אפשר לכופפו, בכה"ג הוי מיהדק, ואסור מדין אהל. וכן לומדים התוס' בדעת הר"ח. וכ"כ כיוצ"ב הרא"ש (פרק

כ סימן ג) וז"ל, ור"ת ז"ל לא גרס אלא, והכי גרס לא קשיא, הא דמיהדק, והא דלא מיהדק. כלומר, הא דפרכת מאפיק מגלימיה טפח, לא קשיא, דגלימא לא מיהדק, **אלא נכפף למטה**, ולא הוי אהל. ע"כ. ועוד ראיתי לאגור (שבת סימן תל) דכתב וז"ל, אבל היכא דלא מיהדק, אלא דק ונכפף כנגדו שרי, דלא מקרי אהל. עכ"ל. וא"כ מבואר דבעינן שהכובע יהיה נכפף בפועל. ואולם הרב המגיד (פרק כב הל' לא) כתב, כי הר"ח עומד בשיטת הרמב"ם, ולא חילק ביניהם. משמע דס"ל דלא פליגי כלל. וכן באו"ז (שבת פרק עח סימן י) העתיק את לשון הרמב"ם, וכתבו יחד עם שיטת הערוך. אלמא דס"ל דאין חילוק ביניהם. וכן מבואר בריטב"א (שם) שחלק על תוס' בפירוש דברי ר"ח, דמשמע דס"ל כפירוש הרמב"ם בר"ח, דמהודק הוא שיהיה מהודק לראשו, וכמו שהרמב"ם ג"כ הצריך זאת לאסור. וכן משמע בנמוק"י (שם) דלומד בר"ח מדין שיהיה קבוע בראש ומהודק לו. [אך דעתו להלכה, נראת שם כי מסכים עם רש"י, דאיסור כובע הוא מדין טלטול ד' אמות. דע"ש כי חסר בכת"י, אך הזכיר שם לשון הגבהה, ומשמע כרש"י] . וכן בר"ן בהלכות (דף נו ע"ב) השווה את הר"ח עם הרמב"ם. [ובאמת כי לכאורה מלשון הר"ח אין הכרח דס"ל כהבנת התוס' והרא"ש, אלא אדרבה יותר נראה דס"ל כרמב"ם. דז"ל הר"ח (שבת קלח ע"ב) סיינא, כובע שמשימין בני אדם בראשיהן, יוצא **כמין פסל** מן הראש, כשיעור טפח, [הן חסר] הן יתר. ואנן ראינוהו פעמים רבות, ועושין אותו להאהיל על הפנים שלא יכם השמש, וכשהוא מהודק ביותר, ואינו נכפף כבגד, חשוב כאהל ואסור. עכ"ל. [מועתק מהר"ח בהוצאת מכון לב שמח ע"פ כת"י ישנים, ולפנינו על הדף הוא מעט בשינוי, אך אין בזה נ"מ לראייתינו כעת] . ומהסיפא שכתב, וכשהוא מהודק ביותר ואינו נכפף כבגד, דייקו התוס' והרא"ש, דאם נכפף בפועל שרי. אך הרב המגיד למד בר"ח דדייק לכתוב, וכשהוא מהודק ביותר, ולכן מה שסיים ואינו נכפף כבגד, היינו לאפוקי אפשרות שיתכופף וכרמב"ם, וכן מוכח מלשונו קודם לכן, שכתב, והוא כמין פסל. אך ברור שאין כוונתנו להכריע בין הראשונים, אלא דרך לימוד, ולבאר מחלוקתם] .

ז. **ומ"מ** לא יצא הדבר מידי מח', וא"כ לדעת הרמב"ם, והכל בו, ועוד, ס"ל כי בכובעים דידן שאפשר לכופפן, ואינם קשים כגג שאינו ניתן לכופפו, לא שייך בהם איסור אהל. וכ"כ בשו"ת פני יהושע (או"ח ח"א סימן טז) הרב השואל, לישב את מנהג העולם, לילך עם כובע רחב טפח שוחק, ועוד אחרת עושין כדי להתנאות בהם בני אדם, שמחזקין אותן, באופן שיהיו קשים, ולא לכוף כאגמון מעל ראשו. ודייק שם את לשון הרמב"ם דכתב, קשה כגג, דמשמע מלשונו כי דווקא אם קשה ביותר כמו עץ, שאם ירצה לכפפו אינו יכול, אז הוא אסור, אך כמו דידן שהם רכים קצת שרי. עכת"ד. ומפורש כנ"ל, כדברי

הנחלת צבי. וכ"כ להקל בספר באר יעקב (סימן שא ס"ק לח) דדחה שם את דברי הבאר היטב (אשר יובא בסמוך בעז"ה), דס"ל לאסור מדין אהל כיסוי הגראב גרין אשר מכסים בו את הראש, כיון שהוא קשה ואינו נכפף. ועל כך הרב באר יעקב הביא לסותרו מספר התניא (סימן שא סעיף מח, הוא שוע הרב) דכתב, דלא אסרו אלא כשהוא קשה ביותר כעין גג, שא"א בקל להיות נכפף. עכ"ל. ומבואר, דס"ל לרב באר יעקב להקל בנידו"ד. וכ"כ להקל הפמ"ג (משב"ז ס"ק כז ד"ה והמחבר), דג"כ דייק כנ"ל לרמב"ם, וציין לרב נחלת צבי (אך את עצם דבריו דחינו לעיל (אות ב)). וכ"כ שו"ע הרב (בקונטרס אחרון סימן שא ס"ק יב) ללמוד בדעת המ"א (ס"ק נא) דס"ל להקל כל שאפשר לכופפו, ושלכן התחכם המ"א להביא תחילה לרמב"ם דכתב קשה כגג, ואח"כ כתב (המ"א) את היתר של משופע (וכדלקמן בעז"ה). אבל דעת השו"ע הרב שם לאסור, דהביא לתוס' והרא"ש שאוסרים, וכפי שהובאו דבריו לעיל. וכן הוכיח מהט"ז (ס"ק כז) שאסר טלית ממין קשה שקורין בלשון אשכנז גראב גרין, שהוא אינו נכפל, אלא מונח בשוה, אסור להוציא טפח חוץ לראשו, והיינו אע"פ שאינו קשה ביותר. וכתב השו"ע הרב, ולא קי"ל כרמב"ם, אלא כמשמעות תוס' ורא"ש. הילכך לא הזכירו היתר השיפוע, שכתבו סה"ת והגהות מיימוניות. עכת"ד. ונמצא לדבריו, כי כל הפוסקים אשר הזכירו את היתר השיפוע, ס"ל להקל כאן, והם רבים וכפי שיובא בעז"ה לקמן (אות ח). ובנוסף לט"ז, והשו"ע הרב הנ"ל דאוסרים, כן מוכח מדברי העולת שבת (ס"ק סא) דס"ל לאסור בנידו"ד, דכתב להתיר כובע הברטליך, כיון דאינו קשה, ונכפף למטה, אין בו חשש איסור, והיינו כשאין בו נייר קשה. ע"כ. אלמא, דבאינו נכפף אסור. והביאו הבאר היטב (על סעיף מ) וכן פסק כט"ז שם, לענין הגראב גרין. וכן מוכח מדברי ספר נימוקי או"ח לבעמ"ח שו"ת מנחת אלעזר דכתב (סימן שא סעיף מ) ואשכנזים שהולכים בשבת בהקאפולשען, אשר הראנד שלהם רחב טובא, עד שיגיע לטפח, והם ספק מחללים שבת קודש, כי הראנד שלהם הוא קשה, ואינו רך, ונכפל בנקל. עכ"ל. אלמא, דדוקא אם נכפל בנקל שרי, הא באפשר לכופפו, אך א"א לכופלו לשנים בנקל, אסור. וכן דעת המ"ב (ס"ק קנב) לאסור.

ואין להוכיח כי דעת מרן לאסור בהא, מתוך דסתם (בסעיף מ) כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו, אפי' בבית, משום אהל. ולא חילק בין כובע קשה או רך. דזה אינו, כי ברור דס"ל למרן לחלק ביניהם, כיון דכל הראשונים דס"ל איסור אהל, ס"ל לחלק בין רך לקשה. רק שנחלקו האם החילוק הוא בין שאפשר לכופפו, לאם הוא מכופף בפועל, וכנ"ל. וע"ע מש"כ לעיל (סוף אות ג).

כובע משופע]

ח. ועוד יש להקל מצד אחר, והוא ע"פ דברי המ"א (ס"ק נא) דהביא להגהות מיימוניות (פרק כב אות ת) דכובעים שלנו שרי שמשופעים והולכים כלפי מטה, ושכ"כ להקל בספר התרומה (פרק תולין סימן רנד), ושזהו מה שקורין ברטיל בפולין. וכן ראינו עוד לאור זרוע (סימן עח סוף אות י) דכתב כן. [והיתר זה שונה מהתוס' וסיעתיה הנ"ל (אות ה) דהם ס"ל דרק כשהוא רך ולכן נכפף כבגד שרי. אך אם הוא קשה וכפוף אסור. ואילו לתרומה והאו"ז, אף בקשה כל שהוא כפוף שרי. כאשר יראה המעיין בהם, ובפרט בדברי האו"ז. וכ"כ להדיא בשו"ע הרב בקונ"א (סימן שא אות יב), ולכן חילק שם (הל' מח) בין השיטות, ע"ש ודו"ק.]

איברא, דבהגהות מיימוניות לא כתב היתר זה אלא בדרך שמא, ומשמעות לשונו כי בספר התרומה אשר לפניו ג"כ כתב בדרך שמא, דז"ל ההגהות מיימוניות, וכתב רבינו ברוך (תרומה סימן רנד), דאפילו לפירוש (של הר"ח) אותם כובעים שלנו, **שמא** מותרים, משום דמשופעים והולכים כלפי מטה. עכ"ל. ואולם בסה"ת הנמצא לפנינו, כ"כ להתיר בשופי, ולא בדרך שמא. דז"ל, ואמנם לפי' זה (הר"ח), נמי מותרים בני אשכנז לישא את כובעיהן בשבת, לפי שכובע שלהן אינו בולט כעין אהל, אלא משפע ויורד למטה. עכ"ל. ברם באמת בקונטרס אחרון (סימן שא ס"ק יב) כתב על דברי המ"א שכ"כ בפשיטות, אע"ג שסה"ת וההגהות מיימוניות כתבו שמא מותרין, דלא פסיקא להו להתיר, והמ"א כ"כ בפשטות כדי ליישב המנהג. ע"כ. ולדבריו, כל שכתב המ"א את היתר זה, הוא רק ללמד זכות על המנהג, אך אומנם לפי המבואר לעיל, דהתרומה כ"כ בשופי, א"כ שפיר כ"כ המ"א להתיר בשופי, כיון שהמ"א ראה את ספר התרומה במקורו, ולא רק דרך ההגהות מיימוניות, וכמבואר למעיין בלשונו של המ"א (ס"ק טז), שראה את גוף דברי סה"ת. ע"ש. ובזה הוסרה תמיהת שו"ע הרב. וכן כתב להעיר המ"ב בשער הציון (ס"ק קפו) על המ"א, ולכן כתב את היתר של שיפוע, (בס"ק קנב) רק בתור צידוד וסניף. ובפרט שראינו עוד שכ"כ ג"כ להתיר מהאי טעמא בשופי ובלא פקפוק האו"ז הנזכר, א"כ אין בית מיחוש בהיתר זה.

אולם לכאורה יש ללמוד במ"א בדרך אחרת, דהנה ז"ל המ"א (ס"ק נא), וכבעים שלנו שרי, דמשופעים והולכים כלפי מטה. ומשמע בספר התרומה (סימן רנד) דזהו מה שקורין בריט"ל בפולין. עיין סימן שטו סעיף ח וסעיף יא. עכ"ל. ומה שציין לסימן שטו סעיפים ח ויא, הוא דהנה שם בס"ח פסק מרן, כל אהל משופע שאין בגגו טפח, ולא בפחות מג' סמוך לגגו רוחב טפח, הרי זה אהל עראי, והעושה אותו לכתחילה בשבת פטור.

ע"כ. ומבואר דטפח היינו שמאהיל טפח, ולא שרוחב הבד טפח, כי אם רוחב הבד קצת יותר מטפח אך הוא משופע, ולכן בפועל מצל על פחות מטפח, בכה"ג חשיב כפחות מטפח. וא"כ מבואר כי דעת המ"א ללמוד בהיתר ההגהות מיימוניות בכובעים, מצד שכל שנאסר כובע הוא רק ברחב טפח, ובכובעים שלנו שמשופעים בפועל אינם מאהילים טפח, ולכן לא הוי אהל ומותרים. וכן ביאר המחצה"ש למ"א. [ומה שציין עוד המ"א לסעיף יא הוא ליישב דהלא אף בפחות מטפח אסר שם השו"ע (סעיף ח), וכדמסיים פטור, וכל פטור הוא פטור אבל אסור. ולכן ציין לסעיף יא דשם מבואר דכל שהוא מתוקן לכך שרי בפחות מטפח, וכובע מתוקן להצל.]

אלא דבשו"ע הרב הנ"ל מבואר להדיא שלומד במ"א שע"פ היתר זה מתיר אף במאהיל על יותר מטפח ע"ש. וכן מבואר במ"ב הנ"ל, ולכן רק צידד לצרף זאת לסניף, ולא נשען על כך, ולפירוש זה הוא היתר פשוט ומחוור, וכמו שפתחנו בריש אמיר, והוא דין השו"ע. ובאמת דלפירוש קמא במ"א תקשי טובא, מדוע ההגהות מיימוניות כ"כ בדרך שמא, והוא דין פשוט וברור. ועוד בה, דכל המתירים בשיפוע מדוע לא התנו זאת בתנאי שאינו מאהיל על טפח, שהרי בקל אם הוא רחב קצת יותר כבר יאהיל טפח. וע"כ כפירוש הגר"ז. ונראה בביאור היתר זה, שכיון שעצם הדבר לומר שיש בכובע איסור מצד אהל הוא חידוש גדול, שהרי כלל לא דמי לאהל, שהוא על גופו ונע ונד, (והרי במחזיקו בידו אין דין אהל וכדפסק מרן (סימן שיא ס"ו) וכדביארנו באורך לקמן (סימן לד אות ה)) ועוד שהרי הכובע עביד וקאי. ועל כן הני ראשונים מדעתם הרחבה הבינו דכובע שהוא משופע עוד פחות דומה לאהל, וכל כה"ג שרי. וכן מבואר בלשון התרומה והאו"ז, דשאני היכא דמשופע שאינו כעין אהל. וכן עוד משמע שם שהיתר זה הוא אף ברחב טפח. ועוד ראה לגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן צה) דכתב להיתר זה דמשופע מדנפשיה, ואמרו לגבי כיסוי שמצל תחת פתח הארובה, וא"כ ס"ל דהיתר זה הוא בכל אופן. (אלא דדבריו שם הם נגד מרן (סימן שטו סעיף ח) כי המהריק"ש התיר אפי' באהל ממש).

וכן נמצאו עוד כמה אשלי רברבי דנשענו על טעם שיפוע להקל. דכן כתב הכנה"ג (הגה"ט סימן שא) בשם ספר הזכרונות. וכ"כ הרב א"ר (סס"ק עא), וכ"כ הרב תוספת שבת (ס"ק עג), ובבאר היטב (ס"ק לב), וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן כד דף כא עמ' ד) להשען על טעם זה בכובע, ומינה יליף לנידונו בענין פריסת מפה. ע"ש. וכ"כ להתיר בספר קני מנורה (ס"ק נה) ע"י שיפוע. וכ"כ הרב ערוה"ש (סעיף קיא), וכ"כ הרב יד יוסף יוזפא (ס"ק ס) להתיר אם נותן את הכובע בשיפוע, וכ"כ בספר זית רענן (סס"ק קא, וס"ק קב). וכ"כ להקל במגבעות דידן מהאי טעמא בספר ברכת יצחק (סימן שא סעיף מ אות ב). וגם לגבי דין זה,

יש מקום לומר כי אין להוכיח מסתימת מרן נגדו, כיון שכבר איגלאי שמרן לא פירש כאן דבענין דוקא שהכובע יהיה קשה, וא"כ שמא מרן קיצר כאן בדין זה, וס"ל נמי דאם הכובע משופע שרי. וכן מבואר בדברי האו"ז (סימן עח אות י) דהביא את דברי הערוך וכתב לבארו דרוצה לפרש הא דמיהדק, היינו שהוא קשה ואינו נכפף, מעין כובעים של יהודים המחודדים, אסיר משום אהל כשהוא בולט. ע"כ. וא"כ מבואר דהמציאות היתה שהכובעים של יהודים היו מחודדים, ואינם מקומרים. ומ"מ אף את"ל ולהוכיח מסתימת מרן נגד ספק זה, מ"מ שפיר חזי לצירופי לספק.

כשלובשו שלא כדי להאהיל]

ט. ועוד כתב בשו"ת פנ"י (ח"א או"ח סימן טז) הרב השואל, לדייק את לשון הרי"ף, והערוך (הנזכ"ל), דכתבו שמאהיל על פנים שלא יכם שרב ושמש. ומשמע, כי דוקא אם עושה מתחילה משום אהל, רק אז יש לאסור לחבוש כובע זה בשבת, אך אם לובשו משום כבוד, או לבוש, שרי. ושכן משמע מל' הרמב"ם שכתב, שהוא עושה צל כמו אהל על לבושו. וכן מסיים, והוא עושה אהל, משמע משום עושה אהל אסור, אבל כגון דידן שאינן עשוין לאהל לצל, אלא מלבוש וכובע לראשו שרי. ע"כ. ויש להוכיח כן מפסק השו"ע (סימן שטו סעיף ז) וז"ל, מותר להניח ספר אחד מכאן ואחד מכאן ואחד על גביהן. ומקורו מבואר בב"י מדברי הרשב"א ביצה (דף לג ע"א ד"ה וכן), שלא אסרו אהל אלא בכה"ג שצריך לאויר שלמטה. ומינה לנידו"ד, שכיון שהכובע בימינו עשוי לכבוד ולא להצל, א"כ אין איסור עשיית אהל בחבישתו. וכ"כ פוסקים רבים להקל מהאי טעמא, דכ"כ בספר שו"ע הרב (סימן שא סעיף מח) וז"ל, וכ"ז כשמתכוין בו להאהיל עליו להגן באיזה דבר, אבל אם אינו מתכוין רק לכסות ראשו, אע"פ שממילא נעשה אהל סביבו, אין בכך כלום. לפי שכל אהל שאין לו דפנות תחתיו, אין איסור בעשיתו, אא"כ מתכוין בו לעשיית אהל, כמ"ש בסי' שטו. עכ"ל. ובהמשך (בסעיף מט) הוסיף, לפיכך מותר ללבוש כובע גדול הנהוג בקצת מקומות שקורין בירטיל, אף אם יש בתוכו נייר קשה, כיון שאינו מתכוין לאהל, אלא לכסות ראשו. ע"כ. וכן ראיתי לספר באר יעקב (סימן שא ס"ק לז) דהביא לספר התניא (הוא ספר שו"ע הרב סימן שא סעיף מט) דכתב, דאפי' אם יש בו נייר קשה, שעי"ז מתקשה ביותר ועומד בשוה, כיון שאינו מתכוין לעשות אהל, אלא לכסות ראשו מותר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו או"ח סימן א) בשאלה, ובד"ה ברם אחר. וכ"כ בשו"ת נוב"י (תנינא או"ח סימן ל), וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעיף קיא) דהאיסור לשיטה זו (לר"ח וסיעתיה) משום אהל, אינו אלא כשהכוונה שיהיה צל, ואצלינו אין הכוונה לזה, וכידוע. וכ"כ בספר תו"ש (סס"ק עג), וכ"כ בספר קצות השלחן (פרק

קכ סעיף יב) אבל אם אינו מתכוין רק לכסות ראשו, אע"פ שממילא נעשה אהל סביבו, מותר בכל ענין. וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק לו) להתיר, כיון שאינו עושה אהל. ועע"ש. וכ"כ בספר שתילי זיתים על דברי מרן (סימן שא סעיף מ) וכדביארו בספר זית רענן (ס"ק ק), וכ"כ להקל מהאי טעמא בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו). ועוד כן כתב כיוצ"ב הט"ז (ס"ק כז) להקל מצד דהוי הכא אינו מתכוין, דכל שנתכוין הוא לכסות ראשו, וכאן הוי אהל דרבנן, כיון דהוי אהל עראי. ונראה שכוונתו כנ"ל. וכ"כ להקל הרב א"ר (רס"ק עא), ובספר הלכה ברורה הקדמון (סימן שטו ס"ק ט), וביד יוסף יוזפא (ס"ק ס), ובמ"ב (ס"ק קנב). **שוב** הראני ידידי וחביבי הרה"ג אריאל טוויל שליט"א ראיה לסתור דרך זו, ושאהל אסור אף בעשוי לנוי, מלשון הטור (סימן שטו סי"א) דכתב וז"ל, כילת חתנים מותר לנטותה והוא שאין בשיפועה טפח, דהיינו שאין ברחבה למטה שני טפחים. שאינה עשויה לישן תחתיה **אלא לנוי** . עכ"ל. והרי שפתיו ברור מללו דכילת חתנים עשויה לנוי, וברחבה טפח אסורה משום אהל. ומכל הני אחרונים לא ראיתי מי שהשית ליבו לראיה זו, והרי לפנינו חד מן קמאי הסובר להדיא לאסור בהאי מילתא, אהל העשוי לכבוד. ועל ראיות דקדוקי האחרונים מלשון הרי"ף בפשיטות יש להשיב דכתב בביאור הכובע שהוא מאהיל על פניהם מפני השמש, כדי לבאר ולהסביר על איזה כובע מדובר, ולא לומר דדוקא בעשוי לשמש אסור, וכן הוא בשאר הני ראשונים. ופוק חזי בלשון הר"ח הנ"ל (דף קלח ע"ב) שביאר סיאנא כובע שמשימין בני אדם בראשיהן יוצא כמין פסל מן הראש, רחב טפח, הן יתר, ואנן ראינוהו פעמים רבות, ועושין אותו להאהיל על הפנים שלא יכם השמש. ע"כ. וראה שהוצרך לבאר שהוא זכה לראות כובע כזה, והוצרך לפרש תכלית הכובע ומעשהו, לפי שלא היה מצוי בימיהם כובע העשוי לצל כ"כ. וע"ע לקמן (סימן לג אות ז) כמה פוסקים הסוברים דאהל העשוי לכבוד אסור, ע"ש ודו"ק.

ברם מאידך גיסא הרה"ג רבי יצחק שחיבר שליט"א הראני ראיה יפה מלשון הב"י (סימן שא ססמ"א) דעשוי לנוי שרי, דכתב וז"ל, ונראה לי דלרש"י [הסובר דכובע אסור משום שמא יטלטל ולא משום אהל] **נמי** לא אסור כי לא מהדק, אלא בסיאנא **שאינו עשוי להגין מפני השמש** , אבל כובע שאדם מכסה בו ראשו אפי' כי לא מהדק שרי, דאע"ג דנפיל לא אתי לאיתויי, שאין דרך בני אדם ליילך בגילוי ראש. עכ"ל. הרי להדיא דגם רש"י לא אוסר אלא בכובע זה שעשוי להגן מפני החמה, ושכן דעת תוס' ודעימיה דרק בזה אסור, הא בעשוי לכבוד שרי. ברם לענ"ד אין ראיה זו מוכרחת, די"ל שבעשוי להגן מפני השמש מבחינה מציאותית בזמנם היה רחב טפח, ואילו כובע העשוי לכבוד לא היה רחב טפח, לפי שלא היו לו שוליים. [וכאשר יראה הרואה בציורים ובתמונות שלפני

כאלף שנים, בשונה מזמן האחרונים שהיו כובעים רחבים, וגם זה היה בעיקר אצל אחינו האשכנזים. וכמו שמבואר בר"ח הנ"ל, וכאשר דייקנו לעיל בסמוך את לשונו, שהוצרך לטרוח ולהסביר מהו כובע שמש שיש לו שולים, ושהוא זכה לראותו.] ועל כן י"ל דמה שכתב הב"י דגם לרש"י רק בעשוי להגן מפני השמש אסור, אינו מטעם שבאינו עשוי לצל אלא לשם כבוד אין בו איסור אהל (לדעת תוס' ודעימיה, שהרי כתב הב"י נמי) אלא מצד המציאות, שבעשוי לכבוד לא היה הכובע רחב טפח בזמנם. ומש"כ הב"י לתלות זאת בלהגן מפני החמה, הוא רק להסביר אודות איזה כובע מיירי. ברם זאת נראה דאף שדברי ידידי הרה"ג טוויל נאמנו מאוד, מ"מ חזו לצרופי לספק כל הני אשלי רברבי הנזכ"ל הסוברים דבעשוי לכבוד משרא שרי ואין בו איסור אהל.

כשלובשו לכבוד ושוב נהנה מהצל

י. **ואולם** האם היתר זה יועיל אף בכה"ג שחובש הכובע לצאת עמו, ואפי' שאח"כ היה שמש או גשם ונהנה מן הכסוי של הכובע מותר, או בכה"ג אסור. הנה הוא מבואר בשו"ת פנ"י (ח"א או"ח סימן טז) דכתב הרב השואל שם להתיר בלבש הכובע אף שאח"כ הגיעה השמש, וניחא ליה. וז"ל, אע"ג דזימנין עביד נמי צל (הכובע), הא קי"ל כר' שמעון, דדבר שאינו מתכוין, ולא הוי פסיק רישא, כיון דאפשר בלא צל. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת נוב"י (תניינא או"ח סימן ל ד"ה מה שהביא), דבלבשו לכבוד, ושוב ירד גשם שרי, כיון דלא עביד מידי. אך לכאורה תקשי טובא, דכיון דניחא ליה מהו בכך שקורה ממילא, הלא הוי פס"ר דניח"ל. וכשם שהט"ז הנ"ל אסר במניחו על ראשו מפני הזבובים, ונראה דה"ה במתכוין לשניהם דאסור, וה"ה הכא כשלובש הכובע מתכוין לשניהם. וכ"כ להקשות על הנוב"י, הרב ברוך טעם, הביאוהו בליקוטי הערות שבס"ס נובי"ת (בהוצאת מכון ירושלים סימן ל אות א). ונראה שכוונתם להתיר בכה"ג שחבש הכובע בביתו, וכלל לא התכוין לצאת לרחוב, ושוב יצא ונהנה מהצל של הכובע, שבשעת הלבישה לא היה פס"ר דניח"ל, כיון שלא התכוין לצאת לרחוב. או בכיוצ"ב שהתכוין לצאת, אך לא היה שמש, או שעובר במקום מוצל וא"צ לצל הכובע. וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א שבת (קלח ע"א ד"ה אלא). ע"ש. ואולי אפי' סגי בכך שלא עלה בדעתו שיש שמש בחוץ, שכן הוא פעמים רבות, כי בני התורה היום חובשים כובעים לראשם תמיד, ודרכם לחובשו בין אם יש שמש או לאו, וא"כ כשבא לצאת עושה כדרכו וחובש הכובע, ובה בשעה הרבה פעמים כלל אינו חושב על כך שהכובע יעזור לו מפני השמש, אף שכוונתו לצאת לחוץ. ושמא גם בכה"ג מותר, כיון שכל איסור מתכוין תלוי בכוונה, וכאן לא התכוין, וא"כ לא חשיב

לא ניח"ל. אך משמעות הפוסקים דלא כן, כי יראה הרואה פעמים רבות שדנו הפוסקים בדין פס"ר, והמציאות היא שהעושה כלל לא חושב על בעיה זו.

ואולם ע' בל' הרמב"ם שבת (פ"א ה"ו) שתלה איסור פס"ר בזה שהדבר ידוע שא"א שיחתוך ראש החי ויחיה. ע"כ. ומדוייק דאם לא ידוע אינו פס"ר, ולפי"ז גם בנידו"ד יש להקל. וכן הוא לשון רבינו אברהם בן הרמב"ם (הובא בשו"ת ברכת אברהם לר' דניאל הבבלי סימן יט עמ' לג) שמאחר שידע שהאיסור יעשה בודאי וכו'. וא"כ תולה זאת בידיעתו שנעשה איסור, הא לא ידע לא. וכן יש עוד להוכיח לקולא מדברי הרמב"ן שבת (קו ע"ב ד"ה הא דתנן), דבמסקנא פירש את המשנה נועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו ומותר. דמיירי שלא נודע לו כלל שהיה שם צבי, ואע"פ שנתכוין כעת שלא לפותחה עד הערב, הואיל וקדמה צידה למחשבה שרי. ושכן הוא בירושלמי (פרק יג ה"ל) היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי. ע"כ. וכן הוא בתוספתא שבת (פי"ב ה"ו). עכת"ד. והביא את דברי הרמב"ן הרב המגיד (פרק י אות כג), והביאם המ"א (סימן שטז ס"ק יא), וכ"פ להקל הביה"ל (סימן שטז ס"ה ד"ה חייב), ושכן דעת הרשב"א (שם). ונמצא שכל שבשעה שעשה הפעולה לא ידע שצד מותר, כיון שקדמה צידה למחשבה, וה"ה הכא. ועוד יש לצרף את חידוש השלטי גיבורים שבת (דף לח ע"א אות ג) דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה, אז אפי' דעביד אותו מעשה אפי' בפסיק רישיה שרי, כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישיה. ע"כ. ולפי"ז ה"ה הכא, שהרי אפשר לחבוש את הכובע בלא שילך תחת השמש. וכתב להשען עליו הגאון השואל בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רכט), והגאון מהרש"ם הוסיף שכן דעת רש"י זבחים (צא ע"ב ד"ה הא ר"ש), ובספר מרכבת המשנה. ועע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן צא אות ט ד"ה גם נראה), דדן בכיוצ"ב בפותח מקרר שיש בו נורה האם יהני שיעצום עיניו ולא יהנה מהאור, וא"כ הוי פס"ר דלנח"ל. ומסברא דעתו דבכה"ג כן חשיב פס"ר.

ועוד דן שם האם מותר לומר לאחר לפתוח המקרר, כיון שאינו יודע שהנורה דולקת והוי מתעסק, ובזה הדין נשאר בצ"ע. ודמי לחקירתנו, דכל היכא שאינו יודע בפעולה חשמלית בפנים המערכת א"כ לא התכוין אליה. וע"ע בביה"ל (סימן עט סוף סעיף א ד"ה בתוך). ושוב ראיתי שכ"כ להקל דבעינן שידע בספר מנוחת אהבה (ח"ב פרק א הע' 14), וגם הוא הוכיח כן מדברי הרמב"ם ובנו הנ"ל. וע"ע בספר ילקו"י (שבת סימן שיח סוף הע' לה). וע"ע בשו"ת תפארת צבי (ח"ב סימן יג) דס"ל לאסור, ושמחוייב להפרישו. וכן נלע"ד להוכיח מדינא דגמ' (דף קכג ע"א) ונפסק בשו"ע (סימן רסו סעיפים א-ו) דאסור לתת לחרש ושוטה לטלטל עבורו ד' אמות ברה"ר, ורק שם התירו לתת לו כיסו כשהחשיך

לו היום, מפני שאדם בהול על ממונו, ע"ש ובסעיף ו. ומדוע אסור לתת לחרש והלא הוא אינו בר חיובא כלל, ולא עושה שום עבירה. וניחא לגוי אסור כדביאר הב"י (ס"ס רמו) שיטעו במכילתא בא פרשה ט ויבואו להתיר מלאכת גוי עבור ישראל. וניחא קטן שאסור לאוזפיה איסור תורה וכמבואר בשו"ע (סימן שמג). אך חרש ושוטה מה איסור. ועל כרחך דאף שהם לא עושים איסור, אסור לתת להם לעשות איסור עבורי. וה"ה הכא, שאסור לומר לחבירו שיפתח את המקרר. איברא דהפמ"ג (סימן רסו א"א ס"ק ו) כתב דעדיף שיתן על חמור חבירו, כיון שחבירו אנוס ואינו עובר על איסור שביתת בהמה. וכ"כ הביה"ל (ר"ס רסו) וזה מורה להיתרא בנידוננו, כי התירו לתת על בהמת חבירו, אע"פ שחבירו אסור בזה משום שביתת בהמתו, מ"מ שרי כיון שחבירו אנוס ולא עושה איסור. ואולם יש לחלק, כי אף הפמ"ג יודה דשאני התם שהתירו כיון שאדם בהול על ממונו, ועל כן כתב הפמ"ג שעדיף להניח על בהמת חבירו מלתת לגוי, אך אה"נ לעשות כן לכתחילה יאסור בזה. ומ"מ ראיה זו היא לענין ספיקו של המנחת שלמה גבי מקרר, ולא לענין נידו"ד שכשחבש את הכובע היה בהיתר גמור, ולא חשב על איסור, וכל כה"ג דמי לראיה מהראשונים דלעיל בדין צידה, להקל הכא. ואולם בשו"ת נוב"י א"א לומר כן, שבא לפרש טעמו של רש"י שמתיר לעולם כובע ודו"ק. וצ"ע.

ואולם לפי"ז כשחובש הכובע וכוונתו גם לצל, יאסר. ואולם גם בזה יש פנים להקל, דיש לצרף את סיעת הפוסקים דס"ל כי חידוש הרב המגיד (פי"ב ה"ה) בדין פס"ר שייך גם בשאר מלאכות, ע' בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סימן לב אות ח והלאה). ולפי"ז ה"ה הכא שחובש לכובע, וכוונתו ללבוש, דשרי אף בניח"ל בצל, כיון שכוונתו היתה לכבוד. וחזי הוית דכ"כ להקל חבישת כובע מטעם שעשוי לכבוד ולא לצל בספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק ג) ושם הקשה על כך, דהלא הוי פסיק רישיה ואסור, וישב ע"פ הרשב"א (שבת כו) דביאר את דין הנועל ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו, שמותר אע"ג דהוי פס"ר. כיון דעושה פעולה עצמית לנעול הבית, דדוקא בדבר שהוא עושה המלאכה בידים, אלא שאינו מכוין לה, כי פסיקת הראש היא מיתת הבהמה, א"כ חשוב דבר המתכוין, כיון שמכוין לפסיקת הראש, הרי מכוין להריגת הבהמה. אבל דבר שענין העשיה, ומה שנתכוין לה, אינו עשיית מלאכה, אלא שנעשית בזה מלאכה שאינו מכוין לה, לא חשוב פסיק רישא. ועפ"ז אף בלובש הכובע בפני הכבוד, וגם השמש, שרי, כדין נועל הבית שניח"ל בנעילת הצבי. ע"כ. אך ע' בב"י (ס"ס שטז) דלא קי"ל כרשב"א. וע"ע באורך בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן ל אותיות יב-יז) דלא קי"ל כרשב"א הנ"ל לדינא. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"א או"ח סימן י אות ה). ומ"מ חזי לצירופי לסניף. ובכה"ג

עוד יש את דעת תרוהד"ש (סימן סד) וסיעתיה, דס"ל להקל בפס"ר דניח"ל בדרבנן, ע' בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לד וסיכום אות לד) דהעלה, דבמקום צורך סמכינן על התרוהד"ש. וכל הנ"ל חזי לצירופי לסניף להקל בנידו"ד בהיתר חבישת כובע בימינו אנו, אף ברחב טפח, כיון שעשוי לכבוד, ואף אם יהנה מן הצל שעושה הכובע, וכנ"ל.

כובע שא"צ למתוח את השולים]

יא. עוד יש להקל מצד אחר, דהנה בשו"ת מהרשד"ם (ח"א או"ח סימן ד) דן בנידו"ד, וכתב להתיר לכל שיטות הראשונים, ע"ש באורך, לר"ח, ואף להרמב"ם. והוא מטעם דהוקשה לו על הרמב"ם, דהלא קי"ל דמותר להניח מטה כסא וטרסקל, אע"פ שיעשה תחתיהן אהל, שאין זה דרך עשית אהל, וא"כ מדוע יש איסור אהל בלבישת הכובע, ועע"ש. ולכן ביאר כי הרמב"ם (שם פכ"ב סל"א) דייק בלשונו וכתב, **ואם הוציא מן** הבגדים סביב לראשו, או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על הראש, והיתה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג, אסור. ע"כ. והיינו דבשבת גופא מוציא את השולים של הכובע ע"י שמושך את הבד, וזה לבד אסר הרמב"ם. וא"כ בכובע שהשולים עומדים ומוכנים שרי. ואפי' לדעת ר"ח ור"ת, נראה כי אהל כה"ג לא מקרי אהל, אלא כאשר מאהיל על הארץ, ויש לו כמו סינא שיוצא טפח ועושה צל על הארץ, אבל האהל כזה לא מקרי אהל. ועוד שאפשר שגם ר"ת לא אסר אלא כמו שפירשתי לדעת הרמב"ם. עכת"ד. ונמצא, דלומד המהרשד"ם בדעת כל הראשונים שמקלים בכובע. וכן כתב להקל ולהשען ע"פ המהרשד"ם בספר גור אריה יהודה (סימן שא ס"ק ה, הנדפס לפני כ- 300 שנה), וכ"כ להקל ע"פ המהרשד"ם הכנה"ג (הגה"ט סימן שא), וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו ח"א או"ח סימן א ד"ה וראיתי) וכו', בהמשך דבריו. וכ"כ לפרש לרמב"ם מדנפשיה בספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק ג) וביאר את החילוק בין כשמושך ויוצר את הכובע דאסור מצד אהל, לבין כשמניח כובע דידן המוכן, דאע"ג דהוי פס"ר שרי, וכדין הנועל בית כדי לשומרו ויש בו צבי דשרי, וכדביאר הרשב"א וכנ"ל (אות ח), ושונה מפס"ר, וה"ה בחובש כובע. משא"כ כאשר יוצר את הכובע, ע"י שמושך השולים, אע"ג שאינו מכוין לאהל אלא ללבוש, מ"מ הוי פס"ר ואסור. וכ"כ לפרש את הרמב"ם מדנפשיה בספר סביב לשלחנך (שעל שתילי זיתים סימן שא סעיף מ) והביא שכ"כ הגרח"כ, והוסיף ולולא דמסתפינא הו"א דאף רבינו חננאל ס"ל כפירוש זה ע"ש. שוב ראיתי שכ"כ כיוצ"ב בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת ס"ס ל) לפרש את הרמב"ם שדייק לכתוב ואם הוציא, שכעת יוצרו, הא לאו הכי אין איסור אהל בכובע, כיון שהוא כבר מוכן ועומד. וכ"כ עוד לפרש את הרמב"ם דמיירי שמוציאו בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא) ע"ש באורך. וע"ע בזה בספר משמרת השבת (סימן שטו

סעיף ה אות י). וע"ע בט"ז (ס"ק כז) דביאר כן בסוגיא דנאסר דוקא היכא שניכר שעושה אהל, וזהו שאמרה הגמ' משרביב לגלימיה, ורק בכובע שעשוי בגד שמתעטף בו הראש, אלא שמוציא שפה רחבה במקום כלות הבגד, ונראה לכל שאותה שפה היא כדי לעשות אהל, בזה נאסר. משא"כ בכובעים דידן, שכבר עשוים ועומדים כך מאליהם. וכ"כ להקל מהאי טעמא בהשען על הט"ז בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כג). ואולם ע' מה שכתבנו (בסימן לו) להוכיח דמרן לא ס"ל כרמב"ם, שהרי בשו"ע (סימן שא ס"מ) נקט ל' אחרת, ולא הזכיר כלל דבעינן שיוציא את השולים, אלמא דלא ס"ל הכי, ומעוד ראיות ע"ש. ובזה מבואר גם דפליג אט"ז הנ"ל שהרי מרן אסר כובע בסתם וא"כ לא מיירי דוקא במושכו. ומ"מ דעת המהרשד"ם וסיעתיה חזו לצירופי לסניף ולספק.

יש להקל מכח ס"ס]

יב. ונמצא א"כ, דיש כאן כמה ס"ס להקל, שמא כמהרשד"ם וסיעתיה, דאף לרמב"ם ורש"י שרי בכובע, וכל שאסרו רק כשיוצר את הכובע בשבת. ולדבריהם לכו"ע שרי בכובעים דידן. ואת"ל דזה אינו, שמא הלכה כרש"י וסיעתיה, דהם רוב הראשונים, דאיסור כובע הוא מצד חשש טלטול ד' אמות ברה"ר, ואין בו איסור של אהל. ואף את"ל כחולקים, שמא הלכה כרמב"ם והכל בו וסיעתם, דס"ל כי כל שנאסר כובע מדין אהל, היינו דוקא בכובע קשה כגג, אך אם אפשר לכופפו שרי. ואת"ל כחולקים שאסור מצד אהל, שמא כהגהות מיימוניות והתרומה וסיעתם, דכל ששולי הכובע אינם ישרים אלא כפופים ומשופעים, אף שקשים כגג, אין בו איסור אהל. ואת"ל דאף בזה אסור, שמא כפנ"י וסיעתיה דכיון שהיום הכובע עשוי ללבוש ולכבוד, ולא להצל, אלא שפעמים מצל, אין בו איסור אהל, ואינו מתכוין. ואף בניח"ל יש לצרף לרשב"א דהוי כנועל בית לשומרו. ויש בבית צבי (וע"ע באות י). ועוד יש לצרף את דעת החזו"א, כי טפח הוא עשרה טפחים, ולמיטב ידיעתי אין היום כובע אשר רוחב השולים מגיע לעשרה טפחים, וע"ל (אות א). (ואף אם יש, מ"מ שפיר אפשר להקל בשופי בלא צירוף זה). ומה גם דעסקינן באיסור דרבנן, כיון דהוי אהל עראי, וכמבואר במסכת שבת (דף קכה ע"ב ודף קלח רע"א), וכדכתב הרמב"ם (פרק כב הל' לא) להדיא דכובע הוי אהל עראי, וכ"כ הכל בו (דף כז סוע"א, ובהוצאת ר' דוד אברהם עמ' לו), וכ"כ הט"ז (ס"ק כז), ובמשב"ז (שם). וע"ע טוש"ע (ר"ס שטו), והוא פשוט, כיון שחובש כובע לזמן מה, ומסירו.

פוסקי דורנו]

וחפשתי טובא בספרי האחרונים בני דורינו, וכמעט לא ראיתי מי שדיבר בזה. למעט את שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כג אות י) דכתב להתיר מדברי הט"ז (ס"ק כז), ומתוך שהמנהג להקל. וכ"כ להקל בשו"ת דברי שלמה שניידר (ח"ג סימן רלא) ע"ש מפי ספרים. וכ"כ

בשו"ת אז נדברו (ח"ד סימן לח אות ז) לשואל שאלה זו, וכתב דמותר לצאת עם כובע רחב טפח, והוא ע"פ תשובת כת"י אשר נמצאת באמתחתו, ולא גילה טעמיה. וע"פ דבריהם של הני תרי צנתרי דדהבא פסק בספר השבת והלכותיה (לרה"ג רבי אהרן זכאי שליט"א פרק לד אות יא) להקל. וכן ראיתי עוד לספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כג סעיף יג) דכתב להתיר לחבוש מגבעת, כיון שאינה קשה ביותר, והיא נכפפת. והוא מתוך שדייק לרמב"ם דכתב קשה כגג, וכנ"ל. ועוד טעם להקל כתב כיון שאין שפת המגבעות בימינו עשויות להגן מפני השמש. עכת"ד. וכן ראיתי לספר שבתותי תשמורו (ח"ב פרק כב סעיף יח) דכתב כי בימינו, שאין לובשים כובעים לצל בכלל, יתכן שיהיה מותר. ע"כ. ושוב ראיתי כי בספר ברכת יצחק (סימן שא סעיף מ אות ב) העלה להקל במגבעות דידן, מטעם דהשולים אינם קשות. ונהי דשלנו קצת קשות, אבל מכיון שיכולים להתקפל בקלות, דמו לגלימא, ורק מידי שאינו יכול להתקפל רק בקושי, זה יש לחוש מלצאת בו, כשיש שם רוחב עשרה. ע"כ. וכ"כ להקל בספר מנהגי השלחן (פנחסי סימן שא סעיף מ) כיון דהוא נכפף, ואינו עשוי לאהל.

מסקנא: מותר לכתחילה לחבוש מגבעות של בני הישיבות, אף אם רחבות טפח ויותר, ואין בזה בית מיחוש כלל. וצייי"מ וימ"נ אכי"ר.

סימן לג - פתיחת גגון של עגלת תינוק

תוכן התשובה בקצרה

א. פסק מרן (סימן שטו ס"ב) דתוספת אהל עראי מותרת. ולפי"ז אם היה פתוח הגגון טפח מער"ש, משרא שרי לפותחו. ואע"פ שמרן (סס"ב) פסק דבעינן שיהיה רחב טפח לבד מן הגלגול, כאן שהגגון אינו מתגלגל, אלא מתקפל ומתכופף, בזה דמי לאהל, והכיווץ עצמו עולה ונחשב כאהל הפרוס טפח מער"ש. ואף שדין זה שנוי במח', מ"מ הכא דהוי מילתא דרבנן, ויש עוד לרש"י וסיעתיה דס"ל כי לעולם הגילגול עולה לטפח, יש להקל. **ב**. אלא דיש לבא ולהקל אף באינו פתוח טפח מער"ש, והוא ע"פ פסק השו"ע (סעיף ה) דמותר לפתוח כסא טרסקל בשבת, כיון דעביד וקאי, וה"ה הכא. **ג**. אולם הנוב"י למד ברש"י דהיתר כסא טרסקל הוא כיון שאינו לצורך תשמיש שתחתיו, אלא ליישב על גבו, ולפי"ז אין ראיה לנידו"ד. ואולם דבריו נדחים מהראשונים שפירשו להדיא כנ"ל. **ד**. וכן דחוהו פוסקים רבים. **ה**. איברא דיש לדחות דהיתר כסא טרסקל הוא רק בעשוי לשימוש תחתיו, אך בעשוי לצל אין את היתר כסא טרסקל, כיון דאהל לצל חמיר טפי, וכמש"כ הפוסקים, וכן מוכח מדין כובע (שא מ) דאסרו מרן אע"פ דעביד וקאי. וע"כ כיון דעשוי לצל חמיר טפי. **ו,ז**. ובאמת שהיא מח' גדולה בפוסקים, ומוכח מפסק מרן שאוסר כובע

מדין אהל, לחומרא בזה. **ח**. ואולם תקשי מדין מחצלת שהותר להחזיקה מעל האדם לצל, והלא לא עביד וקאי, ותירצו הפוסקים דשאני התם שמחזיק בידיו. ונראה לדחות את הראיה בדעת מרן מדין כובע, דשאני כובע שמחוסר העמדה על הראש, וא"כ שונה מכסא טרסקל. ודמי לכסא ללא רגלים שמחבר רגליו בשבת, דזה לא הוי כסא טרסקל, כיון שצריך לחברו. וה"ה כובע שמחבר לו את המעמיד שלו בשבת, (והוא הראש של האדם). וא"כ נמצא דנידו"ד תלוי במח' הפוסקים, דלסוברים דכסא טרסקל העשוי לצל אסור, ה"ה הכא, ולמקלים שרי. **יא**. ונראה לומר היתר מרווח לכו"ע, אף לאוסרים כסא טרסקל העשוי לצל, והוא כיון שהגגון מחובר לעגלה בצירים, וכדפסק הרמ"א (ס"ס תרכו) דבכה"ג שרי לגמרי, כיון דאינו עושה אהל, אלא הוא חלק מהעגלה, וכ"כ הפוסקים, ועל כן מותר לפתוח ולסגור את גגון העגלה, ובתנאי שהיתה מחוברת מער"ש.

שאלה: האם מותר לפתוח גגון של עגלת תינוק בשבת, או שאסור מצד עשיית אהל בשבת.

תשובה: **א**. לכאורה שאלתנו תלויה האם הגגון היה פתוח מער"ש כדי טפח, שאז מותר לפותחו מדין תוספת אהל עראי המותרת, או אם לא היה פתוח, שאז הוי עושה אהל עראי בשבת וכמבואר בשו"ע (סימן שטו ס"ב) ומכח כן כתב המ"א (ס"ק ד) שלכן אסור לפרוס סדין ע"ג עריסת תינוק, וכ"כ שו"ע הרב (שם סעיף ח), ובספר תוספת שבת (ס"ק ז), וביד יוסף (ס"ק ו), ובספר באר יעקב (סימן שטו ס"ק ז), ובקצוש"ע (סימן פ סעיף עז), וכ"כ הבא"ח (ח"ב שמות הל' ט), ובמ"ב (ס"ק יב), ובשם הח"א.

והנה בהיה גגון העגלה פתוח טפח [שמאהיל] מער"ש מותר, וכדפסק מרן (סימן שטו ס"ב), כי מותר לכסות במחצלת ע"ג ספינה מפני הקור, אם היה מער"ש קבוע בספינה אהל הרחב טפח, דאז הוי מוסיף על אהל עראי שמותר. ואומנם דעת מרן שם כי טפח זה צריך להיות חוץ מן הכריכה, דהיינו שאם מער"ש גלגל את המחצלת ורוחב הגלגול הוא טפח, בזה לא חשיב מאהיל טפח, אלא בעינן שיפרוס את המחצלת טפח נוסף שיאהיל, וכדביאר בב"י שכן דעת תוס' ופליגי ארש"י, וכן פסק הריטב"א, וסיים (הריטב"א) כי נראה שאף לשון רש"י אפשר להלום כן. עכת"ד הב"י. וכ"כ בשו"ת הרי"ף (סימן שטו), וכן מבואר ברמב"ם (פרק כב הל' כז), [וע' בספר חמד משה (אות ב) שתמה על מרן הב"י שהביא לריטב"א, והשמיט לרמב"ם. וע' לשו"ת מעט מים (סימן כד דף נז רע"ב) דתירץ ע"פ דברי הכנה"ג (יו"ד סימן קלב הגהב"י ס"ק כה) כי דרך מרן הב"י להביא סברת פוסק נעלם יותר מפוסק שהוא מפורסם, דלמפורסמות א"צ ראיה. ע"כ.] וא"כ אף שגם הרשב"א (דף

קלח ע"ב ד"ה איתי), פסק להקל, והוא בשם מורו, וכ"כ גם המאירי (שם ד"ה כשם), מ"מ אין לנו אלא פסק השו"ע.

האם בעינן שגגון העגלה יהיה פתוח טפח לבד מרוחב הקפלים של הגגון]

אך אין לומר דה"ה בנידו"ד, שאם גגון העגלה היה מקופל, ורוחבו בהיותו מקופל הוא טפח, יהיה אסור לפותחו, מטעם שצריך להיות פתוח טפח לבד מהקיפול. כי הריטב"א הנ"ל שהביאו הב"י כתב וז"ל, אלא שייר טפח חוץ מן הכריכה קאמר, אבל **חוזר העגול לא מחזי כאהל**, ולמחר כשהוא **פורסה לא מחזי כמוסיף, אלא כעושה אהל לכתחילה** . עכ"ל. וא"כ היינו טעמא דאסור להוסיף בכה"ג שהעיגול רחב טפח, כיון שהמחצלת כשהיא מגולגלת כלל אינה נראית אהל, אלא הוא רק קיפולו, וניכר לעין כל שהוא לקיפול בלבד ולא לאהל, משא"כ בגגון עגלה שקיפולו אינו גלגול על גבי עצמו, שאז כלל אינו דומה, אלא שעשוי פרקים פרקים, ועליהם פרוש הבד, ויכולים הם להתקרב זה לזה, והאדם בוחר לפי הצורך כמה לקרבם, ואם חפץ שיאהיל רק מעט מותחו מעט ומצב סגירתו הוא כמצב שפותחו מעט, א"כ גם כשהם צמודים זה לזה עדיין נראה כאהל, משא"כ בדברי מרן שכל המחצלת מגולגלת, ודו"ק. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח הערה א) וברוך שכיוונתי. ובחפישה ראיתי שכ"כ להקל הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן צה) לגבי כיסוי שתחת הארובה, ותפוס הוא בלולאות ע"ג חבל, וכשרוצים לסוגרו מושכים חבל שנכנס תוך הלולאות, ואז האהל מתקמט ומתקבץ לצד אחד. וכשרוצה לפורסו מתפשטים הקמטים ע"י חבל אחר כנגדן. וכתב דיש להתיר זאת כיון שיש בקמטים טפח. ועוד דמחצלת כרוכה אין בה שום היכר לאהל, שהרי בין כשהיא כרוכה ועומדת על מקומה ומוכנה לפריסה, ובין כשמונחת על הארץ כן הוא דרכה לכורכה, ואין בה שום היכר לאהל, אבל אהל המתקמט יש היכר גדול בקמטין אפי' לא יהיה טפח בין כולם, שהוא אהל, ורק שהוא מקובץ. ועוד צירף לשיטות דהעיגול כן עולה לטפח ושרי להוסיף עליו. עכת"ד. ושב הגאון מהריק"ש והניף את ידו בהגהות ערך לחם (סימן שטו ס"ב) להתיר זאת משני טעמים, מפני שאינה כרוכה המחצלת בעיגול, וחשיב טפח פרוס במקום הכווץ. א"נ לפי שיש לוחות סביב הדואר יותר מטפח. ע"כ. ובשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ג סימן כו ד"ה ויש להתיישב) הביאו, ומשמע דס"ל הכי מטעם של מכווץ טפח. וכן הביא הברכ"י (סימן שטו אות ג) את תורף תשובת המהריק"ש, וסיים, ע"ע למהר"י זיין בפרח שושן (כלל ג סימן ד) מש"כ להעיר על דבריו. ע"כ. ושם בד"ה עוד כתב הרב, הסכים ויישב את דברי המהריק"ש, וכן הסכים עם המהריק"ש בשו"ת מעט מים (סימן כד דף נט ע"א ד"ה אנן), ועוד לו שם

(עמודה ד ד"ה שוב אשוב), וע"ש מפי ספרים, וכן הסכים בספר פתח הדביר (סימן שטו ריש אות ד). ונמצא דכל הני אשלי רברבי ס"ל כי דוקא כשכרוך בעיגול שכלל אינו דומה לאהל אסור, וכדכתב הריטב"א דלעיל, דחוזר העיגול לא מחזי כאהל. וכיון שעצם דבריו מחודשים, דיינו לאסור דוקא בכה"ג, אך כשהוא מקופל ע"י כפלים דדמי יותר לאהל, בזה יש להקל.

ואולם בשו"ת חת"ס (או"ח סימן עג) רוח אחרת היתה עמדו (והובאו דבריו בקצרה בגליון השו"ע), דשם דן לענין מחיצה ספרדית, והיא עשוייה מכמה חלקים הנכפלים זה על זה כשסוגרים לה, וכשפותחים לה נפשטים הקיפולים, ולמד מתוך דברי הריטב"א הנ"ל לאסור אפי' שכשהיא מקופלת יש ברוחב הכפלים יותר מטפח, כיון דדוקא ששייר טפח שאינו כרוך מהני, שיש בו היכר שהוא פרוס לאהל, כדי שיראה מחר לעין כל שאיננו אלא מוסיף. אבל בנידון המחיצה כשהיא סגורה ויש טפח ברוחבה, **לא מתחזי שהשאירה כך משום אהל**, **אלא שהניחה כך בלא כוונה**, ולמחר מיחזי כעושה אהל בתחילה, ובעינן דיתחזי לעיני כל שהוא רק מוסיף. וסיים הגאון חת"ס, דאחר כותבי ראיתי לס' ברכ"י בשם המהריק"ש וכו' ואינני חוזר ממ"ש לעיל. עכת"ד. וכן הביאו בספר דע"ת (סימן שטו ס"א ד"ה אבל), וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק ד ע"ש, וס"ק ח) להחמיר במחיצה. וכ"כ לאסור הרב משנה ברורה (סימן שטו ס"ק יא) בדין מחיצה המתקפלת, ומקורו מדברי החיי אדם. וכ"פ בספר שש"כ (פכ"ד הל' לד), ובשם הגרשז"א. וציין עוד לספר ארחות חיים כהנא (סימן שא ס"ק כד ד"ה ובדין), דהביא עוד פוסקים בענין זה. [ונראה פשוט, דכל הדיון במחיצה כאן היא מחיצה המתרת, וכגון העשויה לצורך תשמיש המטה מפני הספרים, או האור, ולא בכה"ג שעשויה לצניעות בעלמא, דאל"כ פשוט דמשרא שרי למיעבד הכי לכתחילה בשבת, וכמבואר בשו"ע (ר"ס שטו). ועוד נראה דכל הדיון הוא אינו כשהמחיצה מחוברת לקיר בצד אחד, דכל כה"ג הוי דלת ושרי, וכמבואר ברמ"א (ס"ס תרכו), ובשו"ע (ר"ס שיג), אלא עסקינן במחיצה ניידת מתקפלת. ועדיין תקשי דתיפוק ליה להיתרא מצד דעביד וקאי, וכדין כסא טרסקל המבואר בסי' שטו (ס"ה) להיתרא, וניחא אם נטען דס"ל כפוסקים דכסא טרסקל אסור בעשוי לצל, וכל היתרו אמור רק בעשוי להשתמש תחתיו, וכדלקמן בעז"ה (אותיות ה-ז). ונאמר דס"ל כי מתרת הוי כדין עשוי לצל. אך במ"ב מבואר להדיא בשעה"צ (ס"ק לה), ובביה"ל (ס"ח ד"ה טפח), דשרי אף בעשוי לצל, וא"כ ק"ו שמותר לפתוח למחיצה, שהרי קל דינה מדין אהל, וכמש"כ הרב מאמ"ר (ר"ס שטו) דמבואר מדברי המחבר ז"ל, ומדברי כל הפוסקים, דצל חמור ממחיצה. שהרי גג אסור בכל אופן, ומחיצה אסורה רק המתרת, וע"ע בזה לקמן (אות ה).

וע' בספר **שש"כ** (פ' כד הערה קכח) בנידו"ד. וע"ע בספר מגילת ספר איזנטל (סימן יז אות ו)] שוב ראיתי לספר יד יוסף יוזפא (ס"ק ג) דבתחילה התיר לפתוח המחיצה, ושוב הסתפק בעקבות דברי הפמ"ג (משב"ז ס"ק א) דספוקי מספקא ליה האם תוספת אהל עראי מותרת אף בעשויה להיתרא, דאף שבמהר"ם מבואר דשרי, מ"מ לפי התוס' והר"ן אסור, ונשאר בצ"ע. וע"כ הסתפק הרב יד יוסף בנידון המחיצה. אך המעיין בפמ"ג רואה שלמד כי ס"ל למרן דודאי שרי, כיון שפסק כמהר"ם. ע"ש, ודו"ק. וע"ע לספר קצוש"ע (סימן פ הל' עו) דאסר, ונמשך אחריו בספר מנחת שבת (סימן פ אות רכב), ושכ"כ החת"ס. ואולם הביא לספר מנחת פיתים (סימן שטו) דביאר את דברי החת"ס דמיירי במחיצה אשר יש לה גג, ושלנו אין להם גג שרי. עכת"ד.

אתה הראת לדעת כי האי דינא תליא באשלי רברבי, ובאמת דכלפי דינא יש כאן צדדים רבים להקל והם רש"י וסיעתיה דס"ל כי אף הכריכה עולה לטפח, ורשאי להוסיף עליו. ולדעת הגאון מהריק"ש וסיעתיה הנ"ל. ועוד סיעת הפוסקים דס"ל דהיתר עביד וקאי שרי אף בעשוי לצל, וכדלקמן (אותיות ה-ז). ועוד דהוי מילתא דרבנן. מ"מ בנידו"ד לענין העגלה בלאו הכי יש להקל, ואפי' שכלל לא נשאר רוחב טפח וכדלקמן בעז"ה.

ונראה שכל הדיון הנ"ל שייך בכה"ג שסוגר את גגון העגלה, וכשהוא מקופל מאהיל טפח, שנחלקו הפוסקים האם עולה לאהל ושרי להוסיף עליו, או שדמי לכריכה ואסור. אך בעגלות רבות כשסוגר הגגון אינו מאהיל כלל, וא"כ בכה"ג שלא סוגר היטב את הגגון והוא מאהיל בזה לכו"ע שרי, כיון שהגגון פתוח מעט, וזוהי צורת האהל של גגון זה, שאם רוצה פותחו לגמרי, ואם רוצה פותחו מעט, וא"כ בכה"ג שנשאר פתוח, הוא האהל עצמו ולא הכריכה לכו"ע.

היתר מצד כסא טרסקל]

ב. אלא דעדיפא מינה איכא למימר, ויש לבא ולהקל כאן מצד פסק מרן (סימן שטו סעיף ה) כסא העשוי פרקים, וכשרוצה לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח, וכשמסירים אותו סוגרים אותו והעור נכפל, מותר לפותחו לכתחילה. ע"כ. ומקורו טהור מדברי רש"י (שבת קלח ע"א) בדין כסא טרסקל, שהוא כסא מתקפל, שעליונו עשוי מעור ומקפלין אותו, וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל, וכשרוצה לישב עליו נוטהו ויושב על ארבע רגלים, וכן כיוצ"ב הוא אסלא. ופירש טעמייהו דהני דמותר לנטותן לכתחילה "**דהא עביד וקאי**". וכ"כ גם לגבי מטה וז"ל, אבל מטה המחוברת ועומדת, אם היתה זקופה או מוטה על צדה, מותר לנטותה לישבה על רגליה, ואע"ג דהשתא עביד אהל שרי, **דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא**. ע"כ. וכ"כ הר"ן בהלכות (דף נו ע"ב) לבאר

את היתר כסא טרסקל מדין עביד וקאי. וכ"כ רבינו פרחיה (דף קלח ע"א), ובנמוק"י (שם), ובפסקי הרי"ד (שם סוד"ה וחכמים), ובפסקי ריא"ז (פרק כ הל' א אות ה). ומבואר דכל שהוא מוכן לאהל, וא"צ לחברו, שוב לא שייך בעשייתו אהל. ומינה לנידו"ד, דשרי לפתוח את גגון העגלה, כיון דעביד וקאי. ואע"ג דפסק השו"ע הנ"ל קאי לגבי כסא, ובו א"צ את האויר שתחתיו. אך כבר בואר בב"י כי ה"ה לענין מטה, ובה משתמשים בנתינת סנדלים, וע"כ גם מש"כ מרן כסא טרסקל הוא גם כשרוצה להשתמש תחתיו. [וגם דאל"כ תיפוק ליה להיתרא מצד דברי הרשב"א (דף קלח ע"א ד"ה אבל מטה), והביאו הב"י לעיל מינה, דכל שא"צ לאויר שתחתיו שרי לכתחילה, וכ"כ עוד הרשב"א ביצה (דף לג ע"א ד"ה וכן), וכ"כ בחידושי הר"ן (קלח ע"א ד"ה אבל), ובנמוק"י (שם ד"ה והקשה), והוא משם הר"ן. ושוב ראיתי לספר הנפלא מנוח"א (פרק כג הערה 3 ד"ה וראיתי), שהביא עוד כמה וכמה ראשונים דס"ל הכי. ואגב ע"פ האמור יוצא מבואר מדוע שינה רש"י, דבכסא כתב עביד וקאי, ובמטה ליתובה בעלמא. והוא, כי כסא מיירי במתקפל, וא"כ יש בו צורך לפותחו ולא רק להושיבו, וע"כ כתב היתר שבכ"ז אין זה עושה אהל, דעביד וקאי. משא"כ מטה מיירי שמונחת על צידה, ויש רק ליישבה.]

האם היתרו רק בעשוי להשתמש מעליו-דעת הנוב"י]

ג. איברא דבשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהד"ת או"ח סימן ל ד"ה והנה יש לדון) למד בדרך אחרת את פרש"י, דמש"כ דלאו מידי עביד אלא ליתובה בעלמא, היינו שלא עשה דבר, כיון שרק הושיב את הכסא, וכסא אינו נצרך לאויר שתחתיו, אלא נצרך לשימוש עליו, ואין בזה אהל. וא"כ מש"כ רש"י ליתובא, היינו לשבת על גביו. ומכח שהיה ברור לו שזהו הפשט כאן בדברי רש"י (וכלל לא עלה בדעתו לפרש דליתובה הוא להושיב את הכסא), דחק למש"כ רש"י בדין כסא טרסקל דמותר לנטותן לכתחילה דהא עביד וקאי, דאינו היתר לדין אהל, אלא היתר לאיסור מתקן מנא, וכמו שפרש"י (דף מג ע"ב) דהאיסור בכסא גליין הוא מצד שמא יתקע, ולכן כאן דעביד וקאי, אין חשש שמא יתקע ושרי. עכת"ד. וכן נמשך אחריו בספר תהל"ד (סימן שטו אות ח), וכן הסכים עם הנוב"י בפרש"י בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח הערה א). ועין רואה לריטב"א הנדפ"מ (שבת קלח ע"א ד"ה אהל קבוע), שהוא תנא גדול המסייע לפירוש הנוב"י. דשם הביא לפרש"י בדין מטה כסא טרסקל, וסיים, וכיון שכל אלו אין עשויים להשתמש תחתיהן אלא עליהם, מותר אפי' לכתחילה. וה"ה אלו השלחנות שאין רגליהם קבועים שמותר, דהא שלחן להשתמש עליו עביד. ע"כ. וא"כ פירש על דברי רש"י כי טעם היתר כסא טרסקל הוא מפני שעשוי להשתמש על גביו ולא תחתיו, והוא כנוב"י. וכ"כ לפרש את טעם היתר מטה הר"ח (שם

ד"ה ולגבה) וז"ל, **ולגבה היא עשויה** במסמרים, והיא זקופה ומרביצה לישן עליה, הואיל **ולגבה עשויה** אינה חשובה כאהל, וכן **כסא לשבת בו** . וכ"כ לגבי טרסקל שהוא קערה פשוטה וכו', גם זה לגביו עשוי לאכול בו. ע"כ. [וכן פירש שטרסקל שהוא קערה, הערוך ערך טרסקל (הובא בריבב"ן (שם)), וכ"כ בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי, אופק או"ח קג) דטרסקל הוא שלחן קטן שאוכלים עליו.]

ולכאורה תקשי טובא, כיצד לקח הנוב"י את המילה ליתובה המופיעה ברש"י, שפירושה להושיבה, ופירשה ליישב עליה, שהוא פירוש אחר. וראה לנמוק"י (שם) דכתב אלא ליתובי בעלמא, וא"כ הוא ג"כ להושיבה. וכן הוא בר"ן בהלכות (דף נו רע"ב) דכתב דלאו מידי קא עביד אלא ליתיבא בעלמא. ע"כ. ויתר על כן, נמצאו לכמה ראשונים דג"כ פירשו את היתר כסא טרסקל דעביד וקאי, דהיינו דנקטי ואזלי כפירוש רש"י, ותלו טעמם להדיא כיון שהוא מחובר ועומד, וא"כ ההיתר הוא כפשוטו משום שהוא מוכן, וכפשט לשון רש"י, ולא כאשר הסב הנוב"י את דברי רש"י לדבר אחר. דהנה כתב רבינו פרחיה (שם) להיתר כסא שהרי הוא עשוי ועומד וכו', ובד"ה דע כתב כיון שבלי אלו (כסא ומטה) הן מחוברים ועומדים. ע"כ. וכן הוא בפסקי ריא"ז (שבת פרק כ הל' א אות ה) וז"ל, שהרי אלו מותרין לנטותן לכתחילה, שאינו פורש על גבי דבר אחר אלא מעמיד הכלי על מכונו. ע"כ. וכן הוא בפסקי הרי"ד (שם סוד"ה וחכמים), וכן כסא טרסקל שהוא **עור מחובר** בד' רגלים. ע"כ. וכ"כ היראים (סימן רעד) ורבותינו פירשו לפי שהם נטוים ועומדים. ע"כ. (אך איהו פליג עלייהו). וכן הוא במאירי (שם ד"ה כשם), דכתב שאין כאן וכו' אלא הושבת דבר הזקוף. וא"כ מפורש בכל הני אשלי רברבי שדרכו בדרך רש"י, ופירשו שההיתר עומד על כך שהכלי מוכן ועומד, וא"צ לייצרו, אלא רק לפותחו, או להעמידו, וע"כ ברור שיש לפרש את דברי רש"י כפשוטם, וכמו שגם הרב נוב"י הבין בו, ורק מכח הכרחו דחקו, וזה אינו וכנ"ל. ועל כרחך א"כ דהריטב"א הנ"ל שהביא בתחילה את פרש"י, היינו שהביאו רק לפרש מהו כסא טרסקל, ומה שסיים הריטב"א דההיתר הוא מצד שעשוי להשתמש על גביו, הוא פירוש הריטב"א מדיליה, ואינו פירוש רש"י. **וגם** את"ל ולבאר את דברי הנוב"י שלא התכוין לפרש את דברי רש"י ליתובה ליישב עליו, אלא גם איהו מודה שפירושו הוא כפשוטו להושיב את הכסא, ולומד ברש"י כי כוונתו לומר שאינו עושה דבר אלא מושיב את הכסא, והלא תכלית כסא הוא לשימוש על גביו, ולכן שרי. ובזה נתרץ את הנוב"י מפני קושייתנו הראשונה. אך מ"מ נדחה קרי לה מהני ראשונים הנזכ"ל, דאזלי בשיטת רש"י דההיתר הוא מצד עביד וקאי, (לאפוקי

מהר"ח וסיעתיה), ופירשו להדיא שההיתר עומד על כך שהוא מחובר. ועוד בה, כי לפירוש זה העיקר חסר מן הספר, כי רש"י לא השמיענו את טעם ההיתר כלל.

הפוסקים החולקים]

ד. **וכן** ראיתי לספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף ה) דהאריך לדחות את הרב נוב"י, והביא לאור זרוע (ח"ב סימן עח אות ח) דהביא לפרש"י בזה"ל, דלא מידי עביד אלא ליישבה בעלמא. ע"כ. וא"כ כתב להדיא ליישבה, ולא ליישב עליה, ומפורש דלא כנוב"י. ויש להוסיף כי האו"ז הוא הדוק טפי במשנת רש"י, וכמו שכתב הגר"י סופר שליט"א בספרו דברי שלום (ח"ד סימן לז, והיה לו בהישג יד גליון כתב ידו של רש"י), ועע"ש, ובספריו המצוינים שם. וכ"כ לדחות את הנוב"י מן הראשונים בספר מנוחת אהבה (פרק כג הערה 32) ע"ש, וע"ע (בהערה 39). וכן דחה לנוב"י בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן לז) והוכיח מל' הריא"ז ופסקי הרי"ד הנ"ל שכתבו דהיתר מטה היא כיון שמוכנה לכך וכנ"ל, ושכן דחאו בשו"ת משיבת נפש (סימן ז ד"ה כלל). ע"כ. וכן דחה את הנוב"י החזו"א (או"ח סימן נב אות ו), וכ"כ בהגהות והערות שעל הטור החדש (סימן שטו אות יט) והביאו ראיה יפה דהב"י פליג אנוב"י בפרש"י, דהרי התוס' (קלח ע"א ד"ה כסא גלין), והטור (סימן שטו), פירשו דאיסור כסא גלין הוא מצד עשיית אהל, ושרי כשמושיב המטה ואח"כ פורס את העור, דהוי מלמעלה ללמטה. וא"כ לא ס"ל דהיתרו מצד שעשוי להשתמש על גביו. ובכל אופן כתבו התוס' (שם ד"ה כסא טרסקל), והטור (שם), דהיתר כסא טרסקל כיון שהעור קבוע בכסא ולאו מידי עביד. ועל כרחך דס"ל דהיתר עביד וקאי פירושו, כיון שעומד ומוכן. וא"כ מהם נלמד שכן הוא גם בפירוש רש"י, דג"כ ס"ל דההיתר מצד קאי, והוא כראייתנו הנ"ל מהראשונים הנזכ"ל, ועוד הוסיפו בהגהות והערות דמאחר שעל דברי הטור הנ"ל הביא הב"י לפרש"י, על כרחך שלומד בדעת הטור ורש"י דהם חד שיטתא, ויוצא מבואר דדעת הב"י בפרש"י דלא כנוב"י. ודפח"ח. וכ"כ בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיא ע"א) לפרש לרש"י דכתב לייתובי, כוונתו פתיחתו ומתיחתו אינו רק ליישבו על מכונו. ע"כ. **ומה** שהקשה עוד הנוב"י (שם) דאת"ל דהפשט ברש"י הוא להושיבה, א"כ מאי שנא מטלית כפולה לפרש"י (שם קלח ע"א) דפירש שהיא טלית התלויה על גבי נס למעלה, וצריך לפורסה ע"ג ד' קלונסאות, וכל שהותר לפורסה רק אם יש לה חוט לפורסה. ותיפוק ליה להיתרא מצד דעביד וקאי, שהיא מוכנה ומתוקנת וא"צ לעשות בה דבר, שהרי הטלית פרוסה באמצעותיה על הנס, ושני צדדיה תלוים למטה זה מצד זה של הנס, וזה מצד זה סמוכים להדדי, וכל שיש למשוך לטלית לצד מזרח ומערב על גבי הכלונסאות. וא"כ ג"כ עביד וקאי, ומאי שנא מכסא טרסקל שהותר כיון שהוא מוכן

וחסר רק פתיחתו. וע"כ דהפשט ברש"י הוא שהיתר כסא טרסקל הוא מפני שעשוי להשתמש ע"ג, משא"כ הכא שעשוי לאויר שתחתיו. ע"כ. ומ"מ מכל הני ראשונים יוצא מבואר דלא כפירושו, וא"כ אין בכח הקושיא להכריח כנגדם. ואשר נראה כי הפשט הוא דשאני כסא שהוא מוכן, ובכל צורה שיפתח לו יפתח צורת כסא, וא"כ אינו עושה דבר רק פותחו. משא"כ פריסת הטלית, צריכה להיות דוקא על הכלונסאות, ואינו יכול סתם למתוח את הטלית ולבד היא תסתדר על הכלונסאות, אלא צריך שפריסתה תהיה מכוונת, וזהו יצירת אהל. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת משיבת נפש (סימן ז אות ד) [וע"ע בתוס' רי"ד (דף קלח ע"א ד"ה טלית כפולה), דפירש כפירוש רש"י, וע"פ דבריו מיושב כאן, דשאני טלית כפולה מכסא טרסקל, כיון שאינה נראית אהל, אלא כאדם שתולה טליתו שלא תלך אנה ואנה. ע"ש.] וע"ע בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיא ע"א) דהולך בשיטה חדשה במרן ס"י, כי היתרו של טלית כפולה הוא מצד דעביד וקאי והוי ככסא טרסקל.

כסא טרסקל העשוי לצל]

ה. שוב נשוב לנידו"ד כי כתבנו דיש להתיר פתיחת גגון העגלה מצד דדמי לכסא טרסקל שהותר לפותחו כיון דעביד וקאי, וה"ה הכא. ברם באמת נראה דיש לחלק ביניהם, כי מטה וכסא אינם עשויים לצל אלא לישון ע"ג, ובכ"ז יש להם דין אהל, כיון שמשתמשים תחתיהם, וראינו שחילקו הפוסקים בין אהל העשוי לצל דחמיר מאהל שמשתמשים תחתיו, וכמש"כ המ"א (ס"ק ז) בשם הרא"ש (פ"ד דביצה סימן יא) כי בעשוי לצל אסור לעשותו אף בלא מחיצות, וכמבואר בשו"ע הנ"ל (סס"ב) דמחצלת אסור לפרוס אף בלא מחיצות. וכן למד במרן בסס"ב המ"א (ס"ק ז) דאסר אף בלא מחיצות, וכ"כ הרב תוספת שבת (ס"ק יא) בדעת מרן, וכ"כ הבית מאיר (סימן שטו), והמשנה ברורה (ס"ק יז,כ). ומאידך ראינו כי באינו עשוי לצל, אבל משתמשים תחתיו אסור רק אם עושה מחיצות, וכדפסק מרן (בסעיף ג), וכדדייק את לשונו המ"ב (ס"ק יח), וכ"כ משם הראשונים ע"ש בשעה"צ (ס"ק כא,כב). וכ"כ הרב באר היטב (ס"ק ו) לחלק בין כשעשוי לצל דחמיר ואסור לעשותו אף בלא מחיצות, לאינו עשוי לצל דקל דינו ואסור רק אם גם עושה מחיצות. וכ"כ הט"ז (ס"ק יא), ובספר תו"ש (ס"ק יא), וכ"כ הרב מאמ"ר (ס"ק ה), וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד פארדו (או"ח סימן א ד"ה ואת"ל היכי), וכ"כ הרב כלכלת שבת (סימן לד אות ג) בתחילת הדיון על מטריה, וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק יא,יב) ושכ"כ בישועות יעקב (בסוף הסימן), וכ"כ בספר בית מאיר (סימן שטו) באורך, וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק ח), והרב תהל"ד (אותיות ו,ז), והמ"ב בדוכתי טובי (ס"ק טו,יז,יט) ובביה"ל (ס"ג סוד"ה מטות), וכ"כ בשעה"צ (ס"ק כה) עוד משם הפמ"ג (א"א ז), והגר"א (סעיף ג), ושאר אחרונים. וכ"כ בספר מנוח"א (פרק כג

הערה 32) ושכ"כ תוס' שבת (לו ע"ב ד"ה ובית הלל), והרב נהר שלום (אות ד), ומאחר והיתר של מטה וכסא טרסקל נכתבו לגבי דברים שהשימוש בהם אינו לצל אלא שהאהל נובע בגלל שמשתמשים תחתיהם, א"כ אין לך בו אלא חידושו, כי רק שם הותר, כיון דעביד וקאי, ולא בנידו"ד.

העמדת אהל העשוי לצל מלמעלה למטה]

וכן ראינו כיוצ"ב דכתבו הפוסקים לענין היתרו של מרן (סעיף ג) להרכיב מטה בשינוי, שקודם ישים הקרשים ואח"כ הדפנות, דכיון שהיתר זה הוזכר במטה שהאהל שלה גרוע שאינו לצל דוקא, שם דוקא אמרינן להאי היתרא, ולא בעשוי לצל דבזה אסור. וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (ס"ק ד), ע"ש באורך מפי הראשונים. וכ"כ בספר תורת שבת (סימן שא ס"ק לו), ובאמת שהוא ברור שהרי בעשוי לצל אסור לעשות אפי' רק גג בלא מחיצות וכנ"ל בס"ב, וא"כ מאי קא מהני שיעשה אח"כ מחיצות, דהוי שינוי, תיפוק ליה שאסור כבר משום הגג שעשהו. ואומנם כתב הרב מ"ב (ס"ק יח) לדייק את לשון מרן דכתב בס"ג, מטה כשמעמידים אותה אסור להניח רגליה תחילה וכו', ודקדק מרן לכתוב בכה"ג שמניח הרגלים תחילה, כי אם הם עשויים ועומדים מער"ש, בזה מותר להניח, וכדברי תוס' ביצה (לב ע"ב ד"ה מלמטה) והביאו הב"י (סוף הסימן ס"י) וא"כ התיר להניח מלמעלה למטה. וכן יש להוכיח עוד מלשון מרן (סעיף ז) מותר להניח ספר אחד מכאן, ואחד מכאן, וא' על גביהן. ע"כ. כי כל הס"ד לאסור הוא כשמניח גם מן הצדדים, ושב ומניח מלמעלה, הא להיפך שרי. אך ברור שכ"ז אמור רק באינו עשוי לצל, דבזה מותר מלמעלה למטה, וכדפסק מרן (סעיף ג) הנז', אך בעשוי לצל אסור אף להניח רק הגג (וכבסעיף ב).

איברא דחזי הוית לקצות השלחן (סימן קכ ס"ק יא) דאומנם כתב דכדברינו הנ"ל יוצא מבואר נמי מדברי שו"ע הרב (ר"ס ט), דכתב כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל שיאהיל על מה שתחתיו וכו', ומ"מ אם מעמיד גם מחיצות עראי וכו', אסור לעשותו כדרכו מלמטה למעלה, אלא מלמעלה למטה. ע"כ. ומבואר דכ"ז באינו עשוי לצל, הא בעשוי לצל אסור. אולם הוכיח מרש"י שבת (מג ע"ב), ומתוס' (שם ד"ה פורסין) דכתבו גבי מת המוטל בחמה, שמביאים מחצלת ופורסין עליהם, זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, (ופסק כן מרן בסימן שיא ס"ו). ופירשו רש"י ותוס', טעמא דהיתרא כיון דעביד אהל מלמעלה למטה, ומפורש דהיתר זה שייך אף בעשוי לצל, ואולם כתב כי מדעת הרמב"ם והשו"ע (סימן שיא ס"ו) שלמדו היתר זה במניחים המחצלת באלכסון, וכ"כ עוד ראשונים, דכ"כ בחידושי הרשב"א שבת (כז ע"ב ד"ה מבאין), ובחידושין המיוחסין לר"ן (שם ד"ה ונמצאת), ובמאירי (שם ד"ה היה), וברמב"ן במלחמות (דף סוע"ב), וע"ע בזה במאמ"ר (סימן שיא אות ט), וא"כ אין היתר מלמעלה למטה, ואדרבה מוכח מהרמב"ם להיפך, שהרי ס"ל דכלי ניטל לצורך המת, ומדוע לא כתבו את ההיתר פשוט של מלמעלה למטה, ומוכח לאיסור. ואולם המ"מ ביאר להדיא ברמב"ם דהיתרו מצד מלמעלה למטה, ולפי"ז גם הוא עומד בשיטה זו. עכת"ד.

ולכאורה תקשי לכל הני ראשונים דס"ל דשרי מלמעלה ללמטה אף בעשוי לצל, דהרי כתב הרא"ש (פ"ד דביצה סימן יא) דכל שעשוי לצל אסור אף בלא מחיצות. וכן פסק מרן (סימן שטו סס"ב), וכן היא הסכמת הפוסקים וכנ"ל (אות ה), וא"כ תיפוק ליה דאסור מלמעלה ללמטה מצד דכבר בזה שעושה ללמעלה אסור. אך קושיא מעיקרא ליתא, דא"כ תיקשי כבר מפסק מרן (סימן שיא ס"ו) דמת שחוששים שיסריח, שני אנשים מביאים מחצלת, ומניחים מעליהם, ושוב הולכים וכנ"ל. ובזה שמביאים מחצלת הוא מוסכם לכל הפוסקים, וכל המח' היא האם ההיתר כאן הוא מלמעלה ללמטה, או מצד דהוי ממילא, וכלשון הטור (שם סימן שיא), וע"ש בב"י. ותקשי טובא, דלפני שגומר לעשות האהל, כשמחזיק המחצלת, כיצד מותר לו להצל על עצמו עם המחצלת, והלא עשויה לצל, וכל העשוי לצל אסור אף בלא מחיצות. ועל כך כבר עמדו הפוסקים והוכיחו, דכל שמחזיק בידיו לא הוי דומיא דאהל, וכ"כ התהל"ד (סימן שטו אות ז) ועוד פוסקים כאשר יובאו בעז"ה לקמן (אות ח). ובזה אתי שפיר, כי כל שכתב הרא"ש דעשוי לצל אסור, מיירי בכרך בודיא ושייר ביה טפח (עירובין קב ע"ב) והוא שמניח מחצלת ע"ג כלונסאות העומדות, משא"כ כאן שמחזיק בידיו. וא"כ ההיתר של הני ראשונים מתחלק לשנים, בתחילה שפורס על עצמו מחצלת, וזה מותר כיון שהוא על ידיו. ואח"כ שמרים את המטה ונוצר אהל עראי, וזה שרי מטעם דעשוי מלמעלה למטה. וכן ראיתי לתהל"ד (סימן שיא אות ז), ועוד לו (סימן שטו אות ז) שפירש כן. ולפי"ז יוצא דאף הראשונים המתירים מלמעלה למטה בעשוי לצל, היינו רק במחזיק באויר, שמה שהותר במחצלת הוא מטעם שמחזיק בידיו ואח"כ עושה המחיצות, ואינו מניח בתחילה את הגג על גבי דבר מה, ואח"כ עושה מחיצות. ולמרן לכאורה יש לאסור, שלמד אחרת בדין מחצלת מדין העשוי ממילא. וא"כ יש לנו לומר שכלל אין היתר של מלמעלה ללמטה בעשוי לצל, לפי שמצינו אותו רק באינו עשוי לצל. וגם להני ראשונים שלמדו שההיתר ביושבים סמוך למת הוא מדין מלמעלה ללמטה, בואר שבעשוי לצל היתר זה הוא רק במחזיק בידיו את המחצלת, ושוב עושה מחיצות ומניח את המחצלת. אבל להניח את המחצלת ע"ג כלונסאות, אף שאין להם מחיצות, אסור. [בשונה מאינו עשוי לצל דשרי בכה"ג.]

ובספר מנוחת אהבה (פרק כג הערה 39) למד במרן הב"י (סימן שיא ס"ו) דדעתו ג"כ להתיר מלמעלה ללמטה אף בעשוי לצל, דכתב הב"י בדעת הרמב"ם, דהטעם שאסור מלמעלה ללמטה, משום דבעינן דתהוי היכרא שעושים לצורך החיים ולא לצורך המת. ע"ש. ולפי"ז יוצא, שלצורך החי עכ"פ מותר, ואין בזה אהל אע"פ שכוונתו לאהל. עכת"ד. ונראה דלמד כן מדברי הב"י (שם) וז"ל, אלא טעמא כדי שתהא המחיצה נעשית מאליה, דאין עושין אהל עראי, ובשביל צער החי התירו לעשותה בשינוי כזה, אבל מפני המת לבד לא התירו. עכ"ל. ולכאורה זה אינו, כיון דההיתר כאן לדעת מרן אינו משום דעביד מלמעלה למטה, שהרי בתחילה הביא שם לרש"י ותוס' (דף מג ע"ב) דטעם ההיתר משום דעשוי מלמעלה למטה, ושהרמב"ם והטור פליגי, וטעם ההיתר מצד שהמחיצה נעשית מאליה (כלשון הטור). ועוד בה, דאדרבה ממשפט זה של הב"י דייק התהל"ד הנ"ל (סימן שיא ס"ק ז) להיפך, דהרי הב"י כתב בשביל "צער החי", ואם הוי ס"ל דמלמעלה ללמטה שרי, א"צ לצער החי, כי זהו היתר גמור בלא צער.

ועל כרחך דדעת מרן דכל שעשוי לצל אף מלמעלה למטה אסור. וכ"כ השו"ע הרב (סימן שיא), וכ"כ בדי השלחן (סימן קכ אות א בסוגרים) בדעת מרן, והוכיח כן מהב"י הנ"ל, וכן היא מסקנתו, שכל ההיתר על ידיו הוא רק כשיש צער. וגם דאל"כ תקשי קושית הרב בדי השלחן הנ"ל, דא"כ לשם מה הרמב"ם הוצרך לכל הנ"ל, תיפוק ליה דמיירי בעושה מלמעלה למטה, וכפי שביארו שאר הראשונים. ואולם בתהל"ד בסוף דבריו כתב על דרך יותר נראה, דגם למרן שרי, ומש"כ "צער החי", הוא לאו דוקא, וכפי שסיים שם הב"י להתיר בלא צער. וכן פירש המאמ"ר (סימן שא ס"ק ט ד"ה ומעתה) לב"י, ע"ש. ולפי"ז זהו כרב מנוחת אהבה. ובאמת כי הרב המגיד (פרק כו אות כב) ביאר דהרמב"ם עומד בשיטת שאר הראשונים, דמלמעלה למטה שרי.

וא"כ כן עדיף לבאר גם למרן הב"י. ועוד דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ועדיף להשוות את הרמב"ם עם שאר הראשונים. מה גם דאת"ל דדעת מרן ברמב"ם דדוקא כשיש צער מותר, תקשי מנין יצא דבר זה, ומה ההכרח של הב"י ללמוד כן ברמב"ם, עד כדי כך שיעשה מח' בראשונים. ועוד, דבאמת צריך ביאור בלשון הב"י דכתב, אלא טעמא (דהצריכו ללכת ב' אנשים ולשבת, ואח"כ להביא מחצלת וכו'), כדי שתהא המחיצה **נעשית מאליה**, דאין עושין אהל עראי, ובשביל צער החי התירו לעשותה בשינוי כזה, אבל בפני המת לבד לא התירו. ע"כ. וא"כ כתב דהטעם דהטריחו אותם לשבת שם עד שיחם להם וכו', הוא כדי שיוכלו ליצור מצב שהמחיצה נעשית מאליה, שאל"כ כיצד יעשו אהל עראי מעל המת, והרי הוא איסור גמור, ולכן הורו לעשות בדרך זו, ואז המחיצה נעשית מאליה, ודמי להיתר מתעסק, או אינו מתכוין, וכיוצ"ב. ושוב ממשיך הב"י וכותב, דגם לעשות כן אסור, דהרי זו היתה כל התכלית שלהם מלכתחילה, ומבאר ובשביל צער החי התירו לעשותה בשינוי כזה. ע"כ. ולכאורה תקשי, דהלא עושים את המחיצה מפני כבוד המת, ולא מפני צער החי, שהרי החי עוזב את המחיצה ומסתלק, ואינו נשאר תחת השמש שם. וע"ע בספר מאמ"ר (סימן שיא אות ט ד"ה מעתה) שהוקשה לו מאוד משפט זה בב"י. וע"כ נראה דכוונתו דמשום שהחי מצטער בבזיון המת התירו. ולפי"ז יוצא, שהב"י כלל לא הצריך צער החי בשביל להחזיק בידיו מחצלת מעל גבו, דבזה כלל לא דיבר כעת בטעם ההיתר, והוא פשוט כנ"ל מטעם שמחזיק בידיו, וכל שדיבר כיצד מותר להם לעשות אהל עראי גמור. וזהו שסיים הב"י "בשינוי כזה", דהיינו בשינוי מיוחד שלא ראינו כמותו, שהם מסתלקים, ואז נוצר האהל עראי. ואולם כל הפוסקים הנ"ל לא למדו כן בב"י. ומ"מ גם לדבריהם ראינו לתהל"ד שביאר דמש"כ הב"י צער, הוא לאו דוקא, וכדסיים הב"י. וגם את"ל דזה אינו, אלא דפשט דברי מרן לאסור בלא צער, מ"מ בהגלות נגלות כל הני ראשונים שמתירים, ועוד דבמאמ"ר (סימן שיא ס"ו) הביא לרמב"ן במלחמות (דף סו ע"ב), והרשב"א (דף קנד ע"ב) ושכן ס"ל לר"ן (על הדף שם) לבאר את הרי"ף דלא ס"ל לענין הלכה כר' ששת. וא"כ יצא שדעת הרי"ף, וכן דעת הרא"ש שג"כ השמיט להאי מימרא דר' יצחק, היא ככל הראשונים הנ"ל, דשרי לכתחילה להחזיק מחצלת מעל ראשו, דהוי מלמעלה ללמטה דשרי, וכנ"ל. וכתב הרב מאמ"ר כי כפי הנראה לא ראה מרן ז"ל את דבריהם, וזהו שהביא קושית הרז"ה בשם הר"ן. ע"כ. וא"כ בהגלות נגלות כל הנ"ל, אפשר דאילו מרן היה רואם, לא היה מפרש

כפירושו ברי"ף והרא"ש, והיה לומד כרשב"א והרמב"ם דלמדו בהם להקל, והיה תופס כב' עמודי הוראה, במילתא דרבנן להקל נגד הרמב"ם. או שבכה"ג היה מפרש את הרמב"ן יחד עם ב' עמודי הוראה וכל הראשונים, וכמו שפירש את הרמב"ם הרב המגיד, וכמו שהארכנו דשפיר אמרינן אילו ראה מרן את דברי הראשונים, לעיל (סימן ח אות ה) לך ראה שם אם תחפוץ. וע"כ נראה עיקר להקל. **ואיך** שלא יהיה, דברינו לעיל נלע"ד אמת, כי אף למתירים, כל שהותר מלמעלה למטה בעשוי לצל, הוא רק במחזיק באויר, דאל"כ תיפוק ליה לאיסורא מצד דעביד גג העשוי לצל, שאסור אף בלא מחיצות. וע"ע בספר משמרת השבת (סימן שטו אות ט) דתפס כשיטות הראשונים המקלים מלמעלה למטה. ושוב ראיתי לשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עט ענף ב) דהביא לרמ"א (סימן תקב סעיף א) דכתב, וכן שלחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ, צריך שנוי, אבל מותר להושיב שלחן שלנו על רגליו, ואין בזה משום בנין. ע"כ. וכתב הגר"א וז"ל, דאהל בלא דפנות על כרחך מותר, דאל"כ אפי' מלמעלה למטה יהא אסור. ע"כ. ומבואר דההיתר של מלמעלה למטה הוא כיון שמלמעלה לחוד שרי. וע"פ דברינו אתי שפיר, דשאני התם שאינו עשוי לצל, ולכן מלמעלה שרי.

ועוד בה והוא עיקר, דהנה פסק מרן (סימן שא ס"מ) כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניח בראשו אפי' בבית, משם אהל. ע"כ. ומבואר דכובע אסור משום אהל. והלא כובע הוי עביד וקאי, ותקשי מדין מטה טרסקל דמותר לפותחה, וה"ה הכא. וע"כ לומר כחילוקנו הנ"ל, דיש לחלק בין היכא דעשוי לצל, להיכא שעשוי גם להשתמש תחתיו, דבעשוי לצל חמיר טפי, ולכן אף בעביד וקאי אסור. וכן ראיתי שכתב להקשות כן בשו"ת אור לציון (ח"ב פ' כח הערה א), (וע"ע לקמן אות י). הן אמת כי בשו"ת מהרשד"ם (ח"א או"ח סימן ד) כתב לבאר איסור חבישת כובע בשבת, כיון דמדובר שם שבשבת יוצר את השולים, שמושך אותם, והוי עושה אהל ואינו עביד וקאי, ולכן כובעים שלנו התיר ללובשם, ודייק כן מלשון הרמב"ם (פכ"ב הל' לא) בדין כובע, דכתב ואם הוציא מן הבגדים סביב לראשו וכו', דהיינו שבשבת יוצר לשולים. ולפי"ז אין שום ראיה לנידו"ד, כי שם מיירי דאינו עביד וקאי. ונשענו על דבריו כמה אשלי רברבי, דכן הוא בספר גור אריה יהודה (סימן שא ס"ק ה), ובשו"ת מכתם לדוד (פארדו ח"א או"ח סימן א ד"ה וראיתי), וכ"כ מדנפשיה בספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק ג), ובשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות ג) וע"ע מש"כ בזה בתשובה לעיל (סימן לב אות יא). מ"מ נראה דאין זהו הפשט בדברי מרן השו"ע, שהרי בשו"ע לא העתיק את ל' הרמב"ם, אלא כתב בסתם איסור חבישת כובע מדין אהל, ואם הוי ס"ל כרמב"ם כל כה"ג הו"ל לכל הפחות להעתיק את לשון הרמב"ם. (וגם אז היה מקום לפלפל מדוע לא פירש בב"י שזו כוונת הרמב"ם, וק"ו הכא שכלל לא העתיק לרמב"ם). א"כ ברור שמרן לא ס"ל הכי, אלא אוסר כובע כפשוטו. וע"ע לקמן (סימן לו) שהכרחנו כי מרן לא ס"ל כרמב"ם. ונמצא א"כ כי מוכח דדעת מרן לאסור בעביד

וקאי בכה"ג שעשוי לצל, [ברם ע"ל (אות י) דיש לדחות זאת] ומינה לנידו"ד בענין פתיחת גגון של עגלת תינוק דאסור. וכ"כ לדחות פירוש זה בספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף ה אות י).

שיטות הפוסקים בטרסקל העשוי לצל]

ו. **ובאמת** כי האי מילתא היא פלוגתא דרבוותא האם היתר של עביד וקאי אמור אף בעשוי לצל, או רק בעשוי גם להשתמש תחתיו. דהנה המ"א (ס"ק ח) למד מדין כסא של פרקים דשרי, דלאו מידי עביד אלא ליתובי בעלמא [רש"י] , ומהאי טעמא שרי להעמיד החופה ולסלקה. ע"כ. וא"כ כתב להתיר להעמיד חופה כיון שהיא מוכנה ועומדת, ופשטות דבריו דמיירי גם בעשויה לצל, מתוך שלא חילק, וסתם חופה לצל. וכן העתיק למ"א הבאר היטב (ס"ק ז), וכן הוא בספר תו"ש (ס"ק יד) להתיר חופה, ושם מבואר דכוונתו אפי' בעשויה לצל, דהביא את דין חופה, ושה"ה לענין הדף הקבוע בכותל בית הכנסת. עכ"ל המ"א. והוסיף התו"ש, מיהו בדף בלא"ה שרי, דהא אין כוונתו לאהל, ואין אהל בלא מחיצות. ע"כ. וא"כ מפורש דבדף שרי, כיון שאינו לאהל, הא בדין הרישא בחופה עשוי לאהל ומותר מטעם דהוי עביד וקאי. [ברם יש לדחות דכוונתו דאינו לאהל כלל, אף לא להשתמש תחתיו. וע' לקמן (אות ז בשני חצאי לבנה).] וכן הוא בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיא ע"א), וכן מבואר בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא דף לה סוע"א) דכסא טרסקל שרי לצל, ובספר תורת שבת (ס"ק ח, וס"ק יא). וכן דעת הפמ"ג בא"א (ס"ק ח) דדימה מטריה לכסא טרסקל אלמא דשרי כסא טרסקל אף בעשוי לצל. וכן הוא בספר שו"ע הרב (סעיף יג) להדיא, דכתב כי היתר טרסקל הוא בכל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל וכו', הא כשעשוי לאהל ולצל, בזה כלל לא עסקינן. וכן פסק המ"ב (ס"ק כז) להתיר להעמיד חופה, ובשעה"צ (ס"ק לה) מפורש דחופה עשויה לצל, דעל מש"כ עוד להתיר לפתוח דף הקבוע בכותל ובזה בלאו היתר טרסקל שרי כי אין כוונתו בפתיחתו לשם אהל. כתב בשעה"צ וז"ל, לאפוקי בחופה שכוונתו בהגג לשם אהל, אפילו בלא מחיצות, שם אהל עראי עליו. ע"כ. ומפורש דחופה היינו שעשויה לצל, ומתירה. דאם אינו לצל, אין שם אהל עראי עליו כלל, כיון שאין מחיצות. וכ"כ החזו"א (סימן נב אות ו) להתיר חופה אף בעשויה לצל, ויובאו דבריו לקמן בעז"ה. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן לז), והביא שכ"כ גם בשו"ת משיבת נפש (סימן ז ד"ה כללא). וכן הסכימו עם החזו"א עוד פוסקים וכאשר יובאו בעז"ה לקמן (אות יב). וכ"כ בספר מנוחת אהבה (פרק כג הערה 32) ושכ"כ הבית מאיר (סימן שטו, ואולם הרב מנוחת אהבה לכאורה לא ראה את כת

האוסרים). וכ"כ בפשטות בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פרק כב הל' יג), וכ"כ בספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף ה אות ז).

ז. **ומאידך** הנוב"י (מהד"ת או"ח סימן ל סוד"ה ועוד קשה דרש"י), ס"ל דכל היתר טרסקל הוא כשאינו עשוי לצל, דהקשה על המ"א כיצד התיר בחופה כיון שעומדת ומוכנה, והלא עשויה לצל. ולכן ביאר למ"א כי כוונתו להתיר חופה שאינה עשויה לצל, אלא לכבוד חתן וכלה. ע"כ. והגאון מהרש"ם בדע"ת (סימן שטו ס"ה) ג"כ ס"ל הכי, דהקשה על המ"א כנ"ל, והביא לנוב"י דמיירי בעשוי לכבוד, ואולם הוכיח דחופה עשויה לצל מדברי השו"ע אה"ע (סימן נה סעיף א) דחופה עשויה להכנס תחתיה. (ולכאורה לא קשיא, דשם מיירי לקנין משא"כ כאן שאין קונים אשה בשבת מיירי שעשוי לכבוד). ועע"ש. וסיים כי לכן צ"ע להקל בזה. וכ"כ בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) בדיון על מטריה (ס"ק ו). וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק יב), וכן מבואר דס"ל לשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות יד), וכן הוא בספר באר יעקב (ס"ק יב), דסמך בזה על הנוב"י דעשוי לצל אסור. וכן הוא בספר פתחי עולם (ס"ק טו) דביאר ע"פ הנוב"י דחופה היינו שעשויה לכבוד. שוב ראיתי לשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח הערה א) שכתב להוכיח מן השו"ע באה"ע (סימן נה ס"א) להיפך, דחופה עשויה לכבוד, שהרי מעמידים אותה לשם קנין, ולא חשיב עשוי להאהיל. ועוד הוסיף דשייך נישואין בשבת כשלא השתוו בנדוניה ביום ו עד הלילה, דעושים החופה בלילה משום ביוש, וכבסימן שלט ס"ד. עכת"ד. וע"ע בספר תהלה לדוד (אות ח), דג"כ ביאר למ"א דמיירי בעשוי לכבוד, וע"ש כי ביאר את דברי רש"י כביאור הנוב"י הנ"ל, דמש"כ רש"י דלאו מידי עביד אלא ליתובה בעלמא, הם שני טעמים שונים, וההיתר הראשון הוא כיון שכבר עשוי ומוכן, והשני ליתובה הוא לומר שאינו מתכוין. ורש"י לשיטתיה בביצה (לג ע"א ד"ה והילכתא), (והובא בב"י סעיף ג), דכל שאינו מתכוין שרי אף מלמטה למעלה.

ומתוך שהמ"א העתיק את כל דברי רש"י הנ"ל, מבואר דמיירי המ"א בחופה שאינה עשויה לצל, ולכן הביא גם לסיפא של רש"י, לומר שבעשיית החופה אינו מתכוין לאהל. וא"כ על כרחך דמיירי בעשוי לכבוד. עכת"ד. ומכח כן הוכרח לפרש דמיירי בחופה עם מחיצות, דאל"כ פשיטא דשרי. ע"ש. [אולם פירושם במ"א קשה, הן מצד סתמות המ"א, והן מצד שהוצרכו לפרש דמיירי בחופה עם מחיצות, ומאן דכר שמייהו. וגם דפירוש הנוב"י ברש"י ונמשך אחריו התהל"ד דחוהו וכדלקמן בעז"ה. וגם קושיית הנוב"י דהקשה מאי שנא מטלית כפולה דבלא חוט אסור והרי עביד וקאי, וקושיא מעיקרא ליתא כיון שעכשיו יוצרו בשונה מכסא שהוא מתוקן ומוכן .] וכ"כ הרב יד

יוסף (יוזפא ס"ק יב) דהיתר חופה בעשוי לכבוד, משא"כ בעשוי לצל אסור. ולכן אסר לפתוח מטריה. וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קכ) בבדי השלחן (ס"ק ח) שההיתר של כסא טרסקל כשאינו מתכוין לאהל, והאריך בזה (ס"ק טז, דף טו רע"ב) כי על כרחך שהיתר חופה היינו שעשוי לכבוד, דאל"כ אף דעביד וקאי אסור לפותחו. וכ"כ מו"ר שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מג) כי ההיתר של כסא טרסקל הוא כשאינו עשוי לצל. ושב והניף את ידו בהליכות עולם (ריש ח"ד שמות עמ' ד). וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח אות א) להסכים עם הנוב"י, ושחופה היא מדין כבוד. וכ"כ בפשטות בשו"ת דברי שלום (קרויז ח"ג בפסקי הלכות אות נא), וכ"כ בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות יד) דכל שהותר חופה הוא רק לכבוד, אך בעשוי לצל אסור. [ואגב לענין מה שסיים המ"א דה"ה לגבי הדף הקבוע בכותל שבבית הכנסת, שמניחים עליו ספרים שמותר לפותחו, כיון דעביד וקאי. התחבטו מאי קמ"ל, הרי אינו עשוי להשתמש תחתיו. וע' בשו"ע הרב (סימן שטו) דביאר דמיירי ביש לו מחיצות, וכ"כ בספר בדי השלחן (סימן קכ סס"ק טז), וע"ש, וכן נצטרך לומר לדעת התהל"ד הנ"ל (ס"ק ח). אולם המעיין בטל אורות הקדמון (מלאכת בונה סוף אות ט) שהוא מקור המ"א, וכמו שסיים המ"א שכ"כ הט"א, והבאר היטב (ס"ק ז) פתח את הראשי התיבות שהוא הטל אורות, וכן הוא באמת, רואה כי דיבר שם רק לענין הדף הנ"ל, ולא לענין חופה. והוא כי שמע מפי קצת כת לומדים לאוסרו. וכתב שם טעמים רבים להתירו כדי לדחותם מכל וכל, והם כיון דהוי אהל עראי משופע. וגם דלא נעשה להשתמש תחתיו. ועוד דדמי לפקק החלון שמתוקן לכך במחשבה מאתמול. ועוד שהוא קבוע לכותל כלבוד דמי, וכדין כסא וטרסקל מטעם שקבוע העור הכסא. עכת"ד. וא"כ כתב טעמים רבים להתיר, ואה"נ א"צ לטעם, כי גם בלעדיו הוא מותר. וכ"כ התו"ש (הנ"ל ס"ק יד), ומחצה"ש (ס"ק ח), ובמ"ב (ס"ק כז), וע"פ דברינו פשוט שגם המ"א התכוין רק לרווחא דמילתא, וכמו שהוא בטל אורות. ונחה ושקטה הארץ.]

וכיון שהוכחנו לעיל (אות ה) מדין כובע שאסרו מרן (סימן שא ס"מ) דאע"ג דעביד וקאי אסור מדין אהל לחובשו. על כרחך כמו הני פוסקים דס"ל דכל שעשוי לצל אסור אף בעביד וקאי, וע"ע מש"כ לעיל. [ברם ע' בדברינו לקמן (אות י) בזה.] וא"כ נמצא דיש לאסור לפתוח גגון של עגלת תינוק, דאע"ג דעביד וקאי, מ"מ כל שעשוי לצל אסור. וכ"כ להדיא בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק ח) והעגלות הקטנות שבזמננו שמשכיבין בהם התינוקות, ויש להם גג להאהיל שמתקפל ומתפשט, פשוט שאסור לפושטו בשבת, אע"פ שהגג מחובר להעגלה, ואינו דומה לכסא של פרקים שמותר לפותחו בשבת, דהם עיקר ההיתר, לפי שאינו מכוין לעשית אהל, אבל כאן דכוונתו להאהיל ולהגן על התינוק

אסור, וצריך להזהיר ההמון על זה. עכ"ל. וכן פסקו עוד אשלי רברבי, וכפי שיובאו בעז"ה לקמן.

כשמחזיק מחצלת לצל בידיו]

ח. עדיין תקשי טובא מפסק מרן (סימן שיא ס"ו) וז"ל, מת המוטל בחמה ואין להם מקום לטלטלו, או שלא רצו להזיזו ממקומו, באין שני בני אדם ויושבים מב' צדדין, חם להם מלמטה זה מביא מטתו ויושב עליה, וזה מביא מטתו ויושב עליה. **חם להם מלמעלה, זה מביא מחצלת ופורס על גביו, וזה מביא מחצלת ופורס על גביו**. זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, נמצאת מחיצה עשויה מאליה, שהרי מחצלת זה ומחצלת זה גביהן סמוכות זו לזו, ושני קצותיהן על הקרקע משני צדי המת. עכ"ל. ומפורש שאם חם לו, יכול לקחת מחצלת ולשים מעל ראשו כדי שיצל על ראשו. וא"כ מפורש דאף בעשוי לאהל ואינו עביד וקאי כיון שאין לו מחיצות מותר, וסותר לנ"ל. ובאמת שעמדו על קושיא זו בספרים הקדושים, והנה בספר תהל"ד (סימן שטו ס"ק ז,ט) תירץ, דע"כ לחלק בין כשמחזיק את המחצלת בידיו, שאז כלל לא דמי לאהל, שהוא עראי גמור, ולכן שרי אף בעשוי לצל, וכובע שאסור הוא מפני שקבוע על גבי ראשו, ויותר דמי לאהל מאשר מחזיק בידיו, ומכח כן (בס"ק ט) כתב להתיר פריסת טלית על גבי הילדים בשבת בראשית, וכ"כ בספר בית מאיר (סימן שטו), והוכיח שם עוד מדעת רש"י (דף קלח ע"ב), ועע"ש. וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח עב) בטעם הב"י דשאני מחצלת שמחזיקה בידיו, ובזה שרי, כיון דלא דומה למלאכת המשכן. וכן הוא בספר דע"ת (סעיף ט) להתיר במחזיקו בידו, וכן ביאר לפסק מרן (סימן שיא). וכן הובא בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה והטעם השני), דברי הגאון המתיר מטריה, כי שאני כובע שמהודק בראשו, וכמדוייק לשון הרמב"ם (פרק כב הל' לא) דהדגיש בדין כובע והיה מהודק על ראשו. וכ"כ החזו"א (סימן נב אות ב ס"ק ז) להתיר למתוח בגד לצל מפסק מרן בסי' שיא, ושאני כובע שמהודק וקבוע על הראש, והוי כע"ג עמודים. ובספר קצות השלחן (סימן קכ) בבדי השלחן (אות א) הוסיף שכדעת התהל"ד הנ"ל כן ס"ל נמי לרב מנחת שבת (סימן פ אות רכד), וכ"כ בשו"ת אבני נזר (סימן רכב) כדין מחצלת שמותר לאוחזה בידיו. (ואולם הרב בדי השלחן פליג וכבסמוך בעז"ה). וכ"כ מו"ר הגאון ר' שמחה זיסל זצ"ל ראש ישיבת חברון גבעת מרדכי בהערותיו לחידושי המאירי עירובין הנדפ"מ (דף קב ע"א הערה 288), וע"ע בספר פסקי תשובות (סימן שטו אות ח), והוסיף שכן התיר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן ד), ועוד ראיתי לו (בחלק טז סימן ח) דשב וחיזק את דבריו, ע"ש. וכ"כ מו"ר ועט"ר שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן נה) בדין פריסת טלית בשמחת תורה מעל הנערים, דשרי מטעם שכל

שמחזיק בידיו שרי, וכן הוא לו עוד בספר הליכות עולם (ח"ד שמות אות ב), ועוד הביא שם דהכי ס"ל לשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סימן קטז) דג"כ התיר מטעם שאוחזו בידו, ושכ"כ להתיר בשו"ת ברית אברהם (דניאל ח"א סימן יד). ע"כ. וכ"כ בספר מנוח"א (פרק כג הל' טז). וכ"כ לחלק דשאני כובע שמהודק לראש בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אות טז) והלאה. וכן כתב בספר משמרת השבת (סימן שטו אות ט ס"ק ח).

ואולם בספר קצות השלחן (סימן קכ אות א) פליג, כי כל ההיתר כשמחזיק בידיו אמור רק כשמצטער, שכן הוא בב"י (סימן שיא ס"ו). ע"כ. וע' בזה במש"כ לעיל באורך בהערה א. וע"ע בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת או"ח סימן ל) דדחה דברי הגאון שם, שכתב לדייק לרמב"ם כי שאני כובע שמהודק לראש, ולכן אסור, משא"כ מטריה שתפוסה ביד ואינה מהודקת, מותר. ודחאו בד"ה ומה שכתב, דמש"כ הרמב"ם מהודק לראשו, הוא דאל"כ יעוף ברוח, וגרע אף מאהל עראי. ע"כ. ולפי"ז יאסור כאן. אך דבריו לא יכונו עם דין מחצלת שמותרת, וכנ"ל בסוגיא בביצה (לב ע"ב) חביות ופוריא וכו'. וכן הובא בליקוטי הערות שבס"ס נוב"י בהוצאת מכון ירושלים (או"ח מהד"ת סימן ל אות ה) דכן הקשה כיוצ"ב הרב ברוך טעם. ע"כ. וכן דעת הרב אבני ישפה (ח"א סימן עט ענף ב) להחמיר, והוכיח כן מדברי התוס' (דף קלח ע"ב ד"ה הא), דכל היתר כובע הוא רק כשאינו מתוח, וא"כ אם ימתח בגד מעל ראשו דמי לכובע לדעת תוס' ואסור, וזה אינו, כיון דבמחזיקו בידים שרי מהטעם הנ"ל, ושאני התם שכובע על ראשו, וכמבואר לעיל חילוק זה בין כובע לבין מחצלת. וע"ע שם בהמשך דבריו, ואינם מחוורים לענ"ד. וע"ע מש"כ בדין החזקה בידיו בתשובת מטריה לקמן [] (סימן לו אותיות יא-טו).

וא"כ יוצא דכל היכא שמחזיק בידיו, אע"פ שאינו עביד וקאי מותר, כיון שאינו דומה לאהל, ולכן מותר לאחוז מחצלת מעל ראשו. ושאני כובע שמהודק וקבוע על ראשו, ודומה יותר לאהל, מאחר ומחזיק בידיו.

מהו גדר כילה המתוקנת לכך שנאמר בכילת חתנים]

ט. ואולם עדיין צריך ביאור, כי תקשי מדין כובע שנאסר רק ברחב טפח, ומרן פסק (סימן שטו סעיף ח) דאסור לעשות אהל עראי אף ברחב פחות מטפח. וע"כ תירץ הרב מחצה"ש (סימן שמ ס"ק נא) וביאר דכן הוקשה למ"א (שם), ותירץ נפלא, דכובע דמי לפסק מרן (סימן שטו סעיף יא) דכילת חתנים כיון שמתוקנת לכך מותר לנטותה, ובתנאי שלא תהיה רחבה טפח, וה"ה הכא בכובע, שמתוקן ועומד לכך.

ובהיותי בזה חזיתיה למ"א (שם ס"ק טז) דביאר מהו גדר מתוקנת לכך וז"ל, פי' שהכינה לכך דומיא דפקק החלון, וכן משמע ברמב"ם (כב ל). ע"כ. וכ"כ התו"ש (ס"ק כ). וביאר

דכן משמע מהרמב"ם, מתוך שבדין כילת חתנים סיים בדין פקק החלון. וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק כב), ובספר משנה ברורה (ס"ק מא), ובמחצה"ש (ס"ק טז) הוסיף דלפי"ז סגיא במחשבה מער"ש, וא"צ מעשה כדין פקק החלון אשר בריש סימן שיג. ולפי"ז יצא כי אף בסעיף ח אם יחדה מער"ש במחשבה סגיא.

ואולם הב"י (סימן שטו דף עז ע"א ד"ה וכתב הר"ן), הביא לר"ן (שבת דף נו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה כילת חתנים), ומדבריו לכאורה לא משמע הכי, דכתב כי דוקא זו מתוקנת לכך, משא"כ שאר כילות, ולכן אסורות אא"כ יש להן חוט, ומבואר דרק כשיקבע בה חוט יהני. וכן כתב בפסקי הרי"ד (דף קלח ע"א סוד"ה בעיא). ועין רואה לשו"ת נוב"י (חאו"ח מהד"ת סימן ל ד"ה ודעת הרמב"ם), דפירש מתוקנת, היינו שהסדין מיועד לכך תמיד, משא"כ טלית כפולה שאינה מתוקנת ועומדת לפרקה תמיד, רק הפעם רוצה, וזהו מה שמועיל חוטין שבה. ע"כ. ולפי"ז יוצא, כי כילת חתנים היא סדין המיוחד רק לכילת חתנים, כגון שיש סביב לה תחרה, או ריקמה, וכיוצ"ב, ולכן אף כשהיא בקרן זוית מיועדת היא לכך, משא"כ בטלית כפולה כשחפץ לפורסה לוקח מן הארון איזה סדין שיהיה ופורסו, ואין הסדין מיועד לכך, ולפי"ז יצא שלא מהני יחוד מער"ש. וכ"כ בספר טל אורות (הקדמון מלאכת בונה סוף אות ט). וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח ס"ס עב) לבאר, כי כילת חתנים עשויה מעיקרה לכך. ושוב ראיתי לספר מאורי אור חלק באר שבע (דף קיא ע"א) דפירש כי כילת חתנים היא מיופה, וכמבואר בברכות (טו). וע"ע בספר תהל"ד (סס"ק טז), וכן מבואר בשו"ת מעט מים (סימן כד) לאורך הסימן, וכגון בד"ה איך שיהיה.

ולפי"ז נצטרך לומר שמה שהביא הרמב"ם את דין פקק החלון באותה הלכה עם דין כילת חתנים, הוא מפני ששניהם צריכים להיות מתוקנים, אך כ"א תיקונו הוא בדרך שונה. ועוד יש להוכיח כן מפסק השו"ע (סימן שטו סעיף י) שהתיר מרן לפרוס טלית כפולה (פחות מרוחב טפח) בתנאי שיהיו עליה חוטין שהיתה תלויה בהם. וכמש"כ לקמן (סימן לד בהערה) דמיירי שהטלית תלויה בדוקא. ע"ש. ולדברי המ"א וסיעתיה תקשי טובא, דלשם מה הוצרך גם שיתקין עליה חוטין וגם שיתלה מער"ש, תיפוק ליה בהתקנת חוטין שזהו כבר הכנה ולשתרי, ואפי' בלא חוטין בלא מחשבה, וע"כ דמש"כ מרן מתוקנת היינו הכנה, או כדין כילת חתנים שחזותא מוכיחה שהיא של כילה, או ע"י חוטים שיתלה לה. ושוב ראיתי שזכיתי לכוין לדברי הרב שבילי דוד (סימן שטו ס"ק ב) שהקשה כן על המ"א ע"ש (ואולם פירש במרן בדרך שונה מהי כילת חתנים). וע"ע בדברינו שם (סימן לד) דלפירוש הרב חמדת אברהם לא קשיא, ואולם דחינו לפירושו שם. וע"ע בפמ"ג (א"א

ס"ק טז) דהקשה גם על המ"א מצד אחר ונשאר בצ"ע. וע"ע בביאור דברי המ"א בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות יא).

ומ"מ לאיזה פירוש שיהיה, אתי שפיר לגבי נידו"ד, בענין הכובע שמיוחד ועומד לכך, ולכו"ע דמי לכילת חתנים, ומותר עד טפח.

י. שוב אחר העיון נראה דהקושיא הנזכ"ל (אות ה, וסוף אות ז) מדין כובע שאסור כיון שעשוי לצל, לדין כסא טרסקל שמותר. קושיא מעיקרא ליתא, והוא אשר השיבני ידידי הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א (נכד מרן שליט"א) בעמ"ח ספר דברי יוסף על מקוואות, כי שאני כובע שאינו יכול לעמוד ולהצל לבדו, אא"כ יעמידו על דבר מה, והוא שמעמידו על ראשו. ודמי לפסק מרן (סימן שטו סעיף ח) לדין הנחת ספר ע"ג ספרים, דאילולי הטעם שאין צריך לאויר תחתיו היו צריכים לאוסרו. ותקשי, דהלא בספר עביד וקאי, ופשוט שאין מקום לקושיא זו, כיון שאינו יכול להצל אילולי שנניחו ע"ג הספרים, וא"כ דמי לכסא שמחוסר רגלים, וצריך לחבר לו את רגליו, דכל כה"ג אינו עביד וקאי, אלא יש להכינו ולעשותו, וה"ה כובע, משא"כ כסא טרסקל שהוא גמור ומוכן, וא"צ דבר. וכ"כ לחלק בספר בית מאיר (סימן שטו דף יז ע"א), וכן סבירא להו לכת האוסרים שימוש במטריה, אשר הובאו בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח רס"א) שכשהיא מונחת על הארץ אין בה אהל, אך כשנושאה בידו אז עושה אהל, ולא הוי מוסיף (על טפח שהמטריות שלהם לעולם היו פתוחות טפח), אלא עושה אהל עראי לכתחילה ואסור וכו'. כי עיקר האהל נעשה כשאוחזה בידו להיות לו מגן וצינה. ע"כ. והסכים עמהם הרב המחבר שם בד"ה מעתה נסעה (ואולם יש לחלק בדבריו. ע"ש). וכ"כ לחלק כיוצ"ב בשו"ת משיבת נפש צינץ (ח"א סימן ז אות ד), וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א סימן יב), וכ"כ בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כו אות ד). וע"ע לקמן (אות יב ד"ה איברא). ואולם תקשי לפירוש זה חופה שהתיר המ"א (ס"ק ח) לפותחה בשבת בדין עביד וקאי, אע"ג שצריך לתומכה. ושמא שאני התם שהחופה עומדת, וצריך לתומכה שלא תיפול, משא"כ במחצלת שכל עמידתה על ידיו. או שילמדו במ"א, דהתרו מצד דעשוי לכבוד, וצ"ע במ"א. ותבט עיני לספר מאורי אור חלק באר שבע (דף קיא ע"א) דג"כ למד דכסא טרסקל שרי אף לצל, וג"כ הקשה על כך מדין כובע. ותירץ בדרך מחודשת, כי על כן דייק הרמב"ם (בפרק כב הל"א) להוסיף בכובע שאסור בתנאי שמהדקו לראשו, שאז דוקא דמי לאהל עראי, אך באינו מהדקו שרי, מטעם דעביד וקאי. וכן דקדק מרן השו"ע בסי' שא (סעיף מ) בלשונו הזהב לכתוב וז"ל, כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור להניחו בראשו. ע"כ. ולא כתב סתם ללובשו, והוא להשמיענו שמניחו ומהודק. עכת"ד.

ונמצא א"כ כעת כי היתר פתיחת גגון של עגלת תינוק בשבת תלוי במח' הני אשלי רברבי, האם הותר לפתוח כסא טרסקל אף בעשוי לצל, וה"ה הכא, או דילמא הותר רק להשתמש תחתיו, ולא לצל שהוא אהל חמיר טפי, וה"ה הכא.

היתר בשיש לה צירים]

יא. ברם אליבא דאמת נראה כי יש פנים להקל בנידו"ד, לכו"ע אף לסוברים דהיתר כסא טרסקל אינו בעשוי לצל, והוא מכיון שהגגון מחובר לעגלה, ודמי לדלת שמותר לפותחה אף שכוונתו לצל, וכשם שפסק הרמ"א (ס"ס תרכו) להדיא לגבי סוכה העשויה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור, דמותר לסגרן מפני הגשמים, ולחזור ולפתחן, ואפי' ביו"ט שרי לסגרן ולפתחן אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אהל ביו"ט. ומקורו מן האגודה יומא, ומהרי"ל. וכ"כ המ"א (סימן שטו ס"ק ו) ותיבה רחבה שיש עליה כפורת **אם אינה קבועה בצירים** אסור להניח עליה בשבת, אע"ג דאינה קבוע כלל, ואינה עשויה אלא לפתח בעלמא אסור, כמ"ש סג"י. ע"כ. וכ"כ הטל אורות (הקדמון בונה סוף אות ט) להתיר לפתוח דף המחובר לכותל גם מטעם דדמי לפקק החלון שמתוקן לכך במחשבה מאתמול. וכ"כ הפמ"ג (א"א סס"ק ז) בענין סתימת הארובה שאסר המ"א שם, ויראה לי שאם עשוי וקבוע שם מותר לסתום בשבת ויו"ט, דהואיל וקבוע שם הוי כדלת, כמו באות ו (במ"א), דלת קבוע בצירים שרי. ע"כ. וכן פסק המ"ב (ס"ק כ), וכ"כ בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג), ובספר קצוש"ע (סימן פ סעיפים עח,עט), וכ"כ הבא"ח (ח"ב שמות הט"ו), וכן ביאר בספר פתח הדביר (סימן שטו אות ב), וכן ביאר בס' פאת ים (ביצה דמ"ח ע"ד). ועע"ש. וכ"כ להקל במחובר בצירים בקני מנורה (ס"ק כא), וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק ח). ע"ש באורך. וחיזק זאת עוד בסי' שח (ס"י). ועע"ש. וכ"כ בספר באר יעקב (ס"ק יא), ובספר פתחי עולם (סס"ק יג), וכ"כ להתיר הרה"ר לישראל הרה"ג ר' יונה מצגר שליט"א בספרו סופה במדבר (סוף סימן ד) דשרי לפתוח גגון עגלה כיון דיש לה צירים. ומשום הכי בא להתיר גם פתיחת ממ"ט לכתחילה בשבת, ואין צריך לפורסו לפני השבת. והיא ערכת מגן לתינוק מפני גזים רעילים בעת מלחמת גזים, ויש לה סביב מסגרת מתכתית מתקפלת, והיא אטומה ע"י ניילון עבה. [ואי משום הא לא איריא, כי היתר יש לה צירים היינו בדבר יציב ועומד וקיים, וחלק האהל יוצא ע"י צירים. ולא כשכולו מקופל ע"י צירים. וכמו שנראה מהשאלה שם דפשיטא ליה דמטריה אסור, ולטעמו והיתרו זה גם מטריה שרי. ויש לדון בממ"ט משום כסא טרסקל, וגם בכך יש לחלק, ואכ"מ.] שוב אחר זמן נדפ"מ ספר ארחות שבת (פרק ט הל' ה) וגם הם התירו פתיחת גגון של עגלה מהאי טעמא. וכן ראיתי עוד בשו"ת אור יצחק עבאדי

הנדפ"מ (סימן קנח) דכתב כי מותר לפתוח גגון עגלה, וכן מטריה המחוברת לעגלה, משום דיש לה צירים.

יב. הן לא אכחד כי בשו"ת מנח"י (ח"י סימן כו ד"ה אמנם), כתב לבאר את דברי הרמ"א בס"ס תרכו דהיינו טעמא דשרי לפתוח ולסגור הגג, כיון שישנה סוכה תחתיה, וא"כ דמי לפסק מרן (סימן שטו ס"ב) דכל שיש לבוד שרי לפרוס ע"ג מחצלת, וה"ה הכא דשרי. למה שיש אויר בין הגג לסוכה, ועליו מאהיל הגג. זה אינו אהל, כיון שא"צ את האויר שתחתיו, וכפסק מרן (סימן שטו סעיף ז) בדין ספרים. עכת"ד. ולדבריו אין ראיה לנו מדין גג. אך לכאורה דבריו מרפסן איגרי, כי הלא מיירי שסוגר או פותח את הגג מסיבה כל שהיא, או מפני הגשם, או הרוח, או השמש, וכיוצ"ב, וא"כ הגג מאהיל על כל הסוכה, וכיון שיש רווח טפח בין הגג לסוכה, [כי א"א להעמיד את פסק הרמ"א שם באוקימתא שאין טפח, דכל כה"ג הו"ל לפרושי, דהוא נ"מ טובא ופשוט. וגם הרב מנח"י לא אמר כן. ובאמת שבשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח סוף הערה א) כתב דדברי הרמ"א מיירי באינו רחב טפח, ושכ"כ המ"א. ולכאורה הוא תימה, דזו אוקימתא, ואין שם מ"א שכזה. ואמר לי ידידי הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א נכד מרן, כי שמא התחלף שם הציון לסימן תרמ מ"א (ס"ק ח) דשם ביאר את דברי הרמ"א שאינו רחב טפח. ומ"מ אין בזה כדי ליישב את דברי האור לציון וכאמור.] שוב הוי אהל, והוא פשוט. ועוד בה, דלדבריו מהו שתלה זאת הרמ"א שם ביש לה צירים, הלא גם בלאו הכי שרי. ומ"מ בכל אופן שיהיה, הלא הבאנו לדיננו עוד ראיות.

ואולם ע' בנוב"י (או"ח מהד"ת ס"ס ל ד"ה עוד יש לדון), דחילק בין מטריה לבין דין הרמ"א לפתוח גג, כיון דבמטריה עושה הכל גם הגג וגם הצירים. ואולם נראה שעיקר חילוקו הוא הראשון שכתב שם, והוא שגם בעגלה יש לה כמה מחיצות עשויים מן הצדדים. וגם דלכאורה ניזיל בתר טעמא, ויש להתיר בכל אופן, וכבסמוך. וכ"כ לדחות לנוב"י החזו"א (סימן נב ריש אות ו). ויותר מכך, דהלא שם בסי' תרכו חמיר טפי, שהרי מיירי שם בבנין קבע, וק"ו הכא. שוב ראיתי שזכינו לכוין לדברי הרב חלק לוי (סימן קב) דבנידו"ד אף הנוב"י יקל, כיון שדופן הגגון הוא תוספת לדופן העגלה. ועע"ש. וכ"כ להתיר בספר יסודי ישורון (ח"ד עמ' קה) ושגם הנוב"י יודה בעגלת תינוק, כיון שיש לה כבר מחיצות. וכ"כ בספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף ה אות ח) כי אף לנוב"י שרי בעגלות דידן.

ונראה כי היינו טעמא דשרי ביש לה צירים, כיון דדמי לפסק השו"ע (ריש סימן שיג) דבדלת עצמה וחלון אין איסור בונה, ואע"פ שנועל עם מנעול, והוא תקוע בחוזק. וכמבואר בב"י (סימן שיג דף עג ע"א) לבאר כי מנעול שבדלת מותר ודאי כל שהנגר קבוע

שם במסמרים כעין שלנו, אין בו שום איסור, ומנעול בעלמא הוא. ע"כ. דהיינו שניכר שהוא משמש לנעילה ולא לבנין. וכ"כ הב"י עוד (ר"ס שיג) וז"ל, אלא סבר דבנגרר (נגר) שתוחבו בקרקע, דמי קצת לבנין. הילכך בעינן קשירה, לאפוקי מאיסור בנין. אבל פקק החלון, לא שייך ביה בנין כלל, וסגי במחשבה לאפוקי מאיסור טלטול. ע"כ. דהיינו שפקק החלון כל רואה רואה שהוא חלון, ואין הו"א שכוונתו לבנות, ולכן בנגר צריך לקושרו, שאז אינו נראה לבנין אלא לנעילה. וה"ה י"ל בדיני אהל שמותר לפתוח ולסגור חלון אף בקבוע בגג, ואף שעושה כן מפני השמש או הגשם והוא אהל ממש, כיון שאיסור אהל הוא תולדת בונה וחייב משום בונה, וכמש"כ הרמב"ם (פרק כב הל' כז), וכ"כ הב"י (סימן שטו ס"ג), וע' מ"ב (ר"ס שטו) וא"כ כל שנאסר לעשות אהל רק כשדומה לבונה אהל, אך כשקבוע בצירים, שוב אינו דומה, וכנ"ל בדין בונה. ומינה לעניין גגון של עגלת תינוק, שמותר לפותחו כיון שקבוע בצירים, וכיוצ"ב. וכ"כ מהאי טעמא להקל בגגון של עגלת תינוק בשו"ת חלק לוי (סימן קב) דיש לה צירים. וכ"כ הרב השואל בשו"ת מנח"י (ח"י סימן כו) וחילק כנ"ל בין יש לו צירים, ודמי לגג הנפתח דשרי. וכן הרב מנח"י שם לבסוף צידד להקל בגגונים של עגלות שלנו, כיון שא"צ אחר פתיחתם לקושרם, ודמי לפתיחת דלת וגג. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עט ענף א). וכ"כ בדומה החזו"א (סימן נב אות ו) להתיר פתיחת גגון של עגלות, כיון דקבועה בעגלה, ועשויה לנטותה ולקפלה, חשיב כדלת הסובבת על ציריה, וככסא טרסקל, והוא כנ"ל.

רק דאיהו ס"ל דגם דין כסא טרסקל היתרו דדמי לדלת, כיון שהוא גוף אחד, וכן דרך תשמישו, וזהו ההיתר של הרמ"א (ס"ס תרכו) וכדביאר החזו"א קודם לכן. ולכן גם רצה להתיר מטריה לפותחה, אלא דשב ואסרה מצד דהוי תיקון מנא טפי, שעכשיו יש אהל בכל מקום שיכול לטלטלה, משא"כ בס"ס תרכו שהוא אהל רק למקום זה, וגם יש לגדור גדר. ע"ש. ומבואר דס"ל דכסא טרסקל שרי אף לצל, וע"כ א"צ לומר חילוק בין כסא טרסקל לדין הרמ"א בס"ס תרכו. ובאמת שנראה שכל הני אשלי רברבי דס"ל כי כסא טרסקל שרי אף בעשוי לצל, למדו שזהו טעם ההיתר של הרמ"א בס"ס תרכו, וכ"כ ג"כ כן להדיא בספר מאורי אור חלק באר שבע (דף קיא ע"א) דדין כסא טרסקל ודין גג הוא אחד. וכ"כ בשו"ת דברי שלום (קרויז ח"ד בפסקי הלכות שבסוף הספר אות נב). וכן נשען על דברי החזו"א בספר שש"כ (פרק כד סעיף יג) להתיר פתיחת גגון של עגלה, אף שלא היה פתוח טפח מער"ש. וכן נשען על דבריו להתיר פתיחת גגון בשו"ת באר משה (ח"ו סימן צז, ואולם בסימן קח אסר במטריה שעל העגלה). וכן הוא בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן לז), וכן דעת הרב השואל שם. וכן נשען על החזו"א בספר ברית עולם (עמ' 92), ושב והניף את

ידו בשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן כו), וכ"כ בספר השבת והלכותיה (סימן לד אות ה), וכן כתב להשען על החזו"א בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צז אות צז). וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ריש ח"ד שמות הל' א) עגלות התינוקות שיש עליהם כעין סבכה הנמתחת ומתקפלת, י"א שמותר למותחה ולפורסה בשבת, שמאחר שהיא קבועה בעגלה, ועשוייה לנטותה ולקפלה, חשיבא כדלת הסובבת על צירה, וככסא טרסקל. והנכון שיפתח הסככה מער"ש שיעור טפח, ובשבת יכול להוסיף עליה, דהוי תוספת אהל עראי. ע"כ. וכ"כ להתיר בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כו), ובספרו מנוחת אהבה (פרק כג סעיף טו) לפתוח הגגון, ובלבד שלא יצא ממקומו, והוא מטעם דכסא טרסקל שרי, אף בעשוי לצל. וכ"כ להתיר בספר יסודי ישורון (ח"ד עמ' קה מהדו"ק תשכ"ו) דדמי לרמ"א בס"ס תרכו, ולהיתר המ"א (סימן שטו ס"ק י), והפמ"ג בא"א (ס"ק ז) לסתום הארובה וכנ"ל. וכ"כ להקל בספר שו"ע המקוצר (רצאבי סימן סב אות כה), וכ"כ להקל בספר משמרת השבת (לייפער סימן שטו סעיף ה אותיות ח,יא).

איברא דבשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח אות א) כתב לאסור לפתוח גגון, כיון דדמי לכובע שאסר מרן. ושאני מהיתר הרמ"א בס"ס תרכו לפתוח ולסגור גגון, דשאני התם דהוי כפתח, ואינו מבטל ממנו שם בנין, משא"כ גגון כשסוגרו בטל ממנו שם אהל לגמרי, ודמי לכובע שבשעה שמסירו בטל ממנו שם אהל לגמרי, ולכן אסור. עכת"ד. ולענ"ד זה אינו, שכיון שהגגון קבוע ומחובר בעגלה, דמי לגמרי לגג הנפתח, ולא בטל ממנו שם בנין. משא"כ כובע שמוסר מעל האדם, ואז בטל ממנו בנין וכמש"כ לעיל (אות י) באורך. ואה"נ אם הגגון לא היה מחובר לעגלה, אסור יהיה לחברו, דאז דמי לכובע. וע"ע בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) בענין מטריה (ס"ק ה), דכתב שאין ללמוד היתר מטריה מדין הרמ"א (ס"ס תרכו), דהתם כל האהל כבר עשוי ובקשור בצירים לסוכה או במיוחד לכך בפקק [החלון] הו"ל כדלת שנועל הפתח, משא"כ במטריה כשדוחק מלמטה עושה אהל חדש. ע"כ. ובזמנו המטריה לא היתה צריכה קשירה, שהרי כתב בהמשך ריש ד"ה והגאון, דלפי הפמ"ג שאסור מפני שחסר קשירה בשלנו מותר, ולטעמו יש לחלק בין גג לפתיחת שמשיה. והטעם שהוצרך לחלק כן הוא מפני שהוקשה לו גם מפקק החלון (ר"ס שיג) שמותר לתוקעו בחלון אף שהוא לא מחובר כלל לחלון, רק מיועד לכך, וא"כ יש להתיר גם מטריה. ולכאורה החילוק שחילק אינו נכון, שלטעמו יותר לחבר מטה כדרכה, וע' סימן שטו (ס"ג) דהותר רק מלמעלה למטה, ולדבריו הרי המטה מיוחדת ומוכנה, ואינה חסרה פתיחה. וע"כ נראה שהחילוק הוא אשר כתבנו לעיל. וכן הבינו כל סיעת המתירים הנזכ"ל. וע"ע בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות יד) דהשיב על החזו"א

מדין גג עם צירים, ואין דבריו מחוורים לענ"ד. וראה עוד לשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סימן קה סוף אות ג) לענין פתיחת גגון עגלת תינוק דכתב דיש לפקפק בדבריו במה שחולק על הנוב"י, אך כתב שאין עתותי בידי לעיין בזה הרבה, ולכן יש להחמיר שיניח מער"ש שיהיה פרוס מעט שיעור טפח. וכמדומני שכן נוהגים. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן נד אות א) דהוי פשיטא ליה לאסור לפשוט גגון העגלה, כיון שעשוי לצל, ואפי' בלא דפנות אסור, וכדברי המ"א (סימן שטו ס"ק ז), ורק אם פתוח טפח מותר, ולא נחית לכל הנ"ל. וע"ע בשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אותיו יד,טו). וע"ע בספר אשמרה שבת (סוף פרק ב אות טו) שחילק בין גג שתפל לגמרי לבית, משא"כ בגגון עגלה שאינה תפלה כ"כ לבית. ע"כ. ולענ"ד ברור שאין לחלק בזה, וכמש"כ גם כל הני אשלי רברבי הנזכרים.

עוד סניפים]

ולרווחא דמילתא אמינא, דיש כאן עוד סניפים להקל. תחילה ע"פ המהרשד"ם וסיעתיה אשר הובאו לעיל (סימן לב אות יא), דכל איסור כובע הוא בעשהו בשבת, ולפי"ז עביד וקאי שרי אף בעשוי לאהל, וכן היא דעת המ"א וסיעתיה. ועוד יש לרא"ש וסיעתיה דשרי לפרוס אף יותר מטפח באופן שקבוע בו חוט, דדמי לפתוח טפח, וה"ה הכא. וגדולה מזו נמצא לשלטי גיבורים (דף נו רע"ב סוף אות א) דכתב בדרך אפשר כי אף הרי"ף יודה שבכילת חתנים שעומדת לכך אם חיבר חוט מותר לפורסה יותר מטפח, וה"ה הכא שהגגון עומד לכך, וגם מוכן ע"י הפרקים שנפתחים ועדיף מחוט.

וכל היתר זה שייך רק כשהגגון מחובר מער"ש, אך במחברו בשבת שוב לא הוי עביד וקאי, כדין גג המחובר בצירים ועל כן אסור, והוא פשוט, ודלא כשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן כד אות ב) דהתיר בזה אף שדייק את לשון החזו"א (הנ"ל) לאסור, דכתב כיון שהסוכה קבועה בעגלה, אלמא דדוקא קבועה, מ"מ כתב דאפשר לומר דקבועה אין רצונו לומר שאין מפרקין כלל מהעגלה, אלא רצונו לומר דמיוחדת לזה תמיד. ע"כ. ונוראות נפלאתי דברור שהחזו"א כתב בדוקא כי טעם היתרו מצד כסא טרסקל, וא"כ כל ההיתר מתבסס על עביד וקאי, ובלא היתר זה מאיזה טעם יש להתיר באינו מחובר וכנ"ל, וכשם שכל המתירים הנזכ"ל התנו זאת במחובר, ופשוט.

ותצא ד'ינא, מותר לפתוח ולסגור את גגון עגלת תינוק בשבת כיון שהיה הגגון מחובר מער"ש.

סימן לד - פריסת ניילון ע"ג עגלת תינוק

תוכן התשובה בקצרה

א. התו"ש וסיעתיה כתבו דרך שאפשר לעשות אהל בשבת, והיא לפרוס חוטים כשביניהם אין שיעור לבוד, ושוב לפרוס עליהם בד. ודון מינה לנידו"ד, כי אף שגגון העגלה היה סגור מער"ש, מ"מ כיון שמותר לפותחו בשבת (מדין מחובר בצירים, וכדלעיל סימן לג), שוב אפשר להשתמש בהיתר זה, ולפרוס עליו ניילון מדין תוספת אהל עראי. **ב.** ואולם דעת הרב קצות השלחן וסיעתיה לחלוק על התו"ש, דכל שהותר הוא לעשות לבוד, אך לא לשים אח"כ מחצלת על גבה, והוכיח כן מכמה דוכתי. **ג.** עוד דברי הפוסקים. **ד.** ואולם העיקר לאסור להוסיף על הלבוד, כדמבואר ברש"י, דהיתר לבוד מותנה בכך שעשוי "מבעוד יום". **ה.** ונראה דבעגלה יש להתיר, כיון שהיתר פתיחת הגגון הוא מצד מחובר, ובזה נחשב חלק מהעגלה ואינו גג, וא"כ עצם הפתיחה איננה היתר שעכשיו מתווסף עליו היתר נוסף של תוספת אהל בעת פריסת הניילון, אלא פתיחת הגגון הוא חלק מהעגלה וחשיב כלעולם פתוח, וכ"כ הגרשז"א. ועוד יש היתר מחוור יותר אשר יובא בסימן הבא. **ו.** ואין להתיר מצד דברי הט"ז דס"ל דשרי לכסות חבית רחבה בכסוי המיוחד לה, וי"ל דה"ה הכא דגם כסוי העגלה מיוחד לה. כי כל דבריו אמורים בכסויי כלים וכדו' ולא באהל. דאל"כ יקשה עליו מדין כילת חתנים שאסור לפורסה, אע"פ שהיא מיוחדת לכך, וע"ע בפנים. **ז.** ועוד בה, כי יש להשיב על הט"ז מכמה דוכתי, כי מל' רש"י מוכח דאוסר בכל אופן. וכן מוכרח דמרן פליג, כי על כרחך דמיירי בסעיף יג בכסוי חבית המיוחד לו, ואפ"ה אסר לפורסו, דאל"כ אסור להשתמש בו מחשש סחיטה, וכמבואר בסימן שכ (סעיף טו), ומעוד דוכתי ע' בפנים.

פריסת ניילון על גבי עגלת תינוק

ראיתי ונתון על ליבי לחקור כי אחר שבואר לעיל שמותר לפתוח את גגון עגלת התינוק בשבת, אף אם הגגון היה סגור מער"ש ואינו רחב טפח. שוב יש לחקור, האם אחר שפתח את הגגון מותר לשים ניילון על גבי העגלה, מפני הגשמים והרוחות, ויהיה מותר מדין תוספת אהל עראי בשבת, המבואר בשו"ע (סימן שטו ס"ב) להיתר. או שבזה יש לאסור, כיון שלא היה פתוח טפח מערב שבת רק בשבת פתחו.

עשיית אהל לבוד המונח בשבת ושוב לפרוס ע"ג מחצלת]

א. כתב הרב תוספת שבת (סימן שטו ס"ק ז) ועוד לו (ס"ק יב) דשרי לכתחילה לשים חבלים (בלא שיהיה איסור בונה) תוך ג' טפחים, ואח"כ לפרוס עליהם מחיצה, וזו דרך כשרה לעשיית אהל בשבת. וכן מבואר דס"ל למהרש"א עירובין (קב ע"א) על דברי התוס' ד"ה לא אמרן. וכ"כ מדנפשיה תקנה זו בספר יוקח נא (סימן שטו ס"ק ח) היתר לכתחילה לעשות נמוסיא בשבת שימתח החוטים במרחק לבוד ושוב יפרוס הנמוסיא ע"ש. וכ"כ להקל בהא בספר מנורה הטהורה בקני מנורה (ס"ק ח). ולפי"ז לכאורה ה"ה הכא, דאחר

שפתח את גגון העגלה בשבת בהיתר, שוב שרי להוסיף עליה תוספת אהל עראי, אע"פ שפתיחת הגגון נעשתה בשבת. ולכאורה עצם חידוש התו"ש שלמדו מן התוס' הנ"ל צריך עיון, דהלא פסק מרן (סימן שטו ס"ח) דאסור לעשות אהל אף פחות מטפח, וא"כ כשמותח את החוטים, יש לאסור מצד עצם פריסתם, כיון שהם מאהילים, ואע"פ שהוא אהל הפחות מטפח, מ"מ דעת מרן לאסור. [ואין להקשות מצד עצם עשיית הלבוד, דיאסר מצד שעושה אהל בשבת. כי זהו חידוש תוס' שם, דלבוד הוי אהל רק לקולא ולא לחומרא. וכ"כ הפמ"ג א"א (סימן שטו סס"ק ז), וכ"כ הרב תו"ש הנ"ל, וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ד חאו"ח ס"ס כ). ואולם אנו מקשים כעת לא מצד הלבוד, אלא מצד עצם החוטים עצמם.] ובאמת כי אף הרב תו"ש (ס"ק טז,יח) פסק לאסור פתיחת אהל פחות מטפח בשבת, וע"כ לחלק בין חוטים שאין חשיבות לאהל שיצרו, כיון שהם עגולים ודקים, וכל שאסר מרן אהל פחות מטפח הוא בדבר שיש לו מ"מ צורת אהל, כגון עצים הקרויים לייסטים וכיוצ"ב. וחזיתיה לספר הנפלא קצות השלחן (סימן קכ) בבדי השלחן (ס"ק יא) דכתב לתרץ זאת בדרך שונה, שאפשר שאפי' עצים דקים אסור, ונראה לחלק, כיון שהחוטים שפורס אין בכוונתו שיאהילו, אלא שיעשו לבוד, ולכן הוי כעושה אהל וא"צ לאויר תחתיו שמותר, וכדפסק מרן (סימן שטו ס"ז). ע"כ.

וא"כ יוצא לכאורה דיש להוכיח מפסק התו"ש כי מותר לפתוח את גגון העגלה, ושוב להוסיף עליה. כשם שהתיר לעשות לבוד, ושוב לפרוס מחצלת על גבו. ואם לחשך אדם דשאני התם כיון שכשהניח את החוטים יש כאן כבר גג גמור, וא"כ אח"כ כשמניח מחצלת לא מוסיף שום היתר שנשען על היתר חוטים, אלא החוטין חשיבי גג. וא"כ כשפורס מחצלת אינו משתמש בשום היתר, כי יש כאן גג גמור, ולשים מחצלת על גבי גג הוא היתר גמור, וא"כ לכן התיר התו"ש. משא"כ הכא שאחר שפתח הגגון יש היתר ע"י תוספת אהל, ובזה עכשיו עושה את ההיתר, וא"כ נאמר דבעינן שיעשה מער"ש לטפח. אף אתה אמור לו דכל זה אינו, שהרי היא גמ' ערוכה בעירובין (קב ע"א) שגם ההיתר לפרוס מחצלת ע"ג החוטין, הוא מדין תוספת אהל עראי. דאיתא התם, אמר רב אסי, כיפי דארבא, בזמן שיש בהם טפח, אי נמי, אין בהם טפח, ואין בין זה לזה ג' טפחים, למחר מביא מחצלת ופורס עליהם. מאי טעמא, מוסיף על אהל עראי הוא. ע"כ. וכן הוא ל' מרן בשו"ע (סימן שטו סעיף ב) המובא בסמוך לקמן. יותר מכך, כי אדרבה כל ההיתר של תוספת אהל עראי למדו מרן מדין פריסת המחצלת ע"ג החוטין, דהנה ז"ל מרן (שם ס"ב), עצים שתוקעין ראשן האחד בדופן הספינה, וכופפין ראשם השני בדופן השני של הספינה, ופורסין מחצלת עליהם לצל, אם יש ברחבן טפח, או אפי' אין ברחבן טפח,

אם אין בין זה לזה ג' טפחים חשיבי כאהל, ומותר לפרוס עליהם בשבת מחצלות, **דהוה ליה תוספת** אהל עראי ושרי. **ומטעם זה** מחצלת פרוסה כדי טפח, מותר לפרוס שאר המחצלת בשבת, וטפח שאמרו חוץ לכריכה. עכ"ל. וכן ראינו כיוצ"ב בשו"ת פני יהושע (ח"א או"ח סימן טז) דהרב השואל התיר לחבוש כובע הרחב טפח, כיון שעשוי לכבוד ולא לצל, ואפי' אם אח"כ תגיע שמש. ודון מינה לנדו"ד, כי אחר שפתח גגון העגלה כדי טפח בהיתר גמור, שוב שרי להשתמש בגגון זה להיתר נוסף, של תוספת אהל עראי. וכן הוא בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל) דבלבש כובע לכבוד, ושוב ירד גשם שרי, כיון דלא עביד מידי. ולדבריהם נראה דה"ה הכא (וע' מש"כ על דבריהם לעיל (סימן לב אות ז)). אלא דיש מקום לחלק, כי בכובע אחר שלבשו אינו עושה דבר, רק מחשבתו משנה את הכובע, מהיותו לכבוד לאהל, משא"כ כאן שעושה מעשה. ואולם ע' בספר שו"ע הרב (סימן שטו סעיף יז) דמבואר כי גם מחשבה יכולה לעשות איסור. ע"ש. וכן הוא בספר תהל"ד (ס"ק יב), ועוד (ס"ק טז ד"ה וטעם שלישי).

ב. ואולם בספר קצות השלחן (סימן קכ בבדי השלחן ס"ק יא ד"ה והנה), הוכיח במישור לאסור תוספת אהל עראי כשנעשה האהל בשבת בהיתר, וחלו מפסק מרן (סעיף ג) וז"ל, מטה כשמעמידים אותה, אסור להניח הרגלים תחילה ולהניח עליהם הקרשים, אלא ישים **הקרשים** תחילה באויר, ואח"כ הרגלים **תחתיהם**. והני מילי כשהרגלים הם דפים מחוברים. עכ"ל. ומבואר דמיירי במטה העשויה מקרשים קרשים, והצריך מרן לתפוס באויר את כל הקרשים, ולהניח מחיצות תחתיהם. ואת"ל דשרי להוסיף על אהל עראי שנעשה בשבת בהיתר, א"כ לשם מה כל הטורח הזה, הרי יכול לאחוז קרש אחד באויר ולחבר את המחיצות, ושוב להוסיף לכל הקרשים מלמעלה מדין תוספת אהל עראי, וע"כ שאסור להוסיף על אהל עראי שנעשה בשבת בהיתר. ועוד הוכיח לאסור ע"פ דברי בעלי התוס' עירובין (קב ע"א ד"ה לא אמרן), שהתירו לעשות לבוד בשבת ושאין בכך איסור עשיית אהל בשבת. ולפי"ז יהיה היתר פשוט לעשות אהל בשבת, [ואה"נ ראינו שכ"כ להתיר התו"ש וכן משמע מן המהרש"א] , ובמטה לא יצטרך לעשות שינוי מלמעלה למטה כלל. וכן תקשי מדברי השו"ע (סימן תקב) בסידור עצים להדלקה, שצריך לעשות בשינוי, והרי יותר נח לו להניח ב' קנים דקים מלמעלה סמוכים תוך ג' טפחים, ואח"כ יניח שאר עצים עליהם. וכן תקשי מדין מת המוטל בחמה (סימן שיא ס"ו). וע"כ דכל שהתירו תוס' הוא רק לעשות לבוד, אך שוב להשתמש בלבוד ולעשות אהל אסור. מיהו יש קצת לדחות, דהיתר התוס' להניח חוטין הוא כשאין בכוונתו לעשות אהל, אבל אם כוונתו לאהל, נמצא שנטיית החוטים הוי התחלת האהל ואסור לנטותם, וק"ו להוסיף

עליהם. ועוד הביא שהסתפק בדין זה בספר עטרת חכמים (סוף סימן ו) בכה"ג שעשה גוי סכך לסוכה בהיתר של שבות דשבות לצורך מצוה, עדיין לא ברירא לי אם יהיה מותר לסכך ע"י נכרי אף יותר משיעור הכשר סוכה בדין תוספת שמותרת, ואין בה איסור כלל. ומ"מ איכא למבעי דבכה"ג שגם עיקר אהל עראי לא נעשה קודם יו"ט, ודין כזה לא מצאתי מבואר. עכת"ד. וע"ע בבדי השלחן (סק"ט). ושוב ראיתי שכ"כ בספר ערך ש"י (סימן שטו ס"ב) לדחות לרב תו"ש, דכל כה"ג הוי תרתי דסתרי ואסור, וכל שהותר לעשות לבוד לקולא, אך לא בתרתי דסתרי, ובזה תירץ את קושית המהרש"א. ע"ש. ומ"מ הרב תוספת שבת פליג על דבריהם וכנ"ל, ויענה על הראיה מדברי מרן (סעיף ב) דכתב שעליו לאחוז בקרשים ואת"ל דשרי, היה למרן להציע דרך קלה יותר לעשיית המטה וכנ"ל. דאה"נ אפשר להניח רק קרש אחד ולבנות המחיצות ושוב לקרשים, אך מרן בחר את הדרך הפשוטה לומר את היתר מלמעלה ללמטה, ולא נכנס כולי האי לומר הכי תמצי יותר פשוט לענין המסויים של בניית המטה, כי כל חפצו להשמיענו את היתר מלמעלה למטה. או שכולי האי לא נחית מרן לדייק בדבריו בדין זה. ובאמת כי גם הרב בדי השלחן שאמר ראיה זו משמעות דבריו שאינה ראיה מוכרחת כ"כ. ומה שהוכיח מדברי התוס' בעירובין, על זה י"ל דאדרבה כן הוא באמת, כי הרב תו"ש ס"ל דאה"נ הוא מותר. ועל שאר ראיותיו יש להשיב, וע"ע בדברי התו"ש (ס"ק ג) ושם הוא מיושב. ע"ש.

ג. ותבט עיני לחזו"א (סימן נב אות ח) דמיירי בכה"ג שיש אהל ע"י לבוד, שמותר לפרוס על גביו מחצלת. והסתפק האם מותר אח"כ להשען על האהל החדש, ולהוסיף ממנו, דאפשר דאין היתר להוסיף אלא על אהל הקיים מע"ש, ולא על אהל הנעשה בשבת, אף שנעשה בהיתר. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן נ אות א) דמיירי לגבי עגלת תינוק, שהגג לא היה פתוח מער"ש טפח (דס"ל כי הוא לעיכובא), האם מותר לעשות הטפח בשבת אפילו דרך היתר, ולהוסיף אח"כ בשבת, מכח הדין דמותר להוסיף, כמבואר בעירובין (קב ע"א), ובשו"ע (סימן שטו ס"ב). וכתב נראה דאסור, דלא התירו חז"ל רק בהיה הטפח פתוח מער"ש, ושכ"כ בחזו"א (שבת נב אות ח), וכן נראים כל לשונות הראשונים בזה. ע"כ. ואנכי לא ידעתי אל מי בראשונים היתה כוונתו, וחבל שלא פירש. ובודאי כוונתו היתה שהתירו רק בכה"ג שהיה פתוח מער"ש, ולא השמיעונו רבותא טפי. ולענ"ד דאי משום הא לא איריא כלל, דההכי תמצי שיוכל לעשות אהל טפח בשבת (ואז יוסיף עליו), הוא רחוק מן המציאות. שוב ראיתי לספר שש"כ (פרק כד הערה לט) דהביא את המח' בין הרב בדי השלחן לרב תו"ש, ומשמע שדעתו לפסוק כדעת הרב בדי השלחן לחומרא. וכן הוא לו להדיא (שם סעיף יג) לאסור בחיבר הגגון בהיתר בשבת, דאסור שוב לפרוס

על גביו נילון, ומקורו מדברי הרב בדי השלחן הנ"ל. ושם (אות מ) בשם הגרשז"א זצ"ל כתב ששמע שגם הוא הסתפק בכך, דאם מתח את החבלים למטרה אחרת, ולא על דעת להוסיף, לכאורה נראה דשפיר שרי להוסיף. ומאידך י"ל דמכיון שלמעשה הרי זה נעשה כל האהל בשבת, ולכן אסור. עכ"ד. (ועל כך כתב הרב שש"כ כי לדעת החזו"א (סימן נב ס"ק ח) אסור, וכן הבאנו לעיל לרב שבט הלוי שכ"כ בדעת החזו"א, ולכאורה לא דייקו, כי החזו"א הסתפק וכנ"ל). ושב הרב שש"כ שם (אות מו) וכתב בשם הגרשז"א זצ"ל דהעיקר לאסור. ובספר פסקי תשובות (סימן שטו אות ד) כתב, אבל לכו"ע אין למתוח את החבלים במיוחד כדי להוסיף עליהם כסוי, ואם עשה כן אסור לפרוס עליהם כסוי. עכ"ל. ומש"כ לכו"ע לא דק בלשונו, שהרי התו"ש התיר, וכפי שגם הרב פסקי תשובות גופיה (הערה 12) הביאו, ומ"מ דעת הרב פסקי תשובות גופיה לאסור.

ד. ואשר נראה לענ"ד דהעיקר לאסור, ולא רק מפני ראית הקצות השלחן מדברי מרן, אלא בעיקר משום דחזי הוית לשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עט ענף א ד"ה ונסתפקתי), דהביא לכך ראיה ניצחת מדברי רש"י עירובין (דף קב ע"א ד"ה שיש בהם טפח) דשם מפרש את דין ספינה, שאם יש ברוחב הקרש טפח שרי להוסיף על גבו מחצלת. וז"ל, שיש בהם טפח, שרוחב של מעגל טפח, דבציר מטפח לא הוי אהל. אבל כשרוחב טפח מקרי אהל, נמצא שם אהל עליו **מבעוד יום**, וכשהוא פורס עליו הבגד אינו אלא מוסיף. עכ"ל. ודברי רש"י ברור מללו, כי תנאי מותנה בהיתר זה, והוא שיהיו עשויים מבעוד יום. ופשוט שא"א לומר שכל שכתב כן רש"י הוא מפני שכן היא המציאות שם שעשהו מבעוד יום, כי לשם מה הוצרך להוסיף מילים אלו, ולהדגיש. וכן ראיתי עוד שכ"כ כלשון רש"י רבינו חננאל בן שמואל, והוא מחותנו של הרמב"ם עירובין (דף קב ע"א ד"ה בעי ר' זירא). וכן הוא מבואר במאירי בבית הבחירה עירובין (קב ע"א ד"ה כבר ביארנו), דכתב על האי דינא וז"ל, וכל שיש בעובי הכיפים טפח, **ונעצם מבעוד יום**, הרי הוא אהל. ע"כ. וא"כ הצריך גם הוא תנאי לכך שיהיה נעשה מבעוד יום. וכן הוא גם במאירי עירובין הנדפ"מ מכת"י בהוצאת מוסד הרב קוק (דף קב ע"א).

ומעתה יוצא, כי אם נעשה אהל בהיתר בשבת, אסור להוסיף עליו. וכן אסור למתוח חוטים שאין ביניהם לבוד, ושוב לפרוס עליהם מחצלת בשבת. ולפי"ז עגלת תינוק שהגגון שלה לא היה פתוח מער"ש, אע"פ שפתח בשבת בהיתר את הגגון והוא מאהיל על העגלה טפח, אסור לשוב ולפרוס עליה ניילון כדי שיגן עליה מפני הגשמים. ויותר מכך נראה מהני ראשונים, כי אפי' אם היה הגגון פתוח מער"ש כדי טפח, ושב ונסגר בשבת, (כפי שכן היא המציאות בדר"כ), מ"מ יהיה אסור לפרוס עליה בשבת ניילון.

איסור אהל תלוים בדרגת הדמיון לאהל

ה. ואשר נראה דיש לחלק בין המקרים, דמאחר וגגון בעגלת תינוק דמי לגג עם צירים שהתיר הרמ"א בס"ס תרכו לפותחו בשבת. ועדיף אף מהיתר כסא טרסקל דעביד וקאי, כי בגג המחובר בצירים לכו"ע מותר לפותחו ולסוגרו אף לצל, וכנ"ל לעיל (סימן לג אות יא). א"כ בזה יש להקל טפי, שהרי הטעם שאסור להוסיף בעשה את הטפח בשבת, הוא מפני שכל דיני אהל הם משום בונה, וכל פרטי הדינים באהל מחולקים בדרגת הדמיון לבונה, שאם דומה יותר לבונה אסור, ופחות מותר, ולכן אהל עראי אסור (סעיף א) דדמי לבונה, ותוספת אהל עראי דדמי פחות מותר. וזוהי המח' בראשונים האם טפח שאמרו הוא חוץ מן הכריכה שפסק מרן (סוף סעיף ב) לחומרא, כי כשהמחצלת מגולגלת וכרוכה, כלל אינה נראית כחלק מאהל, ודמי יותר לבונה, ומוסיף על אהל וכמבואר בב"י. וכאשר עיני המעיין תחזינה מישרים בלשונות הראשונים בדיני אהל, כי הכל תלוי בדמיון לבונה, וראה לרש"י במשנה (דף קכה ע"ב) גבי פקק החלון ד"ה אין פוקקין בו, דמחזי כמוסיף על הבנין. ע"כ. וע"ע ריטב"א עירובין (קב ע"א ד"ה זיל כרוך), אבל חוזר העיגול לא מחזי כאהל, והוא פסק מרן (סעיף ב) שהכריכה אינה נחשבת אהל להוסיף עליה. וע"ע (דף צד ע"ב) הגודלת חכמים אוסרים משום שבות. ועוד (דף צה ע"א) אסיקנא דהוא משום בונה, דהיינו מחזי כבונה. וכ"כ הרב המגיד (פכ"ב אות כו), ובתוס' שבת (קלח ע"א ד"ה כסא טרסקל), ביאר דשרי לעשות מלמעלה למטה, דאינו כן דרך עשיית אהל. וע"ע במאירי (קלח ע"א ד"ה כשם), ובערוך (ערך סיין), ובר"ן במיוחסים (דף קלח ע"ב ד"ה האי סיאנא), ובראשונים שם דס"ל לאסור כובע מדין אהל, וביארו דדמי לאהל, (והובאו לעיל (סימן לב אות ב)). וע"ע בפסקי הריא"ז (פרק כ הל' א אות ג), ובטז (ס"ק יא), ובשו"ת חת"ס (או"ח סימן עג). וע"ע לקמן (אות ו) דהכי הוא. וע"ע לקמן (בהערה) לגבי איסור כסוי חבית שביארו הפוסקים טעמו כנ"ל, דתלוי בדמיון לבונה, וכן ראה עוד שם (בסוף ההערה). ויש לכך עוד ראיות רבות מן הפוסקים, והוא פשוט, ודי בזה. ועתה נדפ"מ ספר אשמרה שבת אשכנזי (סימן שטו פרק ב אות ג) שג"כ כתב יסוד זה, דבדיני אהל הכל תלוי לפי הדמיון לאהל, ובזה חילקו חז"ל בין הדינים. ע"ש.

ומעתה כשעשה בהיתר, כגון במתיחת חוטין, או שנעשה בהיתר ע"י גוי, [כגון בשבות דשבות לצורך מצוה מותר, וכדפסק מרן (סימן שז ס"ה) .] מ"מ נראה כבונה כשפורס בד. כי נראה שגם מה שפתח את הגגון בהיתר, הוא חלק מהבניה, וזה בצירוף פריסת הניילון אח"כ דמי לבונה. משא"כ בנידו"ד, שהגגון מחובר ע"י צירים, ולכן עצם הפתיחה והסגירה מותרת בהחלט, ואפי' שע"י שפותח את הגגון הוי אהל גמור לצל, מ"מ כיון

שהוא מחובר מותר, דדומה לפותח דלת וחלון שבגג הבית, דאין כאן כלל אהל אלא הוא חלק מהבית, וה"ה גגון העגלה אינו נחשב אהל, אלא חלק מהעגלה. וע"כ אחר שפותח את הגגון ושב ומוסיף, אינו נראה כבונה, אע"פ שגם פתיחת הטפח נעשתה בשבת, כיון שפתיחת הגגון אינה קשורה לתוספת, אלא היא חלק מהעגלה כיון שהיא מחוברת ע"י צירים, וע"כ כל שנראה כבונה הוא רק כשפורס את הניילון. וזה כבר אמרו חז"ל שאינו נראה כבונה, כיון שהוא רק תוספת לאהל עראי, משא"כ בנ"ל, שהם היתרים שנאמרו בדיני אהל, ואילו כאן אינו היתר באהל, אלא הוא כדלת וחלון, שהם חלק מהבנין. וזהו שחילק הגרשז"א זצ"ל דלעיל. ושוב נדפ"מ ספר ארחות שבת ובסימן ט (סכ"ח) סמכו על היתר זה להקל, ושכן הורה הגר"נ קרליץ שליט"א. ע"כ. וכן הוא בספר שש"כ (פרק כד הע' מ), דכתב להקל בנידו"ד, בגגון המחובר מער"ש, אך היה סגור, ואינו מאהיל טפח, כי אחר שפתחו מותר לפרוס שמיכה, דשאני בנ"ל, משום שהמחשבה מצטרפת ורואין אותו כעושה את כל האהל מתחילת השבת. מ"מ בכה"ג שמותר לפרוס אפי' לצל (הגגון של העגלה), מפני שהוא מחובר בצירים, נראה דשפיר שרי לפרוס, אפי' על דעת להוסיף אח"כ, כי מחמת הצירים לעולם רואין אותו רק כמוסיף על אהל עראי. עכ"ד. וכן הוא בספר פסקי תשובות (סימן שטו הערה 18) דכתב להשען על סברת הגרש"ז אויירבך, שהובאה בשש"כ, דבגגון המחובר לעגלה שרי להוסיף. וע"ע בספר שבתותי תשמורו (פרק כב ס"ק טז).

ונראה לומר מעוד צד דלא דמי לבונה, כיון שגם אם נאסור עליו לפרוס את הניילון, לכל הפחות יפתח את הגגון, וא"כ פתיחת הגגון ניכרת שאיננה רק היכי תמצי להתיר את פריסת הניילון, אלא פתיחת הגגון נעשית לצורך שימוש העגלה כעת. משא"כ כשמותח חוטים, שכל מתיחתם נעשית אך ורק כדי ששוב יוכל לפרוס עליהם מחצלת, י"ל דלכן נאסר שם, ומעתה י"ל דשרי הכא. ובפרט כי יש קצת לפקפק על עצם הראיות הנ"ל. וגם ראינו כי התו"ש והמהרש"א ס"ל להקל בכל הנ"ל. ומ"מ נראה כי ראוי להחמיר בכך, מאחר והוא חילוק דק, אא"כ היה הגגון פרוס מער"ש ונשאר פרוס עד העת שחפץ לשים ניילון. (והוא דבר שקשה לעשותו, וע' לקמן (סוף אות ו) עצה פשוטה יותר). ומ"מ המקלים בזה יש להם ע"מ שיסמוכו. ושוב ראיתי לרב פסקי תשובות (סימן שטו הערה 22) דכתב היתר בניילון, והוא שיפרוס את הניילון מער"ש, בצורת אהל דהיינו שיש חלל טפח, ויוכל אח"כ בשבת ליטלו ולהניחו על העגלה, דאהל המטלטל שמיה אהל. ע"כ. ולענ"ד לא מהני, כיון דכשהוא פרוס א"צ לדור תחתיו, א"כ לא חשיב אהל כלל, רק כשיניחו ע"ג העגלה, ואז יוצר את האהל, וכדין כובע שאסור להניח על הראש, כיון שכשמניחו אז

קובעו ועושה אהל, ולפני כן לא הוי אהל, וכמש"כ לעיל (סימן לג אותיות ה, וסוף אות ז, ואות י).

היתר מצד כסוי המיוחד לכך]

ו. **שוב** העירני ידי"נ הרה"ג משה ישי שליט"א, כי יש לבא ולהקל כאן מצד דברי הט"ז בסוף הסימן (סס"ק יא), דכל היכא דהכסוי מיוחד לשם כיסוי, שוב אין בו משום אהל. ומה שאסר מרן (סעיף יג) לשטוח בגד על גבי חבית לכסותו לגמרי, הוא בבגד שאינו מיוחד לכך. ולפי"ז י"ל דה"ה בנידו"ד, דשרי להניח את הניילון על גבי העגלה, כיון שהוא כסוי המיוחד לכך. וע' בספר תורת שבת (ס"ק כא) דכתב כי כבר קדמו לט"ז בסברא זו השיטמ"ק ביצה (לג ע"א) דכתב, דלכך שרי להניח קדירה על גבי כירה, מפני דלהכי עבידא, ולצורך תשמישן הידוע. ע"כ. וא"כ גם השיטמ"ק ס"ל, דכל היכא שהוא מיוחד לכך שרי. וכן הסכימו עם הט"ז הבאר היטב (ס"ק כא), ובספר תוספת שבת (ס"ק כה), והמחצה"ש (ס"ק כא), והרב יד יוסף יוזפא (ס"ק ט), מה גם דדעת הראב"ד והרשב"א המובאים ביתה יוסף (סעיף יג), ס"ל דאיסור כובא (הוא פסק מרן בסעיף יג הנזכר) הוא מצד מחזי כמשמרת, ומצד אהל ס"ל דמשרא שרי. ואע"פ שמרן פסק דאסור משום אהל, מ"מ חזי לצירופי ולהשען על דברי הט"ז, דבכסוי המיוחד לכך לכו"ע שרי. וכן כתב להסמך על הט"ז בצירוף הני ראשונים בספר א"ר (ס"ק יד), וכ"כ הרב תורת שבת (ס"ק כא), וכן הוא בספר יד יוסף (ס"ק כה, וס"ק ט), וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד שמות הע' ד), ושכ"כ הפמ"ג (משב"ז אותיות ד,יא), והרב ערך השלחן (אות ב). ע"כ. וכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"ג פ' כג אות יז), ובספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף יג) כתב להשען על הט"ז בצירוף הראב"ד בשעה"ד.

ונראה להביא לכך ראיה מפסק השו"ע (סימן שח סעיף י) וז"ל, כסוי בור ודות אין נטלים אא"כ יש להם בית אחיזה, דאז מוכח שהוא כלי. ושל כלים, אפילו הם מחוברים בטיט, יכולים ליטלם, אפי' אין להם בית אחיזה, והוא שתיקנם ועשה בהם מעשה והכינם לכך וכו'. ע"כ. וא"כ כסויי כלים, אפי' מחוברים לקרקע, ואפי' אין להם בית אחיזה, מותרים. וכן כתב להוכיח כדברי הט"ז מכאן התהל"ד (ס"ק יט). ע"ש.

ברם באמת נראה לומר, כי כל דברי הט"ז אמורים בכלים וכיוצ"ב, ולא באהל, שהרי מרן אסר (סעיף יא) לפרוס כילת חתנים הרחבה טפח, אפי' שהיא מיוחדת וניכרת לעין שמיועדת לאהל, וכן אסר (סעיף ב) לפרוס מחצלת, אא"כ פרוסה טפח. והוא דהם אינם כלים, והוו אהל ממש. ועל כן נראה שכל חידוש הט"ז הוא רק בכלים וכיוצ"ב, שעצם הדבר שנאמר שכשמניחים עליהם דבר מה ומכסהו הוה אהל, הוא חידוש, שהרי לא

דמו כלל לאהל שהם כלי ולא אהל, ומ"מ אמרו חז"ל דהוו אהל, ועל כך חידש הט"ז דמה שבכ"ז אסרו מדין אהל, ושכן דמי לאהל, כל זה אינו כשהוא מיוחד לכך, דאז כלל לא נראה אהל. ובזה מיושב שפיר הט"ז מפני השגת היד יוסף (ס"ק ט) מפסק מרן (סעיף ג) דאסור להעמיד מטה רק מלמעלה ללמטה, והלא היא מיוחדת לכך. וי"ל, דקדירה וחבית כלל אינם דומים לאהל, משא"כ מטה שיש לה יותר דמיון. [ואע"פ שקושיא זו אפשר לתרץ בנקל, כיון ששם מדובר שעושה גם מחיצות. אך א"כ מה נענה ביום שידובר בנו פסק מרן (סעיף ד) לאסור לפרוס את הבד על גבי מטה, שיש מרחק של לבוד בין קרשיה, והרי הדפנות כבר מוכנות, וכמו שהקשה כן בספר תהל"ד (ס"ק ה), וע"ש דתירץ דשאני מטה שרחבה טובא, והוי כדין כובא, והוא פסק מרן הנ"ל (סעיף יג). ותירוצו לא יכון אליבא דהט"ז, דס"ל דאין לחלק בין רחבה הרבה למעט, אלא לאם עשויה ומיוחדת לכך, לאינה מיוחדת לכך. וא"כ במטה נאסור, וע"פ הנ"ל אתי שפיר.] ועוד עפ"ז מיושב הט"ז מפסק הרמ"א (ס"ס תרכו) שהתיר לפתוח גג ולסוגרו כשיש לו צירים, וע"פ הט"ז יש להתיר אף בלי צירים לכאורה. וכן ס"ל להלכה פוסקים רבים דשרי ע"י צירים דוקא וע' לעיל (סימן לג אותיות יא,יב). וע"פ הנ"ל אתי שפיר, כיון שכל זה הוא באהל גמור, ועל כך הט"ז לא דיבר. וממילא לענין נידו"ד בכסוי עגלה, שוב אין מקום להקל ע"פ דברי הט"ז, כיון דהוי עגלה אהל גמור. וע"ע לקמן (סוף הערה א) עוד דרך לבאר כל זה, וגם על פי המבואר שם יצא שכל היתר הט"ז לא יעזור בנידו"ד, דהוי כיסוי על אדם.

דעת מרן]

ז. **ולעצם** חידוש דברי הט"ז, לכאורה יש להקשות על כך כמה קושיות מכמה דוכתי, דהלא ביאר הט"ז כי דין כובא מירי כשמניח בגד שאינו מיוחד לכך, ואה"נ בבגד המיוחד שרי. והנה ז"ל רש"י בסוגיא על דין כובא (דף מח ע"א ד"ה מאי שנא מפרונקא), וז"ל, בגד **העשוי** לפרוס על הגיגית. ע"כ. וא"כ שפתיו ברור מללו, דמירי בבגד המיוחד לפריסה על הכלי. וכ"כ כל' רש"י הר"ן בהלכות (דף כב ע"א ד"ה רבה), וכ"כ המאירי (דף מח ע"א ד"ה אסור לפרוס), דמירי שמיוחד לכך, ע"ש. ועוד לו (דף קלט ע"ב ד"ה מטלית), וכ"כ להדיא בחידושים המיוחסים לר"ן (ד"ה מאי שנא), וכ"כ בפסקי הרי"ד (מח ע"ב) פי' פרוונקא, הוא **העשוי** לכסות בו את פי הכד של יין וכו'. וכ"כ בפסקי ריא"ז (פרק ד הל' ט), ועוד לו (בפרק כ הל' ב סוף אות א), וכ"כ הנמוק"י (מח ע"א), וכ"כ רבינו פרחיה (דף מח ע"א ד"ה ומאי שנא), וז"ל, לבגד המתוקן לכסות בו כלי של מים וכו'. וכ"כ הריבב"ן (שם). ואם לחשך אדם דמהיכי תיתי לדמות דין כובא דבדף מח, לכובא דבדף קלט. אף אתה אמור לו דכן מבואר בר"ח (דף מח ע"א), והרשב"א (שם ד"ה מ"ש), ובריטב"א (שם), דלא חיישינן

לאהל כמבואר לקמן (קלט ע"ב). ע"כ. וא"כ כל הני השוו את הסוגיות והקישו ביניהם. ועוד בה דהלא בשני הסוגיות דובר על ה"פרונקא", וא"כ ברור שהוא דבר אחד. וכן כתב לדחות לט"ז בספר תורת שבת (ס"ק כא) בשם אא"ז מדברי רש"י, וכן כתב להקשות ולדחות לט"ז בספר נהר שלום (ס"ס שטז) מדברי רש"י, ושכן מוכח מתוך הסוגיא דמיירי גם במיוחד לכך, וכן הביא לנה"ש וס"ל הכי בספר באר יעקב (ס"ס שטו), וכ"כ בהגהות נתיב חיים שעל הדף על דברי הט"ז ס"ק יא, לדחותו מדברי רש"י.

ועוד בה, כי מוכרח מעוד צד לומר דפסק מרן (סעיף יג) שאסר לכסות לגמרי חבית בבגד, על כרחך דמיירי בבגד המיוחד לכך, ושלא כט"ז דביאר את דברי מרן באינו מיוחד, דאל"כ אסור להשתמש בו מחשש סחיטה, וכמבואר בסימן שכ (סעיף טו), וע"ע שם במ"ב (ס"ק מב), ובשעה"צ (ס"ק מה), דמיירי גם בפריסת סודר בלא שמניח על גבה כלי, וכמבואר ברמב"ם, וכ"כ גם כף החיים (סימן שכ ס"ק פא), לבאר את מרן. ע"ש. וא"כ אי מיירי הכא בסודר שאינו מיוחד לכך, אסור לפורסו מצד שמא יסחטו וילבנו, ועל כרחך דדין מרן כאן אמור במיוחד לכך. וכן מבואר דמיירי הכא בסודר המיוחד לכך מצד איסור סחיטה, בספר ערוך השלחן (סוף סעיף יח). ע"ש. וכ"כ לדחות את הט"ז הרב נתיב חיים (על הדף), דכן הוא מבואר בשבת (מח ע"א), וכ"כ לדחותו בביה"ל (סעיף יג ד"ה בגד), וכ"כ לדחות לט"ז מדנפשיה כף החיים (סס"ק עד), וכ"כ בספר מנוחת אהבה (פרק כג סוף הע' 35) ושכן עיקר.

האם איסור כסוי חבית הוא בחבית של יין דוקא]

ועינא דשפיר חזי לביאורים שעל ספר תו"ש (סימן שטו אות ח) דכתב ליישב את הט"ז מקושיא זו האחרונה, ע"פ דברי שו"ת גן המלך (סימן נד) לבעל הגינת ורדים, דכתב לבאר את דין כובא דאמור דוקא במכסה חבית שיש בה יין, שבו צריך לאויר שבחבית לתועלת היין, כדאמרינן בשלהי מנחות (פרק ה דף פו ע"ב) שלא היה ממלא כל החביות יין, כדי שיהא ריחן נודף, שע"י היות החבית חסרה, משתמר ריחה לתוכה, משא"כ של שמן ודבש מותר לעולם לכסותם. עכת"ד הרב גן המלך. וא"כ דמיירי הכא בשל יין, משום הא ליכא למיחש משום סחיטה, דכל ששייך סחיטה הוא רק במים שמלבן את הבגד, ולא שאר משקים. עכת"ד. ובאמת שנמצאו כמה אשלי רברבי מתקיפי ארעא דכתבו את אלו דברי גן המלך בשתיקה כהודאה, דכ"כ הגאון רע"א בהגהות השו"ע (סעיף יג), וכן הביאו השע"ת (ס"ק כח), ובבאר היטב (ס"ק כא), וכן הביאו הגאון יד אהרן (סוף הגה"ט סימן שטז), ואולם סיים דלדעת הב"ח דס"ל דבספר נמי אסור, ה"ה בכל הכלים אסור. ע"כ. אך מ"מ

לענין דינא ברור דקי"ל כמרן שהתיר ספר (בסעיף ז). וא"כ כל הני ס"ל כרב גן המלך, בביאור דברי מרן.

אך נראה דאין לרפאות שבר על נקלה בתירוץ זה, דחזי הוית לגאון בני ציון ליכטמן (סימן שטו סוף סעיף יג) דכתב לדחות את דברי הרב גן המלך מכל וכל, דהנה ז"ל האור זרוע (סימן עח אות יא), הלכך צריך אדם ליזהר כשמכניסין גיגית **עם יין או שום משקה אחר**, שלא יכסה כל הכלי, משום שהוא עושה אהל עראי. עכ"ל. וא"כ מפורש דמיירי בין ביין ובין במשקה אחר. וכן יש להוסיף דכ"כ ר' יהונתן מלוניל (דף כב ע"א) על הסוגיא (שבת מח ע"א) וז"ל, דפריס סודרא אפומא דכובא, שפירש סודר על ראש הפומא דכובא **מלאה מים או יין** וכו'. ע"כ. ובהגלות נגלות הני תרי צנתרי דדהבא דמן קמאי שכתבו כן להדיא, שוב אין אחריהם כלום, ואילו היו רואים דבריהם הרב גן המלך וסיעתיה, בודאי שהיו שבים בהם, שכן ראוי להיות שב. וכ"כ לדחות מדנפשיה לגן המלך מו"ר שליט"א בספר הליכות עולם (ח"ד שמות אות ד) מדברי האור זרוע, ומפסק השו"ע. ועוד בה, כי עצם דברי הביאורים שעל התו"ש הנ"ל, דכתב בפשטות כי אין איסור ליבון בסחיטת בגד, אלא רק ביש בו מים, ולא שאר משקים. נראה דזה כלל אינו פשוט בדעת מרן, כי יש צד גדול ללמוד במרן דס"ל שיש מלבן אף בשאר משקים, וכמו שהאריך למעניתו בפתגמא דנא ידי"נ הרה"ג אריאל טוויל שליט"א, והודפסה תשובתו הרמתה בספר מאור ישראל (עמ' קמד, בהוצאת כולל מאור ישראל), לך ראה שם. ואכמ"ל.

שוב נשוב לנידו"ד, כי נראה להשיב על הט"ז מכמה פנים. ועוד יש להקשות עליו מדברי התוס' ביצה (לב ע"ב ד"ה מלמטה), דאחר שחידשו דמשו"ה שרי להחזיר קדירה ע"ג כירה, כיון שהמחיצות עשויות. שוב הקשו מדין כובא, דאפי' שהמחיצות עשויות, אסור להניח הבגד על החבית. ותירצו, דשאני התם דרחב הכובא יותר מדאי. ע"כ. ואם הוו ס"ל כט"ז דבכסוי המיוחד לכך שרי, א"כ לשם מה לבאר את דין כירה מצד שהמחיצות עשויות, תיפוק ליה שמיוחד לכך. ויותר דאח"כ נדחקו התוס' להעמיד באוקימתא דרחבה מאוד, והו"ל למימר דשאני התם שאינו מיוחד לכך. וכדברי התוס' כן כתבו הרשב"א, והר"ן (שבת קלח ע"ב) לתרץ דשאני כובא שהוא רחב הרבה. ומבואר דלא ס"ל כט"ז. והב"י (ס"ס שטו) הביא את דברי התוס', ומבואר דס"ל הכי. וכ"כ לדחות הכי לט"ז הרב א"ר (ס"ק יד), וכ"כ בספר מנוחת אהבה (פרק כג הערה 36). ומלבד הפוסקים הנזכ"ל דפליגי אט"ז וסיעתיה, כן ס"ל למ"א (ס"ק ו) שדיבר בסתימת הארובה של התנור, והתיר ביש לה צירים. ולט"ז הלא סגי בכך שהוא מיוחד לכך, וא"צ גם שיהיה להם צירים. וכ"כ הפמ"ג (שם) להתיר כיסוי הארובה ביש לה צירים, וכ"כ המ"ב (ס"ק כ). וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק

ט) כי המתירים תנור ביש לו צירים, פליגי אט"ז, ותמה על הבאר היטב דבס"ק ה הביא למ"א, ובס"ק כא העתיק לט"ז, ולא שת ליבו הרחב שזה חולק. ע"כ.

ועוד בה, דפסק מרן (סעיף יג) מוכיח דלא ס"ל כחילוק הט"ז דבכסוי המיוחד לעולם שרי לשוטחו ע"ג החבית, דכתב כי אסור לשטוח בגד על גבי חבית על פני כולו. ומתוך שלא חילק בין מיוחד לכך או לא מיוחד, אלמא דלא ס"ל, וכל כה"ג הו"ל לאשמעינן. ואת"ל דדבריו מיירו דוקא באינו מיוחד, זו אוקימתא בדבריו. וגם בפשטות בגד ששוטחים על חבית, הוא מיוחד לכך. וא"כ נראה, דאין ללמוד היתר כסוי העגלה מדברי הט"ז וסיעתיה, שהתירו לכסות בכסוי המיוחד לכך. הן משום דדברי הט"ז אמורים דוקא בכסויי כלים, והן משום דהעיקר לדינא שלא כט"ז

ביאור פסק השו"ע באיסור כסוי חבית (סעיף יג)]

ואשר נראה לענ"ד בביאור דין זה הוא, כי ראינו בסימן שח (סעיף י) דכסויי כלים אין בהם לא איסור אהל ולא איסור בונה בהנחתם, ואפי' אם הכלי מחובר לקרקע מותר. ומקור דין זה הוא ממסכת שבת (קכו ע"ב) ושם התנו זאת והוא שיש תורת כלי עליהם. ע"כ. וא"כ מבואר דטעם היתר זה הוא מפני שהוא כלי, ולכן אינו בונה, וזהו החילוק בין יש לו בית יד לאין לו בית יד, דביש לו בית יד ניכר שהוא כלי, ובכלי אין איסור בונה. משא"כ באין לו בית יד, לא ניכר שהוא כיסוי כלי, ונראה כסותם בנין, ולכן אסור משום בונה. וא"כ מבואר, כי בניכר שהוא כלי, אין בו משום בונה. ובאינו ניכר, נאסר משום דמחזי כבונה. וכ"כ רש"י במשנה, כגון כיסוי בור ודות **דהוי כבונה**. אי לאו דמוכחא בית אחיזה דילה למישקל. ע"כ. וכ"כ הטור (סימן שח ס"י) וז"ל, יש להם בית אחיזה, דאז מוכח שהוא כלי. וכ"כ הר"ן (מח ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה והקשה), מפני שאינם נראים, והרי הם ככסוי קרקעות וכו'. ולכן אסר דדומה לבונה, והביאו הב"י. וכן הוא לשון השו"ע (סימן שח ס"י), דבאין להם בית אחיזה, דאז מוכח שהוא כלי וכו'. ע"ש. אתה הראת לדעת כי כל טעם איסור דבר זה הוא מפני שדומה לבונה, או היתרו מצד שאינו בונה, דכשניכר שהוא כלי, אינו דומה לבונה, כי הרואה רואה שהוא כלי ולא בנין. וא"כ כלל כלול יוצא לנו מכאן, שכלי כשניכר שהוא כלי אין בכסויו משום בונה, מטעם שהרואה מכיר שהוא כסוי כלי, וא"כ אינו בונה, וכשם שהנועל מנעול אין בו בונה, וכמש"כ הב"י (סימן שיג סס"ב), וז"ל, ודאי כל שהנגר קבוע שם במסמרים כעין שלנו אין בו שום איסור, ומנעול בעלמא הוא. ע"כ. וכמש"כ לעיל (אות ה) ראיות רבות, כי איסור אהל תלוי בדמיון לבונה, קחנו משם.

ועל כן נבוא לבאר את דין כובא, שאסור ברחבה יותר מדאי, ולכאורה לשתרי משום דדמי לכסויי כלים דמותרים אפי' ברחבים יותר מדאי. (וכמש"כ הריטב"א (קלט ע"ב ד"ה אמ' רבה) להדיא. וכן מוכח מתוך סתימת הטוש"ע (שם סימן שח ס"ח) דאין חילוק בין אם הכסוי רחב או צר). ונראה דשאני כובא שמכוסה בבגד, ולא במכסה קדירה, וכיון שבואר כי כל ההיתר של כסויי כלים הוא מצד דלא דמי לבונה, כיון שהיא קדירה ולא אהל, א"כ כשמכסה בבגד ולא בכסוי שזהו דבר שאינו מיוחד לכלי, דמי טפי לבונה, ושונה מכסוי כלים שהוא כסוי מתכת שהוא חלק מהכלי, ולכן כלל אינו דומה לאהל.

ובדין כובא אפי' אם לוקח בגד ומייחדו לכך לעולם, מ"מ דמי לבונה יותר מכיסוי קדירה וחבית, כי בהם הכסוי הוא ממש חלק מהכלי, ולכן דמי פחות לבונה, ובכסוי כובא בבגד דמי טפי לבונה.

ועפ"ז יצא, כי בכסוי כובא, אם הוא אינו רחב יותר מדאי, לעולם שרי אף בעשוי מבגד, כיון שהמחיצות עשויות ועומדות מעיקרא, וכמש"כ התוס' הנ"ל. וברחבה יותר מדאי, אם מניח על גבה כסוי מבגד, ומכסה לגמרי אסור, דדמי לבונה. ואם מכסה בכסוי הכלים, לעולם שרי, דלא דמי לבונה. ובדין מניח קדירה על גבי כירה, אין בו היתר מצד דדמי לכסוי כלים (כמבואר בתוס' הנ"ל), כיון שאינו דומה לכסוי כלים, דשאני כיסוי שהוא מיוחד לקדירה, והוא חלק ממנה. משא"כ המניח קדירה ע"ג הכירה, דמי טפי לאהל. ומ"מ לענין דינא, אף המניח קדירה על גבי כירה יש לו היתר והוא מצד אחר כדביארו התוס', משום שיש לו מחיצות עשויות מעיקרא. וע"ע בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק כא) דגם איהו כתב לחלק, כי קדירה על גבי כירה אינה כסוי המיוחד לה. וכ"כ לבאר דין זה בספר שו"ע הרב (סעיף יט), דאחר שביאר כי במחיצות עשויות אין בו איסור אהל, ולכן מותר להניח קדירה ע"פ כירה. הוסיף וז"ל, והכסוי שעפ"י החבית, ג"כ אינו מתכוין בו לאהל, אלא לכסוי בעלמא. אעפ"כ אינו דומה לקדירה ע"ג כירה, מפני שפי החבית שבימיהם היה רחב הרבה יותר מפי הכירה, וכשמכסה כל פיה, הרי זה דומה לעשיית אהל, אף שהמחיצות עשויות מבע"י. וה"ה שאסור ליטול הכסוי שמכסה כל פיה, אם היא חסרה טפח, משום שדומה לסותר אהל. ואינו דומה למגופה שמותר ליטלה ולהחזירה כמשנ"ת בסי' שיד, לפי **שהמגופה מתוקנת לכך** , ותיקונה מוכיח עליה שהיא עומדת לכך, לכן אינה נראית כאהל. **משא"כ כשמכסה בבגד** , ואף שהבגד מיוחד לכך, מ"מ אין בו תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך. וכן הדין בכסוי שאר כלים הרחבים ביותר, כרוחב פי החביות שבימיהם. ע"כ. וברוך שכיונתי לדעתו, כי מחולק בין בגד שמניחו על גבי כובא הרחבה, דאע"פ שבאינה רחבה הרבה יש להתיר מצד שהמחיצות עשויות, מ"מ ברחבה הרבה דמי לאהל ואסור. ובכסוי קדירה, אפי' ברחבה הרבה מותר, כיון שיש בו תיקון המוכיח עליו שעומד לכך, משא"כ במניח על גבו בגד. וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף יח), דאין היתר של מחיצות עשויות בכובא, כיון דנתבאר דבמקום שכונתו לאהל, א"צ מחיצות, (כלומר דאסור אף בלא שעושה מחיצות), והכא כונתו לאהל, להאהיל על היין, ששם שלא יפול בה דבר, ולכן כשמניח קצת מגולה, אין בזה תועלת, לכך לא הוה אהל. ולכן גם לא דמי לכסוי קדירה שאין חוששין משום אהל, דהקדירה דרך בישולו בכך, והוא קטן הכמות, ולא מיחזי כאהל. אבל הכובא, גדול מאוד, ומיחזי כאהל. ומייריינן בחבית גדולה דומיא דכובא. ע"כ. וע"ע בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק כא). וכ"כ בספר מנוח"א (פרק כג הע' 36). אלא דסטינו מעט מדבריו, דאיהו ס"ל דהיתר של כיסוי כלים אמור אף בבגד שמיוחד לכסוי, ולכן אף ברחבה הרבה מותר. ולדברינו בגד אף שהוא מיוחד לכסות, מ"מ ברחבה הרבה אסור. ע"ש, ודו"ק. ואומנם לפי דברי הט"ז שרי בזה, מ"מ כבר דחינו את דבריו מכל וכל, וכנ"ל. ומרן הלא נמשך אחר התוס', וא"כ אין לנו אלא דעת מרן. וא"א לומר ס"ס, שמא כראב"ד וסיעתיה, דס"ל דאין איסור אהל כלל בכסוי כלים, ודין כובא הוא משום מחזי כמשמרת, ושמא כט"ז. כיון דהוי ס"ס נגד מרן, דלדברי תוס' ביארנו דמיירי גם בבגד המיוחד,

ופסק כן מרן, וכן הכריחו הפוסקים מכמה דוכתי כי פסק מרן כאן מיירי אף בבגד המיוחד, וכנ"ל. (ולענין נידו"ד בכסוי העגלה, בודאי שאין לבא להקל מטעם הס"ס הנ"ל, כי אף לתוס' ולט"ז יש לאסור, כי כל דבריהם אמורים דוקא בכסויי כלים, וכנ"ל).

שיעור רחבה יותר מדאי]

ועדיין צריך דין זה ביאור, מהו שיעור רחבה יותר מדאי, שבו אסר מרן (סעיף יג) להניח בגד ע"ג החבית ולכסותה לגמרי. ובאמת כי הרשב"א הנ"ל מכח כן דחה לתוס', דהקשה על תוס' דנתת דבריך לשיעורים, כי לא ידעו מהו שיעור רחבה יותר מדאי שאסור, ומהו פחות שמותר. וכן הקשה הב"ח (סימן שטו הט"ז ס"ק יא). ותירצו המפרשים לבאר את דעת התוס' וסיעתיה, וכגון הרב א"ר (סס"ק יד), והמחצה"ש (ס"ק כא), ובספר בני ציון (ריש אות טז), דבזמנם היה ידוע שיעור הכובא, כי היו כולם שווים, וע"כ לא היה צריך לומר מהו שיעור רחבה מדאי, כי הוא היה ידוע ומוכר לכל אחד בזמנם, מהו גודל כובא. אך עדיין הוסיף להקשות על כך הרב תו"ש (ס"ק כה) דאנן מה נענה על כך שהשו"ע והפוסקים העתיקו דין זה, והיום שיעורו אינו ידוע. והנה בספר באר יעקב (אות יז) כתב כי שיעור הרוחב הוא שיהי' הכלי מחזיק מ' סאה, ויהי' גבהה כחצי רחבה, וא"כ לפי חשבון הוא אמה ברום ג' אמות. רוחב הכלי כשתי אמות בכלי עגולה. ע"כ. ומקורו ציין דהוא מספר נזר ישראל והוא לו (בסימן ג) בליקוטי רימ"א (אות ל), ושם כתב כן בשם ספר שלחן עצי שיטים. וע"ע במ"ב (ס"ק יח) דמבואר דס"ל כי שיעור רחבה הוא רחבה מאוד מאוד. דהנה כתב כי במטה שהמחיצות היו מוכנות מער"ש מותר לפרוס על גבה, (כיון שעושה גג לבד, באהל שאינו עשוי לצל, דשרי לעשות גג לבד), אך אם המטה רחבה ביותר, אסור לדעת המ"א בס"ק כא. ע"כ. ומבואר דס"ל כי גודל של מטה רגילה עדיין לא חשיב רחבה מאוד, אלא שיעורו הוא יותר מגודל מטה. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ח אות ה) כי שיעורו הוא רוחב ארבעים סאה. והוכיח כן מדברי הרמ"א סימן שיד (ס"א) דכתב כי בכלי המכיל ארבעים סאה יש בנין וסתירה. וביאר המ"א שם (ס"ק א) בשם הראשונים, דהוא משום דהו"ל כאהל. ע"כ. (וצ"ע כי שם מיירי מדין בונה וסותר, ולא משום אהל, וכמפורש בשו"ע שם, ובמחצה"ש ס"ק א). וכ"כ בספר מנוח"א (פ' כג סוף הע' 36) כי דוקא כלי רחב הרבה, דהיינו שקוטרו שתי אמות אסור לכסותו כולו במגבת. ע' בשלחן עצי שיטים (מלאכת בונה) ששיעור רחב הרבה שכתבו התוס', היינו כלי שמחזיק מ' סאה ורוחב הכלי (קוטר) כשתי אמות בכלי עגולה. ע"ש. ע"כ. וכן הביאו לשלחן עצי שיטים מו"ר שליט"א בספרו הבהיר הליכות עולם (ח"ד שמות אות ד), ואולם משמע שאינו מכריע כן להלכה, כיון שבהלכה שם אסר לכסות חבית בבגד, ולא התנה כי דוקא ברחבה ב' אמות, אלא כתב חבית סתם, וא"כ ס"ל לאסור אף ברחבה פחות, כי סתם חבית היום רחבה הרבה פחות מב' אמות. והנה בספר קצות השלחן (סימן קכ רס"ק כ) כתב, וכיון שאין ידוע לנו רוחב פי החבית שהיה בימי חז"ל, ראוי להחמיר בכל כלי רחב אפי' כחבית שלנו, ובלבד שתהיה רחבה יותר מכירה שיש לה מקום שפיתת ב' קדרות. ע"כ. ונראה דלמד כן מדברי תוס' הנ"ל ביצה (לב ע"ב ד"ה מלמטה) שהתיר להניח קדירה ע"ג כירה, כיון שאינה רחבה הרבה. וכירה הלא יש בה מקום שפיתת ב' קדירות. ובאמת

כי תמהתי על עצמי, מנין הוציא הרב עצי שיטים הנזכר את שיעורו דמיירי ברחבה ב' אמות. ושוב אינה ה' לידי ספר זה, ולא ביאר שם טעמו ומקורו, רק כתב כי נראה לי דשיעור הרוחב הזה שיהיה הכלי מחזיק מ' סאה, וכו' כנ"ל. ולכאורה קשה מאוד לסמוך על סברא זו, בזמן שהרשב"א וסיעתיה הקשו כנ"ל כי נתת דבריך לשיעורים, וא"כ לא היה פשוט להם כן. ואע"פ דאנן קי"ל כתוס', אך מ"מ מהיכי תיתי שאנו נדע מה שלא ידעו הם, ומה שלא הופשט להם לנו פשוט מסברא, ובלא ראיה. וע"כ נראה עיקר כדברי הגר"ח נאה זצ"ל בספר קצות השלחן הנ"ל, דמיירי ברחבה יותר ממקום שפיתת ב' קדירות. וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הע' עח) דהביא את דברי הנזר ישראל הנ"ל ששיעורו הוא ברחב ארבעים סאה. ובשם הגרשז"א זצ"ל אמר, כי שיעורו של הנז"י הוא לאו דוקא, אלא רק נתן דוגמא לרחב הרבה. גם כל כובא היא פחות ממ' סאה, וכן המטה במ"ב ס"ק יח (כצ"ל) היא פחותה ממ"ס. עכ"ד. ונראה עוד להוכיח כן מפסק מרן (סימן שטו ס"ד) דמטה שהמחיצות עשויות מער"ש, ובין קרשיה יש מרחק של לבוד, אסר מרן לפרוס על גבה את המחצלת שישנים עליה משום אהל. וא"כ מפורש, דאע"פ שהמחיצות עשויות, ואע"פ דמיירי במטה שמותר לעשות רק את גגה לבד, (שהרי אינה עשוייה לצל אלא רק להשתמש תחתיה), אפ"ה אסר מרן לפרוס עליה את גגה. ותקשי טובא מדוע אסור, והלא כל שאינו עשוי לצל שרי לעשות גג לבד. ועל כרחך לבאר דהוא משום דמטה רחבה טובא, וכ"כ לבאר דין זה בספר תהל"ד (ס"ק ה). ונמצא כי ברוחב ג' טפחים על אורך ששיעורו כרוחב מטה (שהוא בערך אמה), כבר חשיב רחבה יותר מדאי, ואסור. וזה יוצא כדברי הרב קצות השלחן הנ"ל. ואומנם לגבי ראייתנו האחרונה ראה למ"ב בשעה"צ (ס"ק לא) דגם איהו התקשה בביאור דברי מרן (סעיף ד), דמדוע אסור לפרוס על המטה, בזמן שהמחיצות עשויות ועומדות מער"ש. ולכן ביאר בדרך אחרת, דמיירי שמעביר את המטה בשבת ממקום למקום, ולכן יש איסור פריסה על גבה, כי עצם העברה חשיב כעושה את המחיצות בשבת. ולכאורה קשה מאוד לבאר כן למרן, שהרי סתם ולא פירש דמיירי דוקא בכה"ג שמעביר את המטה, וכל שכתב כי אסור לפרוס על המטה. והעיקר חסר מן הספר, והיא אוקימתא בדברי השו"ע. וכן הקשה על המ"ב הרב מגילת ספר (סימן יז ס"ק יב) דכל כה"ג הו"ל לראשונים לפרושי ולא למסתם סתומי. ועע"ש. (ומה שפירש איהו, לכאורה אינו נראה, והוא ע"פ המבואר לעיל. ואכמ"ל).

עוד דבר הצריך ביאור בדין זה, הוא מה שהותר להניח בגד על גביו כשאינו שוטחו על פני כל החבית, ותקשי מאי קא מהני כששוטחו שלא על פני כל החבית, והלא שיעור אהל הוא טפח. וא"כ אף באינו מכסה כל החבית, כל שכיסה טפח, יאסר משום אהל. ואבא בקצרה, דע' בפמ"ג (משב"ז ס"ק יא) דכתב לבאר טעם זאת, כי כל שמגולה מעט לא מהני מידי. וכ"כ בשו"ת חלק לוי (ר"ס קח), וכ"כ בספר ערוך השלחן (ס"ק יח), ובספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק יח). וע"ע בספר תהל"ד (ס"ק ה) סוד"ה כתב. וע' בספר משמרת השבת (סימן שטו סעיף יג אות א) דהביא לר"ן ר"פ תולין דכתב וז"ל, ודוקא אהל שעשוי כעין דרך קביעות, וכמגין למה שתחתיו, והיינו פריסת סודר אפלגא דכובא דשרי, דלאו דרך קביעות הוא, ואינו מגן למה שתחתיו, ואע"ג דאיכא אהל טפח, אינו מגין למה שתחתיו. ע"כ.

וע"ע במשמרת השבת שם. וע"ע בספר בני ציון ליכטמן (סעיף יג), כי כאן שנאסר משום מחזי כאהל, וכשאינו על כולו, אינו מגן על האהל, ובפלגא רחוק הוא לכן להדמות לאהל. ע"כ. ועע"ש. וע"ע בספר שבתותי תשמורו (פכ"ב הע' כו).

עוד דבר הצריך ביאור הוא, כי יוצא מדברי תוס' הנ"ל, דכסוי חבית וקדירה אינו חשוב כאהל לשם צל, אלא כדין אהל של מטה, וכיוצ"ב שאר אהלים אשר יש להם אהל מדין שמשתמשים תחתיהם, ודינם קל. ולכאורה כסוי כלי הוא אהל גמור, וא"כ שיהיה דינו חמור כאהל העשוי לצל, ואז יאסר לעשותו אפי' שעושה רק הגג, והמחיצות עומדות וקיימות. דע' בתוס' ביצה הנ"ל (לב ע"ב ד"ה מלמטה) דהגמ' התירה מדורתא וביעתא וכו' לעשותם בשבת, בתנאי שיעשה בשינוי מלמעלה למטה, ואז לא יאסר מדין אהל. והקשו על כך התוס', כיצד אנו מסדרים שלחנות היום כדרכם מלמטה למעלה. ותירצו, דאין להם מחיצות שרי,

וכל שנאסר אהל רק ביש מחיצות. והקשו מדין החזרת קדירה ע"ג כירה, והלא יש לה מחיצות. וי"ל, דכל הנ"ל אינן אסורים אלא היכא שמתקן האהל והמחיצות, אבל אם עשה האהל בלא מחיצות, שרי. והתם גבי כירה, המחיצות עשויות כבר. ע"כ. וא"כ כל מהלך תוס' מדובר בדברים שאינם עשויים לצל, שהרי התיר לעשותם בלא מחיצות, ובעשוי לצל אסור בלא מחיצות, וכדכתב הרא"ש ביצה (פ"ד סימן יא), וכמו שהארכנו לעיל (סימן לג אות ה). ושוב אח"כ באים תוס' ומקשים מדין כובא שאסור אע"פ שהמחיצות עשויות. ומתרצים דמיירי ברחבה הרבה. וא"כ מבואר, דגם כובא הוי כאינו עשוי לצל, דאל"כ לא קשיא מידי, דשאני כובא שעשויה לצל, ואסור אף בלא מחיצות, וא"כ מבואר בתוס' דכובא חשיב כאהל להשתמש תחתיו ולא לצל. ותקשי באמת למה הוא כן, דהרי כסוי החבית תכליתו לשמור על תחתיו, וכדין אהל עשוי לצל. וע' בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק יח) דעמד על כך, מדוע מותר כובא כשמניח קצת מגולה, דלכאורה הוי כאהל העשוי לצל שאסור אף כשעושה גג לבד. וכתב לתרץ בדוחק, דאהל גמור לא מקרי אלא בעשוי להגן על בעלי חיים, או אדם, או מת, ובשאר דברים הוי אהל פחות חמור, שמותר לעשותו לכתחילה בשבת בלא מחיצות. וכ"כ מדנפשיה בספר מנוח"א (ח"ג פכ"ג הע' 36), ובשם החזו"א (סימן כב אות ט), דדוקא אהל שהאדם משתמש תחתיו, הוי כעין הגנת דירה, משא"כ כאן שאינו כעין הגנת דירה קיל טפי. ע"כ.

מסקנא: הרוצה לשים ניילון על גבי עגלת תינוק, כדי להגן על התינוק מפני הרוחות והגשמים, תלוי בזה כי באופן שהגגון היה פתוח מערב שבת טפח, ונשאר פתוח כל הזמן, עד השעה שחפץ לשים עליו את הניילון, בזה מותר לכתחילה, ואין בו בית מיחוש כלל. ואולם באופן שלא היה פתוח הגגון כל השבת (כפי שהיא המציאות בדרך כלל), נראה שראוי להחמיר שלא לשים הניילון על גבו, והעצה היעוצה לכך היא, שיפרוס את הניילון באויר, ושוב יכניס את העגלה תחתיו, על ידי רגלו, או על ידי אדם אחר, ואז יניח את הניילון על גבה. (והוא היתר מחוור מצד שעושה אהל בשנוי מלמעלה למטה). והמיקל בכל זה, לשים ניילון על ידי שפותח את גגון העגלה, יש לו על מה שיסמוך.

וכל זה אמור ברוב רובם של העגלות, כי בשעה שפורס את הניילון, הניילון מאהיל על התינוק. ואולם יש עגלות אשר גגון העגלה מכסה לגמרי את התינוק עם רגליו, (וכגון בעגלת שכיבה שהגגון פתוח, והבד פרוס עד הגגון. וכן יש עגלות טיולון שהגגון כה רחב עד שמכסה את כל העגלה). ואם כן בזה אין שום איסור בפריסת הניילון, כי הוא אינו מאהיל על דבר, יותר מאשר גגון העגלה כבר מאהיל.

סימן לה - כיסוי עגלות שכיבה ע"י הבד המיוחד להם מלפנים

תוכן התשובה בקצרה

א,ב. באופן שמחובר הבד מסביב ע"י תיקתקים, ויש רוכסן המיועד לפתיחה, בזה עגלת התינוק דמי לגג עם צירים, ומשרא שרי בכל אופן. ובאופן שבכל עת צריך לפתוח את התיקתקים, והכסוי אינו מחובר לעגלה, בזה יש לאסור כל שלא נשאר רוחב טפח, וכפסק מרן (סעיף י) טלית כפולה, שאף שיש חוטין מותר לפורסה עד טפח ולא יותר. והעצה היעוצה שיאחוז באויר את הכסוי פרוס, ויכניס את העגלה תחתיו, ואז יחברו, דהוי היתר מלמעלה ללמטה שמותר אף בעשוי לצל, כדלעיל (סימן לג בהערה).

שאלה: האם מותר לפרוס את הכסוי מבד שמניחים על גבי עגלות שכיבה המיועדות לתינוק בן יומו, כדי שתהיה מכוסה העגלה גם בחלקה הקדמי.

תשובה: **א.** למיטב ידיעתי ישנם כיום שני סוגי כסויים כאלו, הראשון אשר מתחבר לאמבטיה ע"י תיקתקים, וכשרוצים להוציא את התינוק, פותחים ב' תיקתקים, וכשרוצים להוציא את הכסוי לגמרי מסירים את כל התיקתקים. ויש סוג אחר אשר לעולם מחובר הוא סביב ע"י תיקתקים, ויש לו סביב רוכסנים אשר אפשר לפותחם כפי הצורך, ואף בעת שפותחים את הרוכסנים עדיין נשאר הכסוי מחובר לאמבטיה ע"י התיקתקים. ונראה כי בזה האחרון, כל עוד הוא מחובר בתיקתקים, דמי לדין גג אשר בסוף סימן תרכו וכנ"ל לעיל (סימן לג אות יא) וא"כ שרי לפתוח ולסגור את הרוכסן.

היתר צירים]

ואולם במקרה הראשון, בכה"ג שפותח את התיקתקים, נראה דאם עדיין נשאר אהל טפח שהכסוי מאהיל על העגלה, היתרו פשוט, מדין תוספת אהל עראי, אך אם לא נשאר טפח רק נתפס עם שני תיקתקים בסופו ע"ג האמבטיה, בזה נראה לאסור, וכאשר יבואר בהמשך בעז"ה ועל כן יש להזהר, כי בעת שהכסוי מונח על העגלה, וחפץ להוציא את התינוק, או לטפל בו, וכיוצ"ב, ופותח את התיקתקים, יש להזהר להשאיר אהל טפח. יש לשים לב, שלא יהיה תחת האהל בגדים, או שמיכה, וכיוצ"ב, כי אז לא יאהיל טפח, ושוב יהיה אסור לפרוס את הכסוי בחזרה כשירצה להחזירו, ולכסות את העגלה,

מדין תוספת על אהל עראי, מאחר ואין כאן אהל טפח, שהרי הוא מלא בבגדים, ונמצא דעושה אהל עראי, ולא הוי תוספת אהל עראי. וכמש"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח הערה ד) דמיירי התם לענין הנחת כסא תינוק שיש לו מחיצות, והתיר להניחו ע"י שישים תחתיו בגדים, ואז לא יהיה בזה אהל. וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כד הערה פו) להתיר להכניס מגירה ע"י שימלאה בחפצים. וכ"כ בספר מגילת ספר איזנטל (סימן יז אות טו), וכן הוא בספר אשמרה שבת (פרק ב אות ה). וכל זה הוא כמבואר בשו"ע (סעיף יג). ע"ש. ומעתה אם נסתר האהל טפח ע"י בגדים וכיוצ"ב, ושוב הכסוי אינו מאהיל על טפח ברוחב טפח ברום טפח, וא"כ לא הוי אהל, ושוב אסור לפרוס לכסוי. וע"כ נראה באם אירע מקרה שלא נשאר אהל טפח, בכה"ג שהתמלא תחתיו בבגדים, או שפתחו את הכסוי עד סופו, ושוב אינו מאהיל טפח, וחפץ לפרוס שוב את הכסוי, העצה היעוצה היא, להוריד לגמרי את הכסוי, ושוב להניחו בדרך של מלמעלה למטה, וכנזכר לעיל. ונראה כי כשמילא את האהל בבגדים, לא עשה איסור סתירת אהל בכך, כיון שהאהל נשאר על כנו, ורק התמלא, ולא אישתמיט שום חד למימר דצריך להזהר שלא למלאת אהל, וכגון שלא למלאת תחת המטה בחפצים, או בחבית גדולה (ס"ס שטו) שלא למלאותה ביין או מים, כי בכה"ג משרא שרי, כיון שהאהל נשאר על כנו, ורק מתבטל ממילא, וכשם שאם ימלא בית בחביות שיהיה מותר.

ואין לבא ולהקל אף בציור הראשון אף כשלא נשאר רוחב טפח מטעם דכיון שמחובר בסופו ע"י תיקתקים הוי כגגון המחובר, דיש להקל, דכל כה"ג דמי לפסק מרן (סימן שטו סעיף י) טלית כפולה שהיו עליה חוטין שהיתה תלוי בהם מערב שבת, מותר לנטותה ומותר לפרקה. ע"כ. ומבואר בב"י דהוא בתנאי שלא תהיה רחבה טפח. שהרי פסק מרן (סעיף ח, וסעיף יא) כדעת הרי"ף, שכל שרחב טפח אף אהל עראי אסור לעשותה לכתחילה בשבת. והב"י (על סעיף י) הביא לרי"ף שפירש את דין טלית כפולה דמיירי שאין בגגה טפח לשיטתו. וכ"כ עוד הב"י שם להדיא (בד"ה ומכלל דברים אלו). ע"ש. וסיים, והכי נקטינן. וגם השווה בב"י את דעת הרמב"ם עם הרי"ף שעומדים בחד שיטתא, שאף באינו רחב טפח אסור. וא"כ ברור שכן דעת מרן. וכן הוכיח הכי מדברי הב"י בשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן כו), ועוד מהרא"ש, ע"ש באורך. וכ"כ המ"א (ס"ק יב) בדעת מרן, וכ"כ הבאר היטב (ס"ק יב), והלבו"ש (ס"ק יב), ובספר יד יוסף יוזפא (ס"ק יח), ובספר בני ציון ליכטמן (ס"ק יא ד"ה ובזה), ובספר משנה ברורה (ס"ק לז) ועוד.

ושפתי מרן בשו"ע (הנ"ל סעיף י) ברור מללו דמיירי שהטלית כבר היתה תלויה מער"ש בחוטין, וחסרה רק פריסת הטלית לצדדים, שהרי כתב טלית כפולה שהיו עליה חוטין

שהיתה תלויה בהם מע"ש. ע"כ. וכ"כ רש"י (קלח ע"א ד"ה חוט או משיחה) וז"ל, ונתנה על הנס שעל הקינוף כשהיא מקופלת. ע"כ. והביאו הב"י שם. וכ"כ המאירי (דף קלח ע"א ד"ה טלית), וכ"כ הנמוק"י (שם), ורבינו פרחיה (שם ד"ה טרסקל), שהן תלויים בחוטים. וכ"כ הריבב"ן (שם), ובתוס' רי"ד (קלח ע"א), ובפסקי הרי"ד (שם ד"ה פיס'), וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף טז), ובשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה והנה יש), וכ"כ הגאון מהר"י זיין הובא בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג סימן כו), וכן היא דעת הגאון גינת ורדים בריש התשובה ד"ה גרסינן. וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק יט), ובחזו"א (סימן נ אות ג ד"ה והאי), ושזהו לשון השו"ע, וכן הוא לו עוד (שם ריש אות ד), וא"כ דמי ממש לנידו"ד, כשהכסוי תפוס באמבטיה של העגלה רק ע"י שני תיקתקים, דמי לדין טלית כפולה. וכיון שבעגלה מכסה הכסוי יותר מטפח אסור. ושאני מדין גג עם צירים שהוא מחובר לגמרי לגג ואינו רק תלוי עליו. ואומנם בכה"ג שמחובר עם כל התיקתקים, ורק פותחו ע"י רוכסן, ונשאר הכסוי מחובר גם בעת שפותח לרוכסן, א"כ מחובר בכולו, ודמי לצירים הנ"ל, אך בכה"ג בלאו הכי שרי וכאמור, משום תוספת אהל. וע' בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל) כי כתב לחלק כיוצ"ב לשיטתו.

ביאור דברי מרן בדין טלית כפולה (סימן שטו סעיף י).

כל קבל דנא חזיתיה להרה"ג אברהם דיין שליט"א בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סימן יד) דפירש את דברי השו"ע בדין טלית כפולה דמיירי שהטלית מקופלת ומונחת, ובשבת תולה אותה, והותר לו בכה"ג שהחוטים כבר קשורים בה. וזה שלא כדברינו שהטלית כבר תלויה, וכיון שעצם פירושו בדברי מרן יפה ואמיתי, (למעט להערה אחת, והוא בזה שביאר שאינה תלויה וכדלקמן בעז"ה), אמרתי להביא את תורף דבריו בשינוי מעט. וזה פירושו, דאומנם המ"ב (ס"ק לז) פירש את השו"ע דמיירי שהטלית מקופלת **ומותחה על המוט** מער"ש, והיו חוטים תלויים בטלית, שעל ידם מושך לטלית ופורסה. ע"כ. דהיינו דפירש שיש מוט שעליו פורס ומותח את הטלית. וכ"כ שו"ע הרב (סעיף טז). וכן ראיתי שפירש בתוס' רי"ד (דף קלח ע"א ד"ה טלית), ובשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג סימן כו ד"ה ויש בזה) הביא כן בשם הריא"ז על הכל בו (דף קנח ע"א). וכן הוא בפסקי הרי"ד (דף קלח ע"א ד"ה פיס') וכ"כ לבאר למרן הלבו"ש, וכ"כ הפמ"ג במשב"ז (ס"ק י), וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק יט), ובספר באר יעקב (ס"ק טז), ובספר פתחי עולם (ס"ק כא,כג), ובספר ערוך השלחן (סעיף טו). ואולם לפירוש זה תמוה מאוד לשון מרן בשולחנו הטהור, דהרי כתב טלית כפולה שהיו עליה חוטין שהיתה תלויה בהם. ע"כ. ומבואר שהטלית תלויה בחוטין, ולא החוטים בטלית. וע"כ לפרש דאין כאן מוט, אלא הטלית מקופלת לשנים, [דהיינו באמצעה] ובמקום הקיפול שמקופלת לשנים, כורך בכל קצה חוט, ותולה כל חוט בצד אחר של הקיר, ואז הטלית כפולה תלויה על הקיר, ואין מוט תחתיה, אלא ע"י המתיחה נשארת תלויה, ושוב פותח את הטלית למטה ויוצר אהל וישן תחתיו. ודבר זה מדויק מלשון הרי"ף

(דף נו ע"ב), והרמב"ם (פכ"ו הל' כט-ל), והשו"ע. ובזה מובן מדוע הרמב"ם והשו"ע לא הזכירו כאן לתנאי שאין בגגה טפח, וכמו שכן הזכיר מרן בס"ח, וסעיף יא, דהוא בתנאי שלא יהיה רחב טפח, ואילו בסעיף האמצעי ביניהם, הוא ס"י בדין טלית כפולה, השמיט מרן פרט זה. והוא מפני שלא שייך כאן כלל רוחב טפח שהרי הטלית תלויה על הקיפול. ע"כ. ודפח"ח. וכן מבואר בערוך (ערך טלית), כי תלויה על הקיפול של עצמה. ע"ש.

אלא מה שהוסיף עוד לחדש שם הרב חמדת אברהם דמיירי שהטלית מונחת בקרן זוית, ובשבת תולה אותה. לכאורה עקר את לשון מרן שכתב להדיא וז"ל, היתה תלויה בהם מע"ש. ע"כ. וא"כ מפורש שהיא תלויה כבר. ויותר מכך כי מרן בסעיפים ח,י,יא, העתיק את הרמב"ם מילה במילה, ושינה רק מילה זו, כי הרמב"ם כתב וז"ל, טלית כפולה שהיו עליה חוטים **שהיא** תלויה בהם מער"ש, מותר לנטותה, ומותר לפרקה. עכ"ל. ומרן כתב **שהיתה** תלויה, וכפי שבב"י כאן (דף עז ע"א) העתיק את לשון הרמב"ם, והביא שכתב שהיא תלויה, ובשו"ע שינה בכוונה וכתב מילה זו בדוקא, וכל השאר העתיק. והוא כדי להוציא מטעות שיכול הלומד ללמוד שכוונת הרמב"ם לומר שהטלית אינה תלויה, אלא מונחת בקרן זוית והחוטים לבדם תלוים בה, כי בלשון הרמב"ם יש מקום להבין כן, דכתב שהיא תלויה, כלומר שהחוטים כבר מער"ש תלוים בה, ואין כאן גילוי שהחוטים מחוברים לקיר רק שהחוטים תלויים בטלית, ולכן שינה מרן וכתב שהיתה תלויה, שפירושו שהטלית תלויה מער"ש על הקיר, על ידי חוטים. ולכן דייק מרן לכתוב כן, והוא כדי להשמיענו זאת. ואע"פ שהרי"ף שעומד ג"כ בחד שיטתא, כתב וז"ל, ואם היה עליו חוט מאתמול, **ונטה** אותו היום מותר. ע"כ. (והביאו הב"י) ומשמע שהטלית כלל לא היתה תלויה, רק תלאה כעת. זה אינו, וכמפורש בלשון השו"ע. אלא נטה פירושו פורסה, ולא שתולה אותה, וכדמוכח נמי מדכתב ונטה אותו ולא אותה, וחזינן דנטה קאי אחוט ולא אטלית. וכפי שפרש"י להדיא בסוגיא שם (דף קלח ע"א), דאיתא התם, תני רמי בר יחזקאל, טלית כפולה לא יעשה, ואם עשה פטור אבל אסור. היה כרוך עליה חוט או משיחה **מותר לנטותו** לכתחילה. ע"כ. ופרש"י טלית כפולה לא יעשה, לשטוח טליתו על ארבע יתדות וכו' (הוא לשיטתו שהוא ע"ג ד' יתדות, ולא כשו"ע הנ"ל) כרך עליה, מבעוד יום חוט או משיחה, ונתנה על הנס שעל הקינוף כשהיא מקופלת, וכרך עליה חוט למשכה בו לפורסה לכאן ולכאן, מותר **למשכה בו** בשבת.

ע"כ. ומבואר דמש"כ הגמ' בתחילה טלית כפולה לא יעשה, היינו לעשותה מלכתחילה לתלותה ולפורסה, ומש"כ כרוך עליה חוט מותר **לנטותו** לכתחילה, לנטותו הוא לפורסו ולא לתלותו. ואע"פ שיתכן שיכתוב לנטותו והכוונה גם לתליה, אך פירוש המילה לנטותו הוא הפריסה, וכשכותבים לפרוס טלית ולא הזכירו שהיתה תלויה, ע"כ שהכוונה גם לתלות, משא"כ כאן שפירש מרן דמיירי שהיתה תלויה, א"כ המילה לנטותו היא רק הפריסה, שזהו עיקר משמעותה, וכמבואר ברש"י. וא"כ מש"כ הרי"ף ואם היה עליו חוט מאתמול **ונטה אותו** היום מותר. ע"כ. ונטה הוא לפורסו, והכל אתי שפיר, כי כבר העמיד הב"י את הרי"ף יחד עם הרמב"ם. וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק כ) לפרש את דברי מרן ונטותה כנ"ל. וכן ראיתי לשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג ר"ס כו) דדייק את לשון הרמב"ם שהיא

תלויה דוקא. וכן הובאו לעיל שכתבו כן הראשונים והאחרונים, וכ"כ עוד כן בדעת מרן בספר שבילי דוד (ס"ק ב, וע"ש דדרך בדרך חדשה). ושוב ראיתי לספר אשמרה שבת (סימן שטו פרק ב אות יב ס"ק ג) דג"כ פירש כן במרן, ועוד הוסיף כי מה שכתב מרן מותר לפרקה, היינו כפשוטו לפרקה ממש. ואע"ג דכלל הוא בידינו דכל שיש בו איסור עשיית אהל יש גם איסור בסתירתו. [וכן הוא מבואר בשבת (קלח סוע"א), וכ"כ להדיא המאירי (שם ד"ה כל), וכ"כ הנמוק"י (דף קלח סוע"א), וכ"כ המ"א (סימן שטו ס"ק יא), וכ"כ בספר מאמ"ר (ס"ק י), והרב משנה ברורה (ס"ק לח), ובספר קצות השלחן (סימן קכ בבדי השלחן ס"ק כ, ועוד בס"ק יב, ד"ה גם). ועוד. וע"ע לקמן (סימן לו הע' ב ד"ה ואולם)] יש לומר דאה"נ גם תלית הטלית מותרת, רק שאז יהיה אסור לפורסה, וכל שהותר לפורסה רק בהיתה תלויה מער"ש, שאז היא כבר מתוקנת לכך, ולכן עצם הסרת הטלית אין בה איסור. ודפח"ח. וכן ראיתי שכתב בספר שו"ע הרב (סימן שטו סעיף טז) וז"ל, ואעפ"כ מותר כאן לפרק הטלית מעל המוט, מפני שכאן לא היה אהל טפח ממש מבע"י, אלא שהחוטין מועילין כמו רוחב טפח. ע"כ. וא"כ לכאורה נפלו הכרחיו של הרב חמדת אברהם לפרש שהטלית אינה תלויה, דהוכיח מל' הגמ' שאמרו טלית כפולה לא יעשה, דמשמע דמיירי שרוצה לעשותה מלכתחילה, ועל כך אמרו אם היה כרוך מותר לנטותה, דהיינו שרוצה לעשותה לכתחילה. כי אלו שני דברים, לעשותה, היינו מלכתחילה, ולנטותה הוא רק הפריסה, וכדפרש"י. והדוחק שדחק הרב חמדת אברהם את דברי מרן, שמש"כ היתה תלויה הוא לאו דוקא, קשה להולמו. ועע"ש בדבריו. [ועפ"ז מש"כ מרן בסוף הסעיף, "וכן הפרוכת", על כורחך שהוא כפירוש המ"א, דהוא לאו דוקא תלויה. וכ"כ בספר יד יוסף (ס"ק כא), וע"ע שם ברביד הזהב (ס"ק ג). וכן משמע ברב המגיד (פרק כב הל' כט) דמפרש כן ברמב"ם. והלא מרן השו"ע העתיק את הרמב"ם, וכ"כ להדיא בחידושי הרד"ע על הרמב"ם (שם). וע"ע לחזו"א (סימן נב ס"ק ה) דפירש בדרך אחרת, והביאו גם בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן נה אות א). וגם לרב חמדת אברהם שפירש כי מה שסיימו הרמב"ם ומרן "וכן הפרוכת" הוא בדדמי שאינה תלויה ויש בה חוטים. תקשי, לשם מה צריך חוטים בפרוכת, וכמפורש במ"א (ס"ק טו), ובמ"ב (ס"ק לט). (וע"ע במ"ב (ס"ק לט) דפירש זאת בדרך אחרת, כי הרמב"ם נמשך אחר פירוש ר"ח, ושם פירש להדיא כי פרוכת מותרת רק כשיש עליה חוטין, כדין כילת חתנים. וכ"כ עוד המשנה ברורה (בס"ק מג,מו), וכ"כ בספר מרכבת המשנה (פרק כב הל"ב). וע"ע מש"כ לעיל (סימן לג אות ט) גבי קושייתנו על המ"א שם מסעיף י, וע"פ הרב חמדת אברהם אתי שפיר).]

שוב אחר זמן אינה ה' לידי ספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיא ע"א) דדרך בדרך חדשה בפירוש דברי מרן, כי הוקשה לו מדוע הרמב"ם ומרן בסעיף ח, וסעיף יא, התנו בתנאי שאינו רחב טפח, ובסעיף י השמיטו זאת, וע"כ אע"פ שבב"י מבואר כי דעת מרן (בסעיף י) בדין טלית כפולה דמיירי דוקא באינה רחבה טפח, וכמו שהבאנו לעיל, ושכ"כ כמה אשלי רברבי בדעת מרן. מ"מ איהו ס"ל דמרן בעת כתיבת השו"ע רוח אחרת חלפה על פניו, וחזר בו, וכשם שמצינו כן פעמים רבות, וע"כ ס"ל דטלית כפולה סגי לה בזה שכורכה בחוט, ובזה שרי אף לפותחה יותר מטפח, והכנה זו עדיפה מכילה

(בסעיף ח) שהיא בגד פשוט בתפירת שפה בלבד סביב, ומתוקנת ומוכנה לפריסה בשעת הצורך. וכילת חתנים אומנם מיופה בצבע ורקמה, וכ"מ בברכות טו, אבל אינה עשויה ממש כדידן, (שמיופה מאוד וניכרת לעין כל שמיועדת לכילת חתנים), וע"כ כריכת חוט הוי מעשה טפי, ודמי לדין כסא טרסקל שמותר, כיון דעביד וקאי, והיינו שמוכן לפתיחה ככלי לפתוח ולסגור, וכמו מכסה התיבה בפתיחתו ליכא שייכות איסור, וכמכסה הדפין שעל הסוכה (ס"ס תרכו) דשרי משום שעשוי לכך. ועע"ש עכת"ד. וכן ראיתי עוד לספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) דכתב בדרך אפשר בדעת הרי"ף, כי ביש חוטים שרי אף יותר מטפח, וע"ש בראיותיו. ולכאורה תקשי טובא, כי אם מרן בב"י למד ברמב"ם לאסור ברוחב טפח, ובכותבו את השו"ע הבין אחרת, כיצד זה העתיק בשו"ע את לשון הרמב"ם בלבד, שאיהו גופיה למד בו בפשטות דמיירי דוקא באינו רחב טפח, ולא רמז כי הוא זה כי כוונתו אף יותר מטפח, רק סמך על הלומדים שיבינו מתוך ל' הרמב"ם אחרת מהבנתו הוא עצמו בהו"א. ועוד, דהלא כל מה שאפשר לומר שמרן לא חזר בו, וודאי שעדיף טפי, ורק כשאין ברירה והוא מוכרח בהכרח גמור, אז אמרינן שחזר בו, הא לאו הכי לא אמרינן כן, והוא פשוט. וכשם שכל הני אשלי רברבי למדו במרן כי כוונתו רק באינו רחב טפח. [וגם דהרב באר שבע למד כי היתר כסא טרסקל הוא מצד שהדבר מוכן ומזומן לכך, אע"פ שהוא מחוסר מעשה, ולכן בדין טלית כפולה (סעיף י) למד שזהו ג"כ היתר של כסא טרסקל. וכן בסי' שא (ס"מ) בדין כובע, אע"ג שמחוסר העמדה. וכן משמע כהבנת הרב באר שבע בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא דף לה סוע"א), וע"ע (שם בד"ה והנה אם). ולכאורה תקשי א"כ מדין מטה (סימן שטו ס"ג) דאסר מרן לבנותה כדרכה מצד אהל, שהרי צריך לתחת המטה לשים נעליו, וכדביאר בב"י, ולדבריו הוי היתר של כסא טרסקל, שהרי המטה מיועדת לכך].

תוספת אהל עראי בגובה אחר מהאהל]

ב. ואין מקום לבא ולהתיר כאן מצד תוספת אהל עראי שמותר כמבואר בסעיף ב, כיון שהגגון פתוח ומוסיף לו כסוי על האמבטיה. ולא מבעי ע"פ דברינו לעיל (סימן לג אות ד) דבכה"ג שנסגר הגגון בשבת (כפי שכן המציאות בדרך כלל), שוב ראוי להחמיר שלא להוסיף עליו. עוד בה שהרי בין גובה הגגון לגובה הכסוי יש יותר מג' טפחים, וא"כ הגגון הוא גג אחר ביחס לכסוי שעל האמבטיה, ולכן שוב לא יכול הכסוי להיות תוספת על הגגון, שהרי אינם באים יחדיו, ואינו מוסיף עליו. ואע"פ שהכל מכסה דבר אחד, והוא כסוי האמבטיה, מ"מ לא שייך לדון מצד תוספת אהל עראי, כשהכסוי הוא משני מקומות שונים, ואף שמכסים דבר אחד, שהרי כל מקום נידון לעצמו, והם שני אהלים. ויתרה מכך כתבו הפוסקים, דאפי' בכה"ג שמוסיף על אהל עראי ומכסה את כל האהל, חובה להתחיל בכסוי מן הצד שהאהל קיים ועליו להוסיף, דכ"כ בספר שש"כ (פרק כד הל' ז,יב,יג), ושם (הערה נד) ביאר דאל"כ שמתחיל ממקום השני, מיד כשמתחיל לכסות הרי עושה הוא אהל שם, ושכ"כ הגרי"מ שלזינגר זצ"ל בספר כיצד אטפל בילדי בשבת

וביו"ט, ועוד הוסיף (בהערה מ) והביא הרב שש"כ שכן דעת הגרשז"א זצ"ל. ואולם חידש שם שאם פורס שמיכה וכיוצ"ב דבר שהוא גוף אחד, שפיר מותר להתחיל גם מן הצד השני, מכיון שהכל נעשה בב"א, אבל אם מוסיף מעט מעט, ולא בגוף אחד, יתכן דטוב להחמיר. ע"כ. וכן הביא את אלו הדברים בספר פסקי תשובות (סימן שטו הערה 18). וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ג פכ"ג הל' יא) דהתוספת אהל צריכה להתחיל מן הצד שכבר קיים האהל. ומ"מ בנידו"ד לכו"ע אסור, כיון שאף אם הכסוי הוא דבר אחד, ומניחו בבת אחת, סוף סוף אין קשר בין הגגון לכסוי ואסור. וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ד (חאו"ח סימן כ ד"ה אך קשה וכו'), ע"ש. ושוב נדפ"מ ספר ארחות שבת (פרק ט הערה מה) ושם ג"כ חילקו כנ"ל, כיון שרחוק ג' טפחים. והוכיחו כן מדברי המ"ב (סימן תרכט שעה"צ ס"ק פד) בשם הפמ"ג, דאין לפרוס בשבת ויו"ט סדין תחת הסכך אם הוא מופלג מהסכך ג' טפחים, דבכה"ג הוי אהל חדש, ודון מינה ואוקי באתרין. ודפח"ח.

פתרון מעשי]

ונראה לומר עצה ותקנה לזה, והיא שיאחוז את כסוי האמבטיה בידיו באויר באופן שהניילון פרוס, ואז חברו יביא העגלה תחת הכסוי, או שיעשה כן ע"י רגלו שימשוך את העגלה תחת הכסוי, ושוב יניח הכסוי כדבעי על העגלה, דבשעה שפורס את הכסוי באויר, אין איסור, כיון שמחזיקו בידיו וכנ"ל (סימן לג בהערה), וע"כ אף שבכוונתו שיכסה את העגלה מותר, וכשמכניס את העגלה תחתיה ומחבר את התיקתקים הוי מלמעלה למטה דשרי, וכדביארנו לעיל (סימן לג בהערה) באורך, כי מלמעלה למטה שהתיר מרן בסעיף ג,ו, הוא אף בעשוי לצל, כדמוכח מפסק מרן (סימן שיא ס"ו) דהותר לעשות אהל עראי העשוי לצל מלמעלה למטה, וכמבואר שם בב"י, וכמו שפרש"י (דף מג ע"ב), ועוד ראשונים, ע' בדברינו שם באורך. ועפ"ז יצא דמותר לאחוז בידיו את הבד המכסה את העגלה, וכן את הניילון שמניחים על העגלה פתוח ופרוס, ושוב יכניס לעגלה תחתיו. והיתר זה הוא טוב ונכון גם לגבי דברינו לעיל (סימן לד), לענין כסוי הניילון שעל העגלה.

לסיכום: בד המכסה עגלות שכיבה מקדימה, נראה כי באופן שהכסוי מונח בארון וחפץ לפורסו על העגלה, הדרך לפורסו היא ע"י שיפרסו באויר את הכסוי, ושוב יכניס את העגלה תחתיו, ושוב יחברו לעגלה. ולענין הדרך כיצד להשתמש בכסוי כשחפץ לפותחו ולסוגרו, בזה נראה כי באופן שהבד מחובר מצדדי העגלה ע"י תיקתקים, ויש רוכסן המיועד לפתיחה, העיקר שכל עוד לא הוסרו התיקתקים, מותר לפתוח ולסגור את הרוכסן לכתחילה. ובאופן שאין רוכסן, אלא כל חיבור הבד הוא ע"י תיקתקים, וכשחפצים להוציא את התינוק, פותחים את התיקתקים. נראה שיש להקפיד שישאר

הכסוי מאהיל טפח, וגם שלא יהיה תחת האהל טפח הנזכר, חפצים, כי צריך שיאהיל על אויר ברוחב טפח על גבי טפח, ברום טפח, ובזה מותר לפותחו ולסוגרו. ואם כשפתח את הכסוי לא נשאר אהל טפח, מפני חפצים שהיו שם, או שהשמיכה נדחקה לשם, וחפץ שוב לפרוס את הבד. יוכל להסיר לגמרי את הכסוי, ושוב לפורסו בדרך הנזכרת, ע"י שיתפוס את הבד פרוס באויר, ושוב יכניס את העגלה תחתיו.

סימן לו - מטריה

תוכן התשובה בקצרה

א. תחילה יבואר כי העושה אהל עראי הרחב טפח, איסורו מדרבנן. ושלא כמו שכתבו כמה פוסקים לדייק את לשון הרי"ף, דכשהוא רחב טפח חייב. **ב.** דכן מבואר בב"י (סימן שיא ס"ו), ומפסק מרן (סימן שטו סי"ב) דאסר למתוח כילה שלא תגבה מעל הארץ ותעשה אהל עראי. ע"כ. וביארו הנושאי כלים דחיישינן שיהיה רחב טפח. ועוד מוכח מל' הרי"ף שכתב, דשייר בה טפח למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא. ע"כ. ומפורש דשיור טפח הוי עראי. **ד.** וכ"כ רוב הפוסקים. **ו.** עוד כתב החת"ס, דמטריה הוי איסור דרבנן דהוי בנין לשעה. ואולם רבים חלקו עליו, אך בנידו"ד דמטריה עשויה להפתח בכל שעה קל יותר. ועל כל צד, בודאי דדעת החת"ס וסיעתיה חזו לצירופי. **ז.** עוד טעם דהוי דרבנן, כיון שהמטריה היא אהל זרוק. ואע"ג דקשה על כך מדין פרוכת (סעיף יב), דמחזיק בידיו והוי אהל כשמתקפל. י"ל דשאני התם, שמחובר בצד אחד, ונוצר אהל בלא האדם המחזיקו. מה גם דנראה שא"א ללמוד מדין פרוכת, כיון שאין דינו מובן. ע' בפנים. **ט.** ונראה להתיר מטריה, מצד דין כסא טרסקל שהתיר מרן (סימן שטו סעיף ה) לפותחו, כיון דעביד וקאי, דהיינו שהוא מוכן לאהל, וה"ה מטריה. **י.** איברא, דלא מבעי לסיעת הסוברים דהיתר כסא טרסקל אמור בעשוי להשתמש תחתיו, ולא בעשוי לצל, וא"כ מטריה אסורה. אלא אף למתירים, יודו דשאני מטריה שמחוסרת העמדה על גבי היד, וא"כ אינה נחשבת דעביד וקאי, שהרי אינה מוכנה. **יא.** ולכאורה יש להתיר מצד שהמטריה מוחזקת ביד, ודמי לפורס ע"ג מחצלת שהותר בסי' שיא (ס"ו). אלא דתקשי, מאי שנא מחצלת מכובע שנאסר לחבוש, הרי גם הוא על גופו. ונראה שזוהי קושית הגמ' (דף קלח ע"א), ותרצה הגמ', הא דמיהדק הא דלא מיהדק. ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאורה, דהתוס' וסיעתיה ס"ל, שטלית נכפפת כבגד, משא"כ כובע. ולפי"ז יצא, דה"ה מטריה דתאסר דדמי לכובע.

יב. והרמב"ם וסיעתיה למדו דשאני כובע שמהודק לראש, וע"כ דמי טפי לאהל, משא"כ מחצלת שתפוסה ביד. וא"כ ה"ה דשרי מטריה. **יג.** ואין לחלק חילוק חדש בין מחצלת

שאינה מיועדת להצל כשמחזיקים אותה, לכובע שמיועד לכך, ולפי"ז מטריה תאסר. דאחר שהגמ' חילקה אחרת, אין לנו אלא דברי הגמ'. **יד**. ונראה דמרן ס"ל כרא"ש (ולפי"ז מטריה אסורה כיון שאינה נכפפת כבגד). דהלא הרמב"ם כתב להדיא דכובע לעולם מותר, כיון דס"ל דבעינן גם שיוציא בשבת את השולים ויעשה את הכובע. ואילו מרן כתב להדיא שכובע אסור. **טו**. ואומנם נמצאו כמה פוסקים שהתירו מטריה כיון שמוחזקת ביד, אך מאחר והגמ' הוסיפה עוד חילוק בהיתר על ידו, והוא שתהיה לא מיהדק, ופירש הרא"ש דהיינו נכפף כבגד, א"כ כן עיקר. ולפי"ז מטריה אסורה, שאינה נכפפת כבגד, אע"ג שהיא מוחזקת ביד. **טז**. ועדיין יש פנים להקל, ע"פ הפוסקים שכתבו כי כל שאסר מרן טלית כפולה (ס"י), וכילת חתנים (סי"א) ברחבה טפח, הוא רק בעשויה לזמן רב, אך בעשויה לזמן מועט, אף הרי"ף יודה להקל דמותר לפותחה אף יותר מטפח. ולפי"ז מטריה דמי לכילת חתנים לעראי, ושרי לפותחה, אף שיש בה טפח, כיון שמיוחדת לכך, ודמי ליש לה חוטין. **יז**. ועוד יש לצרף לספק את סיעת הראשונים דס"ל דביש לה חוטין שרי לפותחה אף יותר מטפח. ועוד לצרף לשלטי גיבורים וסיעתיה שביארו, כי הרי"ף יודה בכילת חתנים ויש לה חוטין לפותחה יותר מטפח. **יט**,**כ**. שיטות האוסרים והמתירים מטריה. **כא**. ואיכא הכא ס"ס טובי להקל. **כב**. אולם מאחר והמנהג לאסור, אסור. אך לכאורה יש להשיב דכיון שנהגו כן מפני הפוסקים האוסרים, והבאנו פנים חדשות להקל, א"כ י"ל דהוי מנהג בטעות, דשרי לבטלו **כג**. אלא דא"כ מהו שמרן בהקדמה כתב שאין דבריו אמורים למקום שנהגו להחמיר, והלא מאחר ומרן הקל, והוא בתורת ודאי, הוי מנהג בטעות. וע"כ דבפלוגתא דרבוותא לא שייך לומר מנהג בטעות, כי האוסרים ישארו בדעתם. **כד**. אולם זה ברור, דכאשר הונהג מנהג ע"פ מורה שטעה בדבר משנה, דהוי מנהג בטעות. ואולם בנידו"ד, שכל הדברים היו לפני האוסרים, א"א לבטל המנהג. וע"כ אסור לטלטל מטריה, וכבר נהגו בו איסור.

שאלה: האם מותר להשתמש במטריה בשבת.

תשובה:

אהל לצל לזמן קצר אסור מדרבנן

דעת הרי"ף]

א. [הערת עזר לקורא עד אות ט כתבנו להוכיח דכל הדיון במטריה הוא מדרבנן, ומשם והלאה באנו לגוף דין מטריה אם הוי אהל] . תחילה נבוא לעמק יהושפט לדון ולברר איזה איסור הוא בעשיית אהל עראי העשוי לצל ורחב טפח, האם אסור מדרבנן או

מדאורייתא. והנה כתב הרי"ף שבת (דף נו ע"ב מדפי הרי"ף) לבאר את דין טלית כפולה וז"ל, פי' כגון טלית כפולה שקושרה בין שני כתלים, והיא משולשלת ומגעת לארץ, ונכנס בין שני קצותיה, **וישן תחתיה בצל, ואין בגגה טפח**, ולא פחות מג' סמוך לגגה טפח, ולפיכך אינו אהל קבע אלא אהל עראי הוא, **מפני שאין בגגה טפח, ולא בפחות מג' סמוך לגגה טפח, ולפיכך פטור אבל אסור**. ע"כ. ומדוייק מן הסיפא, דאם רחבה טפח, לא הוי אהל עראי, אלא קבע וחייב. ומשמע, דאף בכה"ג שעשוי למעט זמן, מ"מ חייב חטאת, כיון שרחב טפח, ולפי"ז בפתיחת מטריה יש לדון מצד איסור תורה. והביא את תורף דברי הרי"ף הב"י (דף עז ע"א) ופסקו בסי' שטו (סעיפים ח,י,יא). וכן מבואר בשו"ת נוב"י (חאו"ח מהד"ת סימן ל ד"ה ועכשיו), לדייק כן את דברי הרי"ף, (ואולם לבסוף בד"ה ומעתה הסתפק בכך). וכן מבואר בספר תוספת שבת (ס"ק יא) דרחב טפח אסור מן התורה. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג ר"ס כג), וכן הוא בהגהת רב"פ על הפני יהושע בביצה (דף יב), והביאו בספר דע"ת (סימן שטו סעיף א ד"ה ועי' הגהת), דג"כ ס"ל הכי ברי"ף. וע"ע בביה"ל (סוד"ה טפח) דמשמע דחושש לנוב"י, וע"ע בביה"ל (ס"ח ד"ה כל אהל). וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (ס"ק יא, וסס"ק טו). וכן כתב מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב ר"ס מג) ובספר הליכות עולם (ח"ד שמות ריש אות ב, ובפנים כמה פעמים). ע"ש. [וע"ע לקמן (סוף אות ד) בדעתו.]

דעת מרן]

ב. וברם איפכא יש להוכיח מדברי הב"י (סימן שיא ס"ו, דף ע ע"ב ד"ה ובכל מקום), דביאר לשם מה הצריכו במת המוטל בחמה לשבת עד שיחם להם מלמטה, ויביאו מטה וישבו עד שיחם לה מלמעלה, ויביאו מחצלת ויפרסו על גביהם. ושוב כ"א ישמט, וממילא יהיה אהל על המת. וז"ל, אלא טעמא כדי שתהא המחיצה נעשית מאליה, דאין עושין **אהל עראי**, ובשביל צער החי התירו לעשותה בשינוי כזה. עכ"ל. וא"כ ביאר דכל שהצריכו לנ"ל הוא כי אהל עראי אסור לעשותו בשבת, וע"כ יעשו כנ"ל, ואז האהל יעשה מאליו, ובשביל צער החי התירו לעשות בשינוי כזה. ולהדיא כתב הב"י דאהל זה הוא אהל עראי, [ואהל עראי הוא אהל דרבנן, וכן מבואר נמי מדתלה זאת בחז"ל, ובשביל צער החי התירו וכו'.] אע"פ שעשוי לצל ורחב טפח. וכן ראיתי שכתב להוכיח בספר תהל"ד (סימן שיא סס"ק ז). ואין לדחות כי דברי מרן שם הם אמורים על הרמב"ם שביאר שכל אחד נשמט ולוקח עמו את המטה, ונמצא שכל מחצלת נשענת על המחצלת השניה, ונעשה אהל על המת, וא"כ אין בגג רוחב טפח. שהרי א"צ דוקא שיהיה בגג ממש רוחב טפח, אלא אף אם יש תוך ג' טפחים לגג רוחב טפח בין הדפנות, הוי אהל טפח, וכדפסק מרן בסי' שטו (סעיף יא), והיא גמ' ערוכה בשבת (דף קלח). וא"כ נצטרך לעשות אוקימתא

דמיירי הכא דוקא בכה"ג שאין רוחב טפח תוך ג' טפחים לגג, ושום חד לא לישתמיט להשמיענו דין זה. וע"כ דסתימת מרן והפוסקים מכריחה דס"ל דשרי בכל אופן.

ועוד יש להוכיח מפסק מרן (סימן שטו סעיף יב) כילה שיש לה גג אין מותחין אותה, ואפי' עשרה, שא"א שלא תגבה מעט מעל הארץ **ותעשה אהל עראי**. ע"כ. וביארו הנושאי כלים דמיירי שיהיה רחב טפח, וכ"כ הרב מ"ב (ס"ק מו). וא"כ למדו במרן דרחב טפח הוי אהל עראי. ושוב ראיתי לספר בני ציון (ס"ק טו) דלמד בדעת הרמב"ם לאסור מן התורה ברחב טפח, וע"כ נשאר מכאן בצ"ע.

ג. ועוד הוכיח הנוב"י הנ"ל (ד"ה ועבור זה), כי גם דעת הרי"ף דרחב טפח והוא עראי הוי דרבנן, שהרי פסק, (דף מט ע"ב) שייר בה טפח, למחר פשטה, **ומוסיף** על **אהל עראי** הוא. ע"כ. והוא פסק מרן (סימן שטו ס"ב). ומבואר דהיתר תוספת על טפח הוא כיון שהיא תוספת על אהל עראי, ומפורש דרחב טפח לצל הוי עראי. [ואיהו גופיה הרב נוב"י דס"ל להחמיר, דרחב טפח חייב מן התורה, מכח כן נדחק לפרש בריי"ף דרחב טפח אסור כשעושה גם מחיצות יחדיו, משא"כ כשעושה רק גג, הוי דרבנן. ולכאורה עד שדחק כ"כ, הו"ל לחלק כנ"ל בריי"ף, בין אם הוא עשוי לעראי, לבין אם הוא עשוי לקבע. וע"ע בליקוטי הערות שהודפסו בסוף ספר נוב"י בהוצאת מכון ירושלים (אותיות יג-טו), מה שהשיבו עליו. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סימן עב) שג"כ דחאו.] ואומנם הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן צה) ובהגהות ערך לחם (סימן שטו ס"ב) כתב להתיר תוספת על טפח שקבוע שם בבנין. והביאו הברכ"י (סימן שטו אות ג), וכן דעת הגאון מהר"י זיין בשו"ת פרח שושן (כלל ג ס"ד), וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן כד דף עט ע"ג ד"ה ובין תבין מפי ספרים). ע"ש. וכ"כ הבא"ח (שמות ח"ב הל' ד), וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (או"ח ח"א סימן יב), והוכיח כן מסעיף ב, ודחה את הנוב"י הנ"ל, דאה"נ אהל טפח לזמן חייב, ושאני הרי"ף שבנידונו אף על אהל תורה שרי להוסיף. ואולם הגאון גינת ורדים (חאו"ח כלל ג סימן כו, סוד"ה אומנם הרא"ש), דחאו למהר"י זיין, וגם ע"ש (בד"ה ויש להתיישב), שישב למהריק"ש, דכל שהותר תוספת אהל הוא רק באהל עראי, ועפ"ז חוזרת ראית הנוב"י בריי"ף שרחב טפח אין בו חיוב חטאת, אא"כ עשוי לקבע. וכן מבואר במאמ"ר (סימן שטו ס"ק ח) דתוספת מותרת רק באהל עראי. וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיפים ב,יז), וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן כד) לאורך הסימן, וכגון בד"ה ומשתכל, ודה"ה איך שיהיה, וכ"כ בספר פתח הדביר (ר"ס שטו), וכן הוא בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) והובאו דבריו לקמן (אות טז). וכ"כ הרב תהל"ד (סימן שטו ס"ק יב), ובאמת שכן מפורש ברמב"ם (פרק כג הל' כז). ועוד בה, שהרי לשון הרי"ף מכריחה כן, שהרי כתב דשייר בה טפח, הוי אהל

עראי. ע"כ. ושוב ראיתי שכ"כ מדנפשיה להוכיח ברי"ף להיתר בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג), דאת"ל דטפח חייב, א"כ כיצד התיר הרי"ף תוספת אהל על טפח, והלא אין תוספת על קבע. וע"כ כתב דמה שמשמע במהרי"ל שחייב על טפח, מיירי או בקבע, או ביש גם מחיצות עד הארץ. ונראה לו יותר כצד השני. שהרי כן הוסיף הרי"ף (דף נו ע"ב) בלשונו הזהב, והיא משולשלת ומגעת לארץ, והוא כנ"ל. וע"פ דברינו העיקר כצד הראשון דתלוי בקבע, כי גם על פירושו שתלוי במחיצות תקשי, דכל שאינו קבוע כיצד חייב, ומש"כ הרי"ף מגעת לארץ, הוא מפני שבמציאות זהו האהל, שהרי אינה רחבה טפח למעלה. ואיך שלא יהיה, מ"מ הכריח גם הוא בדעת הרי"ף שרחב טפח לבד אין בו חיוב חטאת.

ד. **וכן** נראה דהוי אהל עראי, שהרי מרן (סעיף ח) העתיק את לשון הרמב"ם, וז"ל, כל אהל משופע שאין בגגו טפח, ולא בפחות מג' סמוך לגגו רוחב טפח, הרי זה אהל עראי. והעושה אותו לכתחילה בשבת פטור. ע"כ. ובפשטות מיירי הכא באהל שעשוי לקבע, וחידש דכל שאין בגגו טפח הוי אהל עראי, דאת"ל דמיירי באהל עראי, א"כ תיפוק ליה דהוי עראי מצד שהוא לזמן מועט וא"כ מדוייק דפטור בכה"ג שהוא פחות מטפח, הא יותר חייב, והוא בעשוי לקבע וכדביארנו. ומה שדייקנו לעיל את דברי הרי"ף איפכא, דכל שהוא רחב טפח אף בעשוי עראי חייב, י"ל בפשטות דמיירי באהל קבע, אך אם הוא עשוי לזמן מועט בזה פשוט שמותר מצד שהוא עראי, וקמ"ל דפחות מטפח אף בעשוי לזמן רב פטור. וזהו לשון הרי"ף שכתב, ולפיכך אינו אהל קבע אלא אהל עראי הוא. ע"כ. ומשמע דאי רחב טפח, הוא קבע, והיינו כפשוטו שעשוי לקבע. וכ"כ המאמ"ר (ס"ק ח), דאת"ל דרחב טפח אף עראי אסור דבר תורה, א"כ כיצד מותר להוסיף על טפח, והלא הוי אהל קבע. ואף שכ"כ בדרך דוחק, נראה שזוהי מסקנתו, וכמבואר עוד בדבריו לעיל שם (סוף אות ה) ע"ש. וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף טו), דכ"ז מיירי כשעשוי להתקיים קבע, וכן מבואר בפמ"ג משב"ז (ס"ק ח באורך, וס"ק י), (רק דאיהו אזיל בדרך אחרת). ע"ש. וכ"כ בפשטות בשו"ת מכתם לדוד פארדו (או"ח ר"ס א ד"ה גרסינן), ולכן כתב כי הגירסא הנכונה בגמ' (דף קלח ע"ב) היא, אלא מעתה שרבב בגלימא טפח, ה"נ דאסיר. ולא גרסינן ה"נ דמחייב. וכ"כ בספר קובץ על הרמב"ם (פכ"ב הל' כז) דמש"כ הרי"ף נראה פשוט דדוקא אם עושה כן לקבע, ובזה דחה לנוב"י. וכן ביאר גם את הלבוש. ותבט עיני בשורי לגאון מסלוניקי בשו"ת מעט מים (סימן כד ד"ה ואי"כ זוהי), דעמד על מדוכה זו באורך וברוחב בביאור הרי"ף. וסוף דבר העלה (בד"ה לכן עדין) כנ"ל, דיש לחלק בין עשוי לקבע לעראי, והוא מכח ראיותיו. ע"ש. וכן מבואר בספר פתח הדביר (סימן שטו ס"א סוד"ה

איך שיהיה והלאה), ושכן דעת שו"ת אהל יצחק (סימן ו). ע"כ. וכ"כ בספר קני מנורה (ס"ק טז,יז), וע"ע בספר תהל"ד (ס"ק יב), ושכן ס"ל לחת"ס (או"ח סימן עב), ולק"מ (ס"ק טז,יז), ועע"ש. וכ"כ לדחות לנוב"י החזו"א (סימן נב אות ד), וכן מדוייק בספר קצות השלחן בבדי השלחן (רס"ק ב), ושוב ראיתי שכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ח סימן נ, וצ"ע שלכאורה סותר עצמו לנ"ל משמו, וע"ש באות ד), והביא שם עוד פוסקים דס"ל הכי דהוי דרבנן. ע"ש. וע"ע לקמן (אות ו, ובהערה א), וכ"כ המ"ב (ס"ק לד), ובביה"ל (סעיף ח ד"ה כל אהל). וכ"כ בשו"ת חמדת אברהם (דיין ח"ב סימן יד ד"ה ובאמת שהערת).

דעת הר"ח]

ה. **איברא** כי הרב ביה"ל כתב לחדש, דיש לחלק בין דעת הרי"ף לרמב"ם, כי לרי"ף אסור ברחב טפח מדאורייתא אף באינו קבוע, כי נמשך הרי"ף אחר הר"ח (דף קלח סוע"א). ולרמב"ם ומרן השו"ע שהעתיק את לשונו, רק בקבוע אסור. [ובשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה הן אמת), הסתפק האם יש להשוותם (לשיטתו להשוותם לחומרא דחייב ברחב טפח). וע"ע בספר בני ציון (ס"ק יא) דכתב להשוות את הרי"ף והרמב"ם לחומרא, (דלשניהם חייב חטאת ברחב טפח).] מ"מ מתוך הב"י מבואר דזה אינו, אלא גם לדעת הרי"ף אין באהל טפח איסור ד"ת, וכנ"ל. ונלע"ד דאף בר"ח כן הוא, ומש"כ שם הר"ח וז"ל, ומפני שאין בגגה טפח, ולא בפחות משלשה, לפיכך פטור אבל אסור. ע"כ. ומדוייק דברחב טפח חייב. הוא מפני שדבריו אמורים בעשוי לקבע, וכמו שביארנו בריי"ף ובשו"ע, וזהו שהר"ח לעיל בסמוך על דברי אביי שאסף את חומרי הברייתות, וביניהם, את העושה כילה פטור אבל אסור, כתב לבאר הר"ח, דמיירי ברחבה טפח. והקשו על כך הרב ביה"ל (ד"ה שאין בגגו), ובספר תהל"ד (סס"ק יב) כי זהו לשיטת רש"י, שאף ברחב יותר מטפח הוי איסור דרבנן, והלא בנ"ל מפורש בר"ח דפליג ארש"י וס"ל דהוי איסור תורה. ומכח כן דחק הביה"ל דמיירי הר"ח שם ביש בה חוט, ולכן אע"ג שרחבה טפח, מ"מ נחית דרגא לאיסור דרבנן. ושב והקשה, כי איך אפשר שכריכת חוט יוריד איסור תורה לדרבנן, כי כל שיוכל חוט להוריד דרגה רק בדבר שאיסורו מדרבנן. ע"ש. ומ"מ סיים כי ההכרח לא יגונה וע"כ לפרש כן בדברי הר"ח. ולדברינו הנ"ל דברי הר"ח באים כפתור ופרח, דמיירי בכילה שאינה קבועה, ולכן אף ברחבה טפח אסורה מדרבנן. וכן משמע מן הגמ' שם, שהרי המשיך אביי בסמוך ממש ואמר, אהלי קבע לא יעשה, ואם עשה חייב. אלמא דקודם לכן לא דובר באהל קבע, אלא בעראי. וא"א לומר דהוי עראי כיון שאינו רחב טפח, שהרי הר"ח פירש להדיא דהוי רחב טפח. וע"כ כנ"ל, כי הר"ח מחלק בין אהל העשוי לקבע, לבין העשוי לעראי, ומש"כ לחייב ברחב טפח, הוא בעשוי לקבע.

עוד טעמים דאיסורו מדרבנן

בנין לשעה]

ו. עוד כתב החת"ס (או"ח סימן עב) כי איסור נשיאת מטריה הוי איסור דרבנן מכמה טעמי תריצי, וא"כ קל דינו. והוא מצד חדש ופנים חדשות, כיון דהוי בנין לשעה, ובנין לשעה מבואר בשבת (דף לא ע"ב) דלא הוי בנין דאורייתא, ואף שבירושלמי ס"ל דהוי ד"ת, מ"מ כלל הוא בידינו דתפסינן כבבלי. וע' כאן בהערה **ואולם** תקשי, לשם מה הוצרך החת"ס להביא ממרחק לחמו, והרי י"ל בפשטות דמטריה הוי איסור דרבנן כיון שהיא אהל עראי, וכמבואר בשו"ע (ר"ס שטו), דאהל עראי אסור מדרבנן, וכמבואר בב"י שהיא גמ' ערוכה (דף קכה ע"ב), וכן הוא שם (דף קלח רע"א), וכ"כ להדיא הרמב"ם (פרק כב הל' כז, והל' לא), ובמגיד משנה (שם) שכן הוא בשבת (דף קלז ע"ב), ובעירובין (מד ע"א, פו ע"ב), ותוספתא (סוכה פא ה"ה), וכבר בואר לעיל, ושכ"כ אחרונים רבים, ולא מבעי דכן ס"ל בכל הראשונים, אלא אף ס"ל כן בדעת הרי"ף וכנ"ל. ובאמת שנראה דיש לחלק, כי כל שדובר בשבת (לא ע"ב) הוא בבנית המשכן, ושם הבנין יכול לעמוד לעולם, ובזה למד החת"ס, דאם עשוי לשעה לא הוי בנין ד"ת, ואנו שעוסקים בבנין עראי בעצם בזה פשיטא דלא הוי קבע. וכ"כ בספר קני מנורה (סימן שטו ס"ק טז,יז), וכן ראיתי שחילק כן להדיא בספר תורת שבת (ס"ק קב) דדברי הרי"ף שחייב מיירי בבנין מחובר, כמ"ש בין שני כתלים, משא"כ בתלוש דהוי עראי. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת עטרת חכמים (סימן ו ד"ה וכן מוכח) לגאון בעמ"ח ספר בינה לעיתים, דכל שאמר הרי"ף שחייב חטאת ברחב טפח הוא בגוונא שמקושר לשני כתלים, משא"כ בהנחה בעלמא בלי שום חיבור ולא בצירים או ע"י קשר כעין טלית כפולה, פשוט דהוי עראי. עכת"ד. ולדבריו ג"כ מטריה הוי עראי גמור, כיון שאין אהל ללא הגבהתה, וההגבהה היא עראית שאינה מחוברת, וכדלקמן בע"ה, כי מטריה איננה אהל קודם ההגבהה. ע"ש. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (ס"ק א), ועוד בסימן שיג (ס"ק ח) והוא מדברי הפמ"ג (סימן שטו משב"ז ס"ק ח). וכ"כ מדנפשיה בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ב) בדרך אפשר, דהירושלמי מיירי על העשוי ליותר מח' ימים, משא"כ הבבלי, ובתוך אלו הימים מחולק בין מחובר לעראי, דמחובר הוי קבע. וכן מבואר בספר שו"ע הרב (סימן שטו סעיף יז). ע"ש. וכן ראיתי שכ"כ לחלק בין בנין לאהל בספר פתחי עולם (סימן שטו ס"ק כב). וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק ב). וכ"כ לחלק כנ"ל בין אהל עראי לשל קבע וכוונתו לפרקו, בספר מנוח"א (פרק כג סוף הערה 12), ושכ"כ בספר פתח הדביר (סימן שטו דף רי ע"ג), ושכ"כ בהגהות עיתים לבינה, על ספר העיתים (סימן רלה הערה נה). ועע"ש. ע"כ.

או דיש לומר כי כל דברי החת"ס אמורים רק לשיטת הנוב"י שלמד ברי"ף כי ברחב טפח חייב, ואה"נ יכל להשיבו מן הנ"ל, ורק שהשיבו לטעמיה ולמטוניה דמר. ועוד ראיתי לספר אשמרה שבת (פרק ב סימן שטו אות א) דכתב דכל המח' היא האם בנין לשעה הוי בנין, אבל באהל דאינו נעשה בדרך קיבוץ חלקים, א"כ דמי פחות לבנין, ובזה כבר מפורש ברמב"ם (פרק י הי"ג) ומקורו טהור ממסכת שבת (דף

קלח ע"א), דדוקא קבע נאסר. ע"כ. ובחילוקו בין אהל לבנין (דהוי תולדה דבונה ולא בונה) זכה לכוין לדברי הגרא"ז מלצר אשר הודפסו דבריו בקובץ כנסת ישראל (י-ם תש"ג), והביאום באנציקלופדיה תלמודית (ריש ערך אהל), ועוד ציינו משם הפנ"י (סוכה טז ע"ב) דחילק בין בנין לאהל שאינו עשוי לקיום ימים רבים כמו בנין. וע"ע בספר ארחות שבת (ריש פרק ט) דהביאו עוד לספר אבן האזל (פ"י מהל' שבת הי"ז), שג"כ עמד על מדוכה זו. ע"ש. לבאר את החת"ס, לשם מה הוצרך להגיע לדבריו, דלכאורה תיפוק ליה דהוי דרבנן מצד דהוי עראי. וכן כתב כדברי החת"ס מדנפשיה, דבנין לשעה לא הוי בנין, בספר פתח הדביר (סימן שטו ס"א ד"ה הנה בירוש' והלאה). וע"ע בספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק א), וכן הסכים עם החת"ס בספר דע"ת (סימן שא סעיף מ). וכ"כ כי הבבלי פליג אירושלמי בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ב), וע"ש. וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"א או"ח סימן יב אות א).

ואולם רבים רבים השיבו על דברי החת"ס, ושאין מח' בין הבבלי לירושלמי, דכן הרבה להשיב בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ב סימן מב) מראיות רבות בש"ס, וזאת תורת העולה העלה דיש לחלק בין כשדרכו להעשות עראי, דאז חייב. [ואולם בספר דע"ת (ר"ס שטו) כתב כי כל דבריו אין להם יסוד למעיין.] וכ"כ בספר ארחות חיים כהנא (סימן שא ס"ק נד ד"ה בדין מכסה), וגם הוא הרבה לדחות מראיות בש"ס את החת"ס, וביניהם הוכיח מדין מטה של טרסיים (שבת מז ע"א) דכתוב שם חייב חטאת, אע"ג דעשויה לעראי, ומרש"י (שבת מו). ע"ש. וכ"כ בספר תהל"ד (רס"ק טז). ע"ש. ושכל דין הבבלי הנ"ל הוא במחיצות, ובזה לכו"ע הוי איסור דרבנן אף לנוב"י, משא"כ בגג, וע"ע מש"כ בד"ה וטעם שלישי, דהשיב על עצם חידוש החת"ס דכל המלאכות צריכות להיות דומיא דמשכן, ואיהו ס"ל דיש איסורים בשבת דלא דמו למשכן. וע"ע בזה בספר דע"ת (ר"ס שטו) דג"כ השיב דיש לחלק בין מילי דסברא דבהם א"צ דומיא דמשכן. והוסיף עוד לספר תוס' ירושלים (סימן שיג) שהשיג על החת"ס ג"כ מדין מיטת טרסים (שבת מז ע"א) דאיתא התם דחייב, ועע"ש. ועוד הביא בד"ה ועי' הגהת, לספר הגהות רפ"ב על הפנ"י (ביצה יב) שג"כ דחה לחת"ס. ע"כ. וע"ע בזה בשו"ת אשל אברהם שאג (סימן ו). וכ"כ לדחותו הגאון ר' יואל טייטלבוים מסטמאר בספרו ויואל משה (מאמר שלש שבועות סימנים סד,סה) והאריך בפלפול לדחותו ע"ש. וע"ע בריש ספר שביתת השבת (ריש חלק מעשה חושב) באורך, וע"ע שו"ת הר צבי (ח"א עמ' רפג). וכ"כ לדחות את החת"ס בספר יסודי ישורון (ח"ד עמ' צט), וע"ע שם (עמ' קב), וכ"כ לדחותו בספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כג הערה 12), ושהרשב"א שבת (קב ע"ב), וכן המאירי (שם) הביאו דברי הירושלמי בענין בנין לשעה, ומאי דמסיק הדא אמרה בנין לשעה שמיה בנין, ע"ש, ומשמע דמסכימים לזה להלכה. וכ"כ לדחות את החת"ס מו"ר

ועט"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מג) ועוד הוסיף שכ"כ לדחותו בשו"ת אמירה נעימה (מאמר ח דף לט סוע"א), וע"ע בזה באורך בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קיט). ע"כ. והניף את ידו שנית בספר הליכות עולם (ח"ד שמות הערה ב). אולם צירף לסניף פעמים רבות לחת"ס והוא לו בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן נה אות ב) ושם כתב כי אף החולקים על החת"ס מודים לענין טלית שעשויה להסירה מיד אחר הקריעה, דלא הוי בנין לשעה. ודון מינה ואוקי באתרין. [וכן ראיתי ליד יוסף יוזפא (סימן שכ ס"ק יט) דכשהוא עראי גמור, אף החולקים אחת"ס יודו.] וכ"כ באורך בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סימן נ), ובח"ד (או"ח כז סוף אות ו), ובשו"ת יחו"ד ח"א (סימן ל ד"ה ואומנם), ובח"ב (סימן נה ד"ה אולם), ושם מיירי לענין אבני פלא, וכתב דמ"מ בנידון שלנו שמראש דעתו לסותרו ולפרקו כל שעה, גרע אפי' מבנין לשעה. ועוד שם (סימן נו) לענין הכנסת המחט לזריקה, וגם שם כתב דלכו"ע שרי כשעשוי לסותרו בו ביום, ועע"ש. ועוד לו בח"ד (סימן כט ד"ה והנה).

אהל זרוק]

ז. **עוד** כתב החת"ס (סימן עב) בטעם הב', טעם נוסף לומר דאיסור נשיאת מטריה הוא מדרבנן, כיון דלא דמי לאהל שהיה במשכן, ולכן הוי דרבנן. וכל מה שהאריך הנוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל) לדחות לרב המתיר שהתיר מדין אהל זרוק, וחילק שם הרב נוב"י. כ"ז אינו ענין לשבת, דהתם לענין טומאה, משא"כ בשבת לא היה כמותו במשכן, דלא היה שם אהל זרוק וכדמוכח לקולא מדין פריסת מחצלת על המת. עכת"ד. וע"ע בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אותיות כ,טז,יז) דגם איהו ס"ל להקל.

ואולם רבים הם העומדים מנגד דהנה בשו"ת מכתם לדוד פארדו (ח"א סימן א סוד"ה שבתי וראה), דג"כ כתב להתיר, ואולם בסוף התשובה אסר, כדמוכח מן השו"ע (סעיף יב) מדין פרוכת דהוי אהל זרוק ואסור. [ואף לרמב"ם שלמד בו שהצריך בכובע שיהיה מהודק כדי לאסור, וביאר דה"ט דאז לא דמי לאהל שהוא נע ונד, צריך לומר שכוונתו בצירוף שהכובע דרך לבוש, דאל"כ יסתר מדין פרוכת.] וע"כ אסר המטריה. וע"ע שו"ת מחנה חיים (ח"ו או"ח ח"ג סימן נג אות ב) באורך, ובספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) בתחילת הדיון על המטריה, דשפיר הוי אהל, אע"פ שאינו אהל לחצוץ, אך הוי אהל להביא טומאה תחתיו. ועע"ש, וכדמוכח מדין כובע דהוי אהל אף שמטלטל. וע"ע בספר דע"ת (ר"ס שטו ד"ה ומ"ש הח"ס), ובשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן נה אות א), וע"ע בספר הליכות עולם (ח"ד שמות ריש אות ב ובסופה) שדחה לחת"ס. וע"ע בספר אשמרה שבת אשכנזי אשר כעת יצא לאור עולם (פרק ב אות יב רס"ק ז, ואות יד ד"ה ולגבי), דפרוכת תוכיח שהאוחז בידיו אסור. ושאני פריסת מחצלת ע"ג מת שהוא היתר מיוחד למת. עכת"ד.

ביאור דין פרוכת] (סימן שטו סי"ב)

ובאמת שקושיא זו מפרוכת קשה לא רק כאן, אלא אף על כל סיעת הפוסקים דס"ל דכל אהל שמחזיקו בידיו שרי, אשר יובאו לקמן בעז"ה (אות טו), ואילו כאן מבואר דאף שמחזיק בידיו אסור. ואולם על כרחך דמותר אהל המחזיק בידיו, וכאשר ביארנו לעיל (סימן לג בהערה) דאל"כ כיצד תוס' (דף מג ע"ב ד"ה פורסין), וסיעתיה שלמדו דשרי לשים מחצלת ע"ג המת והוא מטעם היתר מלמעלה למטה, ותקשי דתיפוק ליה לאיסורא כבר בשעה שמחזיק בידיו למעלה, מצד שעשוי לצל, דאסור אף בלא מחיצות, וכדפסק מרן סימן שטו (סס"ב), וע"כ דשאני התם שמחזיק בידיו. ועל בסיס זה באים המשך דברי תוס', דעדיין תקשי כיצד מותר להניח ע"ג הקרקע. וכתבו התוס' דה"ט, מצד מלמעלה למטה, וא"כ הוא ההיתר אשר פסקו מרן (סעיף ג) דנאמר בכל מקום ולא רק במת. ועע"ש. וכמו שכתב רש"י (ביצה דף לג ע"א) לבאר את ההיתר להניח ביצים מלמעלה למטה, כיון שמחזיק בידיו. וא"כ היתר זה אמור בכל מקום.

ועל כרחך לחלק בין פרוכת שתולה אותה מצד אחד, ושב ומוסיף לתלותה בעוד מקומות, וא"כ בשעה שתולה אותה כבר עומדת לבד. והנה לך לשון הרב מרכבת המשנה (פרק כב הל' לב), כיון שא"א לאדם להגביה צד א' של הפרוכת מן הארץ, וצד השני מונח על הארץ עד שיעשה אלכסון ואהל, הילכך בפרוכת קטנה שאפשר לאדם אחד לאוחזה בשתי ידיו מפוסקות, שרי, כיון שיכול להגביה מעט מעט, וכל פורתא שמגביה יעמוד ביושר עד שלא יהי' אהל טפח. אבל בפרוכת גדולה יותר מכדי פישוט ידי אדם, א"א לאדם א' להגביה בשום פנים לנטותה שלא יעשה אהל. ע"כ. והבאנו את לשונו כדי לבאר את המציאות, שאף שתולה בצד אחד, עדיין הוי אהל, והוא מחמת גודלה של הפרוכת, וחלקה מונח על הארץ. ואף בלא אחיזת האדם נעשה אהל בפרוכת, אם לא ימתחה. וכ"כ לחלק בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן ח אות ב) ועע"ש. וכ"כ בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"א סימן יד אות ב). וממילא אתי שפיר אף לענין נידו"ד, דלא קשיא מידי מדין פרוכת על אהל זרוק, כיון שאינה אהל זרוק, אלא מחוברת.

ח. איברא דדין פרוכת בלאו הכי קשה מאוד להבנה, כי הלא מבואר בשו"ע (סימן שטו סעיף ז) בדין ספרים, שכל אהל שאינו עשוי להשתמש תחתיו משרא שרי למעבד אהל לכתחילה, וא"כ מה שייך איסור אהל בשעה שהפרוכת מתקפלת, והוא כלל אינו צריך לאויר שתחתיה. ועוד הקשה המ"א (ס"ק יח) מהא דאיתא בשבת (דף קלח ע"א) שרביב לגלימ' טפח שרי, כיון דלא מיהדק. וקשיא דהלא פרוכת ג"כ לא מיהדק. וע"כ תירץ המ"א, דשאני הכא דמתכוין לעשות מחיצה ובה החמירו, שהאהל שלו ישר. ע"כ. כלומר

דחמירא פרוכת כיון שעושה מחיצה, וא"כ אף כשנופלת ועושה אהל טפח אסורה, אע"ג דבאהל אחר כה"ג מותר, כיון שכאן כבר חל על הפרוכת שם אהל, וחמירא טפי. וכן מצאנו בדומה בפסק מרן (ס"ס יא) דכילת חתנים שהותרה פריסתה הוא בתנאי שלא תהא משולשלת מעל המטה טפח. ע"ש. וכ"כ לתרץ בספר ערוה"ש (סעיף טז) דשאני פרוכת דהוא עוסק בעשיית אהל, והיינו להאהיל מפני הספר תורה, הלכך אם יתקפל לרוחבו יהיה בזה דין אהל. ע"כ. וכ"כ הרב תו"ש (ס"ק כב), וע"ע בספר מאמ"ר (ס"ק יא) דכתב דיש לישב, ולא פירש כיצד. ולכאורה תקשי טובא על תירוץ זה, כי הלא ס"ל למרן (סעיף א) להתיר מכל וכל לעשות מחיצה לכתחילה בשבת, אא"כ היא מתרת. וא"כ מה יש בכך שעושה אהל עראי על המחיצה, והלא המחיצה מותרת לגמרי, והאהל מותר לגמרי, שהרי אינו עשוי לצל. ואפשר לבאר זאת, ע"פ המבואר בב"י, שהביא לר"ן (דף נו ע"ב ד"ה גוד), בשם ה"ר יונה שפירש את החילוק בין לעשותה ע"י אדם אחד או שנים, כי באחד דומה לעושה אהל, לפי שקושר וחוזר וקושר כדרך בנין, שבונה מעט מעט. אבל בשני בני אדם שפורסין תחילה, ואח"כ נותנין על גבי הקינופות, אין זה כבנין, שאין דרך בנין לעשות כולו בבת אחת. ע"כ. ולפי"ז שאני פרוכת שעשויה למחיצה, (כמש"כ המ"א וסיעתיה), וגם נעשית כדרך עשיית אהל ע"י קשירה וחוזר וקושר. ובזה אע"ג שאין בו איסור אהל בעצם, שהרי אינו עשוי לצל, מ"מ דמי לאהל, ואסרו חז"ל. וכן ראיתי שכתב לפרש כן בשו"ת גינת ורדים (כלל ג ס"ס כו ד"ה ואכתי), ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סימן ח אות ג), ע"ש. ולפי"ז יוצא, שכל שמחזיקו על ידיו שרי, וכמש"כ אמבוה דפוסקים חבל נביאים שיובאו לקמן (אות יא והלאה) להלכה ולמעשה.

ואת"ל דזה אינו מאיזה טעם, ושאין ליישב כן את השו"ע. מ"מ נראה שא"א ללמוד מכאן מדין פרוכת לאסור אף במחזיק בידיו, דאל"כ מאי אית לך למימר ליישב דין פרוכת מפני הקושיות הנזכ"ל. ועוד קשה על דין פרוכת, דהלא כלל אינו מתכוין בעשיית האהל, והוי פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן דשרי, וע' בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לג אות יג). ועוד קשה המשך דינו של מרן בזה הסעיף, דדיבר בדין כילה, והוא דין אחד כל הסעיף, והוא צ"ע וביאור למה נתכוין מרן ולמה אסור שם, דע' בזה בלחם משנה (שבת פ' כב הל' לב), וע' במעשה רוקח שתירץ, וכן במרכבת המשנה (שם), ובמ"ב (ס"ק מו,מז), ובספר הערות וביאורים על המ"ב (סימן שטו אות יב) דהביא לספר אורה ושמחה (סימן כב הל' לב ד"ה הנעשה), דתירץ ג"כ. ואולם אין בכל זה כדי ליישב מפני הקושיות הנ"ל, ע"ש ודו"ק, ואכמ"ל. ומפני כן החזו"א (סימן נב אות ה) ביאר בדרך אחרת את דברי מרן בזה הסעיף, ע"ש. ואני הקטן לא הבנתי כוונתו, מהו ביאורו. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן נה אות

א) דגם הוא הביא לחזו"א, ועע"ש מה שתירץ בדין פרוכת. ועוד תקשי כנ"ל מדין פריסת מחצלת שהותרה. וא"א לבאר כאן שום חד מכל הני ביאורים הנזכרים לקמן (אותיות יא-יג), לחלק בין מחצלת לכובע, ששניהם מוחזקים על האדם, ודין כובע אסור ואילו מחצלת מותרת. וע"ש באורך כמה ביאורים, ושום חד לא יהני לבאר בנידו"ד, שהרי פרוכת נופלת כבגד, ואינה קבועה, (והלא עסקינן על צד שלא יסכים הקורא עם תירוצנו הנ"ל). וגם פרוכת אינה עשויה לאהל. וכן א"א לחלק כי היתר מחצלת אמורה רק למת, וכנ"ל. [וקיצרנו מאוד, מפני שכבר הארכנו בהאי דינא די והותר וראה לקמן והקש לכאן.] וע"כ נראה, שא"א לבא ולדחות מכח סעיף יב את הכלל שכל שאוחז בידיו מותר, כי צריך תחילה להבין דין זה. ואשר נראה לבארו הוא כנ"ל, ואתי שפיר. וע' כאן בהערה כמה זמן הוא שיעור אהל עראי.

עד כמה זמן נחשב אהל עראי]

הנה הפמ"ג (סימן שטו סק"א) הסתפק האם שימת סכך על סוכה הוי אהל קבע, כיון שמניחו לשמונה ימים ותשעה, והוי איסור תורה. ע"כ. ועוד לו בסי' תרכו (א"א ס"ק ח) דכתב כי צ"ע אי הוי איסור תורה, או הוי אהל עראי ורק מדרבנן אסור, וחלילה לי להורות היתר. וצ"ע בכל זה. ע"כ. ועוד שב והניף את ידו בשו"ת מגידות (סימן קט) וכתב בפשטות דהוי איסור ד"ת. ומבואר יוצא דס"ל כי שמונה ימים הוי איסור תורה. וע"ע לקמן (ד"ה ותבט) דעות האוסרים. ואולם בספר קצות השלחן (סימן קכ ס"ק ב) כתב על דברי הפמ"ג, כי בשו"ת עטרת חכמים לגאון אמרי בינה (סימן ו) פליג וס"ל דהוי אהל עראי. ומשמע דהכי ס"ל לרב קצות השלחן. והנה שם בעטרת חכמים האריך למעניתו לדחות את דברי הפמ"ג מפי הראשונים, והוא מדברי תרומת הדשן (סימן סח), והובא בב"י (סימן שטו דף עז ע"ב) דכתב לגבי תלית וילון, וז"ל, ולפיכך הפרוכת **שתלוי שם תדיר**, שייך בי' עשיית אהל. ע"כ. וכתב כי רחוק שיחשב הנחת הסכך רק לשבעה ימים כקבוע. וכן הוכיח במישור מדברי הרא"ש (סוף עירובין דף קא ס"ס טו) גבי דלת שבמוקצה (והוא פסק מרן סימן שיג ס"ג, רחבה שאחורי הבתים) והוא בשם הראב"ד וז"ל, התם כיון שדלת של מוקצה הוא ושל פרצה, לאו תוספת אהל עראי הוא אלא קבע, שאין עשוי לפתוח **אלא לזמנים רחוקים**, לפי שאין דרך כניסתו ויציאתו עליהם. ע"כ. וכן הוכיח עוד מדברי המ"א (סימן שיג ס"ק ז) דכתב וה"ה לפקק החלון, אם אינו עשוי לפתוח אלא לימים רחוקים, הוי כאהל קבוע. כמש"כ הרא"ש (הנ"ל). ע"כ. ועע"ש דהוכיח שאף בזה בעשוי לימים רחוקים, כוונת המ"א הוא רק לאיסור דרבנן, וק"ו בנידו"ד דהוי איסור דרבנן. עכת"ד. וע"ע בספר יד יוסף (סימן שיג ס"ק ח) שהוסיף עוד דכ"כ הרמב"ן במלחמות בדין פקק החלון, שאין עשוי לפתוח אלא **לעתים רחוקות**, ולא חשיב כבונה. ע"כ. ויוצא שתלה זאת בעתים רחוקות (ורק בזה יש הו"א שחייב). והביא עוד לריטב"א בשם ר"י דפליג ומחמיר יותר ולא מחלק בין עתים רחוקות, אלא באינו עשוי לפתוח בכל יום מחזי כבונה. ע"כ. אך כ"ז הוא רק כלפי איסור דרבנן וכמש"כ "מחזי", ולא איסור ד"ת. וכן הוא ברש"י עירובין (קא

ע"א) על המשנה דכל הדיון הוא מצד איסור דרבנן, וכמש"כ הרב עטרת חכמים הנ"ל, וא"כ אין ראיה מהריטב"א להחמיר בנידו"ד. ואפשר להעמידו יחד עם שאר הראשונים, לענין אהל קבע.

ואולם לכאורה יש להשיב על ראיות אלו מן הראשונים, דהרי בדין דלת של מוקצה שהיא רחבה שאחורי הבתים, ופסקה מרן (סימן שיג ס"ג) דינו הוא שאם אין נכנסים ויוצאים תדיר (שבכה"ג קראו הרא"ש הנ"ל שעשוי לקבע), מותר לשים הדלת אפי' שאין לה ציר, אלא שהיה להם ציר וכו', וביאר מרן שם דשרי מפני שלא חשיב כבונה שניכר בהם שהיא דלת. ע"כ. ותיקשי, דאם הוי קבע מאי קא מהני שנראה כדלת, תיפוק ליה שעצם הדלת הוי קבע ואסור מצד בונה, דהלא עסקינן שעשויה להשאר שם זמן רב, ואפי' כמה שנים והוי קבע. ועל כרחך לומר דדלת בעצם הנחתה ברור שאין איסור בונה דאורייתא, שהרי אינה בנין אלא דלת לכניסה, (אא"כ מחברה לציר בשבת, וכמש"כ הב"י (סימן שיג דף עג ע"ב, סוף סעיף ה ד"ה כבר נתבאר, דבזה חייב חטאת)). ולכן כל הדיון בכך הוא רק דמחזי כבונה, ולכן מחולק בין יש לה ציר שאינו דומה לבונה, כי ניכר שהיא דלת, ודלת כבר אמרנו שאין בה איסור בונה. וכן י"ל בשאר החילוקים האמורים ברישׁ סימן שיג, בדין נגר, ופקק החלון, וכיוצ"ב, שאין שם איסור בונה אלא רק מחזי כבונה, כמבואר בלשונות הטור הב"י והשו"ע (ר"ס שיג), בדוכתי טובא ע"ש. [ואפי' מש"כ מרן בסס"ב "הוי בנין", כבר ביאר בביה"ל שם, דכוונתו למחזי כבונה וכמבואר בגמ', ובאמת כי בטור החדש בהגהות והערות (ס"ק כח) כתבו כי בדפוסים קדמונים לטור, וכן בכת"י של הטור, כתוב "הוי כבנין" ולא כגירסא אשר לפנינו בטור דכתוב "הוי בנין" ולשון מרן לקוחה מהטור.] וכן מבואר עוד כיוצ"ב בב"י (שם סס"ב) דכל שברור שהוא מנעול אין מקום לדון בו מצד בונה בנעילה, כי הוא מנעול ולא בונה. וכן הוא ברמ"א (ס"ס תרכו), שגג עם צירים מותר לפותחו ולסוגרו, וכמש"כ לעיל (סימן לג אות יא) ע"ש. ואכמ"ל. ונמצא א"כ דדלת אין בה איסור בנין דבר תורה, אף בעשויה לכמה שנים, וממילא א"א להוכיח מדין בונה בדלת, לדין אהל, כי שאני דלת וכנ"ל, והראיות מהרא"ש הרמב"ן והמ"א, הם מדין דלת, וא"כ י"ל, דשאני התם דרק בעשוי לעתים רחוקות יש מקום להחשיבו קבע, משא"כ בנידו"ד, אף בעשוי לח' ימים, אפשר דהוי קבע. וכן ראיתי לספר ארחות שבת (פרק ט סוף הערה ג) שג"כ דחו הכי לראיה זו. ע"ש.

ואולם עוד הוכיח בשו"ת עטרת חכמים הנז' (סימן ו ד"ה עוד צ"ע) מדברי רש"י עירובין (דף לד ע"ב ד"ה של לבינים) על דברי ר"מ שהתיר לסתור לכתחילה בנין של לבנין ביו"ט. וביארה הגמ' דמיירי בבנין של אווירא דליבני. ופרש"י, של לבנים שנוח לסותרו, וכדבעינא לאוקמי באווירא דליבנא. ע"כ. והוכיח מכאן הרב עטרת חכמים, דאם אין שום איסור סתירה, בודאי אין איסור בנין דאורייתא, כיון דאין לו שום חיבור, רק הנחה בעלמא. ע"כ. ובאמת שכ"כ פוסקים רבים, שכל שמותר לבנות מותר לסתור ולהפך, וכן לענין איסורא, דכן מבואר בשבת (קלח סוע"א), ובנימוק"י (שם), ובמאירי (שם ד"ה כל וכו') וכן משמע מלשון מרן בשו"ע (סימן שטו סעיפים י,יא), וכ"כ המ"א (ס"ק יד), והמאמ"ר (ס"ק י), וכן הוא במ"ב (ס"ק לח), ועוד רבים. (וע"ע שעה"צ (ס"ק מו), ובספר קצות השלחן (סימן קכ בבדי השלחן ס"ק יב ד"ה גם) וע"ע סימן שיד (ס"י), וסימן רנט (ס"ז) ודו"ק). והן אמת כי להלכה

לא קי"ל כר"מ, וכדפסק מרן (סימן תקיח ס"ט) כת"ק. מ"מ פרש"י בביצה (לא ע"ב) במשנה ד"ה נוטל, דס"ל דסתירתן לא הוי איסורא דאורייתא, כדמוקמינן ליה באוירא דלבני. וא"כ אף לדעת ת"ק סתירת לבנים המונחים זע"ז בלא חיבור הוא איסור דרבנן, ולא ד"ת. והוא אף שעשוי גם לעמוד זמן רב לשימור הפירות. וא"כ מוכח דאף שעשוי לזמן רב, כיון שאינו לקיום, אין בו חיוב דאורייתא. ואף שמרן בשו"ע (שם) פסק כדעת תרי עמודי הוראה, הרי"ף (יז ע"ב) והרמב"ם (פרק ב ה"ט), והם העמידו דין זה בבית שמלא פירות מוכנים ונפחת וכו'. וא"כ מיירי בפירות המוכנים, ולכאורה מיירי על בנין שעומד לסתירה ממש, דהרי הפירות מוכנים, וא"כ י"ל דהוא פחות מט' ימים, ולפי"ז נפלה הראיה. ברם באמת זה אינו, וכמבואר בב"י (ס"ס תקיח) דהרמב"ן במלחמות (דף יט סוע"ב) מיירי אף שעומדים לזמן רב, והביאו הרב המגיד (שם), וכ"כ הר"ן, ושכן עיקר, וכאשר יראה המעיין בדבריהם, וברשב"א בחידושיו ביצה (לא ע"ב ד"ה מתני'). וא"כ מבואר דאף שעשוי לזמן יותר מט' ימים חשיב עראי, שאיסורו רק מדרבנן. וכן יוצא מבואר מכל הני ראשונים הנז' כאן, וכן הוא בדעת מרן השו"ע שפסק כן שם, וכמבואר בב"י. וא"כ כן עיקר, מה גם שהובא לעיל כי הרב עטרת חכמים הוכיח כן עוד מדברי תרוהד"ש (סימן סח) וכנ"ל.

דעות המחמירים]

ותבט עיני בשורי בספר באר יעקב (סימן שטו ס"ק ד) דהביא לפמ"ג (ר"ס שטו) ועוד בסי' תרכו (א"א ס"ק ח) דשם נשאר בצ"ע האם מותר לומר לגוי לסכך הסוכה. ועוד הביא לשו"ת גור אריה יהודה (סימן יד) דהחמיר בסכך שנפל ונשאר טפח להוסיף עליו מדין תוספת אהל עראי, כיון שכאן חמיר דעשוי להתיר. וחידש כי אהל העשוי להתיר, אסור אף בתוספת אהל עראי, כי אהל חמיר בחד דרגא ממחיצה. עכת"ד. ומשמע דס"ל דהוי אהל עראי, דאל"כ תיפוק ליה לאיסורא מצד דהוי אהל קבע, ואין היתר תוספת בשל קבע. איברא דהובא לעיל (אות ג) כי היא מח' הפוסקים אם אפשר להוסיף אהל עראי על אהל קבע הרחב טפח. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' רביעאה ח"ג סימן כה). ובחפישה חזיתיה לרב כלכלת שבת (סימן לד אות ב, וריש אות ג) דפסק כפמ"ג, דעשוי לזמן מרובה, דהיינו לח' או ט' ימים הוי קבע, ושכן מוכח מרש"י ביצה (לב ע"ב ד"ה בנין עראי) דפרש"י שאינו להתקיים. וכן משמע מרש"י עירובין (דף קב ע"א ד"ה מותר לנטותן) ועע"ש בדבריו. וכ"כ באנציקלופדיה תלמודית (ערך אהל ריש אות ג) בפשטות, דפחות מח' ימים הוי עראי, והוא ע"פ הפמ"ג הנ"ל. ועוד יש להוסיף כי משמעות לשון המאמ"ר (סימן שטו ס"ק ח) דאף בפחות מח' ימים הוי קבע, דכתב שם כי קבוע הוא "לאיזה ימים". ובאמת כי מדברי הפמ"ג כל שיש הכרח הוא דס"ל דח' ימים הוי קבע, אך יתכן מאוד שאף פחות מכך ס"ל דהוי קבע. וכן היא משמעות הרב משנה ברורה דכתב בדוכתי טובא דקבע הוא "כמה ימים", דכן כתב (בס"ק לב,לה) ובשעה"צ (ס"ק ו וס"ק יא), וא"כ משמע דאף פחות מח' ימים הוי קבע. וכ"כ בספר ארחות שבת (פרק ט הערה ג) דכמה ימים הוי קבע, והוא ע"פ המ"ב, וביארו כי מקורו טהור מדברי הפמ"ג הנ"ל, דע"כ דמש"כ ח' ימים הוא לאו דוקא, דהלא מיירי שנפלה הסוכה גם בשבת שבחג, ואף בכך ס"ל לאסור, מדלא חילק וכתב לאסור להעמיד סוכה בחג ע"י גוי. ואולם

הביאו עוד כי בספר ביכורי יעקב (סימן תרכו ס"ק יא) ס"ל דסוכה הוי עראי, וא"כ פליג אפמ"ג. ועוד כתבו להוכיח מדברי המ"א (סימן שיג ס"ק ז), (וכן הוכיח הרב עטרת חכמים וכנ"ל), וע"פ הביה"ל (סימן שיג ס"ג ד"ה שאין) מבואר דאף בעשוי ליותר מל' יום שרי, ע"ש ודו"ק. ושוב דחו זאת כנ"ל, דשאני דלת. וע"כ פסקו לאסור וכדברי המ"ב.

שוב ראיתי למרן פאר הדור והדרו בשו"ת יבי"א (ח"ח סימן נ) דעמד על מדוכה זו, גלי דרעיה ונפק נהורא בבי מדרשא, לגבי סוכה שנפל הסכך, האם מותר לומר לגוי לשים הסכך. וראש דבריו פתח להוכיח דהוי עראי מהאי פלוגתא דיומא (י סוע"א), סוכת החג בחג, רבי יהודה מחייב במזוזה חכמים פוטרים, ובגמ' רבנן לטעמייהו דאמרי סוכה דירת עראי בעינן, וקי"ל כרבנן, וכדפסק מרן בשולחנו הטהור (יו"ד סימן רפו סי"א), והביא (באות ב) שכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג או"ח סימן ל, בד"ה ובנידון זה), וכ"כ בשו"ת בית יצחק (חאה"ע ח"ב סימן קכה) דהוי איסור דרבנן, וצירף זאת לס"ס (באות ב, ובסוף אות ג), ועפ"ז פסק בכחא דהיתרא דשרי לומר כן לגוי. ועע"ש באורך דדן האם המצוה מחשיבתו דהוי קבע, ומעוד פנים ע"ש, כיד ה' הטובה עליו. וחזיתיה לספר מנוחת אהבה (פרק כג הערה 15) דהביא ראיה יפה דאף ט' ימים הוי עראי, וכדמוכח מפסק מרן (סימן שטו ס"א) וז"ל, אסור לעשות אהל בשבת ויו"ט אפי' הוא עראי, ודוקא גג אבל מחיצות מותר, ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול. עכ"ל. אלמא דבלאו מתרת היה מותר לעשות מחיצה לסוכה, אף שעשויה לט' ימים, (עם שמיני עצרת, ובחו"ל). ועפ"ז פסק בעשוי לח' ימים, ולא הקל אף ביותר מכך, והוא מפני שאין ראיה מוכרחת להקל יותר מכך, ע"כ נקיט, כי יותר מכך הוי קבע, אולם שפיר דמי לצירופי לספק אף ביותר מח' ימים. עכת"ד. איברא דאי משום הא לא איריא, כי מרן מיירי שהעושה מחיצה לסוכה בשבת, ומיירי בין בשבת שבתחילת הרגל ובין בסופה, וא"כ בפשטות יש לדחות ראיתו ממרן, דמה שאסר מרן מצד שהיא מחיצה המתרת, הוא לאוסרה בכל אופן, דהרי מיירי גם על שבת שחלה בסוף הרגל, ואז הוי אהל עראי, ואינו נכון לכתוב טעם איסורה מצד דעשויה לקבע והיא עשויה לעראי, וע"כ כתב את הטעם שלעולם אסור מצד שהיא מחיצה המתרת, ואה"נ בכה"ג שעשויה בתחילת החג אסור גם מצד דהוי אהל קבע. וכן ראיתי שכתב לדחות בדומה בספר הנדפ"מ אשר שמו יקובנו אשמרה שבת אשכנזי (פרק ב אות ב) דהביא לרב מנוח"א, וכתב על דבריו, ולענ"ד דיוקו במרן אינו מוכרח, משום שעיקר כוונת מרן בסעיף זה ללמדנו איסור במחיצה המתרת, אבל אין כוונתו ללמדנו היתר במחיצה שאינה מתרת שנפלה ביו"ט ראשון, ואפשר שמדבר באופן שנפלה בשבת חול המועד. ע"כ.

כסא טרסקל]

ט. ומעתה אחר שהוברר כי על צד שיש לאסור את המטריה איסורו מדרבנן, בא נבוא לברר וללבן עד היכן שידי יד כהה מגעת בדין המטריה, האם אסורה מדין אהל, או שמא יש להתירה. ולכאורה יש מקום לבא ולהקל בפתיחת מטריה מצד פסק מרן סימן שטו (סעיף ה), כסא העשוי פרקים, וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור

נפתח, וכשמסירים אותו סוגרים אותו והעור נכפל, מותר לפותחו לכתחילה. ע"כ. ואף שמפורסמים דברי הנוב"י (או"ח מהדו"ת סימן ל ד"ה והנה יש לדון) דס"ל כי היתר כסא טרסקל הינו משום שאינו עשוי להשתמש תחתיו אלא מעליו, ויליף הכי ברש"י. ולפי"ז אין מקום להתיר כאן. ברם כבר דחוהו הפוסקים מפי הראשונים, וכמש"כ לעיל (סימן לג אותיות ג,ד) לך ראה שם אם יקחך ליבך, ואין צורך לכפול את הדברים. והנה נחלקו הפוסקים האם היתר זה של כסא טרסקל, אמור אף בעשוי לצל, או רק באינו עשוי לצל. ובפשטות מוכח מדברי המ"א (ס"ק ח) שלמד מדין כסא טרסקל להתיר לפתוח חופה, אלמא ס"ל דשרי אף בעשוי לצל, והעתיקוהו כמה פוסקים. וכ"כ להדיא להתיר כסא טרסקל העשוי לצל בספר שו"ע הרב (סעיף יג), ולפי"ז ה"ה לענין המטריה, שכיון שהיא עומדת מחוברת ומוכנה לעשיית אהל, וכל שמחוסרת היא רק פתיחה, מותר. וכ"כ להדיא בפמ"ג (א"א ס"ק ח) להתיר פתיחת מטריה מהאי טעמא. וע"ע לו בסי' שא (משב"ז סס"ק כט), וכ"כ בספר בית מאיר (ס"ס שטו) והוא משם המופלג צדיק תמים מוה' שמואל בגליון שו"ע כת"י על דין כסא טרסקל, ואולם סיים הרב בית מאיר דיש לגמגם בהיתר זה, לפי שצריך להתעסק עם הקרסים ועביד מידי. ע"כ. ולפי"ז במטריות שלנו, שרי. וע"ע בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא דף לה סוע"א), ועוד שם (ד"ה והנה אם), דג"כ למד להתיר מטריה מצד כסא טרסקל. וכ"כ החזו"א (סימן נב אות ו) מצד כסא טרסקל, ודחה לנוב"י. ע"ש. (אולם למעשה אסר משום אוושא מילתא, ומתקן וכדלקמן (אות יט)). וכ"כ להקל מהאי טעמא בשו"ת אהל אברהם שאג (ס"ס ו), וכ"כ הביה"ל (סעיף ח ד"ה טפח), ואולם גם איהו סיים לאסור מטריות של זמנם שהיו מחוסרות קשירה ברצועות אחר פריסתו, או להעמידו ולהדקו. ע"כ. ולפי"ז בימינו יודה דמשרא שרי.

ובהיותי בזה חזיתיה לביה"ל (סימן שטו ס"ח ד"ה טפח), דכתב כי לפי מה שכתב הרמב"ם (ספכ"ב הל' כח) לתלות היתר כסא טרסקל בכך שאין זה דרך אהל, משמע שמטריה שפריסתה היא דרך אהל, אסור. ע"כ. ומ"מ גם לדבריו, מאחר ומרן השו"ע לא פסק כן, אלא נמשך אחר רש"י שהיתר כסא טרסקל הוא מצד דעביד וקאי, וכמבואר בב"י, א"כ אין לנו אלא דעת מרן. ויתר על כן, דלכאורה נראה כי הפשט בדברי הרמב"ם הוא שונה, דהנה ז"ל הרמב"ם, ומותר להניח מטה וכסא וטרסקל, ואע"פ שיעשה תחתיהן אהל, שאין זה דרך עשיית אהל, לא קבע ולא עראי. ע"כ. ונראה שכוונתו היא כדברי התוס' (דף קלח ע"א ד"ה כסא טרסקל), דלמדו שהיתר כסא טרסקל דומה להיתר עשיית מטה מלמעלה ללמטה, שהותר בביצה (לב ע"ב), "והטעם הוא שאינו כן **דרך עשיית אהל**, לעשות הגג תחילה, ואח"כ הדפנות". ע"כ. וא"כ נמצא שהתוס' ביארו את היתר כסא טרסקל, כיון

שאינו דרך עשיית אהל, כי דרך עשיית אהל היא מלמטה ללמעלה שלב אחר שלב, ואילו בכסא טרסקל נעשה הכל בבת אחת. וכן נראה שזו כוונת הרמב"ם, שג"כ נקט את אותן המילים, לתלות זאת בדרך עשיית אהל. ולפי"ז יצא כי אף לדעת הרמב"ם מטריה שרי מדין כסא טרסקל. וכן כתב כדברי התוס' בתוס' הרא"ש (שם ד"ה כסא), וכן הביא הב"י (סימן שטו סעיף יב, דף עז ע"ב ד"ה והרמב"ם), לה"ר יונה דכתב לבאר את דין פרוכת שהתיר הרמב"ם לנטותה ע"י שני בני אדם, ואילו באדם אחד אסר, וביאר רבינו יונה דבאדם אחד הוי עשיית אהל, לפי שקושר וחוזר וקושר כדרך בנין שבונה מעט מעט, אבל בשני בני אדם שפורסין תחילה ואח"כ נותנין על גבי הקינופות, **אין זה כבנין, שאין דרך הבנין לעשות כולו בבת אחת**. והיינו דאמרינן בכילה דאי אפשר דלא מימתחא פורתא, כלומר **שאינה נפרסת כולה בבת אחת**. עכ"ל. וא"כ כתב להדיא דכל שנעשה בבת אחת לא הוי כדרך בנין. וכ"כ כיוצ"ב המאירי (שם ד"ה כשם), בהיתר כסא טרסקל וז"ל, שאין בזה נדנוד אהל כלל, שאין כאן דבר הפרוש על יתידות, ולא פרוש על כלי, ולא עשוי לשום מחיצה, ולא עשוי לשם מחיצה, וכיוצא באלו. אלא הושבת דבר הזקוף, ומותר לכתחילה. עכ"ל. וע"ע בספר ערוה"ש (סימן שטו סעיף י) דלשונו מוכיח ג"כ כנ"ל. וכ"כ ללמוד כדברינו ברמב"ם בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"א סימן יג אותיות כו,כז). וכן ראיתי להגהות והערות שעל הטור החדש (סימן שטו אות יט) שלמדו כן בדברי הרמב"ם. וכ"כ ללמוד ברמב"ם בספר הבהיר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כג הערה 32), וגם איהו דחה כן את דברי הרב ביה"ל. ונמצא א"כ דיש כאן כר נרחב להתיר פתיחת מטריה בשבת, כיון דעביד וקאי, וכדין כסא טרסקל שמותר לפותחו ולהעמידו בשבת.

י. איברא דאי משום הא לא איריא, לא מבעי לסיעת הפוסקים אשר הובאו בתשובת לעיל (סימן לג אות ו) דס"ל כי כל היתר כסא טרסקל אמור היכא שאינו עשוי לצל, אלא בכה"ג שמשתמשים תחתיה. כגון במטה שמניחים הנעלים תחתיה, אך בעשוי לצל חמיר טפי ואסור לפותחו, אף היכא דעביד וקאי. ולפי"ז מטריה שעשויה לצל, אסור להשתמש בה בשבת. וכ"כ בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג ס"ק ו) שאין להתיר מטריה מצד דין כסא טרסקל, כיון שהמטריה עשויה לצל. וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קפ סס"ק טז) לדחות מטעם זה היתר מטריה. ולכאורה כן נראה דס"ל נמי למו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מג) דכתב שאין להתיר מטריה מצד דעביד וקאי וככסא טרסקל, "כי שם אינו צריך כלל לאויר שתחתיו, אבל מטריה הרי היא עשויה להגן על אדם הנושאה". ע"כ. ולכאורה כוונתו לאסור בכה"ג שעשוי לצל. (וע"ע בביאור דעת מו"ר במנוח"א (פ' כג

הערה 30)). וכן כתב בספר באר יעקב (ס"ק יג) לאסור מטריה דשאני מכסא טרסקל כיון שהמטריה עשויה להגן.

וגדולה מזו יש לומר, כי אף סיעת המתירים כסא טרסקל אף בעשוי לצל, ולפי"ז מותר לפתוח מטריה, י"ל שיודו לאסור פתיחת מטריה, שהרי יש להקשות על היתר כסא טרסקל מפסק מרן (סעיף ו) שאסר להניח ג' חביות זע"ז אלא בשינוי מלמעלה למטה, ועוד אסר (סעיף ז) להניח ספר אחד מכאן, ואחד מכאן, ואחד על גביהם. והלא החבית והספר עביד וקאי שהרי הם מופשטים ואינם מקופלים ומחוסרים פתיחה ויישור, וא"כ מדוע אסור. ובאמת כי קושיא מעיקרא ליתא, דשאני ספר שאינו מוכן לאהל להצל, כי בהיותו מונח היכן שיהיה, אינו מצל, אלא רק כשיעמידו על דבר מה אז יוצר אהל, וה"ה בחבית. ודמי לדף של מטה שיקחהו בשבת ויניחו ע"ג כלונסאות המוכנות מער"ש, בשביל להצל, שהוא דין אהל גמור בשבת. ובכה"ג פשוט דאינו עביד וקאי, אע"ג שהדף פרוס ואינו מתקפל, כי כעת בשבת יוצר את האהל, וכסעיף ג דאסר מרן להניח מטה על דפנותיה. וה"ה הכא במטריה, שהרי אינה מאהילה כשהיא נפתחת, אא"כ יעמידה על דבר מה, וכאן הדבר מה שמעמידה, הוא ידו. וא"כ המטריה איננה מוכנה ע"י הפתיחה, וחסרה העמדה. וכשם שאם לא היה מחובר למטריה היתד, אלא היתה נפתחת ע"י הצירים, ולא היה במה לאחוז, והיה פותחה, ושוב מחבר לה את היתד, בזה פשוט שאינו דומה לכסא טרסקל, כיון שאינו עביד וקאי, כי מחוסר את הדבר שמעמידה. ה"ה נמי בשיש לה את היתד הזה, מ"מ מחוסרת העמדה, והוא שיחזיקה בידו, שרק אז יכולה המטריה להצל. וכשם שמצינו שחילקו כן הפוסקים בדין כובע שפסק מרן (סימן שא ס"מ) לאוסרו היכא דרחב טפח. ותקשי מאי שנא מכסא טרסקל, דהלא הכובע עביד וקאי. ותירצו דשאני כובע שמחוסר העמדה על הראש וכנ"ל. דכ"כ בספר בית מאיר (סימן שטו דף יז ע"א), ושלכן הרמב"ם (פכ"ב הל' לא) הצריך בכובע שיהיה מהודק על ראשו. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א סימן יב), ובשו"ת משיבת נפש (ח"א סימן ז אות ד) כתב כיוצ"ב. וכ"כ בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כו אות ד). וע"ע מש"כ בזה לעיל (סימן לג אות י).

איברא דחזי הוית לספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג ד"ה והגאון), דלא ס"ל כחילוק הנ"ל, דכתב להתיר מטריה מטעם דדמי לטלית כפולה (סעיף י), דהיכא שקשרה בחוט מותר לפורסה. ותפס להלכה כראשונים דס"ל דע"י חוט ומשיכה שרי אף לפתוח יותר מטפח, וה"ה במטריה. ושוב הקשה מדין כובע שאסור ברחב טפח. ותירץ כי דוקא כובע אסיר, כיון שלא היה קשור בחוטין מער"ש בדבר שתמוך עליו האהל, נמצא כשלובשו הוא עושה אהל חדש בשבת, ואף שאינו מתכוין, עכ"פ פסיק רישיה הוא. משא"כ במטריה

שהאהל קשור בחוט ברזל מער"ש בהמקל שבאמצע שאהל תמוך עליו, הו"ל כאילו כבר התחיל נטותו מע"ש טפח ושרי. ע"כ. וא"כ ס"ל להיפך מדברינו, כי מטריה עדיפה מכובע. ולכאורה הוא פלא, דלהבנתו שהכובע אינו מחוסר העמדה על הראש, בזה גופיה עדיף טובא ממטריה, כי זה שאין לכובע חוטין, אין בזה חסרון, אלא מעלתו, שהוא גמור ופרוס לגמרי. וחוטין הם היתר לדבר שאינו פרוס, שע"י החוטים מותר לפורסו, אך דבר שפרוס כבר, עדיף עשרת מונים מחוטים. ובאמת כי נראה כאשר כתבנו לעיל משם הפוסקים רוא"ח, כי הכובע מחוסר העמדה על הראש, וממילא גם המטריה חסרה כן, ולכן מצד זה אין להתירם.

היתר מצד שמחזיק בידיו]

יא. אולם עדיין יש כאן מקום להקל, והוא ע"פ פסק מרן (סימן שיא ס"ו) שהתיר לאדם להחזיק מחצלת פרוסה בידיו מעל ראשו מפני השמש, ודמי ממש למטריה שמחזיקה בידיו מפני הגשם, וכשם שהותר שם ה"ה הכא. אלא דצ"ע ובירור דלטעם שמחזיק בידיו תקשי מאי שנא מחצלת זו שהותרה, מפסק מרן (סימן שיא סעיף מ) דאסר לחבוש כובע הרחב טפח, מפני שעשוי לצל, והלא גם התם הכובע תפוס ותלוי על גופו. ולכאורה נראה לחלק בין כובע שעשוי לצל על גבי ראשו, וא"כ דמי טפי לאהל, מאשר מחצלת שאינה עשויה להצל באופן שמחזיקה על ידיו, וא"כ פחות דומה לאהל. ולחילוק זה יאסר לשאת המטריה בשבת, כיון דהמטריה מיועדת לאהל. וכ"כ לחלק בדומה בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ב סימן מב) דשאני מטריה שעשויה לכך, ובכה"ג אף עראי הוי קבע. וכ"כ עוד בדומה בשו"ת גינת ורדים (כלל ג ס"ס כו) דאחר שחידש כי אהל הנעשה בבת אחת מותר אף בעשוי לקבע, ולכן חתר להתיר בנידונו לענין הנמוסיא. שב וחילק, דכיון דהנמוסיא כן דרכה להפרס בבת אחת, שמא בזה אסור, ועל המיקל להביא ראיה. ע"ש. ושוב ראיתי שכ"כ לחלק בין מטריה שעשויה לאהל לבין מחצלת בספר גביע הכסף (סימן שטו פרק א אות ג), ובספר מנוח"א (פרק כג הערה 30). ואחר זמן נדפס ספר ארחות שבת ושם (פרק ט הל' ו) ג"כ אסרו מטריה מהאי טעמא, ושכן חילק הג"ר שמואל איירבך שליט"א דמחצלת מיועדת להיות לצל ע"ג כתלים, ולא להיות מוחזקת בידי אדם, משא"כ מטריה. ע"כ. וכ"כ בספר אשמרה שבת אשכנזי הנדפ"מ (סימן שטו פרק ב אות יד, ובאות ג). ואולם חילוק זה אינו, וכאשר יבואר בעז"ה בסמוך (אות יג).

ואשר נראה לחלק, הוא אשר חילקה כבר הגמ'. שהרי בשבת (דף קלח ע"ב) אמרה הגמ' שכובע רחב טפח אסור. והקשתה הגמ', אלא מעתה שרביב לגלימיא טפח ה"נ דמחייב. ופרש"י, שרביב לגלימיה טפח, הניח טליתו על ראשו כדרך שהוא מתעטף, והרחיקה

להלן מראשו טפח. ומתרצת הגמ', אלא לא קשיא, הא דמיהדק הא דלא מהידק. ע"כ. וא"כ למעשה הקשתה הגמ' את קושייתינו הנ"ל, מאי שנא כובע מדין פריסת טלית על ראשו, (ואנו הקשנו מאי שנא כובע מדין פריסת מחצלת על ראשו). וביארה הגמ', הא דמיהדק והא דלא. ופסק מרן הנזכר (סימן שא ס"מ) שאסר כובע, נמשך אחר דעת הר"ח שאסר כובע משום אהל, וכדביאר בב"י שם. וע' לעיל (סימן לב אות ו) דשם בואר כי להבנת הר"ח שהוא משום אהל, נחלקו הראשונים בביאור הגמ', כי דעת התוס' (קלח ע"ב ד"ה הא דמיהדק), כוונת הגמ' לחלק בין אם בד הכובע רך, ולכן השולים אינם עומדים ניצבים, אלא נופלים כבגד, ובזה מותרים כובע וגלימה ואין בהם איסור אהל משא"כ כשהם קשיחים דמי טפי לאהל ואסור, וא"כ שונה כובע שאינו נופל כבגד, מגלימה וממחצלת שנופלות כבגד, וכאשר יבואר בעז"ה בסמוך (אות יג). וכן דעת הרא"ש (פרק כ סימן ג), וכ"כ המרדכי (סימן תכה), והאגור (שבת סימן תל). ולפי"ז יצא, שמטריה שהיא מהודקת ואינה נכפפת כבגד, אסורה מדין אהל. ושוב ראיתי שזכינו לכוין לדברי הרב תהל"ד (סימן שטו ס"ק טז סוד"ה שוב כתב), וכ"כ מדנפשיה בשו"ת צי"א (ח"י סימן ד אות ד) דאין ללמוד להתיר מטריה מתוך שהותר להחזיק טלית פרוסה בידיו, דשאני מטריה שעומדת ומחזיקה את עצמה, גם אם יניחה ע"ג קרקע, משא"כ בטלית שכל כוחה בהיותה פרוסה להחזיק מעמד, הוא רק ע"י האדם. ע"כ. ושב עוד וכתב כן בחלק טז (סימן ח אות ב, אך לא נחית לכך כי זהו למעשה חילוק הגמ', אלא כ"כ מסברא דנפשיה).

יב. ומאידך לדעת הרמב"ם (פכ"ב הל' לא) דס"ל שפירוש מיהדק הוא שני דברים, שיהיה הבגד קשה כמו גג (וא"כ ס"ל דרק כשיהיה הכובע קשה מאוד יאסר, ואילו לדעת התוס' וסיעתיה הנ"ל, כדי לאסור כובע מדין אהל, סגי בכך שאינו נכפף). ותנאי נוסף הצריך, שיהיה מהודק לראשו. דהנה ז"ל הרמב"ם (פרק כב לא), כובע שעושין על הראש, ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אהל על לבושו, מותר ללובשו. ואם הוציא מן הבגדים סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, **והיה מהודק על ראשו**, והיתה השפה שהוציאה **קשה ביותר כמו גג**, אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי. עכ"ל. ומבואר שמצריך כמה תנאים כדי לאסור, ומהם גם שיהיה מהודק על ראשו, וגם שיהיה קשה ביותר כמו גג. ובכל בו (סימן לא דף כז סוע"א) כתב את התנאי השני, אם השפה קשה ביותר כמו גג. וע' בר"ח (דף קלח ע"ב) דכתב וכשהוא מהודק ביותר, ואינו נכפף כבגד, חשוב כאהל, ואסור. ע"כ. ומשמע ג"כ שהם שני תנאים. וכן הוא לשון הערוך (ערך סיין). ואולם מדברי התוס' (שם ד"ה הא דמיהדק), משמע שלומדים בדעת הר"ח שאינו מצריך תנאי זה. ומאידך בריטב"א (שם) מבואר שלומד בדעת הר"ח כנ"ל כי מיהדק הוא שמהודק לראש. (דע"ש ודו"ק, שהרי

דחה לפירוש התוס' בר"ח). וכן השוו את הרמב"ם והר"ח המגיד משנה (שם), ובספר נמוק"י (שבת קלח ע"ב), וכן משמע (שם) בחידושי הרשב"א, שבדעת הר"ח מיהדק הוא מהודק לראש. ובשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא ד"ה והנה), השווה את הרי"ף עם הרמב"ם שג"כ תולה זאת במהודק על ראשו ע"ש. ולפי"ז הרמב"ם למד בגמ' מיהדק הוא שיהיה מהודק לראש, שאז דומה לאהל. והבין הרמב"ם שמהודק מתבטה בשני אופנים, תחילה שמהודק לראש ואינו זז, ושנית שהוא קשה כגג.

ונמצא א"כ כי לפירוש תוס' וסיעתיה מיהדק הוא שהשולים מהודקים ואינם נופלים. ולרמב"ם וסיעתיה מיהדק הוא שמהודק לראש. וא"כ מינה ניקום לנידו"ד לקושיתנו, דמאי שנא כובע ממחצלת שמחצלת מותרת, ונראה שהוא תלוי במח' הנ"ל, דלדעת התוס' שאני מחצלת שהיא נופלת כבגד, [שהרי עשויה מקשים המחוברים זל"ז ע"י אריגה, וא"כ אינו יציב אלא נופל, וכמבואר בשו"ע (סימן שטו סוף סעיף ב) שמחצלת נגללת. ואין לדחות זאת שהרי לדעת מרן (סימן שיא ס"ו) מיירי שאחר פריסת המחצלת על ראשו שב ומניחה על גבי הקרקע, וכן עושה חבירו, וכל אחד משעין את המחצלת על של חבירו באלכסון, ואז נוצר אהל, וממילא מבואר שהמחצלת קשיחה ואינה נופלת כבגד. דאי מהא לא איריא, כיון שלמחצלת שני צדדים, צד אחד מתקפל ונגלל, כיון ששם מונחים הקשים זה ליד זה, וצד שני לאורך ומצד זה אינה מתקפל. ואיך שלא יהיה אדם שמחזיק למחצלת בכל אופן תנטה המחצלת כבגד, או מצדדי ידיו, או שתעשה מקומרת בין ידיו.] ולדעת הרמב"ם וסיעתיה שאני מחצלת שאינה מהודקת לראש. ונפקא מינה בין חילוקים אלו הוא לענין נידו"ד לענין המטריה, דלדעת התוס' וסיעתיה מטריה תאסר כיון שאינה נופלת כבגד, ולדעת הרמב"ם וסיעתיה מטריה מותרת, כיון שאינה מהודקת לראש. וכ"כ בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא ד"ה והנה האלפסי), ללמוד כנ"ל, ושלכן לרמב"ם שרי מטריה. ועע"ש דלמד שכן דעת הרי"ף. וכ"כ להתיר מהאי טעמא מטריה בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אות טז) דשאני כובע שמהודק לראשו. ובאמת שכבר ראינו לעיל (סימן לג אות ח) סיעת פוסקים שלמדו לחלק כן בין כובע למחצלת, כי כובע מהודק לראשו, ומחצלת לא, וע"פ דבריהם יצא כנ"ל להתיר מטריה.

יג. ועתה נחזור לאשר הבטחנו לעיל לדחות את החילוק שכתבנו מסברא בין מחצלת שאינה מיועדת להצל בהיותה על ידיו של האדם, לבין כובע שמיועד לצל, ולכן חמיר. ותחילה נחזק חילוק זה כי הגמ' הנ"ל (שבת יא) חילקה בין כובע דאסור, לגלימה דשרי, וגם שם חזינן כאמור דהפושט גלימה טפח אין הוא דרך לובשי הגלימות, שהנה זה לשון רש"י (שם) שביאר את הגמ' שרביב לגלימיה, הניח טליתו על ראשו כדרך שהוא מתעטף,

והרחיקה להלן מראשו טפח. ומשמע שהעיטוף הוא דרך, והטפח אינו דרך. וגם שנראה רחוק מן השכל שהיה דרכם להוציא טפח ע"י גלימה. וכן מבואר להדיא בט"ז (סימן שטו ס"ק ח) שלא היה הדרך להוציא טפח בגלימה. ברם נראה שחילוק זה אינו נכון, שהרי בואר כי למעשה הגמ' הקשתה את קושיתנו, דמאי שנא בין מחצלת לכובע, אך הקשתה זאת בין דין כובע, לגלימה שמותחה קדימה מעבר לראשו טפח, וא"כ אחר תירוץ הגמ' לקושיא זו, אין מקום לחדש חילוקים אחרים מאחר והגמ' גופה עמדה על כך ותירצה. ובכל זאת הגמ' הקשתה מאי שנא כובע מגלימה, וא"כ דמי גלימה למחצלת, שאין דרך להשתמש בהם לאהל, ואפ"ה אמרה הגמ' דאין בסיבה זו לומר שאין בה דין אהל.

כשדרכו לעשות מלמעלה למטה]

ועוד י"ל, דהלא ראינו פעמים רבות שמחמת שהאהל שעושה מוכן הוא לאהל, לכן הקלו בו טפי, וכגון בסי' שטו (סעיף יא) דכיון שהיא מתוקנת לכך, דהיינו מיוחדת ומוכנה לכך, לכן הקלו עד טפח. וכן הוא שם (סעיף י) בדין טלית כפולה, בשיש לה חוטין. וכן הוא בדין כסא טרסקל הנזכ"ל בסמוך, וכן הוא בכובע שאסר מרן (סימן שא ס"מ) ברחב טפח, ופירש שם המ"א, דעד טפח שרי, כיון דהוא מוכן לכך, וכדין כילת חתנים. וזהו ממש נידו"ד, דבאנו לחלק בין מחצלת לכובע, דכובע מיועד לצל וחמיר, והנה מכל הנ"ל ומהמ"א מבואר להיפך הגמור בסברא זו ממש בכובע להיתרא. וכן הוא באהל שיש לו צירים, וכדברי הרמ"א (ר"ס תרכו) דשרי. ובדין תוספת אהל עראי (סימן שטו סעיף ב) דהיתרם מצד שכבר עשויים. וא"כ אתה הראת לדעת שככל שמוכן הוא יותר לאהל, זו סיבה להקל בו. וא"כ כיצד אפשר לקחת סברא זו ולהופכה לגמרי לחומרא, ולומר דכיון דמטריה עשויה להגן מפני הגשמים, חמירא טפי ואסורה, אף שיש כאן היתר שמחזיק בידיו, ואדרבה י"ל להיפך ע"פ הנ"ל, דאם במחצלת שאינה מיוחדת לצל ע"ג ידי האדם מותרת במחזיק בידיו, ק"ו במטריה שמוכנה לכך שמותרת, כיון שמחזיק בידיו. (ופשוט שאין כונתינו להתיר דבר שמיוחד לאהל בכל אופן, דהיינו לקחת אהל ממש ולעשותו, כי בזה הס מלהזכיר, ורק על פי ההיתרים המבוארים בשו"ע יש היתר, וכאן יש היתר מצד שמחזיקה בידיו, וא"כ צריך להתירה, רק דאמרו סברא להחמיר שמיוחדת לכך, ובזה השבנו כי הוא להיפך דזו סברא להקל).

וכ"כ החת"ס (או"ח ס"ס עב) דכיון שהמטריה מיועדת לצל זו סברא להקל בה, וכ"כ הט"ז (ס"ס שטו). ע"ש.

ועוד בה, כי מפורש ברמב"ם (פרק כב הל' כח) בדין כסא טרסקל, דאף שדרכו לפותחו בבת אחת, בכל אופן כתב הרמב"ם דמותר ושלא דומה לאהל, ואדרבה כל טעמו שמותר הוא מצד שנעשה בבת אחת, וכאשר ביארו הפוסקים כן לרמב"ם וכנ"ל לעיל (אות ט) ועע"ש,

ושכן הוא לשון תוס' (דף קלח ע"א ד"ה כסא) וז"ל, והטעם הוא שאינו כן דרך עשית אהל לעשות הגג תחילה ואח"כ הדפנות. ע"כ. וכ"כ התוס' רא"ש (שם), וא"כ מבואר דאפי' דמיירי בכסא טרסקל שזו דרך פתיחתו, ואפי' שעשוי לצל או להשתמש תחתיו (כל מר כדאית ליה וכלעיל אותיות ט,י), אפ"ה שרי, כיון דאינו דרך עשיית אהל שנעשה מלמטה למעלה, ולכן שרי, וה"ה למטריה מטעם שמחזיק בידיו אע"ג שעשוי לאהל, וזה שלא כדברי שער הציון (סימן שטו ס"ק נו) דכתב כי בדבר שדרכו לעשותו מלמעלה למטה לא הוי שינוי ואסור. ואולם גם איהו כתב דבריו בדרך אפשר. והובאו לעיל (אות יא) דברי שו"ת גינת ורדים (כלל ג ס"ס כו) דבדבר שדרכו להפתח בב"א הוי דרכו, ולא הוי שינוי, ואסור. ואולם זה אינו, וכאשר הובאו לעיל (אות ט) הרמב"ם, תוס', ותוס' רא"ש, דס"ל להקל. וכן ראיתי עוד לריטב"א (דף קלח ע"א ד"ה הגלד), דמפורש בו להיתרא כל שעושה בשינוי אע"ג שדרך עשיית דבר זה כן. וכ"כ בספר דע"ת (סעיף ט ד"ה עוד כתב). שוב ראיתי לספר אשמרה שבת שנדפס עכשיו ממש (פרק ב אות יב ס"ק ד) שכתב להוכיח כדברי המ"ב מדברי הרשב"א (דף קלח ע"א ד"ה אלא), ושוב שב והסתפק בכך הרב אשמרה שבת, כי הרשב"א כ"כ בדרך של הסתפקות, וסיים ואחרי הכל אין בידי להקל. ע"כ. ובאמת כי נראה ברשב"א דאינו נוקט כן למעשה, דע"ש שכל שכתב כן הוא על דרך ואם תאמר וכו', כלומר שאין אלו דבריו ודעתו, וגם לצד זה דחאו שם, ושוב כתב דיש לישב זאת בדרך אולי, ושוב כתב תירוץ אחר מחוור ע"ש. וע"כ נראה דאף הרשב"א לא ס"ל הכי, אלא תופס כתירוץ השני, ואיך שלא יהיה לא יוציא ספקו של הרשב"א מידי וודאם של הני ראשונים.

ומעתה לענין מטריה אף שדרכה כן, אין בזה כדי לאוסרה. וכשם שבכסא טרסקל שהיתרו מצד שנעשה בשינוי מדרך עשיית אהל, אף שכסא זה כן דרכו, מ"מ מותר. וה"ה להיתר כשמחזיק בידיו, שטעמו מצד דלא דמי לאהל, דה"ה אף אם כן דרכו של דבר מסוים כן בכך.

ומעתה שוב נשוב לנידו"ד, דמאחר והמח' הנ"ל בטעם הכובע היא נ"מ לנידו"ד האם שרי להשתמש במטריה, דלרמב"ם ודעימיה כובע נאסר שקשה כגג, ולפי"ז משרא שרי. ולתוס' וסיעתיה כובע אינו נכפף כבגד, ולפי"ז מטריה אסורה. על כן נראה דהעיקר להקל במילתא דרבנן. ויצא כי מותר לקחת מטריה בשבת, כיון שאינה מהודקת עליו כרמב"ם. ואין לדחות זאת כי כל ההיתר של פריסת מחצלת הוא רק במצטער, וכדכתב הב"י (סימן שיא ס"ו) כי כבר הארכנו לעיל (סימן לג בהערה ובאות ח) בפתגמא דנא, והעלנו כי העיקר להקל בכל אופן אף במצטער קחנו משם.

יד. ואחר העיון נראה להכריח כי דעת מרן כתוס' והרא"ש וסיעתם, ולא כרמב"ם, דהנה ז"ל מרן בשולחנו הטהור (סימן שא ס"מ), כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור להניחו בראשו אפי' בבית משום אהל. ע"כ. ולשון זו היא לשון מרן שכתבה מדנפשיה ולא העתיק את ל' אחד מן הראשונים כדרכו, ודברי מרן ברור מללו לאסור חבישת כובע, ואילו לדעת הרמב"ם כובע הוא היתר גמור. דהנה ז"ל הרמב"ם (פרק כב הל' לא) כובע שעושין על הראש, ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אהל על הלבוש, **מותר ללבשו**. ואם **הוציא מן הבגדים** סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על ראשו והיתה השפה **שהוציאה** קשה ביותר כמו גג, אסור מפני **שהוא עושה** אהל עראי. עכ"ל. וא"כ פתח הרמב"ם כי כובע מותר לעולם, וכל האיסור הוא רק כשיוצר את הכובע בשבת, וזהו שכתב ואם הוציא מן הבגדים, דהיינו שבשבת יוציא ויצור את הכובע, ושב והדגיש והיתה השפה שהוציאה קשה כגג, וכן סיים, שטעם האיסור מפני שהוא עושה אהל, וכל זה לא מתקיים בכובע שעשוי ועומד, ולכן בתחילת דבריו פתח כי מותר לעולם לחבוש כובע. [ונראה דלמד כן דאל"כ תקשי מדין כסא טרסקל שמותר כיון דעביד וקאי (סימן שטו ס"ג), ואם נכונים דברינו יהיה מוכח כי דעת הרמב"ם שכסא טרסקל מותר אף בעשוי לצל, ע' במה שכתבנו בסוגיא זו לעיל (אותיות ט,ח).] וכן למדו בדעת הרמב"ם פוסקים רבים, שכ"כ המהרשד"ם (ח"א או"ח סימן ד), ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (ח"א או"ח סימן א ד"ה וראיתי), ובשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל), ובספר ישועות יעקב (סימן שטו ס"ק ג), ועוד פוסקים אשר הובאו לעיל (סימן לב אות ח), ע"ש. וכ"ז שלא כפסק מרן שכתב להדיא לאסור כובע. וא"כ ברור שמרן אינו סובר כרמב"ם, אלא כרא"ש. וא"א לומר דמרן ס"ל כרמב"ם בחדא, שיהיה מהודק לראש, ובאידך פליג דכובע אסור, כי לא הביא שום שיטה שכזו בב"י. ובזה באים יחדיו דברי מרן בב"י (סימן שא סעיף מ), שהביא את שיטת הרא"ש דכובע אסור מדין אהל, ואסור רק בהיותו קשה, וציטט את לשונו, והוסיף הב"י וז"ל, וכן התוס' (כדעת הרא"ש), וכיוצא בזה הם דברי הרמב"ם בפרק כב, וכתב הרב המגיד שכן עיקר. אבל הר"ן כתב בפרק תולין שלא נראין דבריו. ע"כ. וקצת קשה שהביא את לשון הרא"ש ולא לרמב"ם, ופלא הוא שבשו"ע לא העתיק את לשון הרמב"ם, וכדרכו להעתיק את לשון הרמב"ם כל היכא שסובר כמותו, וא"א להעתיק את לשון הטור, אלא דהוא כנ"ל, דפסק כביאור הרא"ש ולא כרמב"ם, וזהו שבב"י גם כתב על דברי הרא"ש, **וכיוצ"ב** הם דברי הרמב"ם, והוא מפני שהן שתי שיטות, רק שכלפי עיקר הדבר ללמוד כי כובע אסור מדין אהל הם באים בשיטה אחת.

ועוד מוכח מכמה אשלי רברבי שלמדו במרן כרא"ש שכובע אסור מטעם שקשה, ולא גם מטעם שמהודק לראש, והוא אשר העירני ידי"נ הרה"ג אסף עמראני שליט"א דהנה המ"א (סימן שא ס"ק נב) הוקשה לו על פסק מרן (סעיף מא) שאסור לצאת בכובע אא"כ מהודקת בראשו שאין חשש שיפול מראשו, דבלא"ה חיישינן שיפול ויטלטלו ד' אמות ברה"ר, והוקשה למ"א דתיפוק ליה לאיסורא מצד פסק מרן (בסעיף מ) דכל כובע שרחב טפח אסור מצד אהל, ותירץ כי בסעיף מא מיירי שאינו רחב טפח, וכן ביאר את המ"א המחצה"ש במקום, והלבו"ש (ס"ק קו), והפמ"ג (בא"א שם), וכ"כ לבאר כן את פסק השו"ע הלבוש (סעיף מא), וכ"כ המאמ"ר (ס"ק ל), וכן הקשה הט"ז (ס"ק ל, וכמבואר גם בא"א ס"ק נב), ותירץ בדרך אחרת דמיירי שהיה הכובע מונח עליו מער"ש, כך שאין איסור אהל. והתו"ש (ס"ק עג) תירץ דמיירי שאין איסור אהל, כגון שנכפף, ומכל הני אשלי רברבי יוצא מבואר דלומדים במרן שאוסר כובע מצד אהל, אע"פ שאינו מהודק על ראשו ואינו זז, שהרי בסעיף מא אסור בכובע שאינו מהודק לראש, מפני חשש טלטול ועל כן כל הני הקשו דתיפוק ליה מצד אהל טפח שאסור, ומבואר דאינו מהודק על ראשו אסור משום אהל. [ואין לומר כי אומנם מרן לא ס"ל כרמב"ם, אך שמא ס"ל ככל בו והריטב"א בדעת הר"ח וסיעתם הנ"ל, דלמדו דאיסור כובע הוא מדין אהל דכתבו מהודק על הראש, ולא הזכירו שיהיה קשה, ולפי"ז ג"כ מטריה מותרת, דהלא אפושי פלוגתא לא מפשינן, וכיון שהרמב"ם למד כן בר"ח, נראה שגם הם ס"ל בר"ח כרמב"ם, ויתר על כן דגם אם באמת נחשב כשיטה נוספת, מ"מ מרן בב"י שלא הביא שום חד דס"ל הכי, וברור שבשו"ע לא ס"ל כמו שיטה שלא הזכירה.]

ונמצא א"כ כי נפל פיתא בבירא, כי מרן דאזלינן אבתריה פסק כרא"ש, דכובע תלוי האם הוא קשה או רך, וביארנו דלפירוש זה שאני מחצלת שהיא רכה, וממילא מטריה שאינה רכה מחמת הברזלים המחזקים אותה, ולכן אינה נכפפת, ואף אם מתכופפת חוזרת מיד, כל כה"ג דמי לכובע ואסור.

טו. הן לא אכחד כי פוסקים רבים למדו בדין מחצלת כי כל שמחזיק בידיו שוב לא שייך בזה איסור אהל, ולפי"ז יצא שמטריה מותרת, דכ"כ בספר תהל"ד (סימן שטו ס"ק ז) לחלק בין מחצלת לכובע שבכובע קבוע בראשו, ובמחצלת מחזיק בידיו וקיל טפי. ולכן כתב (ס"ק ט) להתיר פריסת טלית ע"ג הנערים בשמחת תורה. וכ"כ בספר בית מאיר (סימן שטו) ומהאי טעמא התיר פתיחת מטריה. וכ"כ הגאון מהרש"ם בדע"ת (סימן שטו סעיף ט), וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סימן עב) בטעם הב' להתיר מטריה, מתוך שהתירו פריסת מחצלת, וע"כ שאין אהל במה שאדם מאהיל על עצמו, כיון שלא מצינו אהל

כזה במשכן, וק"ו במטריה שאדם נע ונד דכלל לא דמי למשכן. (אולם סיים כי על כרחך קרוב אני לומר שאפי' בדרבנן שרי, וא"כ לכל הפחות מותר לפותחם ע"י גוי, ואין להרעיש העולם בשביל זה). וכ"כ החזו"א (סימן נב אות ב ס"ק ז), וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן ד) ועוד פוסקים רבים וכבתשובת פתיחת גגון (אות ח). ע"ש. אולם ע"פ האמור לכאורה כל זה שייך אליבא דהרמב"ם וסיעתיה, ומרן פסק כרא"ש וסיעתיה. דכל ההיתר של מחזיק בידיו אמור רק היכא שנכפף מאליו ונופל כבגד, וכשהוא קשה דמי לאהל ואסור. ומינה למטריה דקשה מחמת הברזלים, ואינה נכפפת, דהוי אהל עראי ואסורה.

וכדי ליישב את הבנת כל הני אשלי רברבי השיבני ידי"נ גיסי היקר הרה"ג שבתי אנג'ל שליט"א דנצטרך לומר שלמדו בקושית הגמ' על כובע מדין גלימה, כי הם שני דברים הדומים שהם לבוש, ובהם יש סברא בפנ"ע להקל, דהוי לבוש, וכלל לא דמי לאהל, וכמו שכתב בפסקי הרי"ד (שם) דמותרים כיון שהם לבוש, (אך איהו אזיל בשיטת רש"י שכובע אסור מדין טלטול). וכן מדוייק קצת מלשון הר"ח שם דכתב וז"ל, וכשהוא מהודק ביותר ואינו **נכפף כבגד** חשוב כאהל ואסור. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (סימן א ד"ה ברם אחר) באורך, וא"כ אפשר לומר דטעם ההיתר הוא, דבבגד שרי, ובזה לא שייך כלל לבא ולהקל במחצלת שהיא אינה בגד, וא"כ צריך ביאור מדוע התירה הגמ' לפרוס מחצלת מעל גביו, ולכן באו ואמרו טעם חדש להתיר מחצלת, כיון שהיא על גבי היד ותלויה באחיזת האדם, וכשירפה תתפרק, או מצד אחר שבגוף האדם לא שייך אהל. ואולם הוא קשה ומהיכי תיתי להוציא חילוק חדש בדין בגד ולהוציא קולות, כי לחילוקם יצא שכל שמחזיק בידיו אף שהוא קשה מותר, ולדברינו רק כשהוא רך. ושוב ראיתי שכדברינו כן הוא בספר תהל"ד (ס"ק טז ד"ה שוב כתב החת"ס), שאף שכתב להתיר אהל שמחזיקים (בס"ק ז, ובס"ק ט) ולכן התיר פריסת טלית בשמחת תורה מע"ג הנערים, מ"מ חילק כדברינו עוד בין מיהדק ללא, ולכן טלית שנופלת כבגד ומחזיקים בידים שרי, משא"כ מטריה שמהודקת אף שהיא על ידיו דמי לכובע שהוא על ראשו ומהודק, ואינו נופל כבגד ואסור, וע"פ דברינו זהו ממש חילוק הגמ', וא"כ ברור שאין להוסיף חילוקים חדשים וכנ"ל. וע"ע במ"א (ס"ק יח).

ויתר על כן, כי אפי' בדעת הרמב"ם אין מוסכם להיתר, דהנה הרב המתיר מטריה המובא בשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהד"ת ר"ס ל) הביא ראיה מהרמב"ם בלשונו הזהב, שדייק לכתוב בכובע שיהיה מהודק לראש הא מטריה מותרת שאינה מהודקת, וכנ"ל. ואולם הגאון נוב"י (שם בד"ה ומה שכתב להרמב"ם) דחאו, כי נלע"ד טעם הרמב"ם בזה שאם אינו מהודק על ראשו הרוח מפילו מראשו, ואין נחשב אפילו אהל עראי, אבל זה פאראסאל

בכל מקום שהוא אהל חזק הוא כשמעמידו. ע"כ. ונמצא שמפרש בדרך שונה את תנאי הרמב"ם שהכובע יהיה מהודק לראש, והוא כדי שלא יפול ברוח, ואז כלל אינו דומה לאהל, ולפי"ז אין להתיר מטריה אף לרמב"ם. וע"ע בשו"ת מכתם לדוד פארדו (ח"א סימן א ד"ה עלה), דלמד בדרך אחרת מהמגיד משנה, ושאר ראשונים הנ"ל, והעמיד את הרמב"ם עם שיטת רש"י, שכובע אינו אסור מדין אהל, ולכן פתח הרמב"ם דכובע מותר, ורק כשיוצר את הכובע ע"י שמושכו (כמהרשד"ם וסיעתיה) אסור, ולזה יודה אף רש"י. ואולם שאני כובע שמותר מטעם דהוי לבוש, וממילא במטריה אסור, ולפי"ז גם לרמב"ם אסור מטריה. (אך לא נחית לדין מחצלת שהותר, וממילא נסתרים דבריו). ואולם כל הני אשלי רברבי לא ס"ל הכי, וכן היא הפשטות ברמב"ם, וכן כתב להוכיח מל' הרמב"ם בספר בית מאיר (סימן שטו), ועוד הוסיף שכבר ראינו לסברא זו כיוצ"ב בביצה (לג ע"א) בפרש"י ד"ה וכן ביעתא, וז"ל, אלא יאחזנו בידו ויושיב הביצה עליו, ואח"כ יושיב הכלי על הגחלים. ע"כ. ותקשי דלרש"י שם אסור עשיית אהל אף בלא מחיצות. וא"כ כשמחזיק את הביצה ביד כבר עושה אהל, וע"כ כנ"ל דשאני כשאוחז ביד לא הוי אהל. ע"כ, ועע"ש. וכן דייק את ל' הרמב"ם בספר מנוח"א (פרק כג הערה 30).

היתר מצד דאית ביה חוטין]

טז. עין רואה לשו"ת חתם סופר (או"ח ס"ס עב) דאחר שכתב להוכיח כי כל הדיון באיסור פתיחת מטריה הוא מדרבנן, סיים, כיון שזכינו לדין שאיננו מדאורייתא, א"כ ממילא אפי' איסורא דרבנן ליכא, דהרי טלית כפולה (סימן שט ס"י) אי אית ביה חוטין שרי אפי' לכתחילה, והכי נמי קרסים ולולאות הוה כחוטין כמש"כ נודע ביהודה (הנ"ל) בעצמו. ועוד הכא עדיף טפי שעשויה מעיקרא לכך, והוה כמו כילת חתנים (סעיף יא), דמקיל ביה הרי"ף והרמב"ם משום שעשויה מעיקרא לכך. וע"כ קרוב לומר שאפילו מדרבנן שרי, וא"כ לכל הפחות מותר לפותחם ע"י גוי, ואין להרעיש העולם בשביל זה, הנלע"ד כתבתי. עכ"ל. ולכאורה תימה טובא, דהרי כל שהותר בדין טלית כפולה ובדין כילת חתנים הוא לפותחם עד טפח ולא יותר, וכדכתב להדיא מרן בסעיף יא, וכן הוא בסעיף י, וכמפורש בב"י ע"ש, וכמו שהאריך בפתגמא דנא להוכיח כן בשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן כו), וכ"כ בשו"ת פרח שושן (כלל ג סימן ד ד"ה ולי הדיוט) ע"ש בראיותיו, וכ"כ הפוסקים לבאר את מרן. ושוב ראיתי שכ"כ שאין להתיר מטריה מצד דדמי לחוט ומשיחה, בספר תהל"ד (סימן שטו סס"ק טז) כיון דדעת הב"י והב"ח דשרי עד טפח. ע"כ. וכ"כ בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אות ט) דבתחילה כתב להתיר מטריה מצד דדמי לטלית כפולה, ושוב כתב שכ"ז אינו אלא לסניף, שהרי מרן למד דכ"ז מותר עד טפח.

ואולם עדיין יש מקום להקל ע"פ היתר חוט ומשיכה, והוא ע"פ דברי הגאון רבי אברהם מסלוניקי בעמ"ח ספר יוקח נא בשו"ת מעט מים (סימן כד) דשם עמד באורך רב לענין היתר הנמוסיא בזמנם, והיא כילה שהיו פורסים ע"ג המטה, וע"ש (דף מט ע"ב ד"ה אכן) דכתב את עיקר טעמו להקל, והוא מצד דאע"ג שעשויה הנמוסיא לצל ורחבה טפח שרי, כיון דדמי לכילת חתנים. ואומנם כל שהותר שם הוא רק עד טפח, אך כ"ז כיון שעשוי לקבע דהיינו לימים רבים, דכל שמצינו שאסרו הרי"ף והרמב"ם יותר מטפח הוא רק בעשוי לקבע, וא"כ נאמר שבאינו עשוי לקבע מותר אף יותר מטפח, כיון שהרא"ש וסיעתיה ס"ל לעולם להתיר ע"י חוטים אף ברחב טפח, ואפושי פלוגתא לא מפשינן, כי נאמר שיועמדו הרמב"ם והרי"ף יחד עם שיטת הרא"ש. עכת"ד. ומינה לנידו"ד לענין המטריה, דהוי כיש לה חוטין, (וכמש"כ החת"ס (או"ח ס"ס עב) ועוד פוסקים הנזכ"ל, והוא פשוט), וכיון שעשויה לעראי, יותר לפותחה אף יותר מטפח. וכ"כ מדנפשיה בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג) בדרך אפשר, כי אף הרי"ף יסבור דע"י חוט שרי יותר מטפח. ומה שהצריך הרי"ף בטלית כפולה שאין בה טפח, הוא כיון דמיירי בחיוב דאורייתא, וכמפורש ברי"ף. והיינו או דס"ל לרי"ף דבמגיעים המחיצות לארץ הוי דאורייתא, כי הרי"ף כתב להדיא דמיירי בטלית המגעת לארץ. או דמיירי בעשויה לקבע, ועל כרחך לומר כן ברי"ף, דאת"ל דס"ל לרי"ף שברחב טפח אף בעשוי עראי חייב דבר תורה, א"כ יוצא דמהני תוספת אהל על טפח הפרוס מער"ש, והרי הוי תוספת על אהל קבע, ועל כרחך דמיירי התם שאין מחיצות או שעשוי לזמן מועט, משא"כ בטלית כפולה שעשויה לקבע ויש מחיצות. עכת"ד. וכ"כ כיוצ"ב הגאון מהר"י זיין בשו"ת פרח שושן (כלל ג סימן ד ד"ה ולי ההדיוט), דכל שהחמירו הרי"ף והרמב"ם בכילת חתנים עד טפח, הוא דוקא כשעושה אותו להתקיים לעולם, אמנם היכא שאינו עומד להתקיים מיקרי אהל עראי, ועע"ש. וכ"כ מדנפשיה בספר פתח הדביר (סימן שטו סעיף א ד"ה הנה בירושי') ע"ש באורך, כי כילת חתנים עשויה עראי שרי אף יותר מטפח, ולכן כתב להתיר הנמוסיא שיש בה טבעות, ועשויה עראי, שרי אף יותר מטפח. וכ"כ להתיר כיוצ"ב בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אות ט וכו', ובאות כא), ע"ש.

הן לא אכחד כי בספר פתח הדביר הנזכר (בד"ה ולפי), לא רצה לסמוך על טעם זה לבד, ע"ש. ויותר כי שם (אות ג) לא סמך על טעם זה להתיר מטריה, וכן הוא לו (אות א דף רב ע"ב). ע"ש. וכן בשו"ת מעט מים הנ"ל (סימן כד דף סא ע"א ד"ה ולא), ועוד (דף סב ע"א ד"ה הדרך), אע"פ שכתב כנ"ל להקל בנמוסיא, מ"מ אסר מטריה, ושאין לדמותה לכילת חתנים כשהיא עשויה עראי, אלא לפסק השו"ע בסעיף ג, לדין מטה שאסור לעשותה

כדרכה אלא רק בשינוי מלמטה למעלה, וכאן המטריה נעשית בבת אחת, ודמי לעושה מטה מלמעלה למטה. ע"כ. ולכאורה י"ל איפכא, כי מטריה נחשבת כעושה בשינוי, כיון שנעשית בב"א, וכמו שביארו הפוסקים בדעת הרמב"ם, וכדלעיל (אות ט), ועוד בה, דלכאורה עצם דבריו קשים, דא"כ תקשי מדין מטה שאסור לעשותה, לדין כילת חתנים שהותרה, ואדרבה כילת חתנים חמירא טפי, דעשויה לצל, ומטה קיל דינא כיון שעשויה רק לשמוש תחתיה. [וכמו שהבאנו מפי ספרים לעיל (סימן לג אות ה), שעשוי לצל חמיר משימוש תחתיו.] ועל כרחך לחלק בין מטה לכילת חתנים, כיון שמטה עשויה לקבע. ולפי"ז חוזר הנ"ל, דמטריה שרי. ואיך שלא יהיה, מ"מ חזי לצירופי לסניף את האמור לעיל, כי אף למרן שאסר ביש לה חוטים לפותחה טפח, מ"מ יתיר מטריה דדמי ליש לה חוט, כיון שעשויה לעראי.

יז. ועוד יש לצרף את שיטת הרא"ש (פרק כ סימן ב) והתוס' דשרי ביש לה חוטין לפותחה אף יותר מטפח, וכתב הב"י (סעיף יא) שכן דעת רש"י (דף קלח רע"א). וכן יש להוסיף דס"ל לעוד להקת ראשונים, דכן דעת הר"ן (דף נו סוע"א מדפי הרי"ף), וכן הוא בחידושיו (דף קלח ע"א ד"ה כרך עליה), ושם כתב לדחות להרי"ף. וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן (דף קלח ע"א ה"ג), והוא בשם הרא"ה. וכ"כ רבינו פרחיה (שם ד"ה כילה, וד"ה טרסקל), וכ"כ הריבב"ן (שם ד"ה כילה), וכ"כ הר"ח (שם ד"ה כילה), והמאירי (שם ד"ה טלית), ודחה לרי"ף, וכן הוא לו עוד (בד"ה יכלה), וכ"כ הנמוק"י (שם), ועוד ראיתי לספר בני ציון (סימן שטו ס"ק א) דהוסיף שכן דעת האגודה, ורבינו ירוחם. ע"כ. וכ"כ תוס' (דף קלח ע"א ד"ה כרך עליה, בתירוץ השני). [וע' בשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן כו ד"ה והתוס' כתב), דנראה להכריע כפירוש השני, שכן הרא"ש הדורך בעקבות התוס', השמיט תירוץ ראשון וכתב רק תירוץ שני. ע"כ. וכ"כ בכלכלת שבת (סימן לד אות ג). ואולם בשו"ת פרח שושן (כלל ג סימן ד ד"ה ואני בעוניי), פליג וס"ל דהעיקר בתוס' כתירוץ קמא, וכמש"כ הכנה"ג או"ח בדרכי הפוסקים (סימן יט) דתירוץ ראשון שעושים התוס' הוא עיקר. ע"ש. ובפרט בנ"ד שמצאנו כתוב בפסקי תוס' בפרק הנזכר (פרק כ סימן תנט) וז"ל, טלית כפולה שכרך עליה חוט ושייר בה טפח. עכ"ל. ועל פסקי תוס' יש לסמוך הלכה למעשה, כמו שכתב הכנה"ג במקום הנזכ"ל (סימן יו). עכ"ל.]

ועוד יש לצרף את דברי השלטי גיבורים (דף נו רע"ב מדפי הרי"ף אות א) מש"כ בדרך אפשר וז"ל, ובכילת חתנים אפשר דכולהו שוין שאם כרך עליה חוט או משיחה דשרי לנטותה אפי' יש בגגה טפח, כיון דכשאין בגגה טפח כלהו מודו דשרי לנטותה אפי' בלא חוט ומשיחה, כאשר כתבתי בחידושי בס"ד. עכ"ל. וכן הביא את אלו דברי השלטי גיבורים

בספר מטעמי השלחן (ס"ק יא) על דברי מרן, וא"כ נוקט הכי בדעת מרן. וכן סמך עליו בשו"ת פרח שושן (כלל ג סימן ד ד"ה עוד יש להביא), וכ"כ מדנפשיה הדרישה (ר"ס שטו ד"ה ולעניות דעתי), שהרי"ף ס"ל כדעת הרא"ש בזה, שבאם יש על הטלית מכופלת חוטין מער"ש, מותר לנטותה בכל ענין אף ברחבה טפח. ע"ש. ואולם כ"ז שלא כדברי מרן הב"י, שכתב להדיא (דף עו ע"א) וז"ל, ומכלל דברים אלו יתבאר לך שמה שכתב רבינו גבי כילת חתנים ואם כרך עליה חוט או משיחה לנטותה בו מותר אפילו אית ביה כל הני, אינו אלא לדעת רש"י והרא"ש לבד, דאילו להרי"ף והרמב"ם לא שרי בכריכת חוט או משיחה, אלא בדלית ביה חד מהני, וכמו שנתבאר, והכי נקטינן. עכ"ל. וגם השלטי גיבורים כ"כ רק בדרך אפשר. וכן הוא בשו"ת מעט מים (סימן כד ד"ה ואשר אני), דמתחילה סמך על השלטי גיבורים, ושוב (בד"ה אמנם הר"ן), הביא שהר"ן והב"י לא ס"ל הכי ברי"ף, וכן היא מסקנתו. ואף בשו"ת פרח שושן הנ"ל שסמך על השלטי גיבורים, הביא לב"י הנ"ל, ואיהו תנא ופליג על מרן. וכן על דברי הדרישה כתבו האחרונים לחלוק, וכגון בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה ומעתה הפארסל), ומ"מ בודאי דכל הני אשלי רברבי לאו קטלי קניא באגמא, וחזו לצירופי לספק. וכן עביד בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג אות ט) לצרף את הדרישה לסניף.

יח. ועוד יש לצרף לספק ולסניף את דעת רש"י (דף קלח ע"ב) דס"ל דאין שום איסור בחבישת כובע מצד דין אהל, אלא רק מצד שמא יפול הכובע ויטלטלנו ד' אמות. ונמצא לפי"ז, דמטריה דדמי לכובע כיון שגם היא על גוף האדם, ועוד קילא טפי כיון שאינה מהודקת על ראשו, (וכמו שהובאו לעיל פוסקים שביארו בדעת הרמב"ם ומרן לחלק בין כובע למחצלת דכובע מהודק וחמיר. ע"ש). וא"כ ק"ו שיסבור להקל בכובע. וכדעת רש"י כן ס"ל לרוב הראשונים, וכאשר הובאו לעיל (סימן לב אות ב) לך ראה שם אם יקחך ליבך. ואע"ג דמרן (סימן שא ס"מ) פסק לאסור כובע מצד אהל, מ"מ רש"י וסיעתיה חזו לצירופי לספק ולסניף. וכן כתב הגאון המתיר המובא בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת ריש סימן ל) להשען על רש"י, דלפיו שרי מטריה. וכ"כ בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא ד"ה והנה באלפסי), כי לרש"י שרי מטריה כיון שיש עירוב. וכ"כ בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג ד"ה והגאון), דקי"ל כרש"י דכובע אסור משום טלטול ולא מדין אהל, ולכן שרי מטריה.

ואולם בשו"ת מכתם לדוד פארדו (ח"א סימן א ד"ה בשם אחר) למד כי היתר כובע לרש"י שאין בו אהל, הוא כיון שהוא מלבוש, ובזה לא שייך אהל. ולכן שם (ד"ה הנה כי כן) העלה דאף לרש"י אסור מטריה, כיון שאינה מלבוש. ועע"ש (בד"ה עלה). וע"ע בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל ד"ה מה שהביא), שג"כ דחה ראיה זו בכמה פנים. וע"ע בספר מנוחת

אהבה (ח"ג פרק כג הערה 30) דגם רש"י יודה לאסור מטריה, דשאני כובע דדמי למלבוש, ושכ"כ החזו"א (סימן נב ס"ק ב אות ד) וכמש"כ בשו"ע הרב (סימן שא סעיף מט) לבאר את היתר כובע דהוא דרך לבוש. עכת"ד. וכן יש להוסיף דראינו לחד מן קמאי הוא פסקי הרי"ד (שבת קלח ע"א) דנקיט ואזיל בשיטת רש"י להתיר כובע מדין אהל, ולהדיא ביאר טעם היתר הכובע דהוי מלבוש וז"ל, כיון שאין אהל במלבושי אדם. ע"כ. אולם לפי"ז תקשי טובא מדוע שרי לפרוס מחצלת מעל המת, כמבואר בשבת (דף מג ע"ב), ונפסק בטוש"ע (סימן שיא ס"ו), והלא בשעה שהאנשים מחזיקים את המחצלת מעל ראשם מפני השמש, ושוב נשמטים ונוצר אהל, יש לאסור מצד אהל, שהרי אינו מלבוש. ואילולי דברי פסקי הרי"ד היינו אומרים דס"ל לרש"י לחלק בין אהל המונח על גופו שאינו אהל, לבין המונח על דבר מה דהוי אהל, והכל אתי שפיר. ואולם בראותינו לחד מן קמאי דכתב כן, על כרחך לחלק כחילוקים הנזכרים לעיל (אותיות יא,יב), מאי שנא דין פריסת מחצלת על ראשו לכובע. וא"כ ראיה מוכרחת מרש"י וסיעתיה דס"ל להקל, לא יהיה מכאן. אע"פ שאם נפרש לרש"י כרמב"ם דשאני כובע שמהודק לראש, משא"כ מחצלת, יצא דמטריה שרי. מ"מ אין הכרח וראיה דרש"י וסיעתיה ס"ל הכי.

שיטות הפוסקים]

יט. ובאמת כי רוב הפוסקים ס"ל לאסור את המטריה בשבת, דכ"כ בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל), ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (ח"א סימן א) והובאו דבריהם לעיל, וכן הביא את תורף דברי המכתם לדוד בספר עיקרי הד"ט (סימן יד אות עו), וכן הביאו בשע"ת (סימן שא סעיף מ), וכן הביאו בספר ברכ"י (סימן שטו אות ג), ואולם בשיוריו (שם) הביא לשו"ת גבעת פנחס (ס"ס ז) דפליג אמכתם לדוד, ואולם גם איהו ס"ל לאסור לפותחה, רק אם היא פתוחה התיר. והביא את לשונו בספר דע"ת (ר"ס שטו) דבמטריה פתוחה חשיב כאילו נכנס לבית בנוי מער"ש. וכ"כ לאסור המאמ"ר (סימן שטו ס"ק ה) והוא ע"פ דברי הרא"ש, דאהל העשוי לצל אסור אף בלא מחיצות, (וכ"כ מרן סימן שטו סס"ב). ואף שבסימן שיא (ס"ו) שרי לעשות אהל עראי ע"ג המת, שאני התם דעשוי מלמעלה למטה. ע"כ. (ותימה שלא הוכיח משם איפכא לקולא מצד דין הרישא דהותר להחזיק מעל החי מחצלת פרוסה מפני השמש). וכ"כ לאסור את המטריה בשבת בשו"ת מעט מים (סימן כד) והובאו דבריו לעיל, וכ"כ בספר פתח הדביר (סימן שטו ס"א דף ריב ע"ב), ועוד לו (שם אות ג) וסיים שאין לחפש אחר פתחי היתר. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (סימן שטו ס"ק יב) דחמיר מכסא טרסקל כיון שעשוי לצל, ואף שאין לו מחיצות, כל שעשוי לצל אסור, כרא"ש. וכן פסק לאסור בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ב סימן מב) ודחה לחת"ס, (אך לא התייחס לראית

החת"ס ממחצלת), וכתב כי יש עמו בכתובים עוד תשובה לאסור המטריה מכמה טעמים. וע"ע בשו"ת מחנה חיים (ח"ו או"ח סימן כג) דגם איהו דחה את ראיות החת"ס (ולא התייחס לראיה ממחצלת), ומ"מ לענין מעשה לא ברירא ליה. ע"ש. וכן כתב לאסור בשו"ת שמו יוסף (סימן קעד) לגאון רבי יוסף אבן וואליד זצ"ל וכדברי הברכ"י.

וע"ע לשו"ת שאילת משה (סימן ב) דהתיר רק בפתוח מער"ש והביא עוד שכן כתב בספר נזר ישראל (סימן ג סעיף לב), וכ"כ שם בהגהות רימ"א (ס"ק ב), וסיים ולכן דעתי להקל (בפתוח מער"ש), כי רוב גדולי האחרונים נוטים להקל. ע"כ. וא"כ למעשה אוסר לפתוח את המטריה ורק בפתוחה ועומדת מתיר. וכן כתב לאסור את השימוש במטריה בספר קיצור שו"ע (סימן פ סעיף רב). וע"ש בספר מנחת שבת (סימן פ אותיות רלא רלב), והוסיף דבספר מעשה בראשית כתב לאסור מטריה משום אהל, ובפתוח שרי. ע"כ. וכ"כ לאסור בספר חיי אדם (כלל מב), וכן הוא בספר באר יעקב (סימן שא ס"ק לט), ושכן המנהג. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן שטו סעיף יב) כיון שעשויה לצל, ובזה אף שאין מחיצות אסור, ועוד הניף את ידו (סימן שא סימן קיג) בתקיפות לאוסרה, כי כבר אסרוהו גדולי עולם, ומי שרוצה להתירו בפטפוטי מילין, מעיד על עצמו שאין בו יראת שמים, ובאמת הוא איסור גמור מדינא ולא מצד חומרא. ע"כ. וכ"כ לאסור הבא"ח (ח"ב שמות הל' ח) ומשם הנוב"י והמאמ"ר. וכ"כ בשו"ת ויעתר יצחק העליר (סימן ה) כי מי יבא אחר המלכים האלה הנוב"י והחת"ס. וע"ש דכתב בתקיפות ובלשון חדה למשכיל אחד שחשב להקל. וכ"כ לאסור בספר תהל"ד (סימן שטו ס"ק טז) והובאו דבריו לעיל, ובפרט שהמנהג לאסור, הוי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קכ סעיף יג), ובבדי השלחן (סס"ק טז) לאסור מצד הנוב"י. וכן כתב החזו"א (סימן נב אות ו) שיש לגדור גדר במקום פרצה, ואוושא מילתא טפי, וניכר בו עובדין דחול, וחשיב תיקון מנא טפי. עכת"ד. [ולענין עובדין דחול, לכאורה שרי ע"פ תשובת הרמב"ם (לפסיא סימן קעו, ובהוצאת מקיצי נרדמים סימן שז) דכתב כי כל דחיישינן לעובדין דחול, הוא רק כשעושה דבר כדרכו בחול, וביום חול השלב הבא של עשיית דבר זה, הוא מלאכה, שחיובה סקילה, הא לאו הכי, לא חיישינן משום עובדין לחול.

וכן ביאר הרמב"ם שם לשבת (קלז) אין תולין את המשמרת ביו"ט וז"ל, והנה למדת שהאיסור מדרבנן הוא תלית המשמרת, לפי שהמשמרת עושה מלאכה, וחייב סקילה, לפיכך אסור תלייתה. ודכוותה אמרינן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. אבל תלית הכוז, והמצנפת, וכיוצא בהן, מותר (כמבואר בסוגיא שם), לפי שאין עושין בהן מלאכה שחייבין עליה סקילה. ולא אמרינן בכי הני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אם כן

לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול, ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול, זה דבר ברור הוא למבין, שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה. כגון מי שנשברה לו חבית של יין, שלא יספג ביין, או יטפיח בשמן, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, שאם תתיר לו, שמא יבא לידי סחיטה וכו'. עכ"ל. והביא לתורף תשובת הרמב"ם להלכה המ"א (סימן שטו ס"ק יא), והמחצה"ש (שם), והמלבושי שבת (ס"ק יא), ועוד. וע"ע בספר דברי צבי (סימן שטו ס"ק יא) דכתב כי לפענ"ד זה ג"כ כונת תוס' (דף קלח ע"א ד"ה אלא), דכתבו דבמילי דרבנן שייך לחלק. ע"ש. והיינו נמי כסברת הרמב"ם כיון דאסור רק מטעם עובדא דחול, יש לחלק רק כשיעשה מלאכה דאורייתא. ע"כ. וכ"כ מו"ר להלכה בספרו הבהיר הליכות עולם (ח"ד ויקהל אות ב עמ' רמד), ועע"ש מפי ספרים כדרכו בקדש שכתבו כן. וא"כ בנידו"ד אין איסור משום עובדין דחול. וע"ע בר"ן במיוחסים (דף קלח ע"א ד"ה אלא), דכתב כי עובדין דחול קל דינו. ולענין מה שאסר לגדור גדר, היא גזירה חדשה. ולענין מש"כ דהוי מתקן מנא, ע' לעיל (סימן כח), דכל שאינו מלאכת אומן, אין בו איסור מתקן מנא. וכאן לכו"ע אין בו תיקון, שהרי הוא מיועד לפתיחה וסגירה תדיר, וכדין פתיחת קופסאות. וגם אין חשש תקיעה. וכמו שדחה לחזו"א בשו"ת מנח"ש (ח"א סימן יא אות ד ד"ה גם הביא), דמ"מ למה יגרע מפני זה שיכולים להשתמש בו בכל מקום, אם לא שייך בזה החשש של שמא יתקע. ע"כ. וע"ע לו בח"ב (סימן כו אות א ד"ה אלא גם), דכתב להתיר לפתוח ולסגור הזרם שם, דדמי לפתיחת וסגירת מנעול דלת. ע"כ. ואכמ"ל.] וכן אסר מטריה מצד עובדין דחול בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כח אות א). וכן כתב לאסור המטריה בספר נתיבי עם (ס"ס שא), וכן הוא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יד אות ד סוד"ה מבואר), ועע"ש בהמשך דבריו. וכן אסרו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן ד אות ב), ועוד לו בחט"ז (סימן ח סוף אות ב), וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו סימן קח) בפשטות ובקיצור, כי מטריה אסורה. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ט סימן ק אות יז), וכ"כ מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מג), ובספר הליכות עולם (ח"ד שמות הל' ב), וכן מבואר לאיסור בשו"ת סופה במדבר (סימן ד) לרה"ר לישראל הרה"ג רבי יונה מצגר שליט"א לך ראה שם בשאלה. ואף דלטעמו שם שהתיר פתיחת ממ"ט [היא ערכת מגן לתינוק בעת מתקפת גזים] דיש לה צירים א"כ הו"ל למישרי נמי מטריה. נראה דיש להשיבו דלא דמי ליש לה צירים, וכמש"כ להשיבו לעיל (סימן לג סוף אות א) קחנו משם. וכ"כ לאסור בספר שו"ע המקוצר שבת (סימן סב סעיף כה) ושכ"כ בספר כף החיים (ס"ק ג). ע"כ. וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פרק כב אות טו), מצד אוושא מילתא. וכ"כ בספר השבת והלכותיה זכאי (סימן לד סעיף ו).

כ. ומאידך נמצאו כת פוסקים המתירים, דכן מבואר בפמ"ג (א"א ס"ק ח), דשם אסר במטריה שלהם מצד שאין לדמותה לכסא טרסקל כיון שהן מחוסרות קשירה. ולפי"ז במטריות שלנו שאינן מחוסרות דבר, שרי. [וכן למדו בו הפוסקים וכגון בספר באר יעקב (סימן שא ס"ק לט), ואע"פ שבשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עג ענף ג) כתב, כי אף לפמ"ג יאסור בשלנו, כיון שמחוסרים לבסוף הידוק, כדי שהקפיץ יתפוס את המטריה. ע"כ. ואולם זה אינו נראה כמחוסר, אלא זאת הפתיחה, וכשם שכסא טרסקל מחוסר פתיחה. ואכמ"ל.] וכ"כ להתיר החת"ס (או"ח סימן עב) אולם אף שהתיר לא מלאו ליבו להקל לגמרי, רק היכא שפתחו גוי, וגם בזה לאו משנת חסידים הוא. וכ"כ להתיר בספר בית מאיר (סימן שטו) באורך והובאו דבריו לעיל, ושכ"כ בגליון השו"ע כת"י הצדיק מו"ר שמואל בן ר' בענדיט ז"ל. וכ"כ בספר ערך ש"י (סימן שטו סעיף א). וכן יוצא מבואר לקולא בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קיא ע"א) דלמד דהיתר עביד וקאי הוא שמיועד להאהיל, ושאני כובע שמהודק לראש ודמי לאהל. ולכן דייק מרן לכתוב בסימן שא ס"ב לאסור **להניח** כובע, ולא כתב ללבוש כובע, דכוונתו לקובעו בראשו. ע"ש. וכ"כ להקל בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא) דאין בידי למחות במקלים, דחה שם לנוב"י, דשאני מכובע שמהודק, משא"כ מטריה שרי, ודמי לכסא טרסקל. וכ"כ להקל בספר כלכלת שבת (סימן לד אות ג באורך), וסמך על רש"י וסיעתיה דביש לה חוטין שרי אף ביותר מטפח, כיון דהוי מילתא דרבנן, ובדרבנן שומעים למיקל. ועע"ש. ואולם סיים כיון שהנוב"י אסר, לא מלאני ליבי להתיר הדבר לגמרי מבלי שיסכימו עימי חברי. ע"כ. וכ"כ בספר דע"ת (ר"ס שטו) דמנה שם את שיטות הפוסקים, ושלכן יש לצדד בזה. ואולם סיים, ומ"מ שומר נפשו ירחק מזה, ובפרט במקומות שנהגו להחמיר, ח"ו לפרוץ גדר. ע"כ. וכן מבואר להתיר מטריה בימינו בשבת בביה"ל (סימן שטו ס"ח ד"ה טפח), (דגם איהו אסר רק בשלהם שמחוסרות קשירה). וכן מבואר בשו"ת שלמת חיים (סימן רצה) דהשואל שאל ע"פ הביה"ל הנ"ל היכא שהוכן מער"ש שרי להשתמש בשבת. וכתב הרב שלמת חיים דעכ"פ יש בזה משום מראית עין, וסיים דאין למחות בידהם של הנוהגים היתר במקום שיש עירוב. וכ"כ להקל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח ח"א סימן יב), ועוד לו (מהדו"ת חאו"ח ח"א סימן מא אות ב) שיש לסמוך על המתירים במקום עירוב. וכ"כ להקל בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן קמד), ושכ"כ להקל באוצר ישראל (אות ש). ע"כ. [וע' לגבי השימוש בספר זה לעיל (סימן א בסוף ההערה).] וכ"כ להקל עוד בשו"ת אהל אברהם שאג (סימן ו). וכ"כ להקל בספר יסודי ישורון (ח"ד עמ' צט) דשקיל וטרי בדברי הפוסקים, וסוף דבר כתב דהמקלים בזה יש להם על מי לסמוך, בפרט במקום שנהגו להקל. ע"כ. וכן

מבואר בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג ס"ס קטו), וכ"כ להקל בשו"ת עט סופר טמסטית (ח"ב סימן יג) כיון דדמי לטלית כפולה (סימן שטו סעיף י) וכאן קיל טפי כיון שנע ונד, ולכן שרי אף יותר מרחבה טפח. ונשען על החת"ס, ועוד שיש לרש"י וסיעתיה דשרי אף ברחבה טפח, ובפרט במטריה בימינו שנפתחת ע"י קפיץ בב"א. ועוד סניפים ע"ש. וסוף דבר נסוג אחור לענין מעשה מפני שמרן הראש"ל אסרו, וקשה להקל כנגדו, אע"פ שלהלכה נלע"ד כמש"כ. ע"כ.

וע"ע בפתגמא דנא בספר קובץ על הרמב"ם (פרק כב הל' כז), ובחת"ס גיטין (דף ח ע"ב ד"ה והרוצה), ובספר דעת שלום (סימן שא סעיף מ), ובספר מנחת שבת (סימן פ אותיות רלא רלב), ובספר דברי מנחם מרדכי (סימן שטו ס"ק א בהגה"ט), ובספר ארחות חיים כהנא (סימן שא ס"ק כד) באורך, ובשו"ת שאילת יצחק אלבוים (ח"ג סימן ל) דאסף את שיטות הפוסקים בזה, וכתב דאם פתח מער"ש אין מזניחים אותו. ושוב ראה אחר זמן לשו"ת יחוה דעת הנ"ל שהביא להקת אוסרים, ועל כן סיים שהבוחר יבחר להרחיק מזה ומן הדומה לו. ע"כ. וע"ע בשו"ת שערי אליהו ויספיש (סימן כד אות ה), ובשו"ת חמדת צבי (ח"א סימן כו אות טו), ובספר גביע הכסף (סימן שטו פרק א אות ג).

כא. **ואולם** אחר ראותינו כל זאת, נראה דיש פנים להקל להשתמש במטריה בשבת, כיון דיש כאן ספיקות וספקי ספיקות טובא, שמא כרמב"ם וסיעתיה שלמדו דאיסור כובע הוא כיון שמהודק לראש כדלעיל (אות יב), ולפי"ז מטריה מותרת. ואת"ל כאשר כתבנו (אות יד) כי מרן ס"ל בזה כרא"ש וסיעתיה, שאיסור כובע הוא מפני שקשה ואינו נכפף כבגד, ולפי"ז מטריה אסורה. שמא הלכה ככל הני אשלי רברבי דס"ל להתיר כל שמחזיק בידיו, ושכלל אין לדמות כובע למחזיק בידיו כדלעיל (אות טו). ואת"ל כאוסרים, שמא הלכה כסיעת הראשונים דס"ל דטלית כפולה (סימן שטו סעיף יג) שיש לה חוטין מותר לפורסה אף יותר מטפח, וה"ה מטריה דעדיפא מיש לה חוטין כלדעיל (אות יז). ואת"ל דהלכה כרי"ף וסיעתיה (וכפסק מרן שם) דס"ל להתיר עד טפח, שמא כדעת השל"ג וסיעתיה דהרי"ף מודה בכילת חתנים שמיוחדת לכך, כי בזה מותר אף יותר מטפח כנ"ל (אות יז). ואת"ל דאין לחלק בזה, וכמבואר בב"י, שמא כרב מעט מים וסיעתיה דהרי"ף אמר דבריו באהל קבע, אך באהל עראי יודה דשרי אף יותר מטפח כנזכ' לעיל (אות טז). [ובזה שרי אף במחוסרת העמדה, דהרי סעיף יא מיירי שאין הכילה מונחת כלל על גבי דבר מה, אלא מקופלת על הארץ] . ויתר על כן דהלא עסקינן במילתא דרבנן, וכמו שפתחנו בריש אמיר, מצד דמטריה הוי אהל עראי, ועוד יש לצרף דהוי דרבנן מצד דברי החת"ס וסיעתיה דס"ל דבנין לשעה לא הוי בנין ד"ת, ועוד לצירוף דהוי דרבנן

מצד דהוי אהל זרוק. ועוד דהוי במקום כבוד הבריות, וגם הפסד, וכמש"כ בספר כלכלת שבת (סימן לג אות ג), [וע' בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א או"ח סימן יב סעיף ב) שהשיגו.] וכל כה"ג דיש כ"כ הרבה ספיקות, והוי מילתא דרבנן, שוב נראה דאין שום בית מיחוש כלל בנידון המטריה, ומשרא שרי לכתחילה.

מנהג]

כב. אך דא עקא, כי עדיין יש לדון ולאסור המטריה מצד המנהג. כי העומד על המנהג רואה כי הוא השתנה במשך הדורות ותלוי הוא במקומות, כי בתחילה היו מקלים בו במקומות רבים, דהנה במקומו של הנוב"י (או"ח מהד"ת סימן ל) נהגו להקל, (ואולם הנוב"י מחה על המנהג וביטלו וכמבואר שם). וכן מבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סימן עב) שהמנהג להקל. וכן הוא בשו"ת לב חיים (ח"ה סימן צב בהוצאת שיח ישראל) כי כן מנהג הבחורים. וכן הוא בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קלא), וכן בשו"ת מעט מים (ס"ס כד) כתב הגאון המגיה שם כי נהגו להקל. וע"ע בשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן קמד) כי כן העיד הרב השואל שם, כי רבים ושלמים בתורה ויראה נוהגים בו היתר. וכ"כ שם להעיד הרב המחבר, כי כל העם מקצה נהגו בו היתר גמור. ואולם בספר דע"ת (ר"ס שטו) בסוף ענין המטריה מבואר כי במקומו הוא תלוי במקומות, כי יש המקלים ויש האוסרים. ובספר פתח הדביר (סימן שטו אות ג) כתב והכי נהוג עלמא לאסור אפי' לנושאה בפתוחה מאתמול. וכ"כ בספר באר יעקב (סימן שא ס"ק לט) וכן נוהגים עכשיו להחמיר שלא לצאת במה שפתוחה מע"ש. וכן הוא בספר תהל"ד (סימן שטו ס"ק טז) דכתב והיום נהגו איסור. ובאמת כי כן עינינו רואות בימינו אנו בא"י שאין מי שמקל בזה, בין אשכנזים ובין ספרדים, חסידים או ליטאים. (וכן הוא בחו"ל, רק ששם אין כמעט מקומות שאפשר לטלטל בהם, כיון שאין עירוב, למעט כמה מקומות בודדים, וגם בהם ע"פ בירור מפי אנשים הנמצאים שם, עולה שהמנהג כיום שלא להקל בזה. ומה שהפוסקים דנו לטלטל המטריה, הוא ברה"י, וגם כי היה מצוי בזמנם עיירות המוקפות חומה). וכ"כ הרב כף החיים (סימן שטו סס"ק ג) שכן עמא דבר, וכ"כ בספר נתיבי עם (סוף סימן שא). ומעתה מאחר והמנהג ברור כיום לאסור בזה מכל וכל, ואין מי שפורץ גדר, א"כ אף שהראנו פנים להקל בהאי מילתא, מ"מ שוב אין אחר המנהג כלום. וכאשר פתח הרב תהל"ד (סימן שטו רס"ק טז) בראש דבריו קודם שנכנס לדון בהאי מילתא, כי הודיע דכבר פשיט איסורא במדינותינו, וכל הפותחו בשבת נחשב לפורץ גדר, **ואין לדבר בענין זה למעשה** , לא יהיה אלא דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור חמור. ע"כ. ושוב בא לענין הלכה באורך שם, אך למעשה כבר ביאר בראש

דבריו, שאין בדיון ההלכתי נ"מ. וכ"כ בספר דע"ת (ר"ס שטו) כי במקומות שנהגו איסור, ח"ו לפרוץ גדר. ע"כ.

איברא דלכאורה זה אינו, כי כל דין דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, שאסור להתיר להם, וכן להתיר בפניהם, כמבואר בפסחים (נא ע"א), ובנדרים (טו ע"א), אמור כשיודעים שמן הדין מותר, ומ"מ נהגו כן לגדר וסייג, או פרישות וכיוצ"ב. אבל כשחושבים שהוא אסור מן הדין ובעצם הוא מותר, בזה מותר לבטל מנהגם, שהוא מנהג בטעות. דכ"כ רבינו נסים במגילת סתרים הביאו דבריו תוס' פסחים (נא ע"א ד"ה אי), וכן הרא"ש (שם פ"ד סימן ג), והביאם הב"י יו"ד (ר"ס רי"ד), וכ"פ הטוש"ע (סימן רי"ד), וכ"כ בספר שדי חמד (ח"ח דף 238 ע"ב) מפי ספרים, ובשו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סימן יא אות ב). [ועפ"ז כל המקרים בפסחים (נא ע"א) היינו כשיודעים שמותר מן הדין, ונהגו פרישות, ע' תוס' שם ד"ה אי.] ולפי"ז במטריה י"ל שמותר ליטלה בשבת, אע"פ שהמנהג היום להחמיר, כיון שהמנהג יצא מפני הני אשלי רברבי שאסרו המטריה מן הדין, ואולם בראותינו כי יש פנים להקל, א"כ שוב הוי מנהג בטעות דלא הוי מנהג, ומותר לבטלו.

כג. ברם באמת א"כ תקשי טובא על המבואר בהקדמת מרן הב"י, דאיתא התם דאין פסקיו אמורים למקום שיש מנהג להחמיר, כי בזה ימשיכו במנהגם. וע"פ דברינו תקשי, דכיון שמרן פסק להקל, וכידוע כי פסקיו להקל באים בתורת ודאי, ואכמ"ל, א"כ שוב מה שייך המנהג מכנגד, דבכה"ג הוי מנהג בטעות דלא הוי מנהג. וע"ע בנחלת לוי (ח"א סימן יג אות טו) שכ"כ הפוסקים, דהעיקר הוא שאין דברי מרן אמורים במקום מנהג, כי תפסינן כמנהג בין לקולא ובין לחומרא. ועל כרחך לחלק, דלא בכל מקום אמרינן דהוי מנהג בטעות, כי כשהיא מחלוקת בדברי הפוסקים והמנהג פשט כפוסקים האוסרים, בזה שוב לא שייך לקרות המנהג מנהג בטעות, אשר הונהג ע"פ החכמים האוסרים, אע"פ שהמיקל מוכיח דבריו בראיות ומפי ספרים וכיוצ"ב, דסוף סוף אינו טעות, כי המנהג נשען ונסמך על הפוסקים האוסרים, ומי יוכל להשבע כי האמת איתו ולא כאוסרים. ומה שאמרו מנהג בטעות, הוא כגון האי דחולין (ו ע"ב) גבי בית שאן, שהוא המקור לדין זה, וכמש"כ הני ראשונים והב"י, דרבי אכל הירק, משום דטעות היה, שהיו סבורים שהיא ארץ ישראל. משא"כ בפלוגתא דרבוותא, בכה"ג לא הוי מנהג בטעות. וכ"כ כיוצ"ב המהרשד"ם (יו"ד סימן מ) דדוקא דברים המותרים לכו"ע ונהגו בהם איסור הוי כנדר שיש לו התרה, אבל בדבר שיש בו מח', ובמקום אחר נהגו כדברי האוסרים, לא מהני התרה, שהרי לא קבלו עליהם איסור מחודש שיראה כנדר, **כיון שהוא דבר האסור ועומד לדעת הסוברים כן**. ע"כ. והביאו הפר"ח (סימן תצו בכללי המנהגים אות ב)

והסכים עמו. וכן הביא בשו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סימן יא אות ג) לעוד אמבוה דפוסקים דסברי הכי, וכן ביאר את דברי המ"א (סימן תקנא ס"ק ז, ומאידך יש המתירים). ועע"ש.

ועפ"ז אף שמנהג בטעות לא הוי מנהג וכנ"ל, וכדמפורסמים דברי הרחיד"א בשיו"ב (סימן ריד ס"ק ב) בשם המהר"ש עמאר, דתלינן סתם מנהג בטעות. וכתב על כך הגחיד"א ודברי הרב שרירין וקיימין, וזה כמה שנים קודם ראותי דבריו ז"ל קיימתי מסברא, והתרתי איזה מנהגים שנתפשטו להחמיר, והקרוב אלי שנהגו כן בחשבם שהוא אסור. ע"ש. והביאו ונשען עליו בדוכתי טובא מו"ר, וכגון בשו"ת יבי"א ח"ג (יו"ד סימן יא אותיות ג-ה), ובח"ד (יו"ד סימן יא אות ח), ובח"ה (או"ח סימן כא אות ג), ובח"ו (יו"ד סימן כ אות ב), ובעוד דוכתי, ונשען על דבריו ועל סיעת מרעיו. מ"מ כאן שהפוסקים אסרו המטריה, ומשם יצאה ההוראה ופשט המנהג לאוסרה, וכעת כולם נהגו בו איסור (ע' יבי"א ח"ג יו"ד סי"א אות א) ובעוד דוכתי, דמנהג תלוי ברוב ציבור). גם אם מצאנו פנים להקל, מה שייך לומר דהוי מנהג בטעות, כיון שהוא דבר האסור ועומד לדעת הסוברים כן, ושאני התם בדברי הרחיד"א שהיה סתם מנהג, ואין ידוע מקורו. ואולי בזה יש להבין ולבאר את דברי מו"ר בספר לוית חן (סימן קז) בדין רכיבה על אופנים, כי מזה זמן רב שהוקשה לי עצמי שהביא שם את שיטות האוסרים והמתירים, ודחה את טעמי האוסרים מכל וכל. וסוף דבר סיים להלכה, כיון שרבו האחרונים שכתבו להחמיר בזה, בודאי שכן ראוי להורות ולהחמיר. ע"כ. ולכאורה קשיא טובא, כי מאחר ודחה לאוסרים, והוי מילתא דרבנן, מדוע עזב את דרכו להכריע בכוחא דהיתרא. וע"פ הנ"ל יתכן שהוא מפני שהמנהג הוא שלא לנסוע באופנים מכל וכל, עד כדי כך שלאנשים נראה כנוסע ברכב. ושוב לא רצה להקל כנגד המנהג, וכנידו"ד בענין המטריה.

כד. **ואולם** אשר נראה לענ"ד, כי לא בכל מקום אשר המנהג נוהג בעקבות הרבנים האוסרים וכנידו"ד, הוי מנהג ושוב א"א לבטלו, כי הלא ברור שאם טעו האוסרים בדבר משנה, בזה הוי הוראה בטעות גמורה דלא הוי הוראה, רק בדברים שיש מקום לחלוק וכדרכה של תורה, בזה נכונים דברינו האמורים לעיל. והלא הדברים ק"ו שאם בדין חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר (נידה כ ע"ב), וביארו הראשונים דהוא מדין שוייה חתיכה דאיסורא, וכמש"כ הריטב"א (שם), והראב"ד ע"ז (ז ע"א), ועוד, מ"מ היכא דטעה בדבר משנה שפיר יכול להורות כנגדו, וכמבואר בטה"ב (ח"א סימן ו סעיף ה), ע"ש באורך מפי הראשונים, ושכ"כ מרן באבקת רוכל (סימן ריג), ע"ש. וא"כ אפי' שהאיסור חל מדין שוויה, בכל אופן בכה"ג שהיא טעות גמורה אפשר לבטלו, ק"ו בכה"ג שהונהג המנהג על יסוד טעות בדבר משנה, דיחשב מנהג בטעות. ובראותינו זאת יש לומר

יתרה מכך, כי גם כשהיא טעות בדרך ההוראה, (ואולם אינה טעות בשיקול הדעת) ג"כ אפשר לחלוק, וכמבואר שם בטה"ב קחנו משם, ולפי"ז מש"כ מרן בהקדמה לב"י שאין הוראותיו אמורות לשנות המנהג, אמור כשאינו טעות בהוראה, אלא דהם נשענים על פסק הראשונים, ומרן בא בהכרעה ביניהם. ומרן בהקדמה לא חילק כולי האי שם, כי קיצר מאוד, כאשר יראה שם המעיין.

זאת תורת העולה, אע"פ שיש פנים להקל לשאת מטריה בשבת, מ"מ מאחר ופשט המנהג ע"פ הפוסקים רוא"ח לאוסרו מכל וכל, שוב אין אחר המנהג כלום, ועל כן אסור להשתמש במטריה בשבת.

סימן לז - קשירת שקית אשפה בשני קשרים

תוכן התשובה בקצרה

א. שיטות הראשונים באיסור קושר. **ב**. קשר על גבי קשר האם הוא קשר אומן, שכיון שהוא מהודק שמא הוא קשר אומן. ופסק הרמ"א דהוי אומן, ומקורו מדברי השלטי גיבורים, ורבים נמשכו אחריו. **ג**. ויש להעיר, כי השל"ג אומנם הסתפק בתחילה, אך אח"כ פשטו לאיסור בוודאות, שכתב כי מי שיעשה כן חייב. **ד**. ואולם הברכ"י פליג וס"ל להקל, ושכן המנהג. וכן נמשכו רבים אחריו. וכן מוכח מן השו"ע בס"א דכתב כי קושר דלי שנפסק פטור, וברור שקושרים בקשר ע"ג קשר חבל שנפסק. **ה**. וכן עיקר. וגם יש כאן ס"ס, שהרי דברי הרמ"א באים מכח ספק, וא"כ שמא כצד שאינו אומן, ושמא מרן פליג, ושמא הלכה כרא"ש וסיעתיה שאינו תלוי באומן. **ו**. וכל המח' היא בקשר ע"ג קשר מהודק, וכמפורש בשל"ג. ובאמת שכ"כ רבים. אך מאידך הלבו"ש ועוד רבים כתבו לאסור אף כשאינו מהודק. ובאמת שדבריהם קשים. **ז**. ובביה"ל הוכיח דר"מ התיר קשר שמתירו ביד אחת, והלכה כרבים דפליגי שחייב. ומפורש א"כ כי אף שאינו מהודק חייב. ויש להשיב כי באמת כן הלכה כר"מ, וכמש"כ הראשונים והב"י. **ח**. וכן נמצאו לעוד פוסקים דהתירו כשאינו מהודק. **ט**. קש"ק תלוי בדעת הקושר או העולם. הט"ז וסיעתיה ס"ל דתלוי בדעת הקושר, וכן מבואר בשבלי הלקט, והביאו הב"י. **י,יא**. אולם מל' הב"י מוכח שתלוי בדרך. וכ"כ פוסקים רבים מראיות, ע' בפנים. **יב**. מבואר בריטב"א ובר"ן שתלוי בדעת הקושר. והעיקר נראה דתלוי בדעת הקושר, כי נמצאו ג' ראשונים שמבואר בהם להדיא דתלוי בדעת הקושר. ועל כרחך שאת ל' הב"י שכתב "דרך", יש לדחוק. וכן את הראיות שהביאו הפוסקים, יש להשיב. **יג**. ומעתה לענין נידו"ד גבי קשירת שקית אשפה לכאורה יש לאסור, כיון שהקשר עשוי לעולם. ואולם הגאון מבריסק הסתפק בכך, כיון שמה שאינו מתירו הוא מפני אי האיכפתיות,

ואינו מפני שחפץ בקיומו של הקשר. והוכיח כן מדין קשירת חוט השני בראש השעיר המשתלח, דשם הקשר נשאר לעולם כנ"ל, ואי חשיב של קיימא היה אסור לקושרו ביום הכיפורים. ויש להשיב על ראיה זו. ומה גם דגם לדבריו מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא. **יד**. ואולם יש להוכיח לחומרא מדין קשירת לולב שנאסר בשו"ע (סימן תרנא ס"א) לקושרו בב' קשרים בשבת. ופרש"י דבכה"ג חשיב של קיימא, וא"כ מפורש דקשר שאינו מתירו מפני אי האיכפתיות, חשיב קשר של קיימא. **טו**. איברא דבשו"ת מנח"י דחה ראיה זו, כי י"ל דה"ט דהוי של קיימא כמש"כ החת"ס לבאר את הרמב"ם, דהיו מורישים את לולביהם מאוגדים לבניהם אחריהם, ולכן הוי קשר של קיימא ממש, משא"כ בשלנו. ואולם זה אינו, תחילה כי מרן אסר לקשור אף כשאינו מורישו, וע"ע בפנים. **טז**. ובשו"ת צי"א דחה ראיה זו מלולב דה"ט דקשר לולב הוי של קיימא, כיון שהקושר חפץ בקיומו מפני חביבות המצוה, שאינו חפץ להתיר קשר של מצוה. ובשו"ת ישועת משה כתב טעם אחר, דמה שאינו מתיר קשר לולב, הוא למען ידעו שהוא לולב של מצוה, ולא ינהגו בו ביזיון, משא"כ לענין נידו"ד. ולכאורה דבריהם קשים, כי הטעם ברור מדוע אין אנשים מתירים את קשר הלולב, כי מה להם לטרוח בטורח מיותר ללא תועלת. **יז**. גם בשו"ת עטרת פז כתב לחלק דשאני לולב דהוי קשר של קיימא מטעם המיוחד לו, דמגו דהוי קשר ללולב הוי קשר לשבת. אך נדחה קרו לה מל' רש"י דכתב כי ה"ט דקשר לולב הוי של קיימא, משום דעשוי לעולם. ואשר על כן אסור לקשור שקית אשפה בקשר ע"ג קשר, דכל כה"ג חשיב קשר של קיימא, ואיסורו מדרבנן.

שאלה: האם מותר לקשור שקית אשפה בשני קשרים זה על זה, כדי להשליכה לאשפה. וכן כיוצא בזה מהו הדין לגבי שקית טיטולים שחפץ לאוטמה בשני קשרים זה על זה, כדי שלא יצא הריח.

תשובה:

שיטות הראשונים במלאכת קושר]

א. (עד אות יג עסקנו בבירור גדרי איסור קושר, ומשם והילך באנו לענין השאלה). בב"י (ר"ס שיז) הביא מח' ראשונים, כי לדעת ב' עמודי הוראה, הרי"ף (שבת מא ע"ב), והרמב"ם (פ"י ה"א,ב), חייב כשעושה קשר של אומן, ועשוי לקיימא. ופטור כאשר נחית דרגא, או שאינו קשר של אומן, או שאינו עשוי לקיימא. ומותר כשאינו של קיימא, ואינו מלאכת אומן. ויש להוסיף שכן דעת הר"ח (דף קיא ע"ב), וכ"כ רבינו פרחיה (ר"פ טו). וכן נראה דהכי ס"ל למאירי (ר"פ טו), דביאר שם באורך את כל הסוגיא מדנפשיה כרמב"ם, ושכ"כ הרמב"ם, ולבסוף בקיצור הביא את רש"י דפליג. וע"ע בארחות חיים (סימן קה), ובכל בו (סימן לא

דף כו ע"ד), דהביאו את שיטת הרמב"ם (ולא ברור כמאן ס"ל), וכן הביאו השלטי גיבורים (דף מא ע"א אות ג) ומשמע דחושש לכל השיטות לחומרא.

ומאידך גיסא דעת הרא"ש (פט"ו סימן א), ורש"י (דף קיא ע"ב), דכלל אין את החילוק בין מעשה אומן ללא מעשה אומן, אלא תלוי הוא האם הוא עשוי לקיימא, דחייב. או כשאינו עשוי לקיימא, אך עשוי להתקיים זמן מה, דפטור. וכשאינו עשוי להתקיים אלא מעט, מותר. וכן יש להוסיף דהכי ס"ל לרוב רובם של הראשונים, וכאשר אספם וקיבצם כעמיר גורנה בשו"ת תפלה למשה ח"א (ר"ס כט), ובתוספת, דכן דעת הנמוק"י (שבת ר"פ טו), והריבב"ן (שם), והריטב"א (שם), ובפסקי הרי"ד (שם), וכן הוא בפסקי ריא"ז (פרק טו הלכה א סוף אות ג), ובחידושים המיוחסים לר"ן (שבת קיא ע"ב), וכ"כ הרמ"ך אשר הביאו מרן הכס"מ (פ"י אות א), וכן הוא באור זרוע (ח"ב סימן סז), ובראב"ן (סימן שנז), ובסה"ת (סימן רמג), ובסמ"ג (לאוין סה מלאכת תופר), וכ"כ הרוקח (סימן עד), ובספר אהל מועד (דרך ה נתיב ז), וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שבת דף מא ע"ב מדפי הרי"ף), וכ"כ רבי אליעזר ממיץ בספר היראים (ח"ב סימן רעד, דף קלו סוע"ב), ובהשלמה (שבת קיא ע"ב), ובתשב"ץ (סימן נב), ובספר הפרנס (סימן קעב), וברבינו ירוחם (דף פז ע"ב), וכ"כ הראבי"ה (סימן רו), ובשבלי הלקט (סימן קכד).

קשר אומן]

ב. ומעתה חל עלינו חובת הביאור מהו קשר של אומן. והנה הדרכ"מ (סימן שיז אות א) הביא את השלטי גיבורים (דף מא ע"א אות ג) דכתב כי קשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי הוא קשר שקושרים אותו הדק היטב, ומכאן נראה לי שיצאה האזהרה שכשקושרין שני קשרים זע"ז, שאין מתירין אותו בשבת. ע"כ. וכ"כ הרמ"א בס"א וז"ל, וי"א דיש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זע"ז, דאין אנו בקאים איזה מקרי קשר של אומן, דאפי' בשאינו של קיימא אסור לקשרו, וה"ה להתירו, וכן נוהגין. ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש, ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צער לא גזרו. עכ"ל. ונמצא א"כ, דהרמ"א מסופק בכל קשר ע"ג קשר האם חשיב כקשר של אומן, ונוקט מספק לחומרא. ואע"ג דהוי ספק דרבנן, מ"מ הוי ספק חסרון חכמה, וכמש"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ד), ובספר מאמ"ר (ס"ק י), ובשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן מד), ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנב אות ב), ובספר קול סיני (עמ' 293 הע' 12), ובשו"ת מחזה אליהו (סימן מז אות א), ובשו"ת עטרת פז (ח"א סי"ב אות ד ד"ה והנה). ונמצא לפי זה, דלחומרא קשר על גבי קשר הוי קשר אומן. וכן נמשכו אחר דברי הרמ"א פוסקים רבים, דכן הוא בספר תו"ש (ס"ק ה), ועל היתר הרמ"א במקום

צער כתב דהוא כשאין הקשר עשוי לעולם, וכ"כ בספר שלחן עצי שיטים (ס"ג הלכות קושר), וכ"כ בספר שו"ע הרב (סעיף ב), ובספר נזר ישראל (ר"ס סז), וכ"כ כרמ"א בספר תורת שבת (ס"א) דקשר ע"ג קשר אסור, ובמקום צער שרי. וע' בספר קני מנורה (ס"ק א) דמקשה על השל"ג, כי יש להחמיר יותר, דהרי קי"ל דקשר שמתירו ביד אחת חייב, כת"ק (כדרכ"מ ס"ק ב), וא"כ יוצא איפוא דאפי' שאינו מהודק אסור. ונשאר בצ"ע. וכ"כ כרמ"א בספר ישועות יעקב (ס"ק ד) דתלוי בחוזק, ושלכן ב' קשרים אסורים. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן מד) דס"ל כשל"ג, ושכן הוא במרן, מאחר ודברי השל"ג אמורים בדעת הרי"ף והרמב"ם. ושכ"כ בשו"ת פרי האדמה (ח"ד דף קג ע"ג). ע"כ. וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף י) כרמ"א, ועע"ש. וכ"כ בספר תהל"ד (ס"ק ד) וחידש דהרמ"א מיירי בצער של לבוש, אבל בצער הגוף קיל טפי. וע"ע בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סימן קעח אות ו) דפוסק כרי"ף לפי השל"ג, דקשר ע"ג קשר הוי ספק ולחומרא. וכ"כ עוד (בריש סימן קעט), ועע"ש (אות ו). וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קכג ס"ק א), ועע"ש (ס"ק ה). וכן הוא בשו"ת איש מצליח (ח"א או"ח סימן לג דף קח סוע"ד), וכמו שהבינו שם בנו הגאון הנאמ"ן (אולם יתכן דאסר שם מטעם דאוסר כל שעשוי ליותר מכד' שעות). וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ט הל' א) והקל רק בעשוי להתיר בו ביום, או בשעה"ד עד שבעה ימים. וע"ע במ"א (ס"ק ו) דמחמיר יותר, דהביא לספר הזכרונות דאוסר לגמרי בקשר ע"ג קשר, ואינו מספק, ושכן הביאו הרב כנה"ג.

השל"ג בא מתורת ספק או ודאי

ג. ובאמת כי תמהתי על עצמי, כי יוצא מבואר מדברי הרמ"א, דהשל"ג ספוקי מספקא ליה האי מילתא, ונקיט לחומרא. אולם המעיין בשל"ג לכאורה רואה שאינו כן, אלא דברישא ספוקי מספקא ליה, ובתר דמספקא ליה הדר פשטה. דהנה ז"ל השל"ג בהמשך דבריו הנזכ"ל (שבת מא ע"ב מדפי הרי"ף בשורות הרחבות), ואם עושה ב' קשרים זע"ז ברצועה שנפסקה כדי לעשותה שלימה, **חייב לד"ה**, **דהוי מעשה אומן**, וגם עביד להתקיים כך לעולם. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, כי חיובי נמי מחייב, ולשון חייב בודאי שלא שייך כלל וכלל שיפול בדבר המסופק. וא"כ מש"כ השל"ג בראש דבריו (אשר הביאו הדרכ"מ הנ"ל), וקשר אומן לא נתברר לי, הוא בתחילה, ואולם שוב כשראה לרי"ף, שנראה שהוא קשר שקושרים אותו הדק היטב, א"כ הדר פשטה בודאות לאיסור. וזהו גם מש"כ בע"ב (קצת לפני השורות הרחבות), ומסופק אני אם דעת רבי' ומיי' (הרי"ף והרמב"ם) לחייב בקשר א'. וקצת נראה, דודאי מחייבין אפי' בקשר א' העשוי לקיים כל עוד שהוא מעשה אומן, וקשר חוט תפירה לא ידענא אי מקרו מעשה אומן או לאו, כיון דאפי' שאר אדם

שאינם אומנין וחייטין כך עושין בראשי החוט של תפירה קשר א'. עכ"ל. ומבואר, דאפי' קשר אחד סובר דחייב, ורק כשהוא בראש התפירה, שכן דרכם של הדיוטות בראש התפירה, אך בעלמא לא. וכ"כ עוד שם (ריש ע"ב). וא"כ לדידהו לרש"י וסיעתיה הקושר ב' קשרים זע"ז במקום שעשוי להתיר בו ביום, אע"פ דבכה"ג **הוי קשר אומן** מותר. ע"כ. וא"כ כתב בכל הני בודאות ולא בספק, דקשר על קשר הוי אומן. ושוב אחר זמן ראיתי לספר משמרת השבת (סימן שיז) שהאריך למעניתו בפתגמא דנא, וכתב לבאר את השל"ג, ואולם לבסוף חזר בו (באות ג) לפי ששוב ראה את דברי השל"ג הנ"ל דכתב דחייב לכו"ע בב' קשרים, וא"כ מבואר דאין כאן ספק, וסיים, ודברי השל"ג לא נתחוורו אצלי ולא זכיתי להבינם, וע"ע בדבריו.

ומ"מ יתכן דהרמ"א נקט כמהלך השל"ג, אולם לא הסכים עמו לגמרי, ותפס לבסוף כי לא יצא הדבר מידי ספק. ואיך שלא יהיה, מ"מ כן דעת הרמ"א, דהוי ספק, ונמשכו אחריו רבים וכן שלמים, וכנ"ל.

ד. וחזי הוית לגאון חיד"א בברכ"י (סימן שיז אות א) דכתב על דברי הרמ"א וז"ל, ובגלילותינו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו, שאינו של קיימא, **והוא של הדיוט**, ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטלי במעוטייהו. ע"כ. והביאו השע"ת (ר"ס שיז), ועוד בספר קהילת יו"ט (הנדפס על ספר זכרו תורת משה סימן לב אות ב) וכן הביאוהו עוד רבים וכדלקמן בעז"ה. וא"כ כל הני פליגי ארמ"א, וס"ל להקל, ושכן המנהג. והנה בספר יוקח נא (אות א) בתחילה כתב מסברא דנפשיה שלא כשל"ג, אולם שוב בראותו את דבריו, ביטל דעתו מפניו, ועל כן ביאר דמש"כ הרמ"א את דבריו אלו בלשון י"א, אינו משום שהם חולקים, אלא שכן דרכו, או משום שכתב דבר חדש. ואולם בהמשך הרב יוקח נא (באות ג) הדר הוא לכל חסידיו, וכתב דכל זאת א"א לומר בל' מרן ס"א דכתב, כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסקה החבל וקשרו וכו'. ע"כ. והרי דרך אנשים לקשור כה"ג בקשר על גבי קשר, וא"כ ברור שדעת מרן אינה כשל"ג, אלא ס"ל דקשר על גבי קשר אינו קשר של אומן. ע"כ. ושב והניף את ידו בשו"ת מעט מים (סימן ח) ובשאלה נשאל לענין קשר ע"ג קשר שנהגו לקשור במקומם, ובד"ה איך, כתב דכאן אינו מעשה אומן. ושב וכ"כ להדיא בסוף התשובה, כי הרמב"ם ומרן פליגי אשל"ג, דכל הקושר חבל דלי לזמן, קושר קשר על קשר. עכת"ד. וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד פרשת כי תשא אות ב) דנראה דלדידן דיתובי יתבינן בא"י אין להחמיר בזה, שמרן החיד"א בברכ"י העד העיד בנו דנהגו כאן להתיר. והוסיף מו"ר, כי כן היא דעת מרן, וכמש"כ בשו"ת מעט מים. ואולם סיים המחמיר תע"ב. ע"כ. איברא דבשו"ת רב פעלים

(ח"ב חאו"ח סימן מד ד"ה ובראיתי), כתב כי הרב חיד"א הביא המנהג לומר כי הם יש להם על מה שיסמוכו, אך לענין דינא לא גילה דעתו.

ועל כן הרב פעלים שם ליושבי עירו ושער מקומו אסר האיסר לקשור שני קשרים בחגורה, ע"ש. ואולם אף לדברי הרב פעלים, כאן בא"י, המקלים יש להם על מה שיסמוכו. ויתר על כן, דלכאורה דבריו של הרב פעלים קשים להולמם, מאחר והמנהג להקל, א"כ שוב אין אחריו כלום, כל שיש לו סמך ומשענת בהלכה, והוא אשר כתבנו לעיל, כי דעת מרן להקל. וכן כתב בספר אשמרה שבת (סימן שיז אות ד) דשם הוכיח מל' השו"ע (ס"א) דפליג אשל"ג, דכל קשר ע"ג קשר מותר, שהרי כן הדרך לקשור דלי וחבל, שהרי עסקינן שקושרים לקיימא. ובדרך זו (באות ה) ביאר את הברכ"י הנ"ל, דסמך את המנהג בדברי מרן. ועוד כתב מסברא, כי פשטות הראשונים הרי"ף וסיעתיה, דחייב רק בהיותו קשר של אומן, דהיינו מעשה אומנות, ולא סתם קשר אמיץ, וכמו אושכפי. וגם דאל"כ יצא דאין מח' בין הרי"ף והרא"ש, כי גם לרי"ף לא בעינן שיעשה אומן, רק שיהיה קשר חזק, וזה בעינן גם לרא"ש, דאל"כ אינו של קיימא. ועע"ש. וכן ראיתי לספר ערוה"ש (סעיף י) דג"כ הקשה כן, ועוד הקשה אלו קושיות, ע"ש ובפירושו המחודש. ועוד ראיתי לשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן לח ד"ה אבל), דגם המהר"ם בנט בספרו מגן אבות (דף א ע"א) כתב דלולא דברי השל"ג, הו"א קשר של אומן הוא מה שהאומן הקושר חורץ במקצת להדק הקשר, וגם מכה עליו שיתפשט וכו', ע"ש. וכ"כ בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כט אות ד) כי מוכח מל' השו"ע, דקשר על קשר אינו של אומן. ע"ש. ושכ"כ מו"ר בקול סיני (עמ' 294). ועוד כתב הרב תפל"מ (באות ג) לדחות את דברי הרב פעלים, כי בודאי נראה שהרחיד"א מסכים להקל, ושכ"כ הגאון הנאמ"ן בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סימן לג דק"ט ע"א). עכת"ד. וע"ע בסמוך בדעתם. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנב אות ה) דכתב כי קשר ע"ג קשר בעשוי ליומו שרי, בצירוף הרא"ש וסיעתיה.

וי"ל שלכן הקל הב"י בזה. ע"ש. ושוב ראיתי לקול סיני (עמ' 294) ושם כתב הרב לדחות את דברי הרב פעלים, דאין זה מוכרח, ובודאי שדעת החיד"א עצמו להתיר בזה, ולכן הודיענו מהמנהג להקל, כיון דסוגיאן דעלמא להתיר, ואין זה אלא ספקא בדרבנן לד' הרי"ף והרמב"ם. ואולם שם בהלכה כתב מו"ר המחמיר תע"ב. והועתקו דבריו בספר ילקו"י (שבת סימן שיז סעיף ח). ועע"ש. ואולם בספר כף החיים (אות כג) הביא את הברכ"י וכתב לבארו, דהיינו בקשר שאינו מהודק, וכמ"ש באות הקודם. ושם הביא ללבושי שרד שביאר את המ"א שמתיר רק כשאינו מהודק כלל. עכת"ד. והוא תמוה, וכי היו קושרים החגורה בכה"ג שאינו מהודק כלל. ויתר על כן כי בעז"ה לקמן (אות יז) נדבר בחוזק

הקשר, ולפי מה שיבואר שם יצא, דאף בקשר שמהודק, כל שאינו מהודק בחוזק, אף לשל"ג אין מקום להסתפק בו שמא הוא קשר של אומן. אך מ"מ יש לקחת את דברי הרב כף החיים, ולבאר אחרת את דברי הרב חיד"א, שהרי ברור שקושרי החגורות אינם קושרים בחוזק שיהיה קשר אמיץ, כי אז יקשה עליהם מאוד פתיחתו, וא"כ כשהרב חיד"א מעיד בגודלו שהמנהג להקל, אין בכך אלא עדות שמקלים כשמהודק, אך לא בחוזק. וא"כ אין בכך לסתור את דברי הרמ"א. ושוב ראיתי שכ"כ לבאר את דברי החיד"א בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כט סוף אות ג), ושכ"כ הגאון הנאמ"ן בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סימן לג דק"ט ע"א הערה ב). ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן ס) כיצד ביאר את דברי הברכ"י. ואולם פשטות דברי הרב חיד"א אינם כן, מאחר ודבריו מוסבים על דברי הרמ"א שאסר, ובא הרב חיד"א וכותב, ובגלילותינו פשט המנהג לקשור וכו', ומבואר דזה שלא כרמ"א, וכמו שלמדו בו כל הני אשלי רברבי הנזכרים. וכן בספר משמרת השבת (סימן שיז סוף אות ה) דחה את דברי הרב כף החיים, מאחר ודברי הלבו"ש תמוהים, וגם י"ל דהרב חיד"א פליג ארמ"א מטעם שמרן מתיר ופליג ארמ"א וכנ"ל.

וע"ע בספר שבתותי תשמורו (סימן ט הע' ז) דהביא לחזו"א (סימן נב ס"ק יז) דכתב כי שני קשרים אינו אלא חומרא בעלמא, ועל כן כתב הרב שבתותי תשמורו, כי מדינא יש לסמוך ולהקל בזה לנוהגים כשו"ע. ועע"ש. אלא דמ"מ סיים כי יש מקום להחמיר בזה כדעת הרמ"א. וכן ראיתי בשו"ת תולדות יצחק שושן (ח"ב סימן יא) דכתב כי בדרכ"מ פקפק על זה, ומ"מ מחמת המנהג החמיר הרמ"א, ועל כן על ידי אלו צירופים כתב הרב תולדות יצחק להקל, ובפרט דהברכ"י העיד כי לדידן מנהג אחר בזה ויש להקל. וע"ע בספר שתילי זיתים (סימן שיז ס"א) דהשמיט את הגהת הרמ"א בדין שני קשרים, אלמא דלא ס"ל הכי, וכדרכו בקדש להשמיט את הגהת הרמ"א כשלא ס"ל כוותיה, ותחת זאת כתב בסק"ו וז"ל, ויש קשר של קיימא בקשר אחד, כגון קשר של גרדיים שקושרים קשר אחד כשנפסק חוט, ומתקיים, וקשר שבראש החוט כשרוצה לתפור, ויש קשר שאינו מתקיים אא"כ עושה שני קשרים זע"ז, כגון חבל דלי שנפסק, הכל לפי מה שמתקיים. (ב"י בשם המרדכי והביאו מהריק"ש). עכ"ל. ונמצא דס"ל, דקשר ע"ג קשר לא הוי קשר אומן, דכתב לבאר מהו קיימא ואינו מעשה אומן בקשר ע"ג קשר. וגם מתוך שהשמיט את הגהת הרמ"א. וכ"כ להדיא בהמשך דבריו, וכל אלו הקשרים שכתבתי, אע"פ שהם של קיימא אינם מעשה אומן. ע"כ. וכן ס"ל נמי לגאון מהריק"ש בהגהות ערך לחם (ס"ק ו) שכתב כנ"ל לבאר את מרן מהו קשר של קיימא. וכ"כ בדעת הרב שתילי זיתים, וכן דעתו איהו להלכה שכן דעת מרן, בספר שו"ע המקוצר (סימן סב אות כא ס"ק נח), וכ"כ גם

בספר זית רענן (ס"ק ו), וכ"כ בשו"ת חמדת אברהם (ח"א סימן ח ד"ה ברם), כי מרן פליג אשל"ג, וגם כתב לדחות לרב פעלים כנ"ל. וכן הביא שם עוד לשו"ת מהר"י קורקוס (סימן ז, הודפס בסוף הרמב"ם במהדורות מסויימות) דמבואר יוצא דס"ל דקשר של אומן, הוא רק כשאומן יכול לעשותו, ודלא כשל"ג. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן ס) דהתיר לקשור מטפחת קשר ע"ג קשר, ע"פ הברכ"י. ע"ש. וע"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן י אות ד ד"ה אמנם), דתפס עיקר כדעת מו"ר, כי הרחיד"א פליג ארמ"א, ולא חייש לסברת השל"ג, ושכן עיקר. ע"ש. ועוד אינה ה' לידי ספר הנד"מ עתה ממש, הקרוי מתנת משה מימון (ח"ב ריש מלאכת קושר) דאף איהו נקיט ואזיל הכי בדעת מרן, דפליג אשל"ג. ומה גם שכל מה שהחמירו השל"ג והרמ"א הוא מפני שכן המנהג לדידם, וכאשר כתב השל"ג, ומכאן יצאה הזהרה וכו', אלמא שכן נהגו, אבל לדידן דהמנהג שונה, יש להקל. ועע"ש.

ה. **ובאמת** שאם נבוא להקל מצד המנהג, יש כאן מקום לעיין האם היום המנהג הוא להקל. כי רבים נזהרים שלא לעשות קשר ע"ג קשר. ומאידך רבים העידו שנוהגות הנשים לקשור את המטפחות בקשר על גבי קשר, וכאשר יובאו לקמן בעז"ה. וצ"ע במנהג היום, ואין הפנאי מאפשר לברר זאת כעת היטב. ומ"מ אף בלאו הכי, נראה עיקר כי דעת מרן שלא כשל"ג, ושקשר ע"ג קשר אינו חשיב מעשה אומן, וכנ"ל. וגם את"ל לפקפק על כך, ושאין הכרח בדעת מרן מאלו טעמים אשר יקחך ליבך. מ"מ יש כאן כמה ספיקות להקל, תחילה כי כל שאסרו הרמ"א וסיעתיה נבע מכח ספק, ואם תמצי לבא ולהחמיר, שמא מרן פליג וס"ל שקשר ע"ג קשר אינו חשיב קשר של אומן. ואת"ל דזה אינו, שמא הלכה כרא"ש וסיעתיה שהם רוב הראשונים, דכלל אינו תלוי במעשה אומן, אלא בקיימא, ולדידהו משרא שרי. ואע"פ שכתבנו לעיל כי כאן הוי ספק חסרון חכמה, ולכן אע"פ שהוי ספק דרבנן יש להחמיר. מ"מ בס"ס שפיר עבדינן ס"ס אף בספק חסרון חכמה, וכאשר האריך למעניתו בפתגמא דנא מו"ר ועט"ר בספר טה"ב (ח"א עמ' תלו והלאה), וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו הנ"ל (סימן מז אות א), מפי ספרים. ויתר על כן יש לדון בעצם הדבר, כי אמנם כתבנו דהוי ספק חסרון חכמה, ובזה לא הוי ספק דרבנן לקולא (בספק אחד), אך ראה למו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ח חיו"ד סימן ג אות ה) מפי ספרים, ועוד לו בספר טה"ב (ח"א עמ' תלו והלאה, ועמ' תמא), דכתב כי כאשר הוי ספק חסרון חכמה לכל העולם, בזה שפיר אמרינן ספק דרבנן להקל, ולפי"ז אף אם הוי רק ספק אחד, יש להקל הכא. וק"ו בנידו"ד, דאיכא כמה ספיקות.

קשר על קשר כשאינו מהודק]

ו. **ולכאורה** נראה פשוט, דכל המחי' הנ"ל היא כשעשוי קשר על גבי קשר בקשר אמיץ, אך אם עשו קשר על גבי קשר ואינו מהודק היטב, אלא הוא מעט רפוי, שוב בזה לכו"ע שרי. שהרי מקור חומרא זו שורשה מהשל"ג וז"ל שם (דף מא ע"א אות ג), וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מל' האלפסי הוא קשר שקושרין אותו **הדק היטב**. ומכאן נ"ל שיצא האזהרה, שכשקושרין ב' קשרים זע"ז, שאין מתירין אותו בשבת, ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום, ואינו קשר של קיימא, אעפ"כ נזהרים בקשירתו והתרתו משום דהוי קשר אמיץ. עכ"ל. וא"כ מפורש בדבריו, דכל שחידש דקשר ע"ג קשר אסור, הוא בקשר המהודק היטב, שהוא קשר אמיץ, הא ברפוי מעט בודאי שאין שום צד דהוא קשר של קיימא. מה גם דעצם דברי השל"ג לומר דקשר ע"ג קשר הוא קשר אומן, הוא חידוש גדול, והבו לן דלא נוסיף עלה. וק"ו בן בנו של ק"ו שכתב כן השל"ג להדיא, שכל דבריו אמורים רק בקשר אמיץ, וכנ"ל. וראה למ"א (ס"ק ד) דעל דברי הרמ"א שכתב וז"ל, וי"א דיש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זע"ז, דאין אנו בקאין איזה מקרי קשר של אומן וכו'. וכתב המ"א, דאין אנו בקאין, מיהו נראה מל' הרי"ף שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. עכ"ל. ונראה בפשטות שבא לומר, דלא תחשוב שבא הרמ"א לאסור כל קשר ע"ג קשר, כי במקורו הוא השל"ג (שדברי המ"א הם ציטוט ממנו) מבואר, דרק קשר הדק היטב אסור. וכ"כ לבאר את המ"א הרב מחצה"ש במקום, וכ"כ לבאר למ"א בספר מלבושי שבת (ס"ק ד) דהיינו שהוא אמיץ וחזק, ולכן מחמירין בב' קשרים, דהוי קשר אמיץ ומקרי קשר של אומן להרי"ף, ואסור **אפי' אינו של קיימא**. ע"כ. וא"כ פירש למ"א דמיירי בקשר חזק. וכ"כ הפמ"ג בא"א (ס"ק ד), וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק ב) ויובא בסמוך בעז"ה, וכ"כ בשו"ת איש מצליח (ח"א סימן לד חאו"ח הערה ב) הגאון הנאמ"ן, וע' לקמן, וכ"כ בספר ערוה"ש (סוף סעיף ט), וכ"כ בספר משמרת השבת (סימן שיז אות א) בדברי המ"א, וכ"כ בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כט אות ג), וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן פא סוף ענף ב וענף ג), וכ"כ בשו"ת חמדת אברהם דיין (ח"א סימן ח ד"ה ברם).

איברא, כי הרב לבושי שרד במקום פירש דכוונת המ"א דאפי' ב' קשרים, אם אנו רואים שאינו מהודק כלל שרי להתירו. אלא כשהוא מהודק מעט, אז אמרינן דאין אנו בקאין, וזו מקרי קשר אמיץ. עכ"ל. וא"כ כתב שרק באינו מהודק כלל שרי, ובמהודק קצת הוי ספק ואסור. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סימן מד) דעל הבנתנו במ"א כתב דזה אינו ולא ניתן להאמר, ובא המ"א לאפוקי שלא תאמר כי אף בקשר אחד שאינו מהודק

היטב אסור, מצד ספק הרמ"א, כיון דאינו הדק היטב, אך בשני קשרים שאינם מהודקים היטב כי אם קצת, יש צד דחשיבי כקשר אחד מהודק היטב ויאסרו. וכן כתב שזו כוונת הלבו"ש הנ"ל. וכן נקיט בספר כף החיים (ס"ק כב,כג) כלבו"ש (ולא הביא שום חולק). וכן ראיתי שהעתיקו ללבו"ש בספר באר יעקב (ס"ק ב), וכן בספר מטעמי השלחן (אות ה) אלא דאיהו מספקא ליה והתחבט בכך, דכתב ואפי' ב' קשרים, אם אנו רואים שאינו מהודק כלל שרי. ובסוגרים כתב, אלא כשהוא מהודק מעט, אז אמרינן דאין אנו בקאים, **ושמא** זו מקרי קשר אמיץ. עכ"ל. וא"כ הרגיש בקושי שבדבר. ועוד דלעיל (ס"ק ב) כתב, והקשר הוא מעשה אומן שהוא **חזק מאוד**. ע"כ. וא"כ תלה איסורו במהודק וכן העתיק ללבו"ש בספר נזר ישראל (סימן סז ס"ק ג), וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן פ אות קנח), וע"ע שם (אות קנג), וכ"כ בספר שלחן עצי שיטים (סימן ג הלכות קושר) דכיון שאין אנו בקאין קשר אומן, על כן אסור להתיר ב' קשרים, אבל במקום צערא יש להקל כשאינו של קיימא, **והוא דלא מהידק**. ע"כ. וא"כ אסר אף כשלא מהודק, ורק בעת צער התיר בכה"ג. וכ"כ בספר כלכלת שבת (רס"ק כב), וכ"כ בשו"ת פרי האדמה (ח"ד דק"ג ע"ג).

הלכה כר"מ או כרבנן]

ז. **וכ"כ** הרב משנה ברורה (ס"ק א) דאפילו לא מיהדק שפיר, ויכול להתירו באחת מידיו, חשיב של אומן. וכ"כ בביה"ל (ס"א סוד"ה וקשר), וביאר שיחתו בביה"ל (ד"ה הקושר), כי רבנן פליגי על ר"מ שאמר דיכול להתירו באחת מידיו פטור. [וכשם שכתב היראים (ח"ב סימן רעד דף קלז ע"א), וכן מוכח מפירוש המשניות לרמב"ם (ר"פ אלו קשרים), וברע"ב. ויש להוסיף שכן פסק המאירי (ר"פ טו) סוף ביאור המשנה הראשונה.] וסבר דחייבין והלכה כמותם. ומוכח בגמ' דקשר כזה לא מהידק. ועל כרחך דהוי מעשה אומן, דאל"ה לא מחייבי לדעת הרי"ף והרמב"ם. וא"כ יוצא מבואר, דמעשה אומן אפילו לא מהידק שפיר. עכ"ד. וכן ראיתי שהקשה כן על השל"ג על דרך קצת קשה בספר קני מנורה (ס"ק א), וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חאו"ח ס"ס קעט אות ו) דהרע"ב בביאור המשניות פסק כחכמים, ובגמ' קאמר טעמא דר"מ משום דלא מיהדק וכו'. הנה דר"מ בקשר שאינו מהודק מיירי. ונשאר בצ"ע. וכ"כ בספר שש"כ (פרק טו הע' קפד). ולעצם הראיה הנ"ל מהגמ', יש להשיב על כך, כי הן אמת כי הדרכי משה (ס"ק ב) תמה על הב"י למה הביא את התוספתא (פי"ג הט"ז), דאיתא התם כשיכול להתירו באחת מידיו פטור. והלא היא דעת רבי מאיר בריש אלו קשרים, ואינו הלכה. וצריך עיון. עכ"ד. וע"ע בביה"ל (ס"א ד"ה הקושר) דתמה על הט"ז, כי קי"ל כרבנן, ודלא כר"מ. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן מז אות ד). ואולם מרן שהביא בשתיקה את התוספתא, בודאי דסבירא ליה הכי. ונראה דהוא מפני שנמצאו

לכמה וכמה ראשונים דכתבו כי הלכה כרבי מאיר. וראש וראשון שנוכיח כן הוא מדברי השבלי הלקט (סימן קכד) שהביא את התוספתא הנ"ל בשתיקה, והעתיקו הב"י הנ"ל (ועל כך תמה הדרכ"מ). וע' בשבלי הלקט שכתב כן בשם אחיו ר' אברהם, וע"ע באוצר הגאונים (שבת דף קיא ע"ב, סימן שה) דכתוב שם בזה"ל, ושדר רב צמח בר פלטוי ריש מתיבתא, דהילכתא כר' מאיר.

ע"כ. וא"כ מפורש בשם רב צמח גאון, ריש המתיבתא, כי הלכה כר"מ. וכ"כ בפסקי הרי"ד (פרק טו ד"ה פי'), וכן פסק בפסקי הריא"ז (פט"ו הלכה א אות ה), וכ"כ בחידושי הריטב"א (ר"פ אלו קשרים) דר"מ לא פליג, וכן בד"ה בעי, כתב כן בשם פסקי הרי"ד. וכן ראיתי לספר יד יוסף (ס"ק ב) דכ"כ להלכה, דקשר מרופה שיכול להתירו באחת מידיו, אין חייב עליו, ושכ"כ הרמב"ן, והריטב"א עירובין (דף צז). ע"כ. וכן משמע מהשלטי גיבורים (דף מא ע"א מדפי הרי"ף אות ג), שהרי כדי לחייב, הצריך שיהיה קשר מהודק היטב. וכן ראיתי עוד לספר קצות השלחן (סימן קכג ס"ק ד) דעמד על דברי הביה"ל באורך, וכתב לדחותו, ושהפשט בר"מ שאמר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיו אין חייבין עליו, הוא שגם רבנן מודים דביד אחת אין חייבין, והמח' היא בדיוק דברי ר"מ, שיוצא מדוייק מדבריו, שאם קשר קשר שאינו יכול להתירו באחת מידיו, חייב עליו, אע"פ שאינו מעשה אומן, ולרבנן אף בכה"ג פטור. והביא לכך ראיות מהש"ס, דשפיר מפרשינן הכי. ועוד הוכיח שם מהסוגיא, דעל כרחך לפרש כן. ע"ש. וע"ע בהגהות והערות שעל הטור החדש (אות טו) דיישבו את קושית הביה"ל ע"פ דברי תוס' (דף קיא ע"ב ד"ה ואלו), דביארו דלר"מ אינו חייב היינו מותר לגמרי, ולפי"ז יצא דלרבנן דפליגי אסור, אך לא חייב. ע"כ. וכן ראיתי דס"ל הכי להלכה בשו"ת זכרון יהודה (סימן קסט) וכתב ליישב את התוספתא אליבא דתוס' הנ"ל, בתירוצם השני וע"ש. וע"ע בספר דברי מנחם מרדכי (סימן שיז אות ג) דציין לרב קרבן נתנאל על הרא"ש (ריש פרק אלו קשרים) דג"כ תירץ זאת, ושכ"כ הרב נהר שלום (סימן שיז ס"א). ע"כ. וכן תפס כקצות השלחן בספר אשמרה שבת (סימן שיז אות ד). ועע"ש. וע"ע לגאון הנאמ"ן בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סימן לג אות ב ד"ה וראיתי להמ"ב), דעמד על כך, וגם הוא יישב את קושית המ"ב כיוצ"ב, והוכיח כן, ושכ"כ לתרץ את קושית הדרכ"מ הקרבן נתנאל (ס"ק ג), ושכן פסקו הרמב"ן והריטב"א בפ' המוצא תפילין דקשר מרופה שרי. וביאר דהוא בדף צז ע"א, והרמב"ן הוא במלחמות בפרק המוצא תפילין. ומש"כ הרמב"ם בפי' המשניות, הוא משום דשם אזיל בשיטת רש"י, דאין תלוי באומן. ואולם ביד החזקה פסק אחרת, דתלוי באומן. וע"ע לעיל (אות יב) דכ"כ עוד פוסקים כי חזר בו ביד החזקה. וע"פ הנ"ל נתיישבו שפיר דברי

השבלי הלקט, ומרן בב"י בפשיטות. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת תולדות יצחק שושן (ח"ב סימן יא) ליישב את הב"י שהביא לתוספתא, כי למרן דוקא במלאכת אומן חייב, נמצא כל שמתירו ביד אחת אינו אומן, ולכן לרי"ף ולרמב"ם פטור, וא"כ על כרחך דס"ל להלכה בזה כרבי מאיר. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כט אות ה) דר"מ ס"ל להתיר לכתחילה, והוסיף, כי בפירוש המשניות בהוצאת הרב יוסף קאפח מבואר להדיא דבעי קשר אומן, וא"כ א"צ לומר דהדר הוא ביד החזקה. ועע"ש. ועוד ראיתי שכן תפס לדחות את הביה"ל כדברי הקצות השלחן בספר אשמרה שבת (פרק ד אות ב ס"ק ג). וא"כ יצא לפי האמור, דלכל הני ראשונים ומרן דפסק כתוספתא, כל קשר שיכול להתירו ביד אחת, ואינו עשוי לקיימא, מותר לכתחילה.

ח. ולמעשה נמצאו עוד פוסקים רבים דס"ל להקל כל שאינו מהודק היטב, דכן יוצא מבואר מדברי הט"ז (ס"ק א) דאם הוא מעשה אומן, ממילא הוא חזק מאוד, ועע"ש, דכ"כ כמה פעמים. וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק ב) לדייק את המ"א הנזכר, דתלוי במהודק, ועל כן כתב, ולפי"ז אצלנו שעושים במטפחת הצואר שני קשרים זע"ז לנוי בעלמא, אין בו איסור, דכיון שהמטפחת אינו יכול להדקו הדק היטב (ע' פרש"י דנ"ז בד"ה כל שהוא אריג), לא גזרו. עכ"ל. וכן יוצא מבואר מדברי שו"ע רב (סעיף ב) דכתב וכל קשר אמיץ שהוא קשרו הדק היטב, יש להסתפק בו שמא זה מעשה אומן, וב' קשרים זעג"ז הוא ג"כ קשר אמיץ. ע"כ. (ויש לדחות). וכן הביא בספר שש"כ (פט"ו הע' קסה) לספר תולדות שמואל (ח"ג סימן מז סע' ד) ואת"י, דדוקא בחוט שאינו עבה ביותר, אבל חבל עבה, כיון שאין קשר כזה מתקיים, לית לן בה. ע"כ. ועוד הביא (בהע' קסז) את דברי הגרשז"א זצ"ל, דמה שנהגו הנשים לקשור שני קשרים זע"ז במטפחת הראש, י"ל דאין זה בכלל קשר אמיץ והדק היטב, וגם עומד להתיר בו ביום. ע"כ. וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קכג ס"ק ד ד"ה כ' בקישו"ע) וז"ל, ומיהו נראה, דמטפחת סביב הצואר, אין הדרך כלל להדקה, ופשיטא דלא הוי קשר מעשה אומן, וכיון שעומד להתירו ביומו מותר, ומ"מ יש ליזהר לכתחילה לעשות עניבה. ע"כ. וא"כ כתב, ואע"פ שהוא קשר על קשר, כיון שאין מהודק, שרי. [וע"ש לעיל בדבריו, דיוצא דס"ל שכן דעת הלבו"ש, והרב נזר ישראל הנ"ל, דיודו בקשר של מטפחת ואינו מהודק כלל.] וכ"כ בספר משמרת השבת (סימן שיז עמ' קעז אות א) שהרי כן מבואר בשל"ג, דדוקא מהודק היטב. ועע"ש. וכ"כ בשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן כט אות ג) דדוקא כשקושר חבל או חוטים דקים וכיוצ"ב, שכשעושה ב' קשרים זע"ג זה, נעשה קשר מהודק היטב, בזה חיישינן שמא קשר של אומן הוא, וכמדוייק מדברי השל"ג שכתב הדק היטב. והביא שכ"כ הגאון הנאמ"ן בשו"ת איש מצליח (ח"א או"ח

סימן לג הערה ב) דכל שאינו מהודק שרי, והאריך למעניתו לדחות את דברי הרב פעלים, והוכיח מלשון השל"ג דספיקו הוא בשני קשרים המהודקים, ושכן מוכח מל' הרמ"א, דמהיכי תיתי להסתפק בקשר אחד, אפי' שאינו מהודק היטב, דא"כ אמאי אסר מור"ם רק בשנים, ומה שנסתייע הרב פעלים מהלבו"ש, תמוה מאוד וצ"ע. עכת"ד. ועע"ש. וכ"כ בספר אשמרה שבת (פרק ד אות ב סס"ק ג) לתפוס כמנוח"א להקל באינו מהודק, ואולם סיים המחמיר תע"ב. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סימן מז) דהאריך כי כל דין הרמ"א להחמיר בקשר ע"ג קשר הוא חומרא גדולה, ושכל שנאסר הוא רק בקשר אמיץ כלשון השל"ג, ועוד הוכיח כן מאחר וקשר ע"ג קשר הוא אומן, וקשר ע"ג עניבה ס"ל דשרי, על כרחך דקשר שאינו אומן הוא קשר ע"ג קשר, וא"כ יתחלק רק בין קשר אמיץ דהוא אומן, לאינו אמיץ דהוא אינו של אומן. ועוד כתב, כי אפי' להבנת הרב לבו"ש כי במהודק מעט אסור, מ"מ כל שעשוי להתירו ביומו שרי, ועל כן התיר לקשור חגורות שהנקשרות קשר ע"ג קשר, ועל כן (בסימן מח) כתב להתיר לקשור מטפחת בשני קשרים ועע"ש.

קשר של קיימא תלוי בדעת הקושר או בדעת העולם]

ט. הנה כתב הט"ז (ס"ק א) כי קש"ק תלוי בדעת הקושר, וז"ל, **אלא הכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד, שאם דעתו** שישאר כן לעולם, דהיינו כל זמן שאפשרי לו להיות קיים, ולא יצטרך להתירו, ואינו קצב זמן **בדעתו** מתי יתירו, זהו חייב. ואם קוצב **בדעתו** איזו זמן שבודאי יתירו, אז פטור וכו'. אבל אם חושב **בדעתו** להתירו ביומו, זה לא מקרי זמן כלל ומותר לכתחילה וכו'. וכ"כ עוד בהמשך שם, וכן הוא לו (בס"ק ב). ע"ש. וכ"כ הב"ח (אות א ד"ה ואיכא למידק). [וכן משמע בפמ"ג (א"א ס"ק ג, וס"ק י) ואולם (מס"ק ו) משמע אחרת, וע' לקמן בדעתו.] וכן הוכיח בספר קני מנורה, דס"ל הכי להרב שבלי הלקט (סימן קכד) והביאו הב"י וז"ל, קשר **שדעתו** לקיימו שבת או חודש, פטור. **דעתו** לקיימו לעולם, חייב חטאת. אין **דעתו** אלא ליומו, מותר. עכ"ל. ומפורש דתלה זאת בדעתו. (ולענין דינא, ע"ש בדעת הרב קני מנורה). וכן דעת הרב פתח הדביר (ר"ס שיז), ושכן דעת הרב שם חדש (עמוד זמנים דס"ב ע"ב), וייחס סברא זו גם להגאון מחב"ס יראים ז"ל, וכתב ובפירוש קשר של קיימא פירש רבינו **שרוצה** שיתקיים לעולם כס' רש"י במתני'. [וכנראה כוונתו לרש"י הראשון בפרק אלו קשרים, דכתב קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם. ע"כ. וא"כ תלה זאת בקושר, ולא בדרך העולם.] ועוד הוסיף שכן דעת הטור (ר"ס שיז, ולענ"ד אין ראיה), ומרן הב"י בשם שבלי הלקט (והוא כנ"ל). עכת"ד. וכן היא דעת שו"ע הרב (ס"א) ע"ש דכ"כ כמה פעמים לתלות בדעת הקושר הוא לבדו. וכ"כ בספר פתחי עולם (ס"ק ב) לתלות זאת בדעת הקושר, וכ"כ בספר מעדני אשר לגאון אשר קליינמאן (הנדפס בשנת תקצז במלאכת

קושר אות א) כי הדין עם הט"ז דתלוי בדעת הקושר. (אולם דייק לט"ז שכתב דאם חושב להתירו ביומו מותר לכתחילה, דמשמע דסגי כשדעתו כן, אף שיתכן שבפועל לא יתירו, ובזה דייק את לשון הטור שהתיר במעשה של מצוה איסור, ולמה להתיר, הלא היה לו לומר שיתכוין להתירו ביומו. ועע"ש). וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן צ) וכדלקמן בעז"ה, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן נ באורך), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח ס"ס כז). והנה כתבו הפוסקים להוכיח שלא כט"ז מדברי היראים (ח"ב סימן רעד דף קלז ע"א) דפסק לאסור לעשות קשר שדעתו להתירו, מפני שפעמים מבטלו וכדלקמן, וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן יז אות ב) דכתב שכדאי לסמוך על הט"ז וסיעתיה בשעה"ד, ועע"ש בדבריו. וע"ע בשו"ת מנחת לעולם. ע"כ. וכן כתב הארחות חיים (שבת סימן קו), והכל בו (סימן לא דף כו ע"ד), והביאו הב"י (סימן שיז, דף פ ע"ב ד"ה כתוב) וכן הביאו המרדכי (שבת סימן שפו) והכי ס"ל, וכ"כ הר"ן במיוחסים (שבת קיג רע"א ד"ה כלל) ובריטב"א (שם), ונמצא שזה שלא כט"ז וסיעתיה, כי לט"ז בכה"ג שרי, כיון שדעתו להתירו, דהכל הולך אחר דעת האדם, ואילו לכל הני אשלי רברבי אסור. ואולם אין מכאן סתירה, לעצם דברי הט"ז דאזלינן בתר דעת הקושר, כי יתכן שהיראים וכל הנזכ"ל ס"ל דאזלינן בתר דעת האדם, אך במקרה שפעמים שקושרים לקיימא, חששו שמא ישאירם, ולכן נאסר מדרבנן. ואדרבה הוא מוכרח, כי אם אזלינן בתר דעת העולם, א"כ יאסר מטעם דחשיב של קיימא, ולא רק מפני חשש שמא ישאירו. רק דמ"מ יצא מכאן שלא כדברי הט"ז, דבכה"ג ס"ל דמותר, ולכל בו אסור. ואולם ע"ש בב"י שכתב כי כללו של הכל בו הנ"ל הוא שלא כדברי בעל התרומה (סימן רמג) וסיעתיה הנזכ"ל, ומשמע דכן דעת מרן. ולפי"ז יצא דלמרן בכה"ג שרי, וא"כ אין מכאן שום דחיה לט"ז. ומפני שאלו דברי הב"י סובלים אריכות, וכבר הארכתי יותר מדאי, ע"כ אבא בקצרה לבאר את הב"י, והרוצה יראה את גוף דברי הב"י, ויבין כוונתי. דהנה הב"י כתב, שע"פ התרומה נסתר כללו של הכל בו. ואינו מובן לכאורה, כי גם התרומה אסר. ועל כן יש מקום להבין שבא לדחות רק את סוף כללו של הכלבו, שהתיר קשר רצועות מכנסים, (וזה שלא כהבנתנו הנ"ל בב"י). אך א"כ תקשי דהב"י כתב "וכלל זה" שלא כדברי התרומה, ונקט את המלים כלל זה כנגד ראש דבריו שכתב שמצאתי "כלל אחד", ושם הוא חידוש הכל בו, ולהבנה הנ"ל לא דוחה את הכלל. וגם קשה, שהרי הפשטות היא כסיפא של הכל בו. וע"כ משמע שהב"י טורח לדחות את הרישא. ועל כן נראה שפירוש הב"י הוא דבא לדחות את עצם כללו של הכלבו, כיון שהתרומה אסר לקשור מכנסים, ובפשטות מיירי בין של פשתן (ובשל פשתן פעמים נשאר הקשר לעולם), ובין של כותנה, שהרי מאלו היו עושים מכנסים בזמנם, או של כותנה או של פשתן. וגם דאת"ל דמיירי דוקא בכותנה, כל כה"ג הו"ל לפרושי. וכיון דמיירי גם בפשתן, וכל שאוסרו התרומה רק כשעשוי הקשר משבוע לשבוע, הא פחות שרי, א"כ מבואר דאינו חושש לכל בו שמא ישאיר הקשר. [ובאמת שכל זה הוצרך הב"י, מפני שלא ראה את מקורו של הכלבו, שהוא היראים, כי לא היה מצוי בידו, כמבואר כאן ובעוד דוכתי בב"י, (כגון בב"י סימן שא (סעיף לו ד"ה שתי, וד"ה כתוב)). ועוד (סימן שיח דף פב סוע"ב ד"ה ודברי רא"מ), ואילו היה לפניו ספר היראים, היה רואה כי היראים ס"ל שיטה

שלישית, שלא כרי"ף, ושלא כרש"י, וכנ"ל לעיל, ולא היה צורך לטרוח לדחותו, מאחר ואינו עומד בשיטת הרי"ף והרמב"ם ובודאי דלא קי"ל כוותיה. וכן עוד פוסקים לא ראוהו בפנים, מפני שלא היה מצוי ספר זה, דראה לספר שלחנו של אברהם (כאן ד"ה כתב), דכתב כי אין מח' בין התרומה לכל בו, וכן בשו"ת מעט מים (סימן ח) בנה בנין כיון שלא ראהו, ועוד ראה לספר טל אורות ג'ויא (מלאכת קושר דף רנג ע"א בהוצאת אור ודרך). ויש מי שרצה לומר שכוונת הב"י לדחות לכל בו, כיון שראה ליראים ומבואר בתרומה שאוסר קשר מכנסים בעשוי לשבוע, וליראים כלל אינו תלוי בזה, רק בהאם פעמים משאירים שאסור, ואם לא אף בעשוי לשבועים שרי. ואינו נראה, ומ"מ גם לפי"ז אין שום דחיה לט"ז, מאחר ודחאו הב"י מכל וכל.]

וגם אם לא תסכים עם דברינו, ותאמר שהב"י לא דחה את עצם כללו של הכל בו מהתרומה, ע"ש, ברור שכל כללו של הכלבו שייך רק לדידיה דנקיט ואזיל כשיטת הרא"ש, כי אינו תלוי במעשה אומן, אך לדידן דאתכא דמרן סמכינן, ופסק כרי"ף וכרמב"ם דתלוי במעשה אומן, אין מקום לאסור בכה"ג שאינו עשוי לקיום, מפני שפעמים שמשאירים לקיום, כיון דגם אם ישאירוהו יאסר רק מדרבנן, כיון שאינו קשר של אומן. ושוב ראיתי שכ"כ בספר מנוח"א (ח"ג פי"ד הל' ט), דאע"ג שהמ"א (ס"ק כ), והתו"ש (ס"ק כ), והח"א (כלל כו דין ג), והמ"ב (ס"ק לג) פסקו את הכל בו, כל זה לדידהו דמחמירים כדעת רש"י וסיעתו, משום שהרמ"א (ס"א) הביא דעתם. אבל לדידן דנקטינן כמרן ז"ל, שלא הביא את דעת רש"י וסיעתו בשלחנו הטהור, משמע שאינו חושש לה, וא"כ יש להקל בנ"ד, דהו"ל גזירה לגזירה, ולא גזרינן. עכת"ד.

י. אולם בהגהות והערות שעל הטור החדש (ס"ק ה) הוכיחו נפלא מל' הב"י דפליג דהנה ז"ל הב"י (ר"ס שיז ד"ה נמצינו), נמצינו למדין דקשר של קיימא מקרי קשר דבר **שדרך** לקושרו על דעת שיעמוד לעולם. ע"כ. וא"כ שפתיו ברור מללו כי תלוי הוא בדרך, ולא בדעת הקושר. ושוב ראיתי שכן דייק את ל' הב"י בספר קני מנורה (רס"ק ב), ושכן דקדק ספר ב"ד מלשון רש"י. וכן כתב בספר טל תחיה לרה"ג חיים יהודה ישראל שליט"א (סימן כא אות ג) מדנפשיה לדייק את לשון הב"י. וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף ח) בדעת מרן, וכן דעתו וע"ש. וכן נמצאו פוסקים רבים דס"ל הכי, דכ"כ בספר בית מאיר (ר"ס שטו) דכתב לדחות לט"ז, והוכיח ממתניתין בסוף מסכת שבת דקשרו את המקידה בגמי, ופרש"י בגמ', ובפירוש המשניות, דלהכי נקט גמי שראוי למאכל בהמה, ולא מבטל ליה להיות קשר של קיימא, דמנתק כשיבש. ע"כ. ולדברי הט"ז לשם מה הוצרכו לכך, תיפוק ליה שיכוין בלבו שלא יהיה של קיימא, ועל כן כתב דתלוי בדרך העולם, או במציאות הקשר, כנ"ל שאינו בר קיום. ע"כ. וכ"כ בספר תהל"ד (ס"ק יב) ועיקר תלוי בדרכו לבטלו תמיד (שחייב) אף שהוא אינו מבטלו. ובזה תירץ את קושית הפמ"ג (א"א ס"ק ו) מדוע אסור להטיל ציצית בשבת, הרי יכול לקשור ע"מ להתיר במוצאי שבת, והוי לצורך מצוה.

ותירץ הרב תהל"ד, שכיון שהדרך לקושרו לעולם אזלינן בתר דעת העולם בכה"ג ואסור. ובזה מובן החילוק בין דלי דגזרינן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא, עמ"א (ס"ק יב), ובפרה לא גזרינן ע' מ"א (ס"ק יז), דבדלי דרכו לבטלו תמיד, ועל כן הוי חיוב תורה גם אם לא יבטלו, משא"כ פרה. עכת"ד. וכ"כ הביה"ל (ס"א ד"ה הקושר), ובזה תתורץ קושית הפמ"ג מציצית הנ"ל, וכן קושית הגרע"א מעירובין (קג) מדין נימא במקדש, דיחשוב להתירו למוצ"ש מיד, והוא לדבר מצוה. וי"ל דלא יהני, כיון שהדרך לקושרו.

עכת"ד. ונראה לענ"ד שזו כוונת הפמ"ג (א"א ס"ק ו) דהקשה מדוע אסור לעשות ציצית בשבת שיעשה על דעת להתירו, ותירץ וז"ל, די"ל כל שלפעמים מבטלו כן כן הדרך אסור מן התורה. עכ"ל. (ואולם בספר תהל"ד מבואר שלמד שלא כדברינו בפמ"ג, וכן הוא בספר פתחי מגדים, ומ"מ הנלע"ד כתבתי, ולדבריהם ל' הפמ"ג דחוק מאוד). שוב ראיתי לספר יד יוסף יוזפא (רביד הזהב ס"ק ב) דהבין כדברינו, אולם ציין לא"א (ס"ק ג) דמבואר בו להיפך, ועל כן כתב, ויראה דלא ברירא ליה מילתא. ובספר פתח הדביר (ר"ס שיז סוד"ה הראשון), למד בפמ"ג דס"ל כט"ז. וכן כתב בספר ערך ש"י (ס"א), והוכיח כן מתוס' חולין (דף ט רע"א ד"ה ואידך), דהקשו לרבי אליהו מבעלי התוספות, דס"ל דצריך לעשות קשר של תפילין כל יום, א"כ למה אמרו בפרק המוצא תפילין עירובין (צז ע"א) כי המוצא תפילין חדשות בשבת אסור לקשור הרצועות וללבשם ולהכניסם. ותקשי הא אינו קשר של קיימא. ע"כ קושית התוס'. ולכאורה תקשי גם לדידהו דיעשה קשר ע"מ להתירו במוצ"ש, וע"כ כנ"ל. וכן קשה על הטור שאמר דשרי לעשות קשר של מצוה, והלא אפשר גם שאינו של מצוה ע"מ להתירו, וע"כ כנ"ל. ובזה ישב גם את סתירת הטור שנקט יום מחד, ומאידך כתב שבעה, ע"ש. וכ"כ בספר יד יוסף ברביד הזהב (ס"ק ב) דלא תלוי בדעת האדם. ע"ש. וכ"כ באורך בספר קני מנורה (ס"ק ב) והביא לראיות הנ"ל, ע"ש, וע"כ נקיט כב"י. ואולם לענין חיוב חטאת, תפס כב"ח והט"ז, דאף בקשר שדרך העולם לקושרו לעולם, והוא התכוין לזמן קצר, לא יתחייב, אך מ"מ אסור, כיון שכן דרך העולם. ומאידך חשש לחומרא לב"ח, דבקשר שהעולם מקיימו לכמה ימים, ודעתו לעולם, בתר דעתו אזלינן. ואפשר דהב"י וכל הפוסקים מודים לזה. עכת"ד. וע"ע לגבי סיום דבריו לקמן.

וכ"כ בספר תורת שבת (ס"ק א) לדחות לב"ח ולט"ז, דאם כדבריהם שבעשה קשר גמלים ודעתו להתירו היום אינו חייב, מדוע לא נזכר דבר זה בגמ', או בשום ראשון, ולכן נלע"ד שאין מחשבה מוציא מיד מעשה, ע' סוכה די"ד, ואין הדבר תלוי בדעת האדם, רק במהות הקשר, ובדבר שנעשה בו הקשר אם דרך הוא לפותחו בו ביום או לא. וכן כתב המגיד משנה (פ"י ד"ה וחבל). ועע"ש. וגם ברש"י (דף קיב ד"ה קיטרא, ובד"ה בדרבנן,

ובד"ה ובדחומרתא), ובכל הראשונים משמע שאין הדבר תלוי רק אם דרך הוא שמקיימים קשר כזה. עכת"ד. (ולענ"ד אין הכרח מרש"י, דע"ש כי י"ל שהאדם מניחם לכמה זמן שיהיה לפי צורך הענין, ואינו גומר בדעתו בעת שקושר לכמה זמן בדיוק, כי הוא משתנה לפי הענין, ופעמים שמניחו לשבוע או שבועים, ועל כן יש בדעתו שיתכן שקושר לשבועים). וכן הביא בספר אשמרה שבת (פרק ד אות ב ס"ק ד) כי כ"כ כבית מאיר בספר ווי העמודים (סימן קב אות מב) דאזלינן בתר דרך העולם, והוכיח כן מעירובין (צז ע"א) פרק המוצא תפילין חדשות וכנ"ל, וכן מסיק הרב אשמרה שבת, ואולם סיים דחזי לצירופי, כיון שהראיות אינם מוכרחות, שלא התירו לקשרו ע"מ להתיר מחשש שישכח, והלא עם הט"ז בפשטות כן ס"ל לפמ"ג, ולרע"א, מקושייתם מדוע לא התירו לעשות ציצית בשבת. עכת"ד. וכ"כ בספר גביע הכסף (סימן שיז אות ד) והוסיף דאין הכרח כי הט"ז פליג, די"ל דמה שתלה זאת הט"ז בדעת הקושר, מיירי בקשר סתמה, שאין דרך מסוים בו, אלא תלוי לפי הענין וברצון האדם, משא"כ כשדרך העולם לקושרו לקיימא או לא, בזה לכו"ע אזלינן בתר דרך העולם. עכת"ד. וזה א"א לאומרו כמש"כ כל הנ"ל והוא פשוט. ועוד ראה לספר פסקי תשובות (סימן שיז אות ה) דהביא את דברי הגרש"ז אויירבך זצ"ל בהערותיו לספר לב אברהם (ח"ב עמ' כ) דג"כ ס"ל דהכל תלוי בדרך העולם, וכ"כ מו"ר בספר קול סיני (מלאכת קושר דף 292 הע' 11) לדחות את הט"ז מדברי הכל בו, ושכן דחו האחרונים מדין ציצית, וכן מנימא במקדש וכנ"ל, ועוד הביא דהכי ס"ל לשו"ת בית אב (חאו"ח סימן ס אות ב), ואולם בשו"ת בנין שלמה (ס"ס מט) דחה, דכל היכא שרוצה להתירו רק כדי לא לעבור איסור, בזה לא מהני דעתו, משא"כ כשחפץ בכך מצד השימוש מהני. וגם השיב על הראיה מציצית, דיש לדון ולאסור מכה"ג משום מתקן מנא, וא"כ לא יהני שאין בזה איסור קושר. וע"ע בספר חמדת ישראל (דנ"ז ע"ד), ובמור וקציעה (סימן תרנא), ובשו"ת דברי חיים טוביה (סימן יד), ובשו"ת ברכת רצה (סימן קד). עכת"ד. וא"כ התיר למעשה משום הראשונים הנ"ל. ויש להשיב, וכנ"ל. וכן תפס כוותיה דמו"ר בשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן יד אות ה), וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ג פי"ד הל' ט) דאזלינן בתר דרך העולם, וגם הוא הוכיח כנ"ל.

יא. ובספר חקרי לב (חאו"ח ריש סימן ס) הביא לט"ז ודחאו, דאם תלוי בדעת האדם, כיצד יחוייב סקילה בהתראה, והרי לעולם יש להסתפק שהתכוין להתירו למחרת, ואינו של קיימא. ואף אם אמר שכוונתו לעולם, איך יתחייב על דיבורו, ודילמא משקר, וכל שכן דאינו נאמן, דאין אדם משים עצמו רשע. ועע"ש. וציין לו בספר דברי מנחם מרדכי (ס"ק ד). ואולם בספר פתח הדביר (ר"ס שיז) תירץ שיכולים להתרות בו כשבא לקשור, דע

לך שאם דעתך בקשר זה לקשר של קיימא שלא להתירו כלל, תתחייב סקילה. וכיון דבעינן קבל עליו התראה כדי שיתחייב, וכדתנן בסנהדרין, א"כ אם ישיב לעדים ע"מ כן אני עושה לקשור קש"ק, הרי גילה דעתו בפי' באמירתו לעדים שדעתו לקיימו ויתחייב סקילה, דתו לא מהימן אחר מעשה לומר דעתי היה להתירו ביומו. ועע"ש דכתב כי כן מצאנו בעוד מלאכות בשבת דתלוי בדעת העושה, ואיך יחייבו סקילה, וע"כ כנ"ל, והוא כגון בדין פס"ר לפרטיו, וכמש"כ הרמב"ם ברישׁ הלכות שבת (הלכה ה), ועוד בדין מתעסק (שם הלכה יא), ועוד (פרק י הלכה יז) המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה ה"ז חייב, ואם הפיסה כדי להוציא ממנה ליחה שבה ה"ז מותר וכו'. הלוקט יבולת חייב, והוא שיקפיד עליהם וכו'. המנער טלית חדשה חייב, ואם אינו מקפיד מותר. עכת"ד. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן נ) דגם הוא עמד על מדוכה זו ופסק כט"ז, כי הלא כל מלאכות שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וא"כ מאי נ"מ דעת העולם, ואינו חייב. ולגבי קושית הפמ"ג מציצית כתב דקושיא מעיקרא ליתא, ע"פ דברי החינוך (מצוה תפ) דהקשה לשם מה הלאו על שמיטת כספים, אם יש בידו להתנות ע"מ שלא תשמטנו שביעית. ותירץ, כי הזהירנו בדברים, אע"פ שאפשר בתקנות ותנאים. ע"כ. וה"ה הכא. ועוי"ל, דכאן לא יוכל להתיר הציצית כי הוי ביזוי מצוה להתירם בלא דבר, וכמבואר בשו"ע (סימן טו), ובמג"ג שם. עכת"ד, ועוד ע"ש. וכ"כ מדנפשיה כזה וכיוצ"ב בשו"ת תורה לשמה (סימן צ), כי השואלים כתבו דתלוי בדעת הקושר וכדעת הט"ז, וכמפורש בשבלי הלקט, וכן דעת הב"י שהביאו. והוקשה להם כיצד יתחייב חטאת, הלא א"א להתרות בו וכנ"ל. ותירץ, כי קושיא זו קשה אף על מלאכת בורר שחייב, רק כשאינו לאלתר, וכיצד נדע זאת, ותירץ בכמה אופנים. ע"ש. וא"כ כן דעתו נמי, דתלוי רק בדעת הקושר. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנב אות א ד"ה ולדעת). ושוב אינה ה' לידי ספר שבת לישראל ושם (עמ' קפו) הביאו כת"י לבעל המנחת חינוך, ועל פי דבריו נדחית הראיה הנ"ל מציצית שהזכירוה רבים, כי כתב דהקושר ציצית ע"מ להתירה אינו יוצא יד"ח ציצית, מגו דלא הוי קשר לשבת, לא הוי קשר לציצית, וע' בר"ן סוכה ג ע"א מדפי הרי"ף וכו'. ועוד כתב טעם דלא הוי ציצית, כיון דבשבת לא הוי קשר רק מחמת דהוי קשר לענין המצוה, א"כ שפיר אמרינן אי עביד לא מהני, כי בלא המצוה אינו קש"ק כלל לענין שבת. וגם הוי מצוה הבאה בעבירה, דאינו יוצא מן התורה אליבא דכו"ע, דאם לא יצא ידי המצוה לא יעשה עבירה כלל, בזה ליתא מהתורה המצוה מטעם מצוה הבאה בעבירה. ע' בספר טורי אבן (ר"ה כח ע"א ד"ה שלמים) שכתב סברא זו ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן מג ובהערה).

יב. וחזי הוית לספר אשמרה שבת (ר"ס שיז) דהביא ראיה לדעת הט"ז מדברי הר"ן במיוחסים (דף קיג רע"א ד"ה כלל), דאיתא התם במשנה קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל, ורבי יהודה מתיר. כלל אמר רבי יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו. ע"כ. ודברי רבי יהודה קשים שאמר מותר, ושוב אמר כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו, אלמא דחייבין הוא דאין חייבין, אך מ"מ פטור אבל אסור. ותירץ הר"ן, דבגמ' העמידו את ר' יהודה דמיירי בחבל דגרדי (חבל העומד לשמוש בבית), אבל חבל רגיל אסור, וא"כ כוונת ר' יהודה בכלל שכלל לנו לומר כי "דינא הוא דלשרי בחבל דגרדי לכתחילה, דהא אפי' בחבל דעלמא היכא דהוה בדעתיה דלאו של קיימא, כגון קיטרא דקטרי בזממא, וה"ה בדלי, היכא דהוי בדעתו למשקליה ולא ליבטליה, דאין חייבין עליו, דכלל א"ר יהודה כל קשר וכו', **והא דכולי עלמא** היא, **והכי איתא בהדיא בירושלמי**. [פט"ו ה"ב] עכ"ל. וא"כ כתב מפורש כי לכו"ע כשקושר בחבל שהדרך לקושרו לעולם, ודעתו לקושרו לזמן מוגבל, אין בו חיוב חטאת, אך יש בו איסור דרבנן. וכ"כ ג"כ בחידושי הריטב"א (מכון ירושלים שם). ועל כן פסק הכי הרב משמרת השבת, כי בהגלות נגלות הני תרי צנתרי דדהבא דמן קמאי כן עיקר, ושכן למדו הם בירושלמי, ודלא כקרבן העדה (שם). ועל כן תלוי בדעת האדם, ובכה"ג שעושה מה שהדרך לקושרו לעולם אסור מדרבנן. ע"כ. ולכאורה יש להעיר בזה, כי כל שכתבו כן הריטב"א והר"ן במיוחסים שייך רק לדידהו דנקטי ואזלי בשיטת רש"י, שאין חילוק בין אם הוא קשר של אומן, דע"ש שכן מבואר בדבריהם דס"ל כרש"י, אבל לדידן דפסק מרן כרי"ף והרמב"ם, נראה דס"ל דבכה"ג מותר גמור, כי הלא אינו של אומן, וא"כ אף שדרך העולם לקושרו לעולם, מ"מ גם בעשוי לעולם ממש עובר הוא רק על איסור דרבנן דהרי אינו קשר של אומן. וא"כ איך שייך לומר כי הקושר כן ואין דעתו לקיימא יתחייב מדרבנן אטו גזירה דרבנן, ורק אם קושר קשר של אומן, ודרך העולם לקיימו, והוא דעתו שלא לקיימו יש מקום לומר ע"פ הריטב"א והר"ן הנ"ל שיהיה אסור מדרבנן, אך בזה כבר בלאו הכי אסור מדרבנן, כיון שעשוי קשר של אומן. וכ"כ כיוצ"ב בספר מנוח"א (ח"ג פי"ד הל' ט) על הב"י די"ל דלדידן לא ס"ל כלבו שבב"י (דף שצב ע"ב), והובא לעיל בסוף ההערה. ויתר על כן כי על כרחך לבאר את הריטב"א הנ"ל שאינו אוסר מדרבנן רק בכה"ג שתמיד דרך העולם לקושרו לקיימא, אלא כוונתו דאסור לקושר לקושרו אף שדעתו שאינו של קיימא, כיון שלפעמים עשוי לקיימא. דאל"כ יסתרו דברי ריטב"א, וכמו שהקשה כן הרב משמרת השבת (שם), דהנה במתני' פירש הריטב"א וז"ל, קושרין דלי בפסקיא, פי' חגורה, דלא מבטל לה כלל, והמבטלה בטלה דעתו אצל כל אדם. עכ"ל. וא"כ תלה זאת בדרך העולם

ולא בדעת הקושר. ודבריו לכאורה סתראי נינהו, ובאמת נראה דכוונתו דלא תימא כיון שיש מי שקושרו כן לעולם לכן יאסר על הקושר לקושרו בפסקיא, כיון שבטלה דעתו של מי שמבטלה. ולפי"ז יצא דאם דרך לפעמים לקושרו לעולם, בזה שוב לא שייך לומר בטלה דעתו, ועל כן יאסור לקושרו. והלא דין זה מבואר בב"י (דף פ ע"ב ד"ה כתוב בכל בו), שאין בו איסור, כי הכלבו ס"ל דאסור מדרבנן, וכתב הב"י כי לתרומה וסיעתיה הנזכ"ל שרי, ומשמע שכן דעת הב"י ע"ש. וכאשר בואר לעיל בהערה. ע"ש. וא"כ יוצא דדעת כמה ראשונים להתיר, ושכן דעת מרן. והני ראשונים ס"ל ג"כ כשיטת רש"י דאינו תלוי באומן. ומ"מ יוצא מבואר לנו מדברי הר"ן והריטב"א לאפוקי מדעת הביה"ל וסיעתיה, כי אין הקשר תלוי בדעת העולם.

עוד חשבתי להוכיח דלא כביה"ל, דהנה ז"ל הטור, קושרין דלי לבור אף בחבל, ולא חיישינן שמא יבטלנו שם ויהיה של קיימא, והוא שיהיה חבל של גרדי, אבל חבל דעלמא לא. עכ"ל. וממש"כ ולא חיישינן שמא יבטלנו שם, משמע דאם יבטלנו יהיה חייב, דאל"כ כלל לא היה מקום לחוש לאיסור דרבנן, ורק מפני שהוא איסור תורה הוצרך לבאר הטור דכאן לא חיישינן שיבטלנו, והוא מטעם אחר שצריך לחבל, ועל כן וודאי שיקחהו. וא"כ יוצא, דאע"ג דדרך העולם שלא לקשור קשר כזה קש"ק, אפ"ה אם קשר איהו לקש"ק חייב, ומבואר דתלוי רק בדעת הקושר. איברא כי אחרי שובי ניחמתי, די"ל דבכה"ג לכו"ע חייב, כיון דלחומרא אזלינן בתר מחשבתו, וכמו שבדין קפידא לחציצה שביארו הטור והב"י (יו"ד ר"ס קצח) דתלוי בדרך העולם, וע"ע שם (בד"ה וב"ש או אפילו), דהסתפק הב"י כשדרך שלא להקפיד והיא מקפדת, וכתב שהיא מח', וברמב"ם (פרק ב דמקואות הט"ו) מבואר דחוצץ, וכן דעת הטור (דף פו ע"ב שם). ואילו דעת הרשב"א בתורת הבית הקצר (ב"ז ש"ז דף לא ע"ב) להקל דאזלינן בתר דרך העולם. וע' בשו"ע (סימן קצח סעיף ה) דמבואר כי דעת מרן להחמיר, דהרי מקור הדין הוא מהרמב"ם הנ"ל, וראה בב"י שהוכיח מהרמב"ם דמחמיר והבן. וע"ע בב"י (דף פו ע"א ד"ה כתב המרדכי), דמבואר במרדכי שבועות (ס"ס תשמח) בשם הרא"ם (סימן כו דף כח ע"א) דכתב הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין, לחים אין חוצצין, מטעם הקפידה, שעל יבש דרך בני אדם להקפיד, **ועל לחין אין מקפידים, אבל אי מקפיד אפי' לח חוצץ**. ע"כ. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סימן קצח סעיף יד). ומבואר דאי מקפיד רק איהו חוצץ. וכן פסק הרמ"א באו"ח (סימן קסא ס"א). ואולם ע"ש במ"א (ס"ק ו) בשם הפני יצחק דכתב דכיון דמספקא לרשב"א אזלינן לקולא. ואולם ברס"ק ז מבואר דס"ל כן רק בדין נטילת ידים ולא בטבילה. (ולכאורה דבריו צ"ע, כי כה"ג גם טבילה הוי דרבנן. וא"א לומר דס"ל כש"ך יו"ד (סימן

קצח ס"ק לו) דכתב להחמיר בנידה גם שלא מהדין. כיון דבס"ק יג כתב הש"ך להקל בנידה בדין דרבנן, ע"ש). וכן כתב ג"כ בספר מנורה הטהורה בקני מנורה (ס"ק ב) הנזכ"ל, דבכה"ג אזלינן בתר דעתו שחושב לקיימא, אף דבדר"כ אזלינן בתר דרך העולם. וכ"כ בספר אשמרה שבת (הנ"ל בר"ס שיג) בדעת הביה"ל וסיעתיה. ע"ש (ויש להשיב ואכ"מ). איברא דבב"י (סימן שכא דף צ ע"א ד"ה וכתוב בתרומת הדשן), מבואר להיפך, דשם הביא לתרוהד"ש (סימן נו) דכתב כי בשר שאין גידולו מן הארץ לא שייך איסור טוחן, ואפילו למי שאינו יכול ללעוס אא"כ יחתוך, שרי לחותכו, ואין בו איסור טוחן, משום דאזלינן בתר רובא דעלמא. ע"כ. וא"כ אף שהוא לעולם טוחן את הבשר, בטלה דעתו, ולא אמרינן בהא שהוא לחומרא דאפשר לו. שוב ראיתי להרב מחצה"ש (שם ס"ק יד) דכתב בשם הרב תו"ש לבאר את המ"א, דכ"ז הוא כיון דשם אין גידולו מן הארץ, לכן בטלה דעתו, משא"כ כשגידולו מן הארץ, אף דלכו"ע שרי כיון שאין דרך לטוחנו, מ"מ לו אסור. וכ"כ המ"ב (ס"ק לט), מדנפשיה.

ולענ"ד כיון שבשבלי הלקט ובריטב"א ובר"ן הנ"ל מפורש כתוס' ולא נמצא עוד בראשונים במפורש דס"ל להיפך, רק ראיות מראשונים שלענ"ד אינן מוכרחות לגמרי, והב"י העתיק את דברי השבלי הלקט, על כן אע"ג שישנה ראיה מצויינת מלשון הב"י הנזכ"ל, דתלה זאת בדרך, נראה לדחוק דשם כוונתו בעשוי בסתמא בלא מחשבה אם עושה לעולם, שאז תלינן בדרך, אך כשמתכוין להדיא, בזה תלינן בדרך, וילמד סתום מן המפורש. והראיות הרבות הנזכ"ל מן הש"ס יש להשיב עליהם שאינם מוכרחות, וכאשר ישיבו עליהם הני ראשונים. ועל כן נראה כעת לומר דתלוי בדעת הקושר, אא"כ ימצאו ראשונים שמפורש בהם שתלוי בדרך, וכעת עמד קנה במקומו.

קשירת שקית אשפה]

יג. ומעתה בא נבוא לענין השאלה האם מותר לקשות שקית אשפה, מוקד ושורש השאלה בנידו"ד נעוץ בכך שהקשר עשוי לעולם, שהרי אף כשזורק את השקית, אינו מתיר את הקשר. וא"כ לכאורה יש לאסור בהא כיון שקושר קשר של קיימא שאיסורו מדרבנן לדעת מרן (ר"ס שיז) כיון שאינו מעשה אומן, וכנ"ל באורך. אלא דיש מקום לדון ולברר, דכיון שמבחינת הקושר כל שצריך את קיום הקשר הוא אינו מפני שחפץ בקיומו לעולם, אלא חפצו בו הינו רק עד שיפנה את האשפה ואח"כ לא איכפת לו כלל מהשקית והקשר, א"כ יש מקום לטעון דבכה"ג חשיב כקשר שאינו של קיימא, והוי קשר רק עד השעה שזורקו לאשפה. ולצד זה שרי לכתחילה לקשור אף קשר ע"ג קשר, וכדביארנו בארוכה לעיל (אות ב והלאה) כי לדעת מרן קשר על גבי קשר אינו נחשב מעשה אומן.

וזה יצא ראשונה לחקור בהאי מילתא הגאון מבריסק בשו"ת מהרי"ל דסקין בקונטרס אחרון שבסוף הספר (סימן ה אות לה), דהסתפק כשקשר קשר ע"מ להתירו, ושוב נמלך שלא להתירו מפני שא"צ את החבל, דנימא דקשירה זו הויא מלאכה שא"צ לגופה. וכתב, כי קצת יש להביא ראיה מהא דיומא (סז ע"א) דתקנו חז"ל שיקשור בין קרניו, והלא קשר זה אינו עשוי להתירו לעולם, שהרי כשמתגזר איברים אינו יורד אחריו, וא"כ להרמב"ם עובר בקושר ביו"כ ממש. [א"ה, לרמב"ם לא קשיא, דהלא ס"ל דקשר שחייב הוא בעשוי מעשה אומן. וכבסמוך בע"ה.] אלא על כרחך כנ"ל, דכיון שאינו צריך לו לקשר אח"כ, לא חשיב קשר של קיימא. אך י"ל דאולי ע"י הדחיפה ראוי שינתק. ע"כ. וא"כ ספוקי מספקא ליה, וכמש"כ וקצת יש להביא ראיה, וכשם שגם סיים דיש להשיב על כך. (ומש"כ אלא על כרחך כנ"ל, מבואר ע"פ הנ"ל דהוא לאו דוקא, ודלא כרב ציץ אליעזר (חט"ז סימן ז) דתפס את מילה זו עיקר בדבריו). וגם על צד שחפץ להקל בזה, כל היתרו מתבסס על כך דהוי מלאכה שא"צ לגופה, וא"כ כוונתו לומר דנחית דרגא, ושוב אין בו איסור תורה, אלא רק איסור דרבנן, וכדמסיים להוכיח מדין שעיר המשתלח, וא"כ אף לצד שמיקל, איסורא מיהא איכא, וא"כ יש לאסור בנידו"ד. ולעצם הראיה הנ"ל משעיר המשתלח, י"ל כי למרן דאזלינן אבתריה, ופסק כרי"ף והרמב"ם, שחייב עליו רק בעשוי לקיימא, והוא קשר מעשה אומן, קושיא מעיקרא ליתא, כי שם לא מיירי בקשר שהוא מעשה אומן. וגדולה מכך כי גם לדעת רש"י וסיעתיה תקשי דמהכי תיתי דמיירי בקשר של קיימא, ושמא מיירי באינו קושר קשר על גבי קשר אלא בכריכה וכיוצ"ב, או בקושר בדבר אשר מתבלה עם הזמן ומתפורר, וכדכתב רש"י בסוף המסכת דבכה"ג לא הוי קשר של קיימא. וכן כתב לדחות בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב סוף אות ו). ועוד בה, כי לענ"ד נראה מסברא דכל שקורע את החבל, אע"פ שאינו מתיר את הקשר חשיב כאינו עשוי לקיימא, כי מה לי שמתיר את קשרי החבל, או שקורע את החבל, סוף סוף תכלית הקשירה אינה בת קיום. ולפי"ז אין ראיה מכאן, כי בשעה ששולחים את השעיר, החבל נקרע. וכ"כ הגרשז"א זצ"ל בתיקונים לספר שש"כ (ח"ג סימן לה הע' סג), ועוד לו בספר נשמת אברהם סופר (ח"ד סימן שמ ס"ק ב הע' 13) כי תפירות בגוף האדם אע"פ שאחר כל תפר עושים ב' קשרים, ואף פעם לא מתירים את הקשרים, לא חשיב קש"ק, כיון שאחר מס' ימים חותכים את החוט (בלי להתיר את הקשר). ברם עדיין יש לעיין בכך משום דברי הריב"ש שיובאו בעז"ה בסמוך.

יד. והנה פסק מרן (סימן תרנא ס"א) כי מצוה לאגוד הלולב בקשר גמור, דהיינו ב' קשרים זה על זה משום נוי. וסיים מרן, ואם לא אגדו מבעוד יום, או שהותר אגודה, אי אפשר

לאגדו ביום טוב בקשר גמור, אלא אוגדו בעניבה. ע"כ. ובב"י שם ביאר מקורו מדברי רש"י סוכה (לג ע"ב ד"ה הותר אוגדו), דכתב וז"ל, בכריכה בעלמא יכרוך האגד סביב, וידחוק ראשו בתוך הכרך, כמו שאוגדין אגודת ירק. ולא יקשור שני הראשים כאחד כשאר קשרים, דקשר של קיימא מאבות מלאכות הוא, **וזה של קיימא שאינו חושש להתירו עולמית**. עכ"ל. וא"כ מפורש ברש"י, וכן פסק מרן, כי הקושר לולב בשבת בקשר ע"ג קשר, נחשב קשר העשוי עולמית. ואע"פ שבעבור החג שוב לא איכפת לו מהקשר, מ"מ חשיב כעשוי עולמית. ודון מינה לנידו"ד, כי קשר שקושר את שקית האשפה, אע"פ שמהרגע שמשליך את השקית לאשפה, שוב לא איכפת לו מהקשר, מ"מ חשיב כקשר העשוי עולמית, וממילא יאסר. ומכאן דחיה לדברי המהרי"ל דיסקין הנ"ל, כי מבואר שהוא איסור תורה. וכ"פ כדברי רש"י המרדכי סוכה (סימן תשמח) בשם רא"ם, דצריך שיאגדנו ב' קשרים זע"ז וכו', הא בחול יש לאוגדו אגד הניתר בשבת ויו"ט, ואינו אסור אלא שני קשרים זע"ז דהוי של קיימא, כדפי' פרק כלל גדול. ע"כ. (וא"א לומר דכוונתו לאיסור דרבנן, דהרי כתב קיימא). וכ"כ כדברי רש"י רבינו אברהם מן ההר (שם ד"ה אוגדו כאגודה, ובד"ה וליענביה מיענב). וכ"כ כיוצ"ב רבינו יהונתן מלוניל (דף טז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אי נמי) וז"ל, אי נמי דעניב ליה מיענב, אבל קשירה גמורה לא, דמקרי קשר של קיימא, דאפשר שלא יתירהו כל שבעת ימים, דהא מחזירו למים כדי שלא יכמושו שלשת המינין. עכ"ל. וא"כ גם איהו ס"ל דנאסר מטעם דהוי קשר של קיימא. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סימן קכב), וע"ש דעוד הוסיף יתרה מכך וכתב, אם היה צריך הלולב וההדס [בצאת החג] , מסלק אותו (את הלולב) מבלי שיתיר הקשר, וכה"ג חשיב קש"ק עכ"ל.

טו. ובאמת כי כבר הלכו הנמושות כיוצ"ב בנושא דומה, והוא בענין חיבור מחט למזרק חד פעמי, ובו מיד אחר השימוש משליך את המזרק לאשפה, האם חשיב כבנין העומד לקיום, או לאו. והגרשז"א זצ"ל בהערותיו לספר לב אברהם (סופר ח"ב עמ' כ) כתב לאוסרו מהאי טעמא דלעיל וכדמוכח מלולב, וכן הוא בשמו בספר שש"כ (פרק לג סוף הערה מג), וכ"כ בספר נשמת אברהם סופר (ח"א סימן שיג אות א) ע"ש. וכן פסק בסכינא חריפא לאסור האיסר בהאי מילתא בספר רפואת השבת חזקיה (פרק מו הל' מה) ושהמחבר את המחט עובר איסור דאורייתא. וכן יוצא מבואר דס"ל למו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד פרשת כי תשא סוף אות ו) דהזהיר גבי טיטולים שלא להדביק את המדבקה בטיטול אחר השימוש ולזורקו, ומבואר דס"ל דכל כה"ג חשיב עולמית. וכן פסק בספר מנוחת אהבה (ח"ג פט"ו הל' יא), וכ"כ בספר מגילת ספר איזנטל (סימן כג אות ג) לאסור, וע"ע בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פ"י הע' יא) מש"כ בזה. איברא כי בשו"ת מנח"י (ח"ח

סימן כז ד"ה וכאשר), והיא תשובה שנשלחה למח"ס נשמת אברהם והודפסה גם בספרו (בסוף ח"א) כתב להשיב על כך, דלכאורה דברי רש"י הנ"ל סתראי נינהו לדבריו בסוף שבת, דאיתא התם במתניתין (קנז ע"א) וקושרין את המקידה בגמי. ובע"ב פרש"י, ולהכי נקט גמי, שראוי למאכל בהמה, ולא מיבטל ליה להיות קשר של קיימא, דמנתק ליה כשיבש. עכ"ל. וא"כ מבואר כי בנידו"ד (בקושר לולב) נמי, דאף שזורק אותם לפח הזבל משולבים, אבל ברור דהשילוב סופו להפרד זה מזה מעצמו אחר היבוש. וע"ש דכוונתו שעל כרחך לבאר את דברי רש"י בדין לולב ע"פ החת"ס (סוכה לג ע"ב), דהוקשה לחת"ס, מדוע השמיט הרמב"ם את דין לולב, ועל כן פירש כי ס"ל שהיו מורישים את הלולבים אגודים לבניהם אחריהם, ולכן כשקושרו הוי קשר של קיימא, לפי שעשוי לקיום עולם כפשוטו, משא"כ לדידן הקשר של לולבים שלנו לא הוי של קיימא, וכמבואר בסוף שבת. ע"כ. וכן מפרש הרב מנח"י נמי את דברי רש"י, דמיירי בגמ' בלולב העשוי בקשר של קיימא ממש, שמשתמשים בקשר לעולם, משא"כ בקשר העשוי להזרק, אינו חשוב קשר העשוי לעולם.

ולכאורה דבריו קשים מכמה דוכתי, תחילה מי אמר שקושרים את הלולב במאכל בהמה שעם הזמן מתפורר, ופוק חזי לדברי הב"י (סימן תרנא) כי מפורש דלומד ברש"י שקושר בכל דבר, וכ"פ השו"ע שם (ס"א). ויתר על כן, דהלא ביאר החת"ס לרמב"ם דמיירי שקושרים בדבר העומד לעולם, שהרי היו מורישים אותו אגוד לבניהם, וא"כ מתוך ראייתו מדברי החת"ס היא סתירתו, כי מבואר שהיו קושרים בדבר בר קיום. ועוד כי הדרך לקשור הלולב בענפי הלולב, והוא בר קיימא לעולם, וכאשר עינינו רואות שנשאר קשור עד זמן שרפת חמץ, (וכמש"כ הבא"ח לשרוף את הלולב בשריפת חמץ כדי שחפץ שנעשה בו מצוה אחת יעשה בו שנית, וכן רבים נוהגים). וכ"כ להדיא המ"ב (ס"ס שיז ס"ק לד) וז"ל, וכתב הח"א, דדוקא בגמי לח וכיוצא בו דכשיתיבש תנתק, אבל קש וכיוצא בו, **וכן בעלין של לולבין דלא מינתק** , דינו כתבן, ע' בגמ' קיב, וקנז ע"ב, ע"ש ברש"י. עכ"ל. ובאמת כי על פי האמור כאן אין שום סתירה בדברי רש"י, כי בסוף שבת מיירי במאכל בהמה, משא"כ בלולב דמיירי בקשור בדבר בר קיום, ופשוט. וממילא חזרה וגם ניצבה הראיה מלולב. מה גם דמרן הנ"ל (סימן תרנא ס"א) פסק דלא כחת"ס ברמב"ם, אלא כפשטותו, כי אסור לקשור בקשר על גבי קשר את הלולב בשבת, וא"כ מה לנו בדברי החת"ס לענין דינא. ומה גם כי גם החת"ס לא אמרו אלא בביאור דעת הרמב"ם. ועע"ש בשו"ת מנח"י דכתב עוד פנים להקל, אך הם שייכים רק בנידונו שם לענין הרכבת מזרק חד פעמי ולא לענין נידו"ד. וע"ע לענין הרכבת מחט במזרק בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נו).

טז. ותבט עיני לשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן יז) דעמד על כך באורך וברוחב, וסמך על דבריו הלכה למעשה בספר השבת והלכותיה זכאי (סימן נ הל' כו) ע"ש, ובספר ציץ אליעזר שם היא תשובה לרה"ג ר' אברהם סופר שליט"א מח"ס נשמת אברהם לענין המזרק, ועמד וימודד אר"ש להתיר בהא מכמה וכמה פנים, ושורשם נעוץ בהוכחותיו כי כל האיסור בזה הוא איסור דרבנן, וקי"ל להתיר איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה. וא"כ אין בדבריו כדי להקל לנו בנידו"ד, לענין קשירת שקית אשפה, למעט דבר אחד שכתב שם והוא מה שיצא לחלק בין לולב למזרק, כי בלולב אי הרצון להתירו עולמית נובע מכח חביבות המצוה, שאין אדם מישראל רוצה להתיר קשר שעשה המצוה בו, ולכן נחשב זה עבור כך כקשר של קיימא. אבל בנידוננו, האי הרצון לעשות זאת (לפרק את המחט מהמזרק), נובע מכח אי איכפתיות, ואי ההתחשבות, ואי הצורך בזה כלל וכלל. ע"כ. ולפי"ז יש לבא ולהקל אף בנידו"ד לענין שקית האשפה, שמה שאין מתירים הקשר, נובע מכח אי האיכפתיות ואי ההתחשבות ואי הצורך בזה כלל וכלל, וכלשונו, ועל כן חשיב כקשר שאינו של קיימא. אך נראה שכל שכתב כן הוא רק בתור סברא בעלמא, וברור שלא התכוין להעמיד על זה לבד איזשהו פסק הלכה, כי מי יאמר שהטעם של כל העולם שאינם מתירים קשר של לולב, הוא מהאי טעמא. והרי ברור שהטעם העיקרי שאינם מתירים את הקשר הוא מפני הטורח להתירו, והרי אין שום צורך להתירו ולשם מה שיתירוהו, וא"כ איך חז"ל יאסרו לכל העולם לקשור לולב, וכן מרן יכתוב דהוי איסור, בדבר המשתנה מאיש לאיש, ואילו רק למעט אנשים אסור לקשור מפני שאינם מתירים מהטעם שכתב הרב ציץ אליעזר, בזמן שלרוב העולם מותר, ועל כן ברור שהוא כנ"ל. וגם איהו לא כתב כן אלא לרווחא, וכסברא בעלמא. איברא דשוב ראיתי כי שב והניף את ידו הגאון ציץ אליעזר בחלק טז (סימן ז) ושם מבואר כי תופס את סברתו הנ"ל באמת, ולא כאשר חשבתי. וחלו הוא מדברי שו"ת מהרי"ל דיסקין הנ"ל (קונטרס אחרון סימן ה אות לה). ומ"מ נראה שגם בזה התכוין הרב ציץ אלעזר להוריד את איסור חיבור המזרק מדאורייתא לדרבנן, וכמש"כ המהרי"ל דיסקין, ולא לומר שאין כאן איסור כלל. ובלאו הכי הנלע"ד כאשר כתבתי, דאין להקל מהאי טעמא.

וע"ע בשו"ת ישועת משה אהרונסון (ח"ג סימן לג, ציין לו בספר פסקי תשובות סימן שיז הע' 24) דכתב לחלק בין לולב לבין מזרק, כי לולב אינו מתיר את קשרו, מפני שחפץ שגם אחר החג ישאר אגוד, למען ידעו המוצאים אותו שהיה חפץ של מצוה בחג וברכו עליו, וישמרו שלא לעשות בו שימוש בזוי. משא"כ בנ"ד, דאדרבה ניחא לי' ברופא בכליון מהיר של המזרק בכל אופן שהוא, ואין לו שום ענין בחיבור המחט לאחר רגע פעולת

ההזרקה. עכת"ד, ועע"ש. ומ"מ גם לדבריו א"א להקל בנידו"ד, כי הדגיש שכל היתרו הוא רק לחולה, ורק באין לפניו מזרק אחר. ויתר על כן, כי לענ"ד סברתו רחוקה היא, ואיך אפשר להעמיד על פיה דין, ומי אמר דבר נבואה זו שכל מי שמשאיר את הלולב בקשירתו הוא מפני שחפץ שיוכר שהוא דבר מצוה, ולכן חז"ל אסרו לכל העולם לעשות קשר בלולב בשבת. והלא ברגע שחלק מהעולם אשר קושרים לולב אין דעתם כן, שוב מה שייך לאסור לקשור לולב בשבת, הן הלא היה צורך לחלק בין דעות האנשים. והטעם הנכון שהאנשים אינם מתירים את הקשר, הוא כאשר כתבנו לעיל, כי לשם מה יטרחו בטורח לא להם, ללא תועלת.

יז. ברם דא עקא, כי בספר ארחות שבת (פרק י הל' כב) כתבו כי הגרשז"א זצ"ל חזר בו בשש"כ ח"ג (תיקונים ומילואים סימן לה הע' סג). ע"כ. והועתקו דבריו גם בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן יט דף מז ע"א). [ולענ"ד הוא טעות שהודפס שם במנח"ש, כי ברישא הביאו את תשובת הגרשז"א לגרי"י נויבירט, לענין חיבור מזרק בשבת, ולא הודיעו כי הסיפא אינה המשך לתשובה הנ"ל אלא היא תשובה אחרת. והרואה יראה כי התשובה הנ"ל לגרי"י נויבירט הועתקה בספר נשמת אברהם (בסוף ח"א), ואילו הקטע השני הועתק מהתיקונים לספר שש"כ הנ"ל, ושם הדברים מוסבים על ענין אחר וכבסמוך. ועוד טעו שם המדפיסים, כי תחת הכתוב ברישׁ התשובה בזה"ל, הרי ידוע לך שכבר כתבתי בזה לידידנו **הדגול חכים ורבי** אברהם סופר אברהם שיחיה וכו', כתבו לידידנו הדגול **ד"ר** אברהם וכו'. וכנראה זהו שגרם שיצאה תקלה תחת ידי המדפיסים.] ואולם לענ"ד אין כאן חזרה, כי שם הדברים מוסבים על האמור בספר שש"כ (פרק לה הע' סג) דאסר להדביק ע"ג רטיה, פלסטר. וכן לחבר את הרטיה לגוף האדם ע"י פלסטר. וביאר שיחתו, כיון שאין מקפידים להסיר את הפלסטר הדבוק על התחבושת, והרי זה דומה לאגד של לולב דחשיב קש"ק. ע"כ. ובתיקונים הוסיף על כך לך ראה שם. ולענ"ד הפשט הוא באופן שמדביקים ונוהגים להסירו, כגון מדבקה ע"ג טיטול, או מדבקה ע"ג אריזות איחסון מזון, שאותם אין לדמות ללולב, כיון שכבר בשעה שמדביקים אותם הוא על דעת להסירם ולפותחם. (ואולם מה שהוסיף הגרשז"א בתיקונים בזה"ל, ולכן גם חיבור חלקי המזרק לא חשיב כבונה, הואיל ודעתו רק לרגע הכנסת התרופה ולזורקו אח"כ. ע"כ. לא זכיתי להבין, כי להנ"ל יש לאוסרו, והוא דומה לגמרי ללולב, וצ"ע בכוונתו). ואיך שלא יהיה, הנראה לענ"ד ברור לאסור האיסר בפתגמא דנא, כיון דדמי לאגד של לולב, וכנ"ל. וגם בספר ארחות שבת הנזכר סיימו, כי יש לחוש בזה שהוא של קיימא. ע"כ. וכן ראיתי עוד בשו"ת אור לציון (ח"ב פכט הע' ה) דהדבקת הטיטול אחר השימוש בו כדי לזורקו חשיב לעולם. וכ"כ

לאסור בהא בשו"ת מחזה אליהו (סימן ע ענף ד) גבי הדבקת מדבקת הטיטול וכדמוכח מדין לולב הנ"ל. וע"ע לעיל (אות טו) עוד פוסקים העומדים בשיטה זו.

יח. וחזי הוית לשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות ו) דעמד על מדוכה זו לענין מילוי שקיות קרח במים, וקשירתם בשבת. וכתב כי יש להוכיח מדין אגד לולב הנ"ל, דהקשר שקושרים אותם הוא קשר של קיימא, מאחר ולעולם לא יתירו את הקשר, ואע"ג שלא מתירים אותו מפני שנזרק לאשפה, מ"מ גם לולב הוא כן, ואפ"ה אסור לקושרו בשבת, וה"ה הכא. ושוב כתב, אולם יש להשיב ע"ז ע"פ דברי הישועות יעקב (סימן שיז ס"ק ה) שתירץ את קושית הפמ"ג מדוע אסור לקשור ציצית בשבת, ויעשה כן ע"מ להתירה, והוי צורך מצוה. וי"ל, דמגו דהוי קשר לגבי ציצית, חשיב קשר לענין שבת, וכמש"כ בסוכה (ז ע"א) מגו דהוי דופן לסוכה, הוי דופן לענין שבת. ע"כ. וכתב על כך הרב עטרת פז דה"ה הכא י"ל, דמגו דהוי קשר לענין לולב, הוי קשר לענין שבת, ולכן נאסר. אך בעצם הקושר קשר ואינו מתירו מפני שמשליכו, חשיב כאינו של קיימא.

איברא דאי משום הא לא איריא, והוא מכמה וכמה פנים. תחילה נתנה ראש ונשובה ללשון רש"י המובא בראש אמיר שממנו יצאנו ובאנו לנידו"ד, והנה כתב רש"י (סוכה לג ע"ב ד"ה הותר אוגדו), וז"ל, ולא יקשור שני הראשים כאחד כשאר קשרים, דקשר של קיימא מאבות מלאכות הוא, וזה של קיימא, שאינו חושש להתירו עולמית. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, כי היינו טעמא דהקושר לולב בב' קשרים הוי קשר של קיימא, מפני שאינו חושש להתירו עולמית. ושלא כדברי הרב עטרת פז דהוי קשר של קיימא, מצד דהוי קשר של מצוה, ומגו דהוי קשר למצוה, הוי קשר לשבת. ועוד בה דמצד מגו איסורו בפשטות הוא איסור דרבנן, ואילו רש"י כתב להדיא דכאן איסורו דבר תורה. ועוד בה, כי מבואר בתוס' (חולין ט רע"א ד"ה אידך), דלא ס"ל להאי חילוקא דכל שהוא קשר של מצוה הוי קשר לענין שבת. דשם הקשו תוס' על דברי רבינו אליהו מבעלי התוס' שהיה מצריך לקשור תפילין בכל יום, והקשו תוס' מעירובין (צז ע"א) דאיתא התם, המוצא תפילין חדשות אסור לקושרן ולהכניסן. וכתבו תוס', **ואם עשויות לקושרן ולהתירן בכל יום, א"כ לא הוי קשר של קיימא**. ע"כ. ומפורש דאע"ג דהקשר עשוי למצוה, לא אמרינן מגו דהוי קשר למצוה הוי קשר לשבת, כי לדעת התוס' בכה"ג אה"נ מותר לקושרן. ועוד בה, והוא לגבי עצם הראיה מסוכה (ז ע"א) הנה ז"ל רש"י שם (ד"ה וכן לשבת), ואע"ג דבשאר שבתות לא מישתרי, אי נמי, בשאר מחיצות שאינן של סוכה לא משתרי בהכי, (דהיינו שההיתר של מחיצה שלישית טפח מהני לשבת רק בשבת של סוכות, ורק בסוכה, אך בשאר שבתות השנה, או אף בשבת סוכות אם אינה סוכה בעינן ג' מחיצות. וכן נפסק בנושאי כלים בשו"ע (סימן תרל

סעיף ב), ע"ש). לשבת דסוכה שריא, דמגו דההוא טפח אגמריה רחמנא למשה במחיצות סוכה דליהוי ליה דופן שלימה לסוכה, הוי נמי בשבת דסוכה לענין שבת. עכ"ל. ומדבריו למדנו שכל שאומרים מגו הוא כאן שהתחדש דטפח נחשב כדופן שלימה, וא"כ יש כאן דופן, ובזה סגי אף לשבת, שהרי בעינן דופן ואיכא. משא"כ בנידו"ד, שכלל לא הוזכר כי בציצית בעינן קשר של קיימא, א"כ מה בכך דהוי קשר לציצית להחשיבו אף לענין שבת דלהוי של קיימא. ועוד בה, כי עצם חידוש הגמ' שאמרינן מגו, הוא חידוש עצום ורב, והלא אף בחידוש עצמו חילקו בין השווים, כי דוקא בסוכה כשירה, ודוקא בסוכות יחשב דופן אף לשבת, הא לאו הכי לא. ומהיכי תיתי לדמות ולהשוות לדברים אחרים, ולהוציא ע"פ כך דינים. ודיינו במה שחידשו לנו שם בשעתו ובמקומו. ועוד, דהלא נאמרו על הקושיא מדוע אסור לעשות ציצית בשבת, תירוצים נוספים, וכמו שתירץ בשו"ת בנין שלמה (ס"ס מט) דאסור משום מתקן מנא. וכן ראיתי למאירי (סוכה לג ע"ב ד"ה הלולב), שכתב כן לענין לולב, ע"ש. ועוד ראה לבעמח"ס מנחת חינוך בדבריו בכת"י הובאו בספר שבת לישראל (עמ' קפו) דתירץ בדומה, אך להיפך לגמרי, דה"ט דלא הוי ציצית, דמגו דלא הוי קשר לשבת, לא הוי קשר לציצית, ועע"ש בדבריו. שוב אחר זמן ראיתי לשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ח סימן כו אות ב) שדחה את הראיה מלולב באורך, ולא היה פנאי לעיין בדבריו ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת אור יצחק עבאדי (סימן קעה) הנדפ"מ שמותר לקשור שקית אשפה ושקית טיטולים, כיון שאינו קש"ק אחר שעומד לזריקה.

קשירת שקית בקשר אחד]

יט. ומעתה יוצא שאסור לקשור את שקית אשפה, או שקית טיטולים בב' קשרים זע"ז ולזורקם, כיון דכל כה"ג הוי קשר ע"ג קשר העשוי לעולם, דאיסורו מדרבנן (למרן שקיבלנו הוראותיו). ואולם לקושרו בקשר אחד לכאורה משרא שרי, שהרי אינו קשר. במה דברים אמורים בקשר אחד שתופס את שני קצוות השקית, וקושרם זה בזה. אך אם תופס את כל השקית וקושרה על גבי עצמה, גם בזה אסור, דכל כה"ג דינו כקשר על גבי קשר. ברם יש מקום להסתפק אף בקשר אחד שקושר את שני קצוות השקית, שהרי החילוק המציאותי בין קשר על גבי עצמו האסור, לבין קשר אחד המותר הוא, דכל שיש דבר מה שעליו מתהדק הקשר, כגון בקשירת ס"ת, ואין החוט מתהדק על חלקו השני, בזה מותר ואינו קשר, אך כשהקשר מתהדק על גבי עצמו זהו קשר אחד האסור, וזהו החילוק המציאותי בין שני הקשרים בחוזק הקשר. ומעתה לענין שקית הלא השקית מתהדקת על עצמה בלי דבר מה המונח באמצע הקשר, ולכן באמת הקשר חזק, ולכאורה הוי כקשר על גבי עצמו שיש לאסור. אך מאידך יש את משקל השקית שמושך להפריד את

הקשר, ובזה גרע קשר שקית מקשר על גבי עצמו, ועל כן הקשר אינו כל כך חזק כמו קשר על גבי עצמו. ומעתה יש להסתפק למה לדמות את קשר השקית. ואף שבכגון זה חזינן בדין קשירת הנעלים שזהו ממש כהנ"ל, שהשרוך נקשר על גבי עצמו, רק שהנעל ולחץ הרגל גורמים לפתיחת הקשר, ופשוט וברור בפוסקים שקשר אחד בנעלים מותר. ומעתה ה"ה דשרי הכא בקשר אחד. אך סוף סוף מחולק בין חוזק הקשר, ויש סברא להחמיר יותר בקשירת שקית מקשירת נעל, כי בנעל אם נקשור בקשר אחד הקשר לא יחזיק מעמד אלא כמה צעדים, משא"כ בשקית. וא"כ לכאורה מקום יש להסתפק אם קשר אחד בשקית הוי קשר על גבי עצמו, או כקשר אחד. [ואולי יש לתלות זאת בדברינו שבאו לעיל בארוכה (אותיות ו-ח) גבי קשר על גבי קשר כשקל לפותחו כגון ביד אחת, האם נחשב קשר או שאינו קשר, וזאת העלנו שאינו קשר, ברם גם שם פטור אבל אסור בעשוי לזמן.] ונראה שתלוי הוא בסוג השקית כי בשקיות אשפה שיש שרוך דק המושחל בשולי השקית ועשוי כדי להדקו אם נקשור את השרוך בקשר אחד הרי הוא חזק לפי דקותו ובזה אסור, והכל תלוי לפי מה שהוא.

מסקנא: אסור לקשור שקית האשפה בשני קשרים זה על זה, וכן הדין לענין שקית טיטולים שחפצים לסוגרה היטב ולהשליכה לאשפה, אסור לקושרה בשני קשרים, שכיון שאין שבים ומתירים את הקשר הנ"ל, דינו כדין קשר של קיימא שאסור לקושרו בשבת, ואיסורו מדרבנן (כיון שאינו מעשה אומן).

וה"ה שאסור לקשור את השקית בקשר אחד על גבי עצמה, דהיינו שיתפוס את כל החלק העליון של השקית, ויקשור אותו על גבי עצמו.

אבל לקשור בקשר אחד ע"י שיתפוס את שני קצוות השקית ויקשרם זה בזה, תלוי הדבר בסוג השקית, וכמבואר לעיל (סוף אות יט).

סימן לח - ליפוף חוט ברזל ופתיחתו [כגון בקבוק שמפניה]

תוכן התשובה בקצרה

א. פסק הרמב"ם (פ"י ה"ח) הפותל חבלים חייב משום קושר. ומינה לנידו"ד, דהפותח או סוגר חוט ברזל ע"י ליפופו, חייב חטאת. איברא כי מרן פליג ארמב"ם וס"ל להקל. וכדמוכח מפסק השו"ע (סימן שיד ס"ז) דשרי להתיר קליעת חבל הסוגר כסויי כלים. והוא בהשען על פרש"י דפירש הא דאיתמר בגמ' "מפקיע", היינו סתירת החבל מעבות גדילתו. וא"כ שרי להתיר ליפוף חבל. וכ"כ האחרונים, כי העיקר כמרן להקל. **ב.** אולם תקשי טובא על הרמב"ם, כיצד יפרש את דין הפקעת חבלים (הנ"ל בשו"ע), והיא גמ' ערוכה בביצה. ותירץ הביה"ל, דיפרש מפקיע בדרך שונה, שהוא לקרוע, ואולם דחו

זאת. ע"ש. **ג.** וע"פ פר"ח אתי שפיר, דפירש מפקיע היינו שמפקיע החותמות עצמן. **ד.** ובחוט ברזל הסוגר שקית לחם, פשוט שמותר. דאף את"ל דהלכה כרמב"ם, דפותל חייב משום קושר. מ"מ דיני קושר יש לו. ולכן בשקית לחם מותר שהלא עשויה היא להפתח תוך כמה ימים, ושוב אין בה איסור קושר. וכ"כ הפוסקים. עוד דעות הפוסקים בנידו"ד, וסברותיהם להקל.

שאלה: האם מותר לפתוח חוט ברזל המלופף על גבי בקבוק, כגון בבקבוק שמפניה, או בקבוק שלאגר.**וכן** כיוצ"ב מהו הדין לפתוח ולסגור חוט ברזל המלופף סביב פתחם של שקיות מזון, כגון שקית לחם.

תשובה: **א.** פסק הרמב"ם (פרק י הל' ח) הפותל חבלים וכו' הרי זה תולדת קושר וכו', וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחייב. ע"כ. והעתיקוהו לדינא האחרונים דכן הוא במ"א (ס"ס שיז), ובבאר היטב (שם ס"ק יד), וכ"כ הגאון פמ"ג (א"א ס"ס שיז), וכן העלה בספר שו"ע הרב (סימן שיז סעיף יא), וכ"כ הרב טל אורות ג'ויא (מלאכת טווה), וכן הוא בשו"ת מהרי"ף (סימן פא) דע"פ דברי הרמב"ם אסר להפריד את חוטי הציצית בשבת. (ולכאורה הוא תימה, כי הפרדת החוטים אינה הפרדת פתיל שהיא התרת שזירתו, ושוב ראיתי שכבר מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן ג אות ב) תמה עליו טובא). וכן פסק את דברי הרמב"ם בספר חיי אדם (כלל כז ה"ז), וכ"כ הרב מנחת חינוך במוסך השבת (מלאכת קושר אות ג), ובספר בן איש חי (ח"ב כי תשא ס"ו), וכ"כ הרב מ"ב (ס"ס שיז), והגאון קצות השלחן (סימן קכג סעיף ז), וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן שיד ס"ס טו), ועוד לו (ס"ס יט) דלהרמב"ם אסור לסתור שרשרות החבל. וכן הוא בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן פד), ועוד. ונמצא לפי"ז, כי כשמתיר את חוט הברזל הנ"ל, הרי זה עובר על תולדת מלאכת מתיר, וכשקושרו חייב משום קושר. וכ"פ לאסור בפתיחת וסגירת חוט ברזל בספר שש"כ (פרק ט הלכה יג), ועוד לו (בפרק טו הע' קסו) ובשם הגרשז"א זצ"ל. וכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א (הביאוהו בספר אשמרה שבת פרק י הע' נא). וכן הודעני גיסי היקר הרה"ג רבי ניסים אנג'ל שליט"א שכן אמר לו הגר"מ לוי זצ"ל בעמח"ס מנוחת אהבה כי לדעתו הפותח בקבוק שלאגר (ובפיו יש לו סגירה ע"י חוט ברזל) חייב. ותמה על כך שעל בקבוקי שתיה קלה הצריכו הבד"ץ לכתוב כי יש לפותחם לפני שבת, ואילו כאן באיסור תורה לא כתבו דבר. וכן יוצא מבואר בספרו מנוח"א (ח"ג סוף פרק יד), וכאשר יובא לקמן בעז"ה. וכ"כ בשו"ת תשובה שלמה (סימן ה ד"ה והא) בפשטות דקי"ל כהרמב"ם דהפותל חבלים חייב משום תולדת קושר. וע"ע בשו"ת אדני פז (ח"א סימן יח) להרה"ג אלון אבידר שליט"א דכתב

שהלכה כהרמב"ם כיון שמרן לא גילה דעתו לענין פותל חבלים, וקי"ל כהרמב"ם כשאין גילוי בדעת מרן, מה גם שכן דעת האחרונים. ע"ש.

והנה מרן בשו"ע (סימן שיד סעיף ז) פסק בזה"ל, חותמות שבכלים כגון שידה תיבה ומגדל, שהכסוי שלהם קשור בהם בחבל, יכול להתירו או לחותכו בסכין **או להתיר קליעתו**. ע"כ. ומש"כ להתיר קליעתו מבואר בב"י כי מקורו טהור מפרש"י בביצה (לא ע"ב), חותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותך. ובד"ה אבל לא מפקיע, פרש"י, החבל לסתור עבות גדילתו. ע"כ. דהיינו לפרום את פתילת החבל. וכן כתב עוד מרן שם (סעיף ח) לפרש מפקיע, דהוא מתיר שרשרות החבל. ע"ש. ועוד שב והניף הב"י את ידו הרחבה והזכיר דין זה על פי פירוש רש"י בהלכות קושר (סוף סימן שיז). ונמצא א"כ כי פסק מרן להדיא להקל בנידו"ד, כי מותר להתיר חבל מעבות גדילתו, כדי לפתוח את הכלי, ואין בכך איסור מתיר, וא"כ שרי לפתוח את הברזל שסוגר את פקק הבקבוק. וכ"כ לפרש מפקיע רבינו ירוחם (נ"ד ח"א) וז"ל, לסתור העבות והגידול של החבל. וכ"כ האגור (ביצה סימן תרמה) להתיר קליעתו. וכ"כ כפרש"י האור זרוע (הל' שבת סימן סח), ועוד לו (סימן עח) שהביא את רש"י הנ"ל ביצה, ויליף מינה, ע"ש. וכ"כ הריבב"ן (שבת שם), ובאהל מועד (שער יו"ט דרך ב). ובאמת שכ"כ להתיר מהאי טעמא בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כט הל' ב) ללפף או לפתוח חוט ברזל או סרט פלסטי בראש השקית. והוא מטעם דמרן פליג ארמב"ם ונקיט לדינא כטור, שמשם לקח את לשון סעיף ז הנ"ל. ועוד כתב אלו טעמי תריצי להקל כאשר יובאו לקמן בעזרת ה' ובישועתו. וכן מבואר דיליף הביה"ל (סימן שיד ס"ח ד"ה חותלות), כי הטור (שהוא לשון השו"ע הנ"ל, וממילא כן דעת השו"ע) נמי פליג ארמב"ם דאין איסור קושר בפותל חבלים. וחזיתיה דהכי ס"ל נמי לשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן קפב אות א) כי רש"י פליג ארמב"ם, ולדידיה אין איסור בהפרדת הפתיל, והוכיח כן מן הירושלמי דהעושה חבלים חייב משום טוה, וממילא יצא דהמתיר אין בו מלאכה. [ואולם בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן מו) חילק בין טוית חבל, לפתילת חבל שהוא עבה יותר, לך ראה שם. ולפי"ז לא קשיא מהירושלמי. וחזיתיה לרב טל אורות ג'ויא (מלאכת טווה ד"ה והנה), שחילק בין כשעושה חוט א', הרי זה שוזר, לבין כשלוקח כמה חוטים והופכם לאחד, הרי זה קושר לרמב"ם. ע"כ. ובאמת שהרמב"ם גופיה פסק (בפרק ז הי"ט) הקולע נימין חייב משום אורג. ע"כ. וא"כ איהו גופיה ס"ל כירושלמי, וע"כ כנ"ל. ושוב ראיתי שכ"כ לחלק הפמ"ג (א"א סימן שיז סס"ק כ), ואולם נשאר בזה בצ"ע. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת דברי יציב (ח"א חאו"ח סימן קנב אות ג), ועוד לו (סימן קנג אות ב). וע"ע במוסך השבת (מלאכת קושר אות ג) בזה. וע"ע בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סימן קנז).

וראה עוד בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נה) כי האור זרוע (מלאכת טווה) כתב דאין הלכה כירושלמי הזה, וע"ע בזה לקמן (אות ג בסוגרים מרובעות).] וכן משמע בחזו"א (סימן נא אות יג) כי מרן פליג ארמב"ם, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נה ד"ה ואפילו לא), וכ"כ מדנפשיה בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות יא ד"ה וגם אציין), כי מרן פליג ארמב"ם וס"ל כפרש"י, ולכן התיר שם ללפף חוט ברזל של שקיות קרח הניתנות במקפיא. וכ"כ הרב דינר שליט"א בקובץ שבת לישראל (עמ' שעג), וכן מבואר בשו"ת דברי יציב (ח"א סימן קנב אות א) ע"ש. ובזה יובן גם מדוע השו"ע לא הזכיר את דין הפותל חבלים, ואפי' בב"י לא הביאו, וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות א) להוכיח הכי מתוך השמטת דין זה בשו"ע, ושכ"כ בקובץ שערי ציון (עמ' 22). ונמצא לפי כל הני אשלי רברבי כי למרן אין איסור מתיר בפורם את שזירת החוט, וממילא אין חיוב קושר בשוזר חוטים. ומינה לנידו"ד כי משרא שרי לפתוח ולסגור את ליפוף החוט ברזל.

ב. איברא כי ע"פ האמור תקשי טובא על הרמב"ם מסוגיא ערוכה דביצה הנ"ל (דף לא ע"ב) דשרי להפקיע חוטים. ובאמת שקושיא זו הקשה הגאון רע"א בהגהות השו"ע (סימן שיד ס"ז), דציין על דין השו"ע שם, לרמב"ם, דפסק כי הפותל חבלים חייב, וסיים על כך הגרע"א, וצ"ע. וכוונתו להקשות כנ"ל. וכן כתב להקשות בספר קצות השלחן (סימן קכג ס"ק ב) וכתב שהיא קושיא עצומה, דאע"פ שמקלקל הוא, מ"מ אסור מדרבנן. וכן נשאר בצ"ע בזה בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן קפב) ושכן הקשה בספר מגן אבות והוא לגאון רבי מרדכי בנט (מלאכת המתיר) ושם הקשה כן מדנפשיה.

ובאמת כי חובה עלינו ליישב את הרמב"ם מפני קושיא חמורה זו, ובזה למעשה תלויה שאלתנו שאנו עוסקים בה, כי בהתיישב הרמב"ם עם הסוגיא בביצה, יתכן מאוד שממילא יצא כי מרן בסימן שיד הנ"ל לא פליג ארמב"ם. והנה הביה"ל (סימן שיד ס"ח ד"ה חותלות), כתב ליישב את הרמב"ם מפני קושית הגרע"א, כי הרמב"ם יפרש את הגמ' בביצה דכתבה להפקיע, דפירושה לקרוע, ולאפוקי מפרש"י שפירש הפרדת גדילת החוטים. והוא כעין דאיתא בשבת (כא) מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם היו מדליקין ועדיין היו מפקיעין. שפירושו שם שהיו קורעין, וכדפרש"י שם. עכת"ד הרב ביה"ל. ברם באמת זה אינו, וכאשר דחה תירוץ זה בספר קצות השלחן (סימן קכג ס"ק ב) דהלא לפירוש הביה"ל על כרחך להוסיף דמש"כ בגמ' "מפקיע, וחותך" ופרשנו כי מפקיע היינו חותך, וא"כ מהו חותך שכתוב מיד אחריו, ומאי שנא ממפקיע. ועל כרחך להוסיף כי חותך הוא בכלי, ואילו מפקיע היינו ביד, וכאשר דייק לכתוב כן הביה"ל, ע"ש. ותקשי, דהלא איתא התם בשבת (דף קמו ע"א שהוא מקור ההלכה הסמוכה שם בסי' שיד (ס"ח), ולשניהם (סעיף

ז, וסעיף ח) דין אחד) נמי להאי מימרא דאבל לא מפקיע וחותך, ולך ראה שם בסוגיא דע"כ דמיירי דמפקיע ע"י כלי, דכל הסוגיא אזלא אליבא דר' נחמן דס"ל כי האיסור הוא מדין אין הסכין ניטל אלא לצורך תשמישו, וא"כ מיירי שלוקח כלי, ודלא כביה"ל שפירש מפקיע בידיו. וכן ראיתי דדחה ג"כ החזו"א (סימן נא ס"ק יג) את תירוץ הביה"ל, וכ"כ בספר חוט שני (שבת ח"ב קושר ס"ק יב), וכ"כ בהגהות והערות שעל הטור החדש (סימן שיד ס"ק לט), ועוד הוסיפו להקשות מדברי הארחות חיים שבת דבסימן קט פסק את דינו של הרמב"ם, המפריד פתיל. ובסימן קמב בדין חותמות שבכלים ביאר דמפקיע רצה לומר סותר גדילת החבל. [ואולם ראה לארחות חיים לעיל בסמוך (סימנים קה,קו) שכתב את דיני קושר פסקי פסקי, ולא הודיע כי הפסקים סותרים זה את זה, כי פסק זה הוא אליבא דהרי"ף, והשני אליבא דרש"י, ע"ש. והוא מפני שהביא את שיטות הפוסקים, ואין בכוונתו שם לפסוק הלכה. וכן יש לומר אף כאן, ובזה אתי שפיר. וצ"ע.]

ג. והנה בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן קפב אות א) עמד על קושיא זו, והרב המגיה שפך אור על כך, כי מצא בפירוש ר"ח שלא פי' מפקיע החבל כפרש"י, אלא פי' מפקיע החותמות עצמן. ע"כ. ובודאי הרמב"ם מפרש כפי' ר"ח, ולא קשיא מידי. ע"כ. (ולמעשה תירוץ זה קרוב מאוד לתירוץ הביה"ל, ורק בשינוי מעט, ועם סמך גדול מן קמאי). וכן ראיתי לצידה לדרך (מ"ד כד פי"ב) דפירש הכי חותמות שבכלים יכול להתירם ולחתכם ואפילו בסכין, אבל אם הם סגורים במפתח יש להחמיר שלא לשברו. ע"כ. וע"ע בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן קכט). וכן הוא ברבינו יהונתן מלוניל (שבת קמו ע"א) גבי מפקיע חותלות של תמרים, שפירש שובר החבל בידו. וכן פסק בספר הבתים (שערי המלאכות בשבת פרק יג אות ט) כל' הרמב"ם, הפותל חבלים וכו'. ושוב ראיתי שכן משמע בכל בו (סימן לא בהלכות קושר) שהעתיק את דין הפותל חבלים, ומיד בסמוך לו כתב בזה"ל, חותלות של תמרים, מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים אפילו בסכין, ואפילו גופן של חותלות. ע"כ. ומשמע שכוונתו לחתוך את החבל, ואתי שפיר נפלא להאמור. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נו), אך הקשה על המ"א שפסק את הרמב"ם בס"ס שיז. [ובאמת שכן יקשה על אחרונים רבים המובאים בריש אמיר. וכן העיר הרב הכותב בקובץ שערי ציון (עמ' 22), הביאו בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות יא ד"ה וגם עתה), ועוד הקשה כי המ"מ (בפ"י סוף ה"ג) העתיק את דברי רש"י בביאור מפקיע בביאור דברי הרמב"ם. והנראה לתרץ דהרב המגיד העתיק שם את רש"י בשבת ולא את דברי רש"י בביצה, כיון שדבריו בשבת אפשר לפרשם גם שהכוונה שחותך את החבל ולא את עבות גדילתו, וכאשר עיני המעיין תחזינה מישרין.] וכ"כ הרב המהדיר לספר מגן אבות (הע' סו) לתרץ את

הרמב"ם כי ילך אחר שיטת הר"ח, וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן יב אות יא) כי באמת קרוב לומר כן, שהרי כידוע הרמב"ם אזיל בגירסאותיו וביאורם כדעת ר"ח, וכמו שאמר המגיד למרן בספר מגיד מישרים (ויקהל מהד"ב ד"פ ע"ב), וראה להגר"י סופר בספר ברית יעקב (סימן כח דף רכט ע"א), ע"ש. ע"כ. ושב והניף את ידו הגר"י סופר שליט"א בארוכה בהאי מילתא כי הרמב"ם הולך אחר גירסאותיו של הר"ח, בספרו מנוחת שלום (חלק ה ס"ס יד) ושם ציין לכל המקומות בספריו שדיבר בזה. וע"ש בכל הסימן שנוגע להכא. וכ"כ בספר שביתת השבת (מלאכת מעמר בבאר רחובות ס"ק ז ד"ה ועל מה שכתב הרמב"ם וכו') כי הרמב"ם דרכו להמשך אחר גירסאות הר"ח. ושוב ראיתי לשו"ת דברי יציב (ח"א סימן קנג) דגם איהו כתב מדנפשיה לתרץ כי הרמב"ם יפרש מפקיע דקאי על הכלי גופיה, ולא על החבל, וע"ש בפלפולו בזה.

ונמצא לפי"ז כי אנן דאתכא דמרן סמכינן, לכו אל יוסף כל אשר יאמר לכם תעשו, מותרים בפתיחת הברזל הסוגר בקבוקים או שקיות, כי אין בזה איסור קושר ומתיר.

וראה עוד לחזו"א (סימן נא אות יג) דכתב על קושיא זו, כי דינו של הרמב"ם ודאי הוא מן הגמ' ירושלמי, וכמש"כ במגדל עוז שם, אבל לפנינו ליתא בירושלמי. ע"כ. [וראה בזה עוד לענין שהירושלמי אינו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, בספר מרכבת המשנה (פרק י הל' ח) ובמש"כ לעיל (אות א בשני חצאי לבנה), וע"ע בחיי אדם (כלל כז בנשמת אדם אות א), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח ר"ס נה), ובספר טל אורות ג'ויא (מלאכת טווה ד"ה והנה מדברי), דכתב ואפשר שהרמב"ם ז"ל היה גורס בירושלמי קושר במקום טווה, ואולם סיים דהוא דוחק. ועוד הביא לשו"ת דבר שמואל (סימן קלג) דדיבר בזה, ע"ש.] ועין רואה לשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כט הל' ב) שכתב לתרץ זאת בדרך אפשר, כיון דלרמב"ם הפותל חבלים הוי תולדה דקושר, וממילא דיניה תלוים בדיני קושר, וא"כ הפותל לזמן מועט שרי לכתחילה כדין קושר, והרי בביצה שם (לא ע"ב) בסוגיא דחותמות שבכלים איתמר התם, מתיר, ומפקיע, וחותך. וא"כ נאמרו כאן שלשה דינים. ופרש"י בד"ה מתיר, דהא לאו קשר של קיימא הוא, שהרי להתיר תמיד הוא עשוי. ע"כ. ולכן התיר בכלים להתיר הקשר. ונמצא א"כ, דמיירי בעשוי לזמן מועט. ועפ"ז יש לבא ולבאר דלכן בכלים הותר להפקיעו, כיון שעשוי לזמן מועט, ושוב אין בו שום איסור להתיר הפתילות. וכשם שהדין הראשון שאמרו "מתיר" הועמד בכך, כן הדין השני דהיינו "מפקיע". עכת"ד. אך קשה על תירוץ זה, כי כל שכתב רש"י הוא שהקשר עשוי להתיר תמיד, ולא התרת הפתילים. וגם מבחינה מציאותיות ברור שאף אחד אינו קושר כלי ע"י פתילת חבלים, ופותחו ע"י סתירת השרשרות, אלא מיירי הכא שכעת חפץ לפותחו ע"י סתירת

השרשרות, ולא עושה כן באופן קבוע. ועוד דלמטוניה דהגאון אור לציון זצ"ל, רש"י מאי קסבר. וגם מרן שסתם בשו"ע והתיר להפקיע, היה לו לפרש שכ"ז דוקא כשפתל לזמן קצר, על דעת להתיר פתילתו בקרוב, ולא כסתימת דבריו דמיירי שהחוט עשוי לעולם, (ורק הקשר עשוי לזמן). ולומר שלזה כיון מרן, היא אוקימתא בשו"ע. שוב ראיתי שכ"כ הגאון מנחת יצחק (ח"ט סימן מא ד"ה לא ידעתי), לדחות לרב השואל מוה"ר משה מנחם לירנויער, דהשואל ס"ל כי מש"כ מתיר ומפקיע וחותך, ג' דינים אלו מיירו, שאינו של קיימא, על דעת לבטלם. ודחאו שם הגאון מנח"י, כי מש"כ רש"י דאינו של קיימא, קאי רק על הדין הראשון, גבי מתיר, וכנ"ל.

פתיחת וסגירת חוט ברזל הסוגר שקית]

ד. **והנה** פוסקים רבים הקלו במקרה דומה, והוא לענין פתיחת וסגירת שקית לחם וכיוצ"ב, שבראשה מלפפים חוט ברזל. ולענ"ד בהאי מילתא אין שום בית מיחוש כלל, דאף את"ל דקי"ל כרמב"ם דהפותל חבלים חייב משום קושר, וגם את"ל דהכא חשיב כפותל, מ"מ דיני קשר יש לו, ולא חמיר טפי בדיניה ופרטיה של מלאכת קושר. וממילא, כיון שסגירת השקית הנ"ל עשויה רק לכמה ימים, ואינה מעשה אומן, משרא שרי לכתחילה, וכאשר ביארנו בתשובה בכת"י. ואחר שכתבנו לעיל כי מרן פליג ארמב"ם, א"כ אף אין לכך דין קשר לדינא. וכן כתבו הפוסקים וכדלקמן ברצות ה'. והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נה) עמד להתיר פתיחת חוט ברזל מכמה טעמי, דאף לדידהו דחוששים לאסור קשר העשוי לכמה ימים, וכדכתב הרמ"א (סימן שיז ס"א), מ"מ י"ל דלא גזרו קשר שעשוי לכה מעט זמן, אלא רק בקשר רגיל שהוא דבר ההוה ושכיח, אבל לא מצינו דגזרו איסור דרבנן באינו עשוי לקיימא גם בהאי תולדה דהרמב"ם דפותל חבלים ומתיר פתילתו. ועוד בה, דהיא פלוגתא במילתא דרבנן האם יש איסור קושר בפותל חבלים, והעיקר להקל בשל סופרים כטור והשו"ע. ועוד סברא שלישית די"ל, דשאני התם בפותל חבלים, שצורת בנין החבל נעשה ע"י פתילת וחביקת שני חלקי החבל, והתקשרות זו נותנת לו איכות הדמיון לקושר, וסתירתו למתיר. משא"כ כאן, שכל עיקר החבל נעשה לסבב את החבילה וכיוצ"ב רק כדי שיחזיק מעמד מסבבים שני ראשי החבל, ע"מ לפתוח ולסגור, ואינו דרך קשירה כלל, רק דרך סיבוב בצורה שאפשר לפותחו בנקל, מי יימר דזה גדר קושר, דיותר נראה כפותחת בעלמא דמותר לסוגרו ולפתחו. וסיים דאינו סומך על אחד מן הצדדים להקל כי אם בצירופם, ואין מקום להרעיש על המקלים, ויש ללמד זכות על ישראל. ע"כ. ושב והניף את ידו בח"י (סימן סא) לחזק את סברתו השלישית.

וכ"כ בדומה מדנפשיה הרב הכותב בקובץ שערי ציון (עמ' 22) הביאו בשתיקה כהודאה בשו"ת עטרת פז (ח"א ס"ס יב) כי לעולם אף אי נימא דחיישינן לדעת הרמב"ם בענין פותל חבלים, מ"מ מאחר ולא נמצא לו מקור ברור בגמ', הבו לן דלא נוסיף עלה, ואין לנו אלא מה שמפורש בדברי הרמב"ם, ודברי הרמב"ם אינם אלא בקליעת חבל שהפיתול והקליעה זה בזה היא המחברת את החוטים, דבזה הוי דומיא דקושר, שהקשר הוא שמחבר את החוטים. אבל בחוט של ברזל שהוא קשה, אין הליפוף גורם לחיבור החוטים, אלא רק נגרם שחוט אחד מתעכב ע"י השני, ולא דמי לקושר ששם הכל מתאחד. ע"כ. [ואולם ראה לשו"ת משנה הלכות (ח"ה ר"ס נ) דהוכיח מל' רש"י (דף קיא ע"ב) דקושר שייך אף בדבר קשה, וכן יש להוסיף דכן מוכח מתשובות הגאונים (שבת סימן שו דף קיא ע"ב), וכ"כ בספר מגילת ספר (סימן כא הערה 2) להוכיח מרש"י ע"ש] . וכן מסיק התם הרב עטרת פז להקל, ואף בקושר חוט ברזל שעשוי לעמוד זמן רב התיר. גם בספר מגילת ספר איזנטל (סימן כא אות ו) כתב להתיר בהא, ודחה הראיה מדין פותל חבלים, דלא כל קשירה המתקיימת יש איסור, אלא צריך לזה גם צורה של קשירה המתקיימת, ולמשל בעניבה מותר לעשותה לכתחילה, גם אם תעמוד לעד. והביאור בזה, היות ובדר"כ עניבה אינה בת קיום, וה"ה הכא שליפוף שני חבלים אינם בני קיום, א"כ אינו קשר אף בברזל שהוא בר קיום, ושאני פותל שמלפף את החבלים לכל האורך. עכת"ד. (ותמהתי ע"ע איך הקל מסברא במילתא דאורייתא). וכ"כ להקל בשו"ת מנחת אשר גולדברג (ח"ב סימנים מז,מח) אודות חוט ברזל שסוגר את החלה, דכיון שעשוי כדי להתירו שרי. וע"ש באורך במהלכו בדעת הטור והרמב"ם. וכ"כ להקל בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כט הל' ב) כי מותר ללפף חוט ברזל או סרט פלסטי בראש השקית בשבת.

ומטעמו בהערות שם משמע, שגם הוא מיקל אף בעשוי לאורך זמן, דס"ל כי מרן פליג ארמב"ם. ושוב אינה ה' לידי שו"ת דברי יציב (ח"א סימנים קנב קנג) דעמד על מדוכה זו, ובתחילה סבר (סימן קנב) להתיר בחוט ברזל שסוגר שקית מטעם שעשוי ליומו, ולפי"ז יצא דבעשוי ליותר מכך יאסור. ואולם בהמשך (סימן קנג) עמד להתירו מעוד פנים, כי רש"י פליג ארמב"ם וכנ"ל. ועוד כתב (אות ג) דגם לרמב"ם שרי הכא, כי הרמב"ם אסר הפותל חבלים שהוא שוזרם, שרוצה חבל עב כדי לשאת משאות וכדו', משא"כ כאן שרק מסבב זה בזה קצת כדי להדק, אין כאן לא משום טווה ולא משום קושר ולא דמי לפותל חבלים. והביא ראיות כי פותל הוא ליפוף רב. ע"ש. ואולם בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן נ) ס"ל לאסור בעשוי לאורך זמן, ורק היכא שמתירים הקשר בו ביום, כגון חוט ברזל הסוגר שקית לחם, העלה להתיר, כי בזה אף דחשיב ליפוף הברזל קשר,

מ"מ בכה"ג לכו"ע מותר, שהרי עשוי להתירו בו ביום. ואף בזה כתב מהיות טוב יש להנהיג שלא לקשור כלל, אלא רק יכרכוהו סביב השקית פעמים או שלשה. ע"כ. ולפי"ז יאסור בנידו"ד. אולם נעלם מעינו הבדולח הנ"ל, כי מרן פליג ארמב"ם. ובספר השבת והלכותיה (סימן כט הע' 16) הביא את דברי הרב משנה הלכות הנ"ל, והוסיף בזה"ל, וכ"כ בשו"ת דברי חכמים (עמ' קכד) בשם הגר"מ פיינשטין זצ"ל, ויבלח"ט הגרח"פ שיינברג שליט"א, שמותר ללפף (לסובב) חוט ברזל סביב לשקית. אולם בשש"כ (פט"ו הערה קסו) כ' בשם הגרשז"א (שליט"א) שהמלפף חוטי ברזל חייב משום קושר. עכ"ל של הרב השבת והלכותיה. ואין ספר דברי חכמים תח"י לראותו, כי אינו ברור כוונתו האם מתיר ללפף את חוט הברזל כפותל חבלים, או שבזה אוסר, ומתיר רק לסובב סביב השקית. (שהרי הרב משנה הלכות לא פליג אשמירת שבת כהלכתה, דכל שאסר הרב שש"כ הוא רק בצורת פתילת חבלים, ולא לסובב החוט סביב השקית, ודלא כדמשמע מדברי הרב השבת והלכותיה הנ"ל).

וע"ע בספר פסקי תשובות (ס"ס שיז). וראה עוד לספר מנוח"א (ח"ג סוף פרק יד) שתלה דיני פותל בזמן שלו הוא עשוי, כי בעשוי להתירו תוך שבוע שרי, ולשבעה ימים נכון לאסור, ובשמונה ימים אסור, והוא לשיטתו שם בקשר העשוי לזמן. ולכן התיר לפתוח חוט ברזל המלופף סביב שקית לחם, כיון שעשוי לפחות משבוע. וממילא יצא כי יאסור בקבוק שמפניה, והוא כאשר הבאנו את דבריו בריש אמיר. ועוד ראה בספר ארחות שבת (פרק י הע' נא) דכתבו בשם הגר"נ קרליץ שליט"א להקל בהא, אף בעשוי לזמן. ושם (הלכה ל) כתבו, ואם אינו פותל את הקצוות זה על גב זה כמה פעמים, אלא פעם אחת בלבד, אין בזה איסור לכל הדעות, דבאופן זה אינו דומה לפותל חבלים כלל. ע"כ. ולענ"ד שגו בזה, כי ברור שאם מדמים מלפף חוט מתכת לפותל, ה"ה בפעם אחת, ואכמ"ל. וכן מבואר בדברי הגרשז"א זצ"ל המובאים בס' שש"כ (פרק טו הע' קסו) שכתב כי בדברים שהדרך לקשור רק קשר אחד, כמו חוט ברזל, חייב. ודון מינה להכא. והן עתה נדפ"מ ספר חוט שני שבת ח"ב לגר"נ קרליץ שליט"א, ושם (מלאכת קושר ס"ק ט) ביאר טעמו להקל בסברא, דיש לחלק בין פותל להכא, דכיון שנעשה קשר זה ע"מ לפתוח ולסגור, וזהו דרך השימוש בו, אין זה בכלל פותל חבלים, והוי דומיא שמותר לפתוח דלת וחלון שבבית, אף שהוא בונה וסותר, מ"מ כיון שהם עומדים לכך שרי, ושאני קשר שחושב להתירו לאיזה זמן, שאין זה נחשב שעומד לפותחו ולסוגרו, מפני שהקשר הוא קשר מצד עצמו, רק שבדעתו להתירו, משא"כ בחוט הנ"ל כל הצורה של הקשר הוא באופן שעומד להפתח ולהסגר, וכגון שעושים בצורה לא מהודקת וכדו', הרי שהקשר מצד עצמו מוכח שעומד לפתוח ולסגור, ולא רק שבדעתו להתירו. עוד ראיתי לקובץ שבת

לישראל (עמ' שעג) דהרב יהודה אריה הלוי דינר שליט"א עמד על מדוכה זו, וכתב כי דיבר עם הגרי"ש אלישיב שליט"א ואמר שיש להתיר רק לסובב החוט פעם א' לסגור, אבל יותר מכאן יש לחוש לקושר מדין פותל חבלים.

ע"כ. וכנראה ס"ל כנ"ל, והנלע"ד כתבתי. והרב דינר הנזכר גם איהו ס"ל להקל, כי מרן פליג ארמב"ם בסי' שיד ס"ז. ועוד יצא לדון בדבר חדש, כי אף לרמב"ם כל שנאסר הוא רק כשפותל שני חבלים יחדיו, אך כשהוא חבל אחד שכפלו ופתלו שרי, כי רק כשמחבר שני דברים הוי בכלל קושר. וחלו מדברי הריטב"א (שבת עד ע"ב) על האי דאיתא התם התופר ב' תפירות בשבת חייב, והוא שקשרן. ותיקשי דתיפוק ליה דחייב משום קושר. ותירץ הריטב"א בשם מורי הרב, דקשרן לאו דוקא, אלא שהרכיבן זה על גב זה **ושזרן ביד** לקיים התפירה. עכ"ל. ויוצא מבואר, כי השוזרם אין בו מלאכת קושר. וכדי שלא לאפושי פלוגתא חידש לחלק בין שזירה בחוט אחד דשרי, לשנים. ועוד הביא שכ"כ האור שמח על הרמב"ם (שבת פרק י ה"ח). ע"ש. ולגבי ראייתו מהריטב"א המעיין בפנים יראה כי קשה יהיה לדחוק דכוונת הריטב"א שכתב "שוזר" הוא רק בלשון מושאלת, וכוונתו שרק מלפף את החוט, אך לא נעשה חוט אחד, ואינה שזירה גמורה. ויאמר האומר כי כוונת הריטב"א לתרץ שאין השזירה כאן בת קיום, וכשם שנמצאו ראשונים רבים שתירצו בדומה, דמה שאמרה הגמ' והוא שקשרן, היינו בקשר שאינו בר קיום, ועל כן אין בקשר זה חיוב משום קושר. דכן כתב היראים (ח"ב סימן רעד דף קלז ע"א), וכ"כ הר"ן (דף לב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה התופר), והסמ"ג (לאוין סה דף יד ע"ד ד"ה התופר), והביאם הב"י (סימן שיז ד"ה כתב הר"ן), ומשמע דהכי ס"ל לב"י. וכ"כ רוב הראשונים לתרץ דמיירי בקשר שאינו בר קיום, וכאשר קיבצם כעמיר גורנה ידי"נ גיסי היקר הרה"ג רבי יהודה משה יוסף שליט"א בשו"ת הרי יהודה (ח"א חאו"ח ר"ס כט) לך ראה שם מדברות קודשו. וא"כ נאמר כי לשזירה שכזו נתכוין הריטב"א, והוא לומר שאחר שתפר ב' תפירות, קיים את התפירות ע"י ליפוף החוט, והוא ליפוף בעלמא ואינה שזירה גמורה. [ובזה פשוט שאין בעצם הליפוף שום איסור, וכ"כ בספר מגילת ספר איזנטל (סימן כא אות ו) כי ליפוף של שני חוטים לכו"ע אין בו איסור שהרי אינו בר קיום, ופשוט וא"צ לפנים.] ומ"מ נראה שא"א לומר כן בדברי הריטב"א, דהמעיין בריטב"א יראה כי תירץ שם ג' תירוצים, והמהלך של כולם שם דמיירי בקשר של קיימא, ע"ש. וא"כ על כרחך דנתכוין הריטב"א לשזירה גמורה שהיא בת קיום. איברא דבחידושים המיוחסים לר"ן (דף ע"ד ע"ב ד"ה והוא שקשרן), כתב לבאר את הגמ' הנ"ל בזה"ל, פי' שהרכיבן זה על זה ושזרן ביד, דעכשיו מתקיימת התפירה, ודלא כר' יהודה דאמר לקמן עניבה היינו קשירה. עכ"ל. וא"כ מבואר

בו דנקט את המילה שוזר בהשאלה גרידא, כי אין כאן שזירה כלל, ואפי' קשירה אין כאן, כי אם דבר הדומה לעניבה, והוא עוד פחות מעניבה, וע"כ כתב שזירה. ובראותינו זאת שפיר אפשר לומר שלזה כיון הריטב"א בתירוצו שם, שהרי שני נביאים התנבאו בסגנון אחד. ואע"ג שבריטב"א נראה כנ"ל, מ"מ הכרח לומר דהריטב"א פליג ארמב"ם נראה שאין, אחר ראותינו את לשונו של הר"ן. ולגבי ראיית הרב דינר שליט"א מהאור שמח נדחית קרו לה, מכך שהקושר קשר אחד ע"ג עצמו חייב, וכדכתבו הראשונים, ופסק כן הרמ"א (ר"ס שיז). וע' בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נה) שכבר תירץ קושיתו של הרב אור שמח, ואכ"מ. וע"ע בספר חוט שני (שבת ח"ב מלאכת קושר ס"ק י) דכתב להעיר על האור שמח, והוסיף דפשוט דדברי האור שמח נאמרו רק על דבר שמטבעו מחובר הוא, ע"ש.

ועל כן יוצא, מותר לפתוח ולסגור חוטי ברזל הסוגרים בקבוקים למינהם, כגון שמפניה, ושלאגר. והמחמיר תע"ב. ולגבי פתיחת וסגירת חוטי ברזל הסוגרים שקיות מזון, בזה מותר לכתחילה, ואין בו שום חשש כלל.

סימן לט - שימוש בחשמל בשבת

תוכן התשובה בקצרה

א. תאור טכני של ייצור החשמל פה בא"י. **ב**. טעם המתירים לפי שמשתמשים בחשמל לצורך פיקו"נ של חולים, וכן לצרכי ביטחון, ופסק מרן (סימן שיח ס"ב) דהשוחט בשבת לחולה מותר הבריא לאכול ממנו, וה"ה הכא. **ג**. ותקשי טובא מהמשך פסק מרן שם ובעוד דוכתי, דשאני שחיטה דליכא למיחש שמא ירבה, אך בבישול אסור לבריא לאכול משל החולה. ומינה לנידו"ד דחמיר טפי מינה, דאינו שמא, אלא וודאי מרבים לצורך הבריאים חשמל, דאסור. **ה**. ברם יש לחלק, דכאן אחר שהשתמשו בחשמל חובה להוסיף טורבינה, דאל"כ הוי פיקו"נ. משא"כ בבישול, שהמרבה עובר על איסור סקילה. **ו**. אולם עדיין יש להשיב, דאחר שהעובד בחברת החשמל כוונתו אינה לחולים, לכאורה שוב הוי מעשה שבת שאסור. אולם זה אינו, כי כל כה"ג אין איסור, וכדאמרו בגמ' נתכוין לאכול חזיר ועלה בידו בשר טלה. ברם צריך הוא לבקש סליחה מאת ה' יתברך, אך מעשה שבת ליכא. ועוד צירופים ראה שם. **ז**. ברם עדיין יש לאסור, כי כל מה שאפשר למנוע חילול שבת לצורך חולה חייבים למנוע, וכאן אנו משתמשים בשעון שבת וגורמים לחלל שבת לצורך פיקו"נ ואסור. ואולם בפשיטות איסור זה הוא משום מראית עין, וזה לא שייך הכא בנידו"ד שהציבור לא יודע ששעון השבת (ולא השימוש בחשמל) גורם לשינוים בצריכת החשמל, ודין גרמא שמחללים שבת בתחנת החשמל.

ואעיקרא דדינא פירכא, אחר שאין שימוש היחיד גורם לחילול שבת בחברת החשמל, רק שימוש הרבים, וממילא ליחיד שרי. **ח**. ויתר על כן, כי אף אי היחיד היה גורם לשינוי משמעותי, שרי הכא, ע' בפנים. **י**. ומשום חילול ה' שאסר החזו"א ליכא, דחילול ה' ישנו או בעובר עבירה וכאן ליכא, או באינו עובר, אך לרואים נראה כאסור. וחשש זה הוא רק לת"ח שילמדו מהם ולא לעם. מה גם שכאן ליכא, שהרי אין איש (מן החילונים) שם על לב ואינו יודע כי בשימוש החשמל יש איזה איסור. **יב**. ומשום לפני עוור ליכא, שהרי אין עבירה. ומעוד טעמי תריצי. **יג**. ספרי הפוסקים מש"כ בזה. **יד**. פעולת חברת החשמל בימינו אנו, יש מקום רב שהן אוטומאטיות בעניני חילול השבת, בעצם יצור החשמל. **הן** אמת כי כבר דשו רבים בזה, וכמה קולמוסים נשברו על כך. ברם אין בית מדרש בלא חידוש, ואמרתי לענות אף אני את חלקי, כי על כמה הערות עיקריות בזה כמעט ולא ראיתי מי שעמד. ותחילה עלינו להקדים מספר הקדמות בעניני ייצור החשמל.

תאור טכני]

א. **תחילה** החשמל מיוצר ע"י טורבינה, והוא כמין גלגל ענק אשר מלופף בו סליל מתכת ענק, ובסיבוב הגלגל מסתובב הסליל בתוך שדה מגנטי (הנוצר ע"י הנחת מגנט רב עוצמה במקום) וכך נוצר החשמל.

סיבוב הטורבינה נעשה ע"י סוגי אנרגיה שונים, וכגון ע"י כח קיטור המוסק מפחם, סולר, נפט, גז, אנרגיה אטומית, או שהטורבינה מסתובבת ע"י מפלי מים טבעיים או מלאכותיים וכדו'. כל מקום משתמשים בכח המסובב את הטורבינה, לפי כוחות האנרגיה הזולים באותה מדינה, וגם לפי הענין, כי הפעלת טורבינה ע"י גז היא מהירה מאוד ביחס להפעלה ע"י הסקת פחם, ופעמים רבות המהירות מוכרחת וכבסמוך. אך מאידך הסקה ע"י גז, היא יקרה מאוד, והכל לפי הענין.

ועוד יש לידע כי הגנרטור מוכרח להסתובב מספר סיבובים מדוייק בשניה, וכאן בארץ הוא חמישים סיבובים בשניה, ובארה"ב ששים, וכל ירידה או עליה בסיבוב אחד או שנים לשניה, עלול לשרוף את המנועים שצורכים חשמל, כגון מקררים וכדו', וק"ו מכשירים אלקטרונים שהם עדינים וביניהם מכשירי רפואה רבים וכדו', שהם עלולים להיפגע גם משינויים קטנים יותר.

דיוקם של מכשירים חשמליים מסויימים, וביניהם מכשירים רפואיים רבים התלויים על בסיס זמן, נקבעים על פי דיוק מספר הסיבובים לשניה.

ועוד זאת כי הגנרטורים שומרים על דיוק סיבובים ע"י וויסות אוטומאטי בגבולות של עשרה אחוזים בשינוי בצריכת החשמל, וכבסמוך בע"ה. ועוד ראה בזה לקמן (אות יד).

כעיקרון אילו צריכת החשמל במשך כל השבת היתה אחידה ללא שינויים, דהיינו ללא כיבוי והפעלת מכשירים חשמליים. חברת החשמל היתה פועלת בעצם יצור החשמל באופן אוטומאטי לחלוטין. (מכשירים חשמלים אשר פועלים ע"י טרמוסטט כגון מקררים מזגנים וכדו', ג"כ לא היו משנים דבר, לפי שהיה קיזוז כללי במדינה, כי כשמקרר של ראובן פוסק מלפעול של שמעון מתחיל וכיוצ"ב). וכאשר יצרכו יותר חשמל, המערכת הממוחשבת תווסת לבד, וכנ"ל, דעד עשרה אחוזים המערכת מתופעלת אוטומאטית. ברם מאחר ובעוונות רוב עם ישראל מחלל שבת, ומפעיל ומכבה מכשירים חשמליים, מה גם כי נמצאים גויים רבים בארץ, ועוד כי אף הציבור האמון על שמירת התורה והשבת משתמש בשעוני שבת, ועל כן חלים במשך השבת שינויים משמעותיים בצריכת החשמל, הרבה מעבר לעשרה אחוז הנזכרים, וכדי שהמערכת החשמלית תמשיך לדייק, ויתר על כן כדי שלא תקרוס ושוב לא תספק חשמל, מוכרחים להתערב ע"י כח אנוש בתפעול תחנות החשמל. כי ברגע שצריכת החשמל גוברת, ואין הטורבינות מספקות את צריכת החשמל, ממילא יחולו שינויים במהירות סיבובי הטורבינה דבר היכול לגרום לקלקול מכשירים חשמליים וכנ"ל, ויותר חמור, כי טורבינה שנדרשת לייצר יותר חשמל מכדי יכולתה, מפסיקה לייצר חשמל לחלוטין, וכל מערכת החשמל קורסת.

דבר זה מצריך התערבות של בני אדם להוסיף מבערים או גנרטורים, או לחילופין לכבותם לפי הענין, דהיינו להפעיל עוד מבערים לחזק את כח הסיבוב של טורבינה מסויימת, או במידה וכבר הטורבינה פועלת במלא עוצמתה, להפעיל טורבינה נוספת. והדבר כרוך במלאכות דאורייתא הבערה ובישול. ואין יכולת לעשות זאת באופן אוטומטי מאחר ושינויי צריכת החשמל נתונים לשינויים תמידים של מזג האוויר וכדו'. וכל זאת הוא מלבד עוד חילולי שבת רבים רבים הנעשים סביב לעצם יצור החשמל, ואינם עצם ייצורו, כגון רישומים שונים, קשר טלפוני בין התחנות וכדו'.

וזאת למודעי כי אין מציאות לייצר חשמל ולאגור אותו (מלבד בבטריות, אשר כמות החשמל שלהם, וכן עוצמת החשמל מוגבלת, ועל כן אי אפשר להשתמש בו לשימוש ארצי), אלא בו בזמן שהחשמל מיוצר, בו בזמן משתמשים בו, והדבר תלוי זה בזה, כי בעת שצורכים יותר חשמל, ממילא חברת החשמל בו ברגע מייצרת יותר חשמל.

עוד יש לדעת כי אין מקום להסתפק שמא גוי עושה מלאכות אלו בחברת החשמל, ומפעיל את המכונות, לפי שבחברת החשמל עובדים רק אנשים אשר עברו בדיקה בטחונית, מאחר וחברת החשמל נחשבת כמקום ביטחוני עקב חשיבותה, מה שממילא

מחייב שכל העובדים יהיו יהודים בדוקא (ברם ראיתי מי שעורר שגם לפי דרישותיהם אפשר להשתמש בדרוזים ובבדואים שמשתמשים בהם בצבא).

דבר נוסף בעל חשיבות הוא שכל תחנות החשמל מייצרות חשמל לקו ארצי אחד, ופועלים יחד, כך שאי אפשר להפריד ולחלק בין אזור פלוני לאזור אלמוני בצריכת החשמל, ומאידך דבר זה גורם ליתר חילול שבת, כי בהרבה פעמים ניתנת הוראה להגביר במקום אחד את פעולת המבערים, כדי לכבות גנרטור במקום אחר מטעמי חסכון. ועוד כי ישנם כמה סוגי גנרטורים בעלי מערכות הפעלה שונות, יש שמוסק ע"י פחם ויש ע"י גז נפט, או סולר, מפלי מים, או דלק גרעיני, ולכל אחד מעלות וחסרונות, וחברת החשמל מטעמים כלכלים ואחרים שוקלת לפי הענין להפעיל שם ולכבות שם.

עוד דבר הוא שצריכת חשמל של אדם יחידי אין לה משמעות בחברת החשמל, ובחברת החשמל עקב תוספת שימוש בחשמל בבית פרטי לא נעשית תוספת הבערה במבערים שבחברת החשמל, כי צריכת חשמל של אדם יחידי אינה ברת משמעות ואינה גורמת לתוספת הבערה או כבוי הנעשים אוטומטיים. וע"ע לקמן (אות יד) עוד לגבי פעולות חברת החשמל בימנו אנו.

תאור טכני זה קובץ מן הספרים אנצקלופדיה תלמודית (סוף כרך יח בנספח לערך חשמל אות יב), ומן הספר החשמל לאור ההלכה (סימן ג פרק ב נדפס ש' תשיד), החשמל בהלכה (ח"ב פ"א), ספר מאורות נתן (בפתיחה, והוא ספר שלם על האי מילתא, וגם העתיק בעמ' 25 תאור טכני מספר שבות יצחק), ומשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן לא), ועוד.

לצורך פקוח נפש]

ב. אחר הקדמות אלו נבוא לענין הלכה, וכדי שלא להכביד נבוא ישר לתורף הדברים. בסיס ההיתר הנאמר בזה הוא שמאחר והחשמל המסופק דרך חברת החשמל מסופק גם לבתי חולים ולצרכים בטחוניים שונים, כגון תאורה במקומות שיש חשש להסתננות מחבלים, וכדו' שאר פעולות בטחוניות. וכן מסופק החשמל גם לבתים פרטיים שיש בהם חולים מסוכנים המשתמשים במכשירי חשמל, וכל אלו הם פקוח נפש ממש. ממילא המלאכות הנעשות בחברת החשמל, אף שהם מלאכות דאורייתא, הרי הם היתר גמור, וממילא מותר לכל עם ישראל להשתמש בחשמל. ומה שמרבים בשיעורים בחברת החשמל לצורך השימוש של כל מדינת ישראל, שהוא רוב רובו של הצורך בהספקת החשמל, מאחר ופעולה זו נעשית כאחת, דהיינו הוראת מחשב אחת מורה להפעיל עוד מבער או טורבינה נוספת, ואין צורך בכמה מלאכות, הרי זה כפסק מרן (סימן שיח סעיף ב) השוחט בשבת לחולה בין שחלה מאתמול בין שחלה היום מותר הבריא לאכול ממנו.

עכ"ל. וכ"כ להקל מהאי טעמא בספר מנוח"א (ח"א ריש פרק כד), וכ"כ בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן לא אות ה), ובספר החשמל לאור ההלכה מדברי הגרש"ז אוירבך (סימן ג פרק ב), וביתר ביאור בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כד אות ב). וע"ע כאן בהערה

חולה מסוכן לא שכיח]

ואף שכתבו התוס' פסחים (מו ע"ב ד"ה רבה) דגבי פקו"נ לא אמרינן הואיל, כיון דלא שכיח כלל. לא שייך זה כלל לנידו"ד, לא מבעי גבי צריכת החשמל בבית החולים דהוי ודאי גמור, וכן גבי צרכים בטחוניים. אלא אף לגבי צריכת החשמל לפקו"נ של אנשים חולים בבתים כלפי צריכת החשמל הארצית, הוי ודאי ולא ספק. ואפי' גבי איזור קטן שבו פסק החשמל לבד, כתב הגרש"ז אויירבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס"ס כד ד"ה סוף דבר) דבכה"ג שהתיקון (של הפסקת החשמל) נעשה בפעולה אחת עבור ב' או ג' אלפים, קשה לומר דלא שכיח כלל. ועיין בלמודי ה' (למוד רג). עכ"ד. ויש לחלק בין דברי תוס' שבאו גבי כל יחידי ויחידי, לבין נידו"ד דעסקינן ברשת חשמל ארצית. ובזה הוסרו דברי ספר החשמל לאור ההלכה (עמ' קכא) דאין היתר משום פקו"נ עבור הבתים ע"פ דברי תוס' הנ"ל. וכן דחאוהו באנצקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תשמג הע' 60) כי בזמננו פשוט ששכיחים בכל אזור חולים מסוכנים הנמצאים בבתים הזקוקים למכשירי חשמל. ע"כ. ופשוט שהוא גם מפני שינוי המציאות, כי התווספו הרבה מכשירי חשמל רפואיים בעשורים האחרונים. ועוד ראה למו"ר בתשובת כת"י הנדפסת בספר מאור ישראל (עמ' כ בהוצאת כולל מאור ישראל) דהתיר לתקן רמזורים בשבת, משום שבין הנוסעים מצויים חולים מסוכנים. וכתב דאת"ל דחולה מסוכן אינו שכיח כתוס' פסחים, מה שאינו ברור כלל, כי יש לפרש כמ"ש החת"ס (ביצה יז ע"א), ובשו"ת (או"ח סימן עט), שכוונת התוס' דלא שכיח שהחולה יצטרך למלאכה זו של בישול ואפיה וכיוצ"ב, וע"ע בשו"ת שם אריה. מ"מ מצויים גם ילדים קטנים שלא הגיעו למצוות במכוניות, ולפיכך מותר לתקן את הרמזורים. עכ"ד. וע"ע בספר הליכות עולם (ח"ד בא הע' ב) גבי שכונה שפסק החשמל ותיקנו, דשרי התבשיל, מפני שמסתמא בשכונה גדולה אל יבצר שיש שם חולים או תינוקות שתיקון החשמל בשבילם הוא בגדר פקוח נפש או ספק פקוח נפש. ע"כ. וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ג סימן שיח הע כט) וגם כתב לחלק כאמור בין המציאות בימינו לימיהם, כי נתרבה בשנים האחרונות שאין מאשפזים את כל החולים שיש בהם סכנה, אלא משחררים חלק בהם לביתם עם מכשירי הנשמה וחמצן, ונמצא שהמציאות נשתנתה. וסיים שהסכים עמנו מרן אאמו"ר שליט"א. עכת"ד. וכ"כ בספר מנחת שלמה (שבת ח"א עמ' רלז). ושוב ראיתי שכ"כ כיוצ"ב בשו"ת היכל יצחק הרצוג (חאו"ח סימן לא) גבי בנית גדר בטחון בשבת סביב שכונת קרית שמואל הסמוכה לטבריה. וכתב דבמצבנו (דאז) התנפלות האויב נראית בגדר שכיח. ע"כ. וכ"כ עוד כיוצ"ב שם (סימן לג אות ה), וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (חאו"ח סימן נו) כדברינו דחולה שיש בו סכנה אינו שכיח היינו באדם פרטי, ולא לגבי כל העולם. ע"כ. **לגבי אי חולה מסוכן שכיח או לאו.**

שמא ירבה]

ג. ברם הקושיא מנגד בולטת, כי הלא המשיך שם מרן (סימן שיח סעיף ב) בזה"ל, אבל המבשל לחולה אסור לבריא או לחולה שאין בו סכנה, דחיישינן שמא ירבה בשבילו. עכ"ל. ובב"י הראה מקורו מחולין (טו ע"ב), אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא. מאי טעמא, כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט. המבשל לחולה בשבת אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו. ע"כ. ופרש"י אדעתה דחולה קא שחיט, וליכא למיגזר שמא ירבה בשביל בריא, דהא משום ההוא זית דחולה בעי למישחט כולה. ע"כ. וא"כ החילוק בין שחיטה לבישול מבואר, כי בשחיטה אין חשש שמא ירבה, לפי ששחיטה אחת מכשירה את כל הבהמה, משא"כ בישול דחיישינן שמא ירבה בקדירה העומדת על האש. וכן פסק עוד מרן (סימן שכה סעיף יא) וז"ל, וכן בכל דבר דאיכא למיחש שמא ירבה בשבילו (אסור להנות ממלאכת גוי שעשה לצורך הגוי) אבל בדבר דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו, כגון שהדליק נר לעצמו, או עשה כבש לירד בו, שבנר אחד וכבש אחד יספיק לכל, אפילו מכירו, מותר. עכ"ל. וכ"כ לעיל מינה התם (סעיף י) ע"ש. וכן הוא עוד בשו"ע (סימן רעו סעיף א), ע"ש. ולפי"ז ה"ה בחשמל, שהרי כאן חמור הוא יותר מבישול, דשם הוא רק גזירה שמא ירבה, ואילו כאן בחשמל אינו שמא אלא ודאי ידעינן בבירור גמור שכל שבת מרבים בפועל במלאכה, ומפעילים יותר מבערים ויותר טורבינות בעת עלית העומס הנגרמת עקב השימוש הנוסף של צרכני החשמל בשבת, וא"כ בזה יש לאסור האיסר משום מעשה שבת. וקושיא זו היא קושיא אלימתא, וסותרת את כל יסוד ההיתר.

ד. ויתר על כן כי אפי' ההיתר המפורסם של הגרי"צ דושינסקי זצ"ל [ראה בשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן כה בהערה) ובספרים הובא היתר זה בשם גאון.] דשרי להשתמש בחשמל ע"י שידליק בביתו אור אחר בהיתר, כגון נרות וכדו', וממילא אין איסור להנות ממעשה שבת, וכמבואר בשו"ע (סימן רעו ס"ד) אם יש נר בבית ישראל ובא א"י להדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק. אבל אחר שיכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני. ע"כ. ומינה ילפי דכשידליק נר בביתו, אין איסור להשתמש באור החשמל, לפי שבדוחק סגי לו בנר לבדו. ברם קושייתנו הנ"ל תדחה אף את היתר זה, שהרי הב"י שם כתב שדין זה תלוי במחלוקת הנזכרת בריש הסימן שם, נכרי שהדליק נר לצורכו, יכול ישראל להשתמש לאורו. וכ"ז בנר שאין חשש שמא ירבה, לפי שנר אחד נר למאה. ברם גבי נכרי שהדליק אש לצרכו, האם מותר לישראל להשתמש להתחמם באש, שנוי הוא במח', די"א דלא חיישינן שירבה, שגם בזה באש מועטת סגי להתחמם מאה בני אדם. וי"א דבזה חיישינן שמא ירבה, וכמבואר בב"י שם. וא"כ כותב הב"י

דלמ"ד דחיישינן שמא ירבה במדורה, ההיתר כשגוי הדליק נר לצורך ישראל ויש כבר לישראל נר, אמור רק בנר ולא במדורה, דחיישינן שמא ירבה. ואף שבמח' הנ"ל פסק מרן להקל שם (סעיף מ), מ"מ בכה"ג שיש חשש שמא ירבה לכו"ע אסור, וכל המח' היא בדין מדורה האם חיישינן שמא ירבה או לא. ומעתה נמצא דבנידו"ד גבי החשמל שיש חשש רבוי, לכו"ע אסור להשתמש באור החשמל, אף שיש לו נר דולק. ובפרט שכאן אינו ספק שמא ירבה, כי אם ודאי ירבה. ועוד ראה בספר החשמל לאור ההלכה (סימן ב פרק ג) דהגאון רש"ז אויירבך דחה היתר של נר דולק, לפי שהוא נאמר בגוי דוקא ולא בישראל, וכמש"כ המ"א (סימן רנג ס"ק יג) והסכים על ידו הגאון המחבר בראיות למכביר, ע"ש. ואולם ע' בספר מאורות נתן (פ"ג אותיות יט-לד) דס"ל דמהדין שרי (רק דס"ל לאסור מצד אחר משום לפני עוור ע"ש). וכן נשען על היתר זה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן כ), ובשו"ת באר משה (ח"ז סימן קא סי"ב) בדיעבד. ושוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כד אות ב ד"ה עוד נלע"ד) שהגרשז"א הראה פנים להקל ע"ש. וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן כה בהערה) להקל. וע"ע מפי ספרים בספר מאור השבת (ח"א סימן יח ס"ק קיב) בזה.

הרבוי נעשה בהיתר]

ה. **ואחר** ההיתבוננות נראה כי ההיתר ברור שהרי בתבשיל חיישינן שמא ירבה בשבילו בשביל הבריא, וע"י הרבוי יעבור על איסור תורה, שהרי לצורך החולה התבשיל מספיק, וכעת מרבה לבריא, וכמש"כ הב"י (סימן שיח) מדברי הרשב"א בשם רבו וז"ל הב"י, והא דאמרינן דמבשל לחולה בשבת אסור שמא ירבה בשבילו, כתב הרשב"א (חולין דף טו ע"ב ד"ה המבשל) פירש רבינו הרב ז"ל, גזירה שמא אחר שיניח הקדירה על האש, ירבה שם חתיכה בשבילו, ומשום הכי גזרינן שמא יעשה כך לפי שיבוא לידי איסור סקילה בכך, אבל אין לפרש שמא ירבה חתיכות הקדרה קודם שיתן אותה על האש, דאפילו עביד הכי לית כאן איסורא דאורייתא אלא דרבנן בלבד. עכ"ל. וכן ראיתי שכתב הכי הנמוק"י (חולין שם) דכל שגזרינן שמא ירבה, הוא רק באיסור תורה ולא באיסור דרבנן. ומעתה בנידו"ד בחשמל לא די שכשמרבה את החשמל אינו עובר על איסור תורה, אלא אינו עובר על איסור כלל, ואף מחוייב הוא לרבות, שהרי כעת בשבת שהאנשים השתמשו בחשמל והתגברה צריכת החשמל, אם לא יפעילו עתה בחברת החשמל עוד טובינה, כל המערכת החשמלית תקרוס, ושוב לא יסופק חשמל לכל האנשים אשר בגדר פיקוח נפש המה. וא"כ אם ישאלו אותנו בשבת, האם מותר לרבות, נאמר כי חובה גמורה לרבות, והוא בכלל פקו"נ שכתב מרן בסימן שכח (סי"ג) דכל הזריז הרי זה משובח. ושם (סעיף יב) כתב שמשתדלים שלא לעשות ע"י א"י וקטנים. ולך ראה בקובץ מאור ישראל

בהוצאת כולל מאור ישראל (עמ' כ) תשובת מו"ר לרב פרופ' זאב לב שליט"א [זצ"ל] שמותר לשלוח בשבת טכנאים יהודים לתקן רמזורים בשבת, למרות שכל תכליתם היא עבור הנוהגים המחללים שבת ונוסעים ברכבים, והוא מטעם שבין הנוהגים מצויים גם חולים מסוכנים, ומצויים ילדים קטנים שלא הגיע למצוות ברכבים אשר אין להטיל עליהם כל אשמה על שמסיעים אותם הוריהם במכוניות בשבת, והרמזורים הם דבר הנוגע לפקו"נ, ע"ש. וק"ו הכא שהצורך בחשמל הוי פקו"נ.

וכל זה שונה בתכלית השנוי ומובדל ומופרש הינו מדין רבוי בקדירה, שהמרבה בקדרה הרי זה עובר על איסור תורה וחייב סקילה בעדים והתראה. משא"כ הכא שהוא מצוה וחיוב, אחר שכבר משתמשים בחשמל. ונמצא שבנידו"ד אין כלל שייכות לאיסור שמא ירבה, ומותר גמור אף בלא נר שידליק בביתו בער"ש, וא"צ להזדקק להיתר זה. ושוב ראיתי שכ"כ לחלק בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כד ד"ה ולפי האמור והלאה) ע"ש.

פקפוק משום שהיהודי בחברת החשמל לא התכוון לצורך חולה]

ו. **קושטא** דמילתא דבבואנו הלום עדיין יש לבא ולאסור הכא מצד אחר, והוא שהרי אותו אדם המפעיל את המבערים או הטורבינה בשבת, הינו חילוני המחלל שבת בפרהסיא, ואם נשאל אותו לשם מי אתה מדליק את החשמל, יענה לכלל ישראל שיוכלו להשתמש בחשמל, וכלל לא יעלה בליבו שעושה כן לחולים, וא"כ אותו אדם כן מחלל שבת, וא"כ שוב חוזר הדיון דלעיל דהוי מעשה שבת. ומה שבאמת עושה כן אף לחולים לכאורה לא יציל אותו, וכי אם אדם ידליק אור בחדר בחילול שבת גמור, ואח"כ ישתמשו באור לצורך פקו"נ והמדליק כלל לא ידע מכך האם נאמר שלא חילל שבת. והלא יתרה מכך נראה לאיסור אף אם הדליק במזיד וחזר בתשובה וחפץ לתקן קלקלתו ומביא חולה מסוכן הצריך אור לשם דלא מהני, דבשעת ההדלקה הדליק באיסור גמור, ורק אח"כ באה התקנה, ובכה"ג כבר חקרו הפוסקים האם תועיל תקנה אחר מעשה, וכגון שברר אוכל מפסולת לצורך לאחר זמן שאסור, ותיכף אחר הברירה נזכר שאסור, האם יהני שיאכל עתה, לך ראה בשו"ת רב פעלים (ח"א סימן יב), ובשו"ת יבי"א (ח"ב סימן כו אות ט) מפי ספרים באורך, ובילקו"י (סימן שיט סעיף יא), ובספר מנוח"א (ח"ב פרק ז סעיף ח), וזאת מסקנא העלו דחייב משום בורר. וא"כ ה"ה במדליק אור ואח"כ הובא חולה שיב"ס שחייב משום מבעיר. וק"ו הכא בנידו"ד שכלל אינו מתכוין לכך, וכלל לא עולה בידו שעושה כן לחולה.

ברם מלבד שיש לדון בזה אי נכון לדינא לענין נידו"ד וכבסמוך ד"ה ועוד יש לצרף, עוד יש לחלק לפי שכאן יש בו צד קולא, כי מיד בעת שמדליק כבר נהנים חולים מסוכנים

ואינו נעשה אח"כ, ובזה אם יכוין להיתר בודאי דשרי, ואפי' מחוייב לעשות כן וכנ"ל, וזהו אף שאינו מכוון לכך. ואת"ל דהסברא מורה שעובר על איסור, הנה מקרא מפורש דלא עבר מדכתיב (במדבר פרק כ פסוק ו) וה' יסלח לה, ורש"י במקום הביא מדרש ספרי, מדבר באשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה, ועברה על נדרה ושתתה יין ומטמאה למתים, זו היא שצריכה סליחה, **ואע"פ שהיא מופר** . ואם המופרים צריכים סליחה ק"ו לשאינן מופרים. ע"כ. ומפורש דהנדר מופר ולא עברה על הנדר, אך סליחה מ"מ צריכה. ומינה לנידו"ד דחילול שבת לא עשה, ברם יצטרך לבקש סליחה מאת ה' יתברך, על כך שבכוונתו היתה לעבור על איסור, ודין זה הוא גמ' ערוכה במס' קידושין (דף פא ע"ב), ובנזיר (כג ע"א), ואמרה זאת הגמ' אף לגבי מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, וכן במי שנתכוין לזונה והיתה אשתו ע"ש. וע"ע בזה במי שהתכוין לאיסור ועלה בידו היתר ולהיפך בשו"ת בכורי יעקב זריהן (סימן ח). וממילא בנידו"ד לא עבר על חילול שבת, ואין שוב מקום לדון לגבי איסור הנאה ממלאכת שבת, לפי שמלאכת שבת אין כאן, ואף שצריך הוא לבקש סליחה מאת ה' יתברך שהתכוון למעול, מ"מ מעשה שבת אין כאן, ואין איסור הנאה מאיסור זה אלא רק ממעשה שבת. ואף שבשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן יז פרק ד) הביא מספר בית הלוי, דחילוני אף בשעה שעושה עבור חולה לא מקרי אונס. ומינה יליף דעדיף לזמן רופא דתי מחלוני בשבת. עכת"ד. מלבד שיש לדון בזה וכמבואר שם, וכמבואר אף הכא דיש סתירה גמורה לו מאלו דברי הגמרא הנזכרים. מ"מ אף לבית הלוי עבירה יש בזה אך לא מעשה שבת. וגם הרב ציץ אליעזר שם סיים, שברור שאין כל איסור להזמין רופא לא דתי, וכל זה אמור למצוה מן המובחר.

ועוד יש לצרף דכאן הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, כיון שכוונתו בהבערה אינה לשם הבערה, אלא לשם משכורתו. וכמש"כ המהר"י קולון (שורש קלז) דביבמות (קכא ע"ב) איסור דרבנן הוא דהוה, כיון שהישראל לא היה צריך אותו בישול, אלא כדי להנצל ממיתה והו"ל מלאכה שא"צ לגופה. וע"ע בשו"ת חות יאיר (סימן קפג) שכ', שאם הטיל השר עליו לחפור בשבת עם בעלי מלאכה לחיזוק העיר, הו"ל מלאכה שא"צ לגופה. וכ"כ הפמ"ג בספר ראש יוסף (שבת עב ע"ב ד"ה תשובה), שמי שאונסים אותו לחלל שבת הוי מלאכה שא"צ לגופה ופטור. והביאם כולם מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סימן לח אות ד), ועל כן בנידונו גבי רופא ישראל לטפל בשבת בחולה גוי הקל, כתב דהוי מלאכה שא"צ לגופה, כיון שכוונתו בטיפול בחולה, כדי שלא יענש ע"י השלטונות ואנוס הוא בטיפולו, ועע"ש. ואף כאן יש לצרף דכוונתו לשם משכורתו ולא לשם המלאכה, וכדין

החופר גומא וא"צ אלא לעפרה וכדו', וא"כ הוי הכא מלאכה שא"צ לגופה שאיסורא מדרבנן, ובזה לא גזרינן שמא ירבה וכנ"ל, דרק באיסור סקילה אסרינן שמא ירבה.

ברם יש לחלק דכאן חפץ במלאכה כדי לקבל משכורתו משא"כ ברופא, ובשאר מקרים דלעיל דאינו חפץ ברפואה אלא שכופים אותו לכך, וצ"ע בזה.

ועוד יש לצרף כי יש פוסקים הסוברים שהמדליק אור לחלל שבת ואח"כ נזדמן חולה שיב"ס שצריך אור, נפטר למפרע מהאיסור, לך ראה בשו"ת יבי"א (ח"ב סימן כו אותיות ו,ז), ולדידהו פשוט שלא עבר המפעיל את הטורבינה, ואינו חילול שבת. ועוד עיין בזה בשו"ת דברי ישראל וואלץ (או"ח סימן צה) מפי ספרים דהוי פלוגתא אם בישל באיסור ואח"כ נזדמן חולה מסוכן, וכן מבואר בתוס' פסחים (דף מו סוע"ב ד"ה רבה) דלמ"ד דאמרינן הואיל תקשי דא"כ בטלת כל מלאכת שבת, לפי שלעולם נאמר הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל. ע"כ. וחזינן דאי עביד מלאכה דאורייתא, ונזדמן אח"כ חולה, לא עבר אחילול שבת. וע"ע בזה בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס"ס לז דף קו ע"א), ובשו"ת ציץ אליעזר (חטו סימן יז פרק ד).

הגורם לחילול שבת לצורך פקוח נפש]

ז. **ואולם** מעתה יש לבא ולאסור מצד אחר והוא, שהרי אסור לאדם להכניס עצמו לידי חילול שבת לצורך פיקוח נפש, ולכן אסרו לצאת למדבר אם יודע שיצטרך לחלל שם שבת, וכמבואר בשו"ע (סימן רמח ס"ד), ועוד ראה בספר חסידים (סימן תתנה) שכתב כי ראוי לאשה שהגיעה לחודש תשעי להזמין בכל ער"ש כל הדברים הנצרכים לה, דשמא יזדמן לידתה בשבת, ולא תצטרך לחלל שבת. ע"כ. ופסקוהו האחרונים וכגון המ"א (ר"ס של), ובאר היטב (שם), ומ"ב (ס"ק א). ועוד כן מבואר בשו"ע (סימן שכח סעיפים טו,טז) דימעט ככל האפשר בחילול שבת לצורך פיקוח נפש ע"ש. וא"כ כאן שהיהודים החרדים לדבר ה' משתמשים בחשמל בשבת, ובשעון שבת, וכשהשעון שבת מכבה את האור בלילה או מדליקו לקראת ערב, גורם לעובדים בחברת החשמל לרבות במלאכות, והן אמת כי להם מותר הדבר מאחר והוא לצורך פקו"נ וכאמור, ברם לנו יש לאסור את השימוש בשעון וככל האמור שיש חיוב להמנע מחילול שבת אף לצורך פקו"נ כל מה שאפשר. [וא"כ באנו לאסור עתה את השימוש בשעון שבת, אך עצם השימוש בחשמל גם לדרך זו שרי.] וכן אסר מהאי טעמא את השימוש בחשמל בשבת בספר החשמל לאור ההלכה (פרק ג סימן ג) ולכן חילק בין חשמל שמייצרים גויים שמותר, לבין חשמל המיוצר על ידי יהודים שאסור. וכ"כ לאסור מהאי טעמא בספר מאורות נתן (פרק ג אות ב).

ויש להשיב על כך מכמה פנים זאת יצא ראשונה, דהנה הב"י (סימן רמח ס"ד) הראה מקור הדין שאסור לצאת קודם השבת למדבר משו"ת הריב"ש (סימן יז) וביאר טעמו לאיסור שאינו מדינא רק "נראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת". ע"כ. ובזה חילק בין היוצא בג' ימים ראשונים של השבוע שמותר, כי אז אינו נראה כנכנס בכוונה למקום סכנה לחלל את השבת, משא"כ בג' ימים הסמוכים לשבת. עכת"ד. ומעתה שהכל הוא איסור מראית עין שנראה כמתנה לחלל את השבת, שוב לא שייך זה הכא בנידו"ד לאנשי שלומי ישראל המשתמשים בשעון שבת, כי שום חד לא מעלה על צל מחשבתו ששימוש זה גורם לחילול שבת, ומי יודע מכל האמור כאן בדברינו שמחולק בין שינויים בזרם החשמל בשבת למשתמש בלא שינוי. והלא עתה עסקינן רק בשימוש בשעון שבת, כי השמוש בחשמל מותר, ורק בשעון שבת התעוררנו שיש איסור. וכ"כ בספר מנוח"א (ח"א פרק לד הע' 4), ועוד צירף דלמ"ד שבת הותרה אצל פקו"נ יותר להכניס עצמו לחלול שבת לפיקוח"נ.

ואעיקרא דדינא יש מקום בראש לחלק ולומר, שכל האיסור האמור שימעט ככל האפשר בחילול שבת לפקו"נ, כלל אינו קשור לנידו"ד, לפי שבמציאות אין האדם היחיד ע"י שימושו בשבת בשעון משנה דבר בחברת החשמל, כי גם איתו וגם בלעדיו חילול השבת בחברת החשמל יעשה בדיוק באותה המידה, וכנ"ל בראש אמיר. וא"כ מה מתנה לחלל את השבת שייך כאן, בו בזמן שהוא אינו גורם שום חילול שבת ושום ריבוי, רק הצטרפות של משפחות רבות השומרות שבת ומשתמשות בשעון שבת הוא הגורם, אך היחידי אינו משנה דבר, וכיון שאין היום השתתפות והסכמה מוחלטת בין הרבנים שכולם לא ישתמשו בשעון שבת, א"כ אין שום איסור ושום שינוי בחשמל של היחידי, והוא אינו גורם לשום שינוי בחברת החשמל (וגם אם היתה הסכמה של כל הרבנים שלא להשתמש בשעון שבת היה מקום לדברינו האמורים כאן, לפי שגם אז היחידי לא משנה דבר בחברת החשמל).

ח. וגם לו יצוייר שהיחיד היה כן משנה במלאכות בחברת החשמל, יש לחלק, דלצאת למדבר נאסר לפי שהכל בידו והוא גורם לחילול שבת, משא"כ כאן שאילו בידו היתה חברת החשמל, היה דואג שלא יהיו שם חילולי שבת, וכגון שכולם היו משתמשים בשעון שבת לפי אותם שעות, ואז היו עושים את כל הפעולות בחברת החשמל ג"כ אוטומטיות וכיוצ"ב, או שהיו משקיעים מאמצים וממון בחברת החשמל להעביר את כל פעולותיה אוטומאטית. ועתה שהמציאות שהאחראים על חברת החשמל אינם מודעים לכבוד השבת, ואינם מכבדים אותה, מהיכי תיתי לאסור עליו שימוש בחשמל, כדי

שחברת החשמל לא תעשה חילול שבת בהיתר (של פיקו"נ), בזמן שהם הגורמים ולא בו תלוי הדבר. ומהיכי תיתי שבכה"ג מחוייב הוא לדאוג למניעת חילול שבת של אחרים (הנעשה בהיתר של פיקו"נ) כשאין הדבר בידו לתקן זאת בשבת.

וכל זה הוא למי שמשתמש בשעון שבת, אבל מי שאינו משתמש בשעון שבת, אלא משאיר את החשמל בביתו בלא שינוי, בזה אין שום מקום לאסור מהצד האמור כאן, כי מעשה שבת אין כאן וכנ"ל דשרי משום פקו"נ, ומצד שמתנה לחלל את השבת, אינו מתנה, שהרי אינו גורם לשום דבר שבגללו יעשו איזו פעולת חילול שבת.

ועוד ראיתי לגרשז"א בספר החשמל לאור ההלכה (סימן ג פרק ב) שהובאה תשובתו להקל בנידו"ד משום פקו"נ, אלא דשוב דחה דהוי כמתנה לחלל את השבת שאסור. והשיב דכל שמצינו שאסרו בנראה כמחלל הוא לעשות מעשה מער"ש שתוצאתו תהיה חילול שבת, כגון יוצא למדבר, שפעל בקום עשה ויצא למדבר. ולא מצינו שמחוייב על דבר שנגרם לחילול שבת לצורך פקו"נ בשב ואל תעשה, שנחייבו בקום עשה למנוע זאת. ואף כאן אינו מחוייב לכבות את החשמל בקום עשה. עכת"ד. ושב וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כד) וביאר שמכונות החברת חשמל פועלות טפי מער"ש וא"צ בקום עשה לכבות בבית את החשמל. ודבריו לכאורה קשים לפי שהדליק בער"ש לכבוד שבת את האור בקום עשה, והדליק פלטה המיוחדת לשבת וכדו', וניחא במקרר שהוא פועל כל הזמן, אך לא בנ"ל. וכן השיג עליו הרהמ"ח ספר החשמל לאור ההלכה שם במקום. ועוד הכביד בראיות שמחוייב אף בקום עשה למנוע. ע"ש.

ואין לבא ולהקל הכא משום דביוצא למדבר התירו לצאת אף סמוך לשבת כל שיוצא לצורך מצוה, וכמבואר בב"י שם, ופסק הכי בשו"ע (סימן רמח ס"ד). ומינה לנידו"ד דהשימוש בחשמל הוא לצורך מצוה של כבוד שבת, וכמו שמבואר ברמ"א (סימן רעו ס"ב) דלומר לגוי להדליק לו נר לסעודה הוי לצורך מצוה (ולית מאן דפליג בהא, רק נחלקו שם אם שרי אמירה בד"ת לגוי לצורך מצוה), וכן כדי שיוכל ללמוד תורה לאורו, ושהאוכל יהיה חם או קר וכדו' דהוי צורך מצוה של עונג שבת. ברם זה אינו, מאחר דשם הותר רק אם מתנה שלא יחללו שבת וכמש"כ שם מרן, ובדין זה הוא לעיכובא וכמש"כ המ"ב (ס"ק כט), ושונה מריש הסימן דמש"כ שם מרן אינו לעיכובא, ע"ש במ"ב (ס"ק ג). דכאן עסקינן בחילול שבת דאורייתא. ולפי"ז כאן בנידוננו דהוי איסור תורה אסור לצורך מצוה. ושוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן כד אות ב) שנשען על הטעם הנ"ל להקל. ולכאורה תקשי דכל שהותר לצורך מצוה רק כשמתנה שלא לחלל. ברם כוונתו שם רק לחזק את יסודו ע"ש, ולא להשען על כך.

ט. עוד ראיתי בשו"ת שאלי ציון (ח"א סימן יט אות ב) דדן בהאי מילתא גבי שימוש בחשמל במחנה לטרון עוד לפני קום המדינה כאשר הבריטים הקימו שם מחנה אסירים והרהמ"ח היה רב המחנה שם, ושאלוהו, האם מותר להשתמש בחשמל בזמן שגם יהודי ממונה על הפעלתו. וכתב להתיר מתרי טעמי, והוא אף אם נדע בודאות שיהודי מפעיל את המכונה בשבת. וכיון שאין ספר זה מצוי הנני להעתיק תורף דבריו, הטעם האחד, משום דיש ספק שמא הכין כל צרכו מער"ש, והמכונה פועלת לבד (והיתר זה לא שייך בנידו"ד). והשנית דיש לדונו לאותו יהודי מחלל שבת כשוגג מאחר ובעוונות פשתה המספחת ורבים מחללים שבת ונראה להם שהוא חסידות, כי החשמל דומה בעיניהם שאינו אש, ולפי דעת הט"ז (יו"ד סימן צט ס"ק ט) הם בכלל שוגגים, ע"ש ובתש' חת"ס (י"ד סימן פח) אשר גם הוא החזיק בדברי הט"ז הנזכ', ומשמע מינה דגם לענין שאר איסורין אשר אצל אנשים לא נחשב זה לאיסור, יש לו אותו הדין עי"ש, ודמי לפסק השו"ע חו"מ (סימן לד סעיפים כג כד). ובשו"ת רע"א (סימן צו) רצה להכשיר לעדות מגולחי זקן בתער כיון שפשתה המספחת בזמננו גם לאותן הזהירים בשאר דברים, נדמה להם דאינו איסור כ"כ. וע"ע בשו"ת בית שלמה (אה"ע סימן סא) שכל שיש לתלות שעוברים בשוגג אינם נפסלים לעדות. וע' פ"ת (אה"ע סימן קטו ס"ק יא) מש"כ בשם המעיל צדקה (סימן סא). וכיון שהם שוגגים, מעתה יש לסמוך על הגר"א (ר"ס שיח) דהלכה כר' מאיר דבשוגג יאכלו אף לבו ביום. והמשנה ברורה (שם ס"ק ז) סמך עליו במקום הצורך. וכל האי מילתא הוא איסור דרבנן, של איסור הכנה. וע"ע שם בדבריו (ס"ס כ) דבשו"ת רע"א (סימן ס) כתב בשם תשובת הרשב"א שכל מדרבנן אפשר לסמוך על דעת יחיד בשעה"ד. והביא ראיה ממס' נדה (דף ו) ע"ש. וע"ע בחידושי הרז"ה (ה' חמץ סימן א), וע"ע יו"ד (סימן רמב) בכללי הש"ך. וע' בשו"ע או"ח (ר"ס שכה) דכל היכא דמתירים משום שעת הדחק, הוא הדין לכבוד שבת. עכת"ד. וחזי לצירופי לסניף הכא.

ובאמת כי לא נפלאת היא ולא רחוקה בימינו אנו שהוראות החברת חשמל להפעיל עוד מבער ועוד טורבינה נעשות ע"י הקשה על קלידי המחשב, שיחשוב העושה כן שאינו עושה כל איסור. ובפרט בימינו אנו שהבורות החילונית כבשה גבולות חדשים, דברים שלא היו מעולם ויש מקום שאותו מפעיל דינו כשוגג. ובנוסף לזאת יש מקום לדונו כתינוק שנשבה, וכדמפורסמים בשער בת רבים הדברים, לך ראה באורך וברוחב בשו"ת יבי"א (חלק ז או"ח סימן טו אות ג) ועוד בשניות מדברי סופרים (ח"ח יו"ד סימן יא אות יב והלאה).

חילול ה'

י. והנה ידועה ומפורסמת שיטת החזו"א (או"ח שבת סימן לח ס"ק ד) דאף אם יש היתר בשימוש החשמל מן הדין, אסור להשתמש בו, מפני שיש בשימושו איסור חילול השם, שאינו חס לכבוד שמים, כיון שהוא שימוש ציבורי, והעובד בשבת הוא עושה במרד ר"ל, והנהנה ממעשיו מעיד ח"ו שאין לבו כואב על חילול שבת. עכ"ל. ורבים חששו לו, דכן הוא בספר מאורות נתן (פרק ג אות יד), ובשו"ת באר משה (ח"ז ס"ס יב) כתב כי אלו דברי החזו"א דבריו דברי אלקים חיים. ע"כ. וכן תפס הגאון ר"נ קרליץ שליט"א בספרו חוט שני (שבת סוף ח"א קונטרס החשמל אות א) ושגם בימינו שמופעלים ע"י מחשבים אעפ"כ יש בזה חילול שבת. עכת"ד. וע"ע בספר מאור השבת (ח"א סימן יח הע' קי) כמה עובדות על החזו"א שתפס כן להלכה לאיסור בתוקף גדול ע"ש.

ברם דבריו נפלאו ממני ולא זכיתי להבינם, כי מה שייך חילול ה' בו בזמן שהדבר לא ניכר לעין, ואין איש שם על לב להבחין כי עצם יצירת החשמל נעשית בחילול שבת. כי חילול ה' נחלק לשני חלקים, הראשון בעובר עבירה, וכאן בנידוננו אין עבירה. או באינו עובר עבירה והוא אדם גדול, אך הוא רק בדבר שהבריות מרננים מכח מעשה זה, וזה כלל לא שייך כאן. ופוק חזי כי מלבד שהחרדים מרננים כן, מעולם לא שמענו רינון שכזה מצד החילונים. וגם אם כן היה, בודאי שאינו בגדר של חילול ה' שהוא רק בדברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם כל' הרמב"ם הנ"ל, וכדוגמאות אשר מפוזרות בש"ס דבעינן שהבריות ירננו, וכדאיתא ביומא (פו ע"א) היכי דמי חילול ה', אמר רב כגון אנא, אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. וכן הוא במס' תענית (יט ע"א) מעשה דחוני המעגל, ובב"י (יו"ד סימן רלב סעיף יד), ובב"י (יו"ד סימן שלד סעיף מג), ובשלישית (סימן שלד סעיף מב). וכ"כ להדיא הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ה הי"א) שהוא בדברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, בהם יש חילול ה'. וכ"כ בספר המצוות (ל"ת סג), ובמאמר קידוש ה' (הנדפס באגרות הרמב"ם). ועוד לו באגרותיו באגרת השמד (הוצאת שילת עמ' מז). וק"ו לפרש"י יומא (פו ע"א) גבי ר' יוחנן שביאר היכי דמי חילול ה' כגון שהוא ילך ד"א בלא תורה ותפילין. ופרש"י שלומדים ממנו להתבטל מהתלמוד. ע"כ. וא"כ ס"ל דטעם חילול ה' דת"ח הוא משום שילמדו ממנו לזלזל במצות. (בשונה מהרמב"ם משום שירננו אחריו). וכן הוא בפרש"י שבת (לג ע"א ד"ה חילול ה'), ובקידושין (מ ע"א ד"ה עבירה). וכאן בנידוננו אין שום לימוד לזלזל במצוות, אחר שעסקינן בדעותיהם של החלונים שהם כופרים בתורה, ואין להם מצוות כדי לזלזל בהם.

ועע"ש ביומא ששייך חילול ה' בת"ח בכגון ששמועתו רעה, או כדאיתא בפסחים (מט ע"א) שמבזה עצמו בפני ע"ה, כגון שמשתכר בפניהם, או ת"ח שיש רבב על בגדו,

כדאיתא בשבת (קיד ע"א) והובאו שם ברמב"ם, דכל הני לא שייכים כלל הכא. וכשאינו ת"ח בזה קיל טפי, וכל שהוא היתר גמור שרי. [אא"כ מעשיו כה מכוערים עד שההמון ישמעו מהם וידברו עליו סיפורים מגונים מאוד, ואז אע"פ שלא עשה עבירה, כבר חילל ה' אע"פ שאינו ת"ח, וכלשון הרמב"ם באגרת השמד הנ"ל, ע"ש.] דוכי יעלה על הדעת לאסור מכירת חמץ לפי שנראה כהערמה, וכי נבטל היתר עיסקא ופרוזבול, ועוד אלו היתרים שנאמרו בכל תחומי התורה, וראה בעירובין (סג ע"א) דחילול ה' הוא בעובר על ההלכה, וכן סנהדרין (פב ע"א) בפנחס שפגע בזמרי. והחזו"א לא הביא ראיה לדבריו, והמה לכאורה צריכים עיון גדול.

ועוד יש להשיב על כך כי כל שנאסר חילול ה' בדבר שאינו עבירה הוא רק בת"ח גדול, וכמש"כ הרמב"ם ביסודה"ת שם (פ"ה הי"א) וז"ל, אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות. ע"כ. ולכל הפחות לתלמידי חכמים, ולא לכל עם ישראל כאשר אסר בזה האיסר החזו"א מכל וכל.

יא. ועוד יש להקל דמצינו חילול ה' בפני נכרים, וה"ה לכאורה בפני חילונים, וכגון איסור גזל הגוי שאסור משום חילול ה', לך ראה בב"ק (דף קיג ע"ב), ובתוספתא ב"ק (פ"י). מלבד שזה שייך במה שלגוי ברור שהישראל עושה איסור, וכמו שכתב הסמ"ג (לאוין ב) שיאמרו הגויים שאין תורה לישראל, ולא כנידו"ד שאין נראה להם איסור וכלל לא חושבים על כך. עוד בה, דישראל שאינו שומר תורה ומצוות לא חוששים לו, וכמו שכתב בשו"ת הרא"ש (כלל יג סימן יד) המובא ביתה יוסף (יו"ד סימן רנג ס"ג) גבי גוי שתרם נר לבית הכנסת שאסור לשנותו לדבר אחר, אף שבישראל שרי לשנותו לדבר מצוה אחר, והוא משום חילול ה' וכדפרש"י בערכין (ו ע"ב) שיאמר הגוי למה שינתם ממה שנתתי. ובישראל כתב הרא"ש דאף שאינו שומע לדברי חכמים ויצעק למה שיניתם לא חיישינן להא, ואין בזה חילול ה', וה"ה הכא.

וע' בשו"ת שאלי ציון (סימן יט סוף אות ב), דעל פי היתרו (והוא הנזכ"ל) נראה שיוסר החשש של חילול ה' שכתב החזו"א. וע' בספר הליכות עולם (ח"ד פרשת בא הע' ב) דכתב על החזו"א ושפתים ישק מד"נ. ברם כוונתו לתפוס את דברי החזו"א מצד המוסרי, כי איך יהנה מחילול שבת גם אם הוא מותר, והעובד כוונתו לזדון. ואין כוונתו לאסור איסר כחזו"א, וכדמסיים שם מו"ר להקל להלכה, וא"כ אינו נוקט הכי לדינא. ומאידך ס"ל דיש כאן דרך מוסר שלא להשתמש. וע"ע בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן לא אותיות ד,ז) דכתב שאין חילול ה' לפי שמותר מן הדין. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן קכז) לשואל שסבר שיש לאסור מצד חילול ה'. והשיבו, שאם איכא היתר מחמת שצריכים

לעשות עבודת החשמל בשביל הבתי חולים, לא היה בזה גם איסור חילול ה', (ברם ס"ל דאין מקום להיתר זה וכדלעיל). וכ"כ בספר מנוחת אהבה (פרק כד הע' 6) דכיון שנעשית המלאכה בהיתר, א"כ המשתמש בחשמל אינו מראה שאין לבו כואב על חילול שבת, שהרי אין כאן חילול שבת. ולמטוניה דהחזו"א היה ראוי שלא להשתמש כלל בזרם החשמל, שבתשלום עבור החשמל שמשתמש בחול, נראה יותר שאין לבו כואב על חילול שבת שהרי יש בזה סיוע לעוברי עבירה, ועע"ש בדבריו.

לפני עוור]

יב. ומצד מה שאסר בספר החשמל לאור ההלכה (סימן ג פרק ב עמ' קכה), וכן בספר מאורות נתן (פרק שלישי אותיות ז-יא) את השימוש בחשמל משום לפני עוור. להאמור אין מקום לזה כלל, שהרי מאי דעבדי בחברת החשמל בהיתרא קא עבדי. וכ"כ בשו"ת מעשה חושב (ח"א סימן לא אותיות ה,ז) ואין לפנ"ע כשמותר משום פקו"נ.

ועוד דהאדם הפרטי אינו משנה שום דבר ביחס למלאכות, ועמו ובלעדיו יעשו בדיוק אותן מלאכות, ועדיף טפי מקאי בחד עברי דנהרא, [דבזה שרי מדינא, וכמש"כ הרמ"א (יו"ד קנא ס"א), וכן דעת רוב הראשונים, ראה בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח ר"ס טו), ובשו"ת תפל"מ (ח"א ר"ס לא) דכשעובר העבירה יכול להשיג וישיג מאחר אם לא אתן לו, שרי לתת לו ואין בזה משום לפני עוור.] וכאן השימוש הפרטי שלי לא משנה ולא אני הוא הגורם. וראייתו שם (באות י) מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה רצט) ראיה לסתור וז"ל, ולאו זה דלפני עוור כולל ג"כ מי שיעבור על עבירה או יעכב אותה, **כי הוא** יביא האיש ההוא לעון, ובעזרתו הכשילו או יכין לו סיבת העבירה. ומאלו הפנים אמרו במלוה ולוה בריבית, ששניהם יחד עוברים בלפני עוור לא תתן מכשול, כי כל אחד משניהם עזר את חבירו והכין לו להשלים העבירה. ע"כ. ומפורש דדוקא כשהכשילו או הכין לו סיבת העבירה, וכאן אין לא זה ולא זה. ושונה מפסק השו"ע יו"ד (ר"ס קס הל' רבית) דאפי' הלוה הערב והעדים עוברים אלפני עוור, לפי שהם חלק מהסכם ההלואה, ומסייעים ומקיימים אותה. משא"כ הכא, שעמו ובלעדיו אין שינוי, ואילו היו כאן עשרה אנשים שכ"א בצירוף גורם, היה מקום לאסור (משום צד זה שעסקינן בו, אך גם בזה היה מותר, וכדלעיל, ולקמן). אך כאן שהכל יעשה בין כה אותו דבר עמו ובלעדיו אינו עובר.

ובר מין דין יש לצרף לס"ס את שיטת הש"ך (יו"ד סימן קנא ס"ק ו), והדג"מ (שם), דבמומר לא שייך לפני עוור. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סימן טו אותיות ב-ז) באורך בדעת הש"ך, והכי מסיק לדינא. וע"ע בשו"ת הר צבי (ח"א ס"ס קפ). וכן כתב בשו"ת שאלי ציון (ח"א סימן כ אות ב) כדעת הש"ך, ועפ"ז הקל בנידו"ד גבי שימוש בחשמל, ושהציע דבריו לפני

הגאון רפ"צ פרנק ז"ל, והסכים עמדו. וכן דעת הגאון מקרלין בשו"ת שאילת דוד (סימן ה) כש"ך. (ברם ע"ש בהמשך דבריו (אותיות ב,ג) דדוחה את הש"ך להלכה, ואומנם חזי לצירופי), וע"ע בספר מאורות נתן (פרק ג אות יב) בזה. ובשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן לא אותיות ו,ז).

וע"ע בספר רב ברכות לגאון רבנו יוסף חיים מבבל (ערך לפני עוור) דלא שייך לפני עוור בריבוי בשיעורים, אא"כ גורם לו לעשות עבירה נפרדת. ולפי"ז כאן שהוא רק רבוי בשיעורים, לא שייך לפנ"ע. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת הר צבי (ח"א סימן קפ ד"ה אמנם) ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן לא אות ד), ובספר מאורות נתן (פ"ג אות יא).

וע"ע בשו"ת שאלי ציון (ח"א סימן כ) דדן באורך בכל הסימן בזה האם יש לפני עוור, והראה עוד פנים להקל מצד שהאדם הפרטי עושה את הפעלת החשמל או השעון מער"ש, ואף לרש"י דשייך לפנ"ע גם אם נותן לו לפני זמן העבירה, כאן יודה ע"פ דברי שו"ת משיב דבר לגאון הנצי"ב (חיו"ד סימן לב) דאף לרש"י מותר כשעושה אצלו בשכר. ולפי"ז ה"ה הכא שמדליק את החשמל מער"ש, ומשלם עבור החשמל, ועע"ש באורך. ועוד צירף דבשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן כג) כתב דבדרך גרמא אין חשש לפנ"ע ומסייע, והכי נמי בנידו"ד הפעלת החשמל מער"ש היא גרמא גרידא. עכת"ד. וע"ע בספר מאורות נתן (פרק ג אות ט) דכתב להחמיר אף מער"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סימן טו אותיות יד,יז), ובספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד הע' 6) דכתב גבי נידו"ד דאין מסייע ידי עוברי עבירה, לפי שאינו מסייע בגוף העבירה, וכמ"ש בשו"ת תפל"מ (ח"א סימן לא אותיות ג,ח), ע"ש. ונמצא א"כ דאין כאן איסור לפני עוור. וגם ליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה, תחילה כי אין כאן עבירה, ואף אם היה, יש כאן ספקי ספקות להקל.

עוד בדברי הפוסקים]

יג. ובספרי הפוסקים בשו"ת הר צבי (ח"א סימן קפ) התיר, אך לטעמיו שם היום יהיה אסור, לפי שעושים מלאכות מיד בחברת החשמל, וגם משתמשים היום בחשמל ביום שבת, ולא רק בליל שבת. ומ"מ לא נחית להיתר של פקו"נ, והוא העיקר. ובשו"ת אג"מ (חאו"ח ח"ד סימן סד, וסימן קכז) היה פשוט לו שאין היתר של פקו"נ, כיון שאפשר להכין גנרטורים לכל בתי החולים, ואפשר לתפעל את חברת החשמל ע"י נוכרים. עכת"ד. ויש להשיב כי בפועל אינו מתופעל ע"י נוכרים, וגם גנרטורים לא יעזור לצורכי בטחון, ולא לחולים מסוכנים שבבתים, וא"כ בפועל המפעיל את חברת חשמל אינו מחלל שבת. רק יש לדון מצד אחר משום מתנה לחלל את השבת, ובזה אין איסור מעשה שבת, רק איסור פרטי לכל אחד ואחד, וכבר זה בואר לעיל. ובשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן כה בהערה) כתב שההיתר הוא דחוק מאוד, ושבספרו ברית עולם (מלאכת אופה עמ' 74) ס"ל את טעם

חילול ה'. ועוד שב והניף ידו (ח"ח סימן כג) ע"ש. וע' בשו"ת שערי עזרא בצרי (ח"א סימן כב) דהתיר לפי שאחר ביקור בתחנות אשדוד הכל נעשה אוטומאטי. ואולם לכאורה זה אינו נכון כבריש אמיר, וע"ע לקמן. וע"ע בספר החשמל בהלכה (ח"ב פרקים א,יא). שוב אחר זמן ראיתי באור תורה טבת תשמ"ג (ר"ס לה) תשובת הגאון הנאמ"ן בהאי מילתא, וגם הוא יצא להקל, ושכן שמע מפי הראש"ל שליט"א, כיון שחשמל מיוצר גם לבתי חולים, ולפקח על הגבולות. ושוב הקשה על כך בצע"ק מדין המבשל לחולה שאסור לבריא לאכול שמא ירבה, וכדאיתא בשו"ע (סימן שיח ס"ב). ויש לצדד דדמי לשוחט לחולה דשרי לבריא וה"ה הכא, שהכל נעשה בפעולה אחת, ונר אחד נר למאה. [ברם לכאורה זה אינו, כי כן מרבים פעולות בחברת החשמל לצורך הבריאים וכנ"ל (אות א), ושמא כוונתו לדברינו שבאו לעיל (אות ה).] ועוד הוסיף הגאון הנאמ"ן דמה שטוענים שבעת הפסקת חשמל יש גנרטור לבתי חולים, ונמצא שכל הפעלת החשמל היא לצורך הבריאים. זה אינו, דהשתא משתמשים החולים. וכשם שהשוחט לחולה מותר לבריא, אף שיש לבריא בשר אחר. עכת"ד. ומלבד כן ישנם חולים בבתים שאין להם גנרטורים. **ובספר** מנוח"א (ח"א פרק כד הע' 2) הוסיף דעד חצות בליל שבת קיל טפי, מאחר ועד אז לא נעשים שינויים בחברת החשמל הנצרכים ליצירת החשמל, ע"ש. וע' בזה בספר החשמל לאור ההלכה (סימן ג פרק ב בסופו) באורך, ובספר מאורות נתן (פרק ג אותיות טו,טז). ברם אליבא דאמת זה אינו, לפי שהשינויים נעשים עוד הרבה לפני חצות, וכמבואר בספר שבות יצחק, והובא בריש ספר מאורות נתן מהדורת שנת תשס"א, פירוט של המלאכות אשר נעשים בימנו אנו. וכתב שם כי לצערינו עם תחילת שדור החדשות רבים מדליקים את המכשיר כדי לצפות, ונרשמת עליה חדה בצריכת החשמל. ע"כ. ועע"ש כי נעשים פעולות מטעמי חסכון. (ואין כאן היתר שלא יחשב הנאה ממעשה שבת, לפי שהפעולות נעשות במבערים שמכבים אחד, ומגבירים אחד, ודו"ק). וגם הרב ישראל חזן שעליו נשען לעיל מינה הרב מנוח"א, והודפסו דבריו במורשה (ח"ו) דבריו נכתבו בשנת תשל"ד, ומאז חלפו והשתנו דברים.

וע"ע בספר קדושת השבת הררי (סוף הספר נספח י) דדעת הגרי"ש אלישיב שליט"א אודות השימוש בשבת לחומרא, רק שלא כתב שאסור מדינא, וע"ש כמה וכמה תשובות שענה. וע"ע שם (בנספח יא) דעת הגר"ח קנייבסקי שליט"א לאסור בזה האיסר בכל תוקף. ועוד עיין בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס"ס כד) דאע"ג דיצא בכוחא דהיתרא בריש מילתא, סיים וז"ל, סוף דבר נלע"ד דכיון שלצערנו הגדול כבר הוחזקו בתחנת הכח (שבעיה"ק ירושלים) לעשות גם בשבת את המלאכות ע"י ישראל, לכן אין לסמוך על פטומי מילי בעלמא עד

שיודע לנו בפירוש גמור שניתן צו מאת ההנהלה להתנהג בשבתות וימים טובים כדת של תורה, על פי הוראת הרבנים. ואף שביארנו דאפשר שמעיקר הדין אין לאסור להנות מהחשמל בשבת אף אם נעשה ח"ו ע"י ישראל. מ"מ יש לדעת שע"י השימוש שאנו משתמשים בשבת בחשמל הננו גומרים שיכופו שם את הפועלים לחלל שבת, וכמה מכוער הוא להתענג בשבת באש זרה אשר לא צוה ה'. וכ"ש לכבד את מקדשי ה' אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות באורים שהם חושך ולא אור. וחובה גדולה מוטלת על עיני העדה להאיר את ההולכים בחשך ללכת באור ה', והיה לנו לאור עולם. עכ"ל. ואולם אנו כתבנו היתר מחוור יותר, שאין כאן כלל איסור דרבנן דשמא ירבה, לפי דחיישינן להא רק בכה"ג שאם ירבה הרבוי הוא באיסור, משא"כ בנידו"ד דלעולם הרבוי הוא היתר, כי לעולם יהיה צורך פקו"נ ברבוי, לפי שכל המערכת החשמלית קשורה אחת לשניה, וכמש"כ לעיל. ואילו הגרש"ז התחבט בהאי מילתא, ובא מפנים אחרות ע"ש בד"ה והן אמנם וכו', כי הראה פנים להקל מצד שהישראל עושה מעשיו מער"ש, בשונה ממה שאסרו לאכול מאכל שבישלו לצורך פקו"נ שמעשיו המה בשבת שאז אוכל, וכאן בנידו"ד הודלק האור בבית והשעון שבת מער"ש, ובזה כתב דאפשר דשרי. ועע"ש בדבריו שיש בהם עיקולי ופשורי, וכמש"כ איהו גופיה, ועל כן סיים הכי.

פעולות בחברת החשמל בימינו אנו]

יד. והנה כל דברינו נסובו על פי עדויות הספרים הנזכרים לעיל גבי המלאכאות הנעשות בשבת, כי בעבר יצאו שמועות כי בחברת החשמל החדשה (דאז) נעשות ההפעלות בצורה אוטומטית, וראה בספר החשמל בהלכה (פ"א) ספרים שסברו כן, וראה בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס אלקטריק סימן נא). ואולם שמועה זו נדחתה אחר הבירור המדוייק יותר, וכמש"כ בספרים, וכגון בספר מעשה חושב (חאו"ח סימן לא) הנדפס בשנת תשד"מ, ובספר שבות יצחק דרזי והועתק בספר מאורות נתן מהדורת שנת תשס"א, ובספר מנוח"א (ח"א ר"ס כד) ועוד. ברם שוב ראיתי בספר מערכי לב לרב פרופ' זאב לב (שליט"א) זצ"ל אשר בקיאותו וידיעתו בעניני טכנולוגיה ומדעים עצומה, ופקע שמו בקצווי תבל בזה, כי הוא בעל שם עולמי, והוא איש יר"א, אשר הגרשז"א היה מרבה להתייעץ עמו כאשר יראה הרואה בשו"ת מנחת שלמה בדר"כ בההערות בעניני החשמל, וראה בספר החשמל לאור ההלכה בהקדמה, הודאה מאת הרהמ"ח לרב זאב לב הודות ביאוריו על הצד הטכני, וראה בפתח השער לספר מערכי לב שהיה הגר"י אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל קובע עתים ללמוד עמדו את תורת החשמל, וגם לרה"ר הגאון איסר אונטרמן, ועוד ראה שם. והנה הוא כתב בספרו מערכי לב הנזכר (פרק ראשון) ונדפס בשנת תשנ"ה בהוצאת

מוסד הרב קוק, כי כיום הפעולות אשר נעשים בחברת החשמל המה אוטומטיות וז"ל, **בתחנת חשמל מודרנית מתבצעות כל הפעולות הללו באופן אוטומאטי**, שריפת הדלק משתנה בהתאם לצריכת החשמל באופן אוטומטי, כאשר צריכת החשמל גדילה, על המנוע לעבוד קשה יותר, ולכן שריפת הדלק גדילה. מכיון שהגלגלים המסתובבים הם ענקיים, הם לא מושפעים משינויים קטנים בצריכת הדלק, והתגובה איננה מיידית. רק שינוי גדול יחסית גורם לשינוי בכל התהליכים. כאשר הגנרטור מגיע לסף היכולת שלו לספק אנרגיית חשמל, **מופעל אוטומטית** גנרטור שני, כדי לספק את צריכת החשמל המוגברת.

אם צריכת החשמל גדילה באופן פתאומי מעבר ליכולת של תחנת החשמל לאזורים מסויימים, אם תגובתם של אמצעי הבטחון איננה מהירה דיה, הדבר גורם לשיתוק התחנה. פעולתם של גנרטורים מסויימים מופסקת גם כאשר הדרישה לאספקת חשמל יורדת, כמו בלילה כשרוב האנשים לא משתמשים בחשמל. הפעלתה של תחנת חשמל מודרנית אינה מצריכה כח אדם רב, משום שכמעט כל הפעולות הנחוצות מתבצעות באופן אוטומטי. יש צורך בפיקוח לטיפולים מיוחדים כגון במקרה של תקלות. למעשה בתחנות החשמל עצמן יש מיכשור שמפקח גם על כך שהגנרטור יפעל בתדירות קבועה. אם תחנת החשמל פועלת בגבול היכולת שלה, כמובן יש צורך בפיקוח מתמיד. אין להסיק מכך שאפשר להקים היום תחנה אוטומטית לגמרי, יש פעולות שונות שעדיין מצריכות כח אדם, אבל ברוב המקרים כח אדם זה איננו קשור ליצירת חשמל ולהספקתו הסדירה. עכ"ל. ומכאן סתירה לעדות השבות יצחק שגם כיום מוכרחים לתפעל ע"י בני אדם לפי שנותנים הוראות לצרכי חסכון להפעיל מקום אחד ולכבות אחר, וכן לפי ששינויי הצריכה אינם קבועים ותלויים בתנאי מזג האויר, והפעלת טורבינה כרוכה במשך כמה שעות, כך שחייבים להיות תלויים בפעולות של בני אדם הצורכים את החשמל, ולפי כמות הצריכה ניתנות הוראות ההפעלה. ואילו כאן מבואר שכל זה נעשה אוטומטית. וספר שבות יצחק אינו תח"י עתה, ואיני יודע מתי נדפס כרך זה. ברם גם בדברי הרב זאב לב נכתב שכן פועלת תחנת חשמל מודרנית, ושמא אין התחנות חשמל בארץ מודרניות מה שאינו נראה. והשתדלתי לשאול בזה את הרב מערכי לב, ואף התקשרתי לביתו, אלא שלא השגתיו. וביני וביני השיב נשמתו לבורא עולמים, יה"ר שתהא צרורה בצרור החיים, חבל על דאבדין ולא משתכחין. ושוב ראיתי שגם הגרשז"א זצ"ל בכת"י כתב שהיום בארץ הפעולות נעשות אוטומאטית, ונדפסו דבריו בספר שלחן שלמה (שבת ח"א סימן רעו הערה ג,ה) דכתב הואיל ונתפרסם שהכל נעשה

מאליו (בחברת החשמל), ואין לעשות שום מעשה בשבת כי אם פקוח גרידא, אשר על כן המקלים (להשתמש בחשמל שבת) יש להם ע"מ שיסמוכו. ובסוף הספר נכתב שהוא מכת"י. ברם מתי נכתב כן לא בואר. אך הגרשז"א מסתברא שדבריו נכתבו אחר ידיעה, ולא שמועה גרידא, בפרט בעניני חשמל, ובאים הדברים יחדיו עם המערכי לב. ולפי זה קושיא מעיקרא ליתא, ופשיטא דשרי החשמל בשבת, וא"צ לפנים. למעט את חידושו של החזו"א מצד חילול ה', שגם כאן יעמדו דבריו. ברם גם על זה השיבו הפוסקים וכאמור. וצריך הדבר בירור במציאות.

סוף דבר הכל נשמע, מותר להשתמש בחשמל המיוצר כאן בארץ על ידי יהודים.

סימן מ - תפרים בשבת

תוכן התשובה בקצרה

א. לא מבעי כשיש חשש זיהום, דשרי מדין פקו"נ. אלא אף מותר לעשות כגון שבעה תפרים, כשמבחינת פקו"נ סגי בחמישה, ומה שעושים יותר תפרים הוא כדי שלא תשאר צלקת, כי גם בזה התירו הפוסקים, ויליפי לה מדין ציצין שאינן מעכבין המילה, דכל היכא דלא פירש, שרי לחזור עליהם, וה"ה הכא. ובהערה, דוחה מי שחידש לומר דכל היכא שעסוק ברפואה לצורך פיקו"נ שרי לסיימה, אף בדברים שאינם פקו"נ, ויליף לה מדין ציצין הנ"ל. ויש לדחות דשאני ציצין שהותר משום זה אלי ואנוהו, וכדאיתא התם בשבת (קלג ע"ב). וגם דכשסיים מלאכה ועובר למלאכה רפואית אחרת חשיב פירש ושוב לא חוזרים על ציצין. **ב**. עשיית תפרים שאין בעשייתם חשש פקו"נ, האם מותר לעשותם כדי שלא תשאר צלקת מכוערת. ולכאורה כיון שאינו חולה, ואפי' אינו נחשב כחולה שאין בו סכנה, שהרי לא נפל למשכב. אסור. ואולם יש להתיר, כי אין כאן שום איסור. **ג**. דמשום תופר שרי, דהנה הב"י (ס"ס שיז) התיר לקרוע שלא בפני ע"ה תפירה שאינה בת קיום. והתלה"ד וסיעתיה ס"ל לחלק בין קורע לתופר, שבתופר אסור תפירה שאינה של קיימא. ואילו הר"ש נאוי וסיעתיה ס"ל דבעינן שיוכר שאינו עשוי לקיימא, ולהם שרי הכא, כיון שתופר תפרים שאינם עשויים לקיום. **ד**. ויש כאן ס"ס להקל, שמא כראשונים דשרי להדק בתי ידים אף בלא נקבים, והוא כיון דאין תופר בשאינו של קיימא. ואת"ל דמרן אוסר, שמא כפירוש הר"ש נאוי דשרי כשניכר שעשוי להסרה. וממילא שרי הכא בנידו"ד. **ה**. מה גם דפוסקים רבים ס"ל דלא שייך כלל תופר בגוף האדם. **ו**. ומהאי טעמא התירו להדביק פלסטר על אדם. **ז**. ומשום קושר, כיון דאינו של קיימא, ואינו מעשה אומן שרי לדידן. ומצד מחתך, כיון שא"צ את מידת הנחתך, וכן שמידת החוט שנשארת על הגוף עשויה זה מכבר, שהרי היא כבר קשורה, שוב אין בזה משום מחתך. **ח**.

ומשום קורע שרי, כיון שקורע תפר שאינו עשוי לקיימא, ובזה שרי לכו"ע אף לתהל"ד וסיעתיה הנ"ל. **ט**. ומשום בונה באדם ראינו מח' ראשונים האם שייך, ומרן ס"ל דאין בונה באדם ד"ת, אך מ"מ מדרבנן יש. **י**. ואולם תקשי דמצינו מקומות רבים דלא חשו לבנין באדם, וא"כ צ"ע מאי שנא. ואין לתרץ ע"פ המאירי (קמז ע"ב) דחידש דכל ששייך בונה באדם הוא רק בחוליות שבשדרה ולא בשאר עצמות. כיון דאיהו גופיה בדוכתי טובי אסר משום בונה. וע"כ דמש"כ הוא רק גבי עצמות שאין בהם בונה רק בשדרה, אך עדיין יש בונה באדם. **יא**. ולמרן יש לתרץ בפשטות את הקושיות הנ"ל, דכיון שמצינו רק בונה דרבנן, אין לנו אלא במקום שגזרו חז"ל, ואין להשוות גזירות חז"ל זו לזו. ואולי יש לתת טעם ע"פ שו"ת רב פעלים (ח"א או"ח יט) דיש במגבן בונה אע"פ שאין בנין בכלים, וק"ו שאין באוכלין. כיון שגיבון הוא יצירה חדשה, וכדין עושה כלי חדש דיש בונה. וה"ה נאמר אף אנו, דכל שיש בונה באדם הוא רק כשישנה יצירה חדשה. ונמצא דבנידו"ד לדידן דאתכא דמרן סמכינן, אין בתפרים בונה. וע"ע בפנים עוד סניפים. **יב**. ומשום מכה בפטיש אין לאסור תפרים, כי מכה בפטיש הוא השלמת המלאכה, וכאן המלאכה אינה מושלמת עד שיעבור זמן ויתאחה הבשר. ואע"ג דמצינו מכה בפטיש באדם אף שלא הושלם בדין המפיס מורסא, שאני התם, ע' בפנים. **יג**. ומשום חובל בעת עשיית הזריקה שרי, כיון דאין פס"ר שיצא דם, וכן שיצרר הדם. ואף בכה"ג דהוי פס"ר, הוי פס"ר דלנח"ל בדרבנן, לפי שהוא מקלקל. וגם לרמב"ם ורש"י וסיעתם הוא איסור דרבנן לפי שיטת החכם צבי, כי הוי חצי שיעור. ועוד סניפים ע' בפנים. **יד**. ומשום רפואה בשבת שאסור (ר"ס שכח) גזירת שחיקת סממנים, ליכא הכא, כיון שהזריקה והתפרים אינם רפוי, רק מניעת הקלקול שלא יבא, דהיינו שלא יזדהם המקום, וכל כה"ג שרי. **טו**. ובאופן שהחתך במקום גלוי, יש להתיר בפשטות בלאו הכי, כי לכל היותר הוי הכא איסור דרבנן, כיון שאין הקשרים והתפרים עשוים לקיימא, ומפני כבוד הבריות דוחים איסורי דרבנן וכדנפסק בשו"ע (סימן שיב). ועוד צירוף גדול הוא הרב המגיד וסיעתיה דעושים כל צרכיו של חולה שיש בו סכנה, אף כשאין במניעתם סכנה, וא"כ כאן בחתך עמוק יש סכנת נפשות, ומוכרחים כדי לצאת מסכנת זיהום לחתה את המקום ולכסותו בגזה סטרילית, ורק שפעמים סגי בכך כדי לצאת מסכנה, אך שוב כיון שנידו"ד הוי סכנת נפשות (בלא החתוי), שרי לעשות כל צרכיו של החולה לרב המגיד. וא"כ זה יוצא דשרי לעשות תפרים.

שאלה: עובדא הוה בשבת, שנחתך איש חתך עמוק בגופו, ופנה בשבת לקבל טיפול רפואי, והנה הרופא שהיה איש ירא אלהים וסר מרע אמר כי אינו מוכן לעשות תפרים,

כיון שאין חשש פקוח נפש במקרה זה במניעת התפרים, ואע"פ שמחמת כן יש חשש סביר שתשאר צלקת מכוערת לכל ימיו, מכל מקום אי אפשר לעשות מלאכות דאורייתא רק בשביל זאת. ודין זה צריך בירור וליבון האם צדק ענה פיו.

תשובה:

תפרים בשבת]

א. כגון אנא אשר דרכי חכמה נעלמו ממני, ולא ידעתי אם לאסור או להתיר, וכיון שדין זה מצוי הוא, וחמור מאוד, והוי שעה"ד טובא, על כן אמרתי קנ"ה לך חבר, ואשיחה וירווח לי, ומאת ה' אשאל שלא אכשל בדבר תורה, היא הלכה. ואבה ונלכה לרעות בגנים ללקוט שושנים מן הקל אל הקשה, והנה באופן שיש חשש לזיהום ללא התפרים, בזה לית מאן דפליג, וכלל כללו לנו רבנן דספק פקו"נ דוחה שבת, וכיון דבכה"ג הוי ספק פקו"נ, פשיטא שדוחה את השבת. אלא דאף יתר על כן דנו הפוסקים להקל, והוא מאחר ודרך הרופאים לעשות את התפרים סמוכים זה לזה, כדי שיתאחה החתך היטב, ולא תשאר אח"כ צלקת מכוערת, ואילו כדי למנוע זיהום, סגי בפחות תפרים, וכל שעושים כ"כ תפרים, הוא בשביל שהחתך לא ישאיר צלקת. וא"כ היה מקום לבא ולאסור בשבת לעשות תפרים כדרך שעושים בחול, וכל שיותר הוא רק לעשות מספר תפרים בשביל שיצא מכלל ספק סכנה, ולכן יתפור רק את התפרים הנצרכים לפקו"נ, אך תפרים המיועדים ליופי גרידא לא. ובפרט שדרך עשיית התפרים היא שתופרים תפר אחד בלבד, וקושרים אותו בשני צדדיו בקשר כפול, וחותכים את החוט, ושוב תופרים תפר חדש ויחיד, וקושרים אותו בשני צדדיו, וחותכים, וכן על זה הדרך. וא"כ כל תפר הוא מלאכה בפני עצמה, ע"י תפירה וקשירות, וא"כ יש לטעון ביתר שאת דצריך למעט ככל האפשר בתפרים. והנה גם בכך התירו הפוסקים, לך ראה בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לה אות ב) דכתב כי כשם שחוזרים על ציצין שאין מעכבין את המילה בשבת, כל זמן שלא פירש, משום טעמא דהתנאה לפניו במצות. ה"ה כאן שמותר לגמור את אשר החל. ע"ש. ודברים אלו נכתבו לרה"ג השואל ר' אברהם סופר שליט"א, והודפסו גם בספרו נשמת אברהם (ח"ד סימן שמ ס"ק ב עמ' סא). וכ"כ מדנפשיה בשו"ת אבן ישראל פישר (ח"ח סימן כז) גבי נידו"ד, ועוד צירף כמה סניפים להקל, ע"ש. (אלא דלא סמך ע"ז למעשה, כי סבר שיש כאן איסור דאורייתא של קושר, וע' בזה לקמן (אות ז)). וכן תפס נמי מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד תצוה אות טו), וע"ע לקמן (אות יג). וכ"כ מדנפשיה בספר מנוח"א (ח"א פכ"א הל' ח) ומתוך כך הוציא כלל גדול, דאם הוצרכו לחלל שבת עבור חולה שיש בו סכנה כל זמן שעסוקים ברפואתו, מותר לגמור רפואתו, אף שאין חשש סכנה במניעתו. שהואיל

וכבר נדחתה שבת אצל החולה, נדחתה לגמרי כל זמן שעסוקים בו, והכל נחשב כחילול שבת אחד ארוך. ע"כ. וחלו מפסק מרן בשו"ע (סימן שלא סעיף ב), וביו"ד (סימן רסו סעיף ב), שחוזרים על ציצים שאינם מעכבים, וזהו אפי' שמרן פסק דחויה. וע' לגבי כלל זה שחידש כאן בהערה

כשמחללים שבת לצורך פקו"נ, האם מותר לגמור רפואתו אף בדברים שאין בהם פקו"נ]

איברא דיש להעיר טובא על חידוש זה, והוא בהתבונן במקור הדברים, דאיתא בשבת (דף קלג ע"ב) חוזרין על ציצין המעכבים, וכל זמן שעוסק במילה ולא פירש חוזר אף על ציצים שאינם מעכבים. ושם שאלה הגמ', מי הוא בעל הברייתא הנ"ל, ובהו"א אמרה שהוא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת, מפשיט הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא. וחכ"א מפשיטין את כולו. וע"ש בפרש"י, כי ההפשטה עד החזה נצרכת להוצאת האימורים, שהותר לחלל שבת לצרכם, שהוא צורך גבוה. אך שוב כשפירש מההפשטה, ועבר לניתוח האמורים, לדעת רבי ישמעאל שוב אסור לו להמשיך בהפשטת כל הבהמה שהיא צורך הדיוט. ואיהו בעל הברייתא דס"ל כל היכא דפירש שוב אסור לו להמשיך. ודחתה הגמ', ממאי, עד כאן לא קאמר ר' ישמעאל בנו של ריב"ב התם דלא בעינן זה אלי ואנוהו, אבל הכא דבעינן זה אלי ואנוהו, הכי נמי. ע"כ. ופרש"י, דאחר נטילת האימורין אין הידור מצוה ביפוי בשר, אבל יפוי מילה מצוה היא. ומעתה שיוצא מבואר כי הגמ' מחלקת בין ההיתר שחוזרים על ציצין כל שלא פירש, דהוא דוקא במילה שיש בה זה אלי ואנוהו. מהיכי תיתי לבא וללמוד מדין מילה לדין פקו"נ שבו אין זה אלי ואנוהו. ולפום ריהטא עלה בליבי דלא קשיא על פי העיטור הל' מילה (ח"ב דף נ ע"ב) דכתב כי קי"ל כרבנן דפליגי עליה דרבי ישמעאל בפסח דאמר מפשיט את כולו. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ב הל' טז). וכיון דקי"ל כרבנן, שוב א"צ להגיע לחילוק של זה אלי ואנוהו, ואין הוא נכון. אך פשוט שזה אינו, כי אע"ג שאין הלכה כר"י, מ"מ החילוק הוא אמיתי, דאל"כ לא היתה דוחה הגמ' על פיו. וא"כ אע"ג דאם ניזיל בתר טעמו של ההיתר לחזור על ציצין בלא פירש, לכאורה יש להקל, והוא כדפרש"י התם בד"ה כל זמן, וז"ל, חוזר וחותך דכולא חדא מילתא היא, והרי ניתנה שבת לדחות אצלה. ע"כ. כלומר, כיון שהכל דבר אחד, כיון שנדחה נדחה. וכ"כ הנמוק"י (שם), וכ"כ כיוצ"ב רבנו יהונתן מלוניל (שם), ובספר האשכול (ריצב"א הל' מילה ד"ה ת"ר), והמאירי (ד"ה המוהל), וא"כ ניזל בתר טעמא ונתיר כאן בנידו"ד גבי רפואה שהכל דבר אחד. אך שוב כשחילקה הגמ' די"ל שכל היתר זה נאמר רק באופן שיש מצות זה אלי ואנוהו, שוב יש לחלק בנידו"ד שאין מצות זה אלי ואנוהו, ואסור להמשיך בפעולות רפואיות הכרוכות בחילול שבת, כיון שאין בהם צורך פקו"נ, וזוהי קושיא גדולה.

ובאמת כי המעיין בל' המנחת שלמה (ח"ב סימן לה ואת ב) רואה שכבר עמד על כך, דהנה ז"ל, ובנוגע לאדם שנפצע בשבת וזקוק לתפירת הפצע עקב הסכנה, ומספיקים חמישה תפרים כדי שיצא מכלל סכנה, אך אז תהיה צלקת לא יפה, ולעומת זאת אם יתפרו שבעה תפרים תיראה הצלקת יפה

יותר. לכאורה אין להוסיף תפירות לשם נוי, ואין הבדל בין תפירה מעיקרא (כשאין סכנה כלל) ובין הוספת תפירות לשם נוי, ששניהם אסורים בשבת. ברם עדיין איכא למידק בזה טובא, ויותר נראה לי דכמו במילה כל זמן שלא פירש, שפיר מלין גם בשבת וחוזרין גם על ציצין שאין מעכבין את המילה, משום טעמא דהתנאה לפניו במצות, כך גם כאן כמו שהשבת נדחה מפני הצלה מסכנה, כך מותר גם לגמור את אשר החל, ולהציל את האדם ממום אשר יתבייש ויצטער מזה כל ימיו, וכמו שזה שם כגמר המילה, כך גם כאן היינו נמי גמר הצלת האדם, ולא מסתבר לחלק בין דחויה להותרה. וכו' עכ"ל. וא"כ עמד על כך ומתרץ לה בין השיטין, כי כשם שהמילה הותרה משום התנאה לפניו, כך גם כאן יותר מצד דבר אחר, והוא כדי שלא יתבייש אותו אדם כל ימיו. דהיינו משום כבוד הבריות אשר חמיר ועדיף מזה אלי ואנוהו, שהרי פעמים שכבוד הבריות דוחה איסורים דרבנן, ראה בשו"ע (סימן שיב). וכן עביד מו"ר בהליכות עולם שהעתיק את דברי המנח"ש. ומ"מ זה יצא, כי אין מקום לחידושו הגורף של הרב מנוח"א, שכלל כלל מכח זה, והתיר כל היכא שכבר מחללים שבת לצורך חולה שיש בו סכנה, כל זמן שעסוקים הרופאים בחולה לרפאותו, מותר להם לגמור את כל הטיפול הנצרך לחולה, ואפי' אם אין חשש במניעת שאר הטיפול מהחולה. ע"כ. וע"פ האמור זה אינו, ורק היכא שיש בכך משום זה אלי ואנוהו מותר, וזה לא שייך ברפואה. או בכה"ג שיש משום כבוד הבריות ג"כ נתיר. ובלאו הכי יש להעיר על ההיתר הכללי שכלל הרב מנוח"א, שהרי מבואר בגמ' הנ"ל דכל שפירש אסור לו לחזור, ופירש היינו שעבר למלאכה אחרת, אף שגם היא פקו"נ, שוב אסור לו לחזור למלאכה הראשונה, כיון שכבר אין בה במלאכה הראשונה צורך פקו"נ שהרי בבהמה דר' ישמעאל ברגע שעזב את מלאכת הפשטת העור ועבר לניתוח האברים, שוב אסור לו לחזור ולהפשיט את העור, אף שכל הזמן עסוק הוא במצות הקרבן. וא"כ במקרים רבים של הרפואות יחשב פירש, ויאסר לעשות לו מלאכה שאין בה משום פקו"נ, וכל מקרה צריך לדון לגופו, ולדמותו לדין מילה. דע' במ"ב (סימן שלא ס"ק ד) דהביא לר"ן במיוחסים (שבת קלג ע"ב ד"ה אלא) שהסתפק האם המציצה חשיבא מלאכה חדשה והוי פירש, כיון שהיא רפואה. ואילו הפריעה ס"ל דחשיב מלאכה אחת. ועע"ש לעיל בסמוך (בד"ה וחכמים). ועוד עיין בשד"ח (ח"ט עמ' 265 אות ט, ואותיות י-יב בזה). ואכ"מ.

ואין לצרף לספק את בעל העיטור (הל' מילה ח"ב דף נ ע"ב) המובא בטור יו"ד (סימן רסו ס"ב) דס"ל להקל לחזור בשבת אף על ציצין שאינם מעכבים אף אם פירש, ולכאורה חזי לצירופי הכא. שהרי אחר שהביא לדבריו כמה ראיות, ושכן הוא בירושלמי, סיים, "אלא דרבוותא פסקו כברייתא". ע"כ. ומבואר דאע"ג דסבר להקל וכדהוכיח, מ"מ שוב ביטל דעתו מפני הגאונים שלא סברו כן. וכן העיר הב"י (שם סימן רסו סוד"ה ומ"ש). (אך צ"ע מדוע הטור הביא את העיטור דס"ל להקל, וכן הביאוהו ההגהות מיימוניות הל' מילה פ"ב ס"ק ג). ובר מין דין, כי דעת העיטור היא שיטה יחידאה, וכל הראשונים פליגי עליה. דכן היא דעת הרא"ש, דבפירש אין חוזרין על ציצין שאין מעכבין, וכדהביאו הטור (שם סימן רסו ס"ב), וביאר הב"י דהוא מתוך שהרא"ש העתיק בסתמא את הברייתא ולא פירש, מלמד דהכי ס"ל. וכן פסק הטור (סימן רסד ס"ה), ובאו"ח (סימן שלא ס"ב), וכן היא דעת הרי"ף (שבת דף נב ע"ב

מדפיו, וכ"כ בדעתו הרשב"א (שם ד"ה אלא)), וכן ס"ל לרמב"ם (פ"ב מהל' מילה הל' ד,ו), וכן הוא בר"ן בהלכות (דף נב סוע"ב מדפי הרי"ף), ובחידושי הר"ן המיוחסים לריטב"א (שם), ושכן פסקו הגאונים והרב אלפס. וכ"כ בה"ג (הל' מילה), וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ב מהל' מילה אות ב), ובחידושי הרשב"א (שם ד"ה אלא), ושכן פסקו הגאונים. וכ"כ המאירי (שם ד"ה המוהל) ובריטב"א (שם ד"ה אלא) ורבינו ירוחם (נתיב א ח"ב דף יד ע"א), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם), ובפסקי ריא"ז (שם), והרוקח (סימן קח), ובמעשה רוקח (סימן רד), וכ"כ האו"ז הל' שבת (סימן קו), וכן הוא בפסקי או"ז (שבת סימן קלג), וכ"כ בספר אהל מועד (שער שבת דרך ט), וכ"כ רבנו יהונתן מלוניל (דף נג ע"א) והראבי"ה (סימן רעט), ובספר שבלי הלקט (הל' מילה סימן ג), ובמאורות (שם), תניא רבתי (סימן צג), ובארחות חיים (הל' מילה סימן ו), כל בו (הל' מילה סימן עג), וכ"כ במחזור ויטרי (סימן תק), והראב"ן (סימן שע), ובאשכול (הל' מילה). ונמצא כי העיתים הוא ממש שיטת יחיד, ולא חזי לצירופי לספק. **דיש** לתופסו למחצה, דשרי רק כשלא פירש ועבר למלאכה אחרת, ורק כשמניעת הטיפול תגרום למטופל בושה, כגון שהתפר במקום גלוי ואם לא יתפרו תשאר צלקת מכוערת, [אך לדינא לענין תפרים יש להקל, וכדלקמן] . מה גם דיש לצרף את הרב המגיד (פ"ב הי"ד) וסיעתיה (ראה בב"י ר"ס שכח) דס"ל דעושים לחולה שיב"ס כל צרכיו, אף שאין במניעתם פקו"נ, וא"כ לדידהו שרי הכא וחזו לצירופי לספק נוסף בנידו"ד. וע"ע לקמן בעז"ה עוד טעמים להקל השייכים כאן.

עשיית תפרים כשאין פקוח נפש]

ב. אולם עיקר הנידון אשר חפצנו לעמוד עליו, הוא בשאלה קשה המצויה, כי לא בכל עת שעושים תפרים, פירושו שיש כאן ספק פקו"נ מחשש זיהום. כי יש פעמים שהחתך כזה שאין חשש זיהום, אבל הרופאים מכל מקום עושים תפרים מטעם אחר, והוא כדי לאחות את החתך, כדי שתשאר צלקת שאינה ניכרת ככל האפשר. וכמבואר זה בספר נשמת אברהם ח"ד (סימן שמ ס"ק ב עמ' סב) ובח"א (סימן שמ ס"ק ז) ובעוד ספרים. ולכאורה כל כה"ג צריך להשהות את התפרים עד מוצ"ש, שהרי אין כאן ספק פקו"נ, ומהיכי תיתי לחלל שבת עבורם. ומאידך אם נעשה כן, תשאר צלקת מכוערת באותו מקום. ועל כן אמרנו ללבן דין חמור זה, בעזר ה' ובישועתו.

תהליך עשיית התפרים]

ותחילה עלינו לברר איזה איסורים יש בעשיית תפרים. ועל כן עלינו לבאר את תהליך עשיית התפרים. בתחילה מזריקים סם הרדמה לתוך הפצע הפתוח, ועושים מספר דקירות לאורך הפצע, כך שהמקום יורדם היטב. ושוב לוקחים חוט שבראשו קבועה מחט קמורה קטנה בגודל כסנטימטר, שמחובר אליה חוט התפירה (ואין צריך להכניס את החוט לתוך המחט, כי הוא מחובר למחט, והם יחידה אחת). ומכניסים את המחט בצד

אחד של החתך באמצעו, ומוציאים אותו מהצד השני, ומותחים את החוט משני צדדיו, וקושרים בקשר כפול בהידוק, כך ששני קצוות החתך יהיו מחוברים, וחותכים את החוט. ושוב עושים כן במקום אחר לאורך החתך, וחוזר חלילה מספר פעמים כפי גודל החתך וצורכו. לאחר התפירה חותכים את שיירי החוטים, ומניחים חומר חיתוי, ועל גבו גזה סטרילית. ישנם טכניקות שונות בתפירה והכל תלוי לפי סוג החתך גודלו עומקו וזוית החתך וכיוצ"ב, כי יש שתופרים כנזכר, ויש שמכניסים את המחט עם אותו החוט מספר פעמים בצורה סיבובית כגליל סביב החתך, כך שתופרים את כל החתך בפעם אחת, ושוב קושרים בקשר כפול. ויש שתופרים בצורת מספר שמונה. וכן ישנם עוביים שונים של חוט, ומשתמשים לפי הענין, ובדר"כ כשחשוב שלא תשאר צלקת משתמשים בחוט דק.

אלו איסורים יש בעשיית תפרים]

בהשקפה ראשונה יש כאן איסור תופר בעת שתופר את החוט, ואע"פ שעשה רק תפר אחד, ואיתא במתניתין (שבת דף עג ע"א) דהתופר חייב רק בתופר ב' תפירות. מ"מ עדיין יש איסור חצי שיעור בעשיית תפר אחד, והסכמת הפוסקים דחצי שיעור אסור מהתורה. ועוד יש כאן איסור משום קושר, שהרי קושר כל תפר בב' קשרים. ועוד משום מחתך, כי אחר הקשירה חותך את החוט במידה מדוייקת, שלא ישאר יותר מדאי חוט. וכן משום קורע בעת שחותך את החוט. וגם משום בונה, כי בכך שתופר ומחבר את העור, בונה את גוף האדם. ועוד יש משום חובל כיון שעושה זריקת הרדמה לפני עשיית התפרים, וכמבואר בשו"ע (סימן שטז) שאסור להוציא דם ד"ת. וגם משום רפואה בשבת שאסורה משום גזירת שחיקת סממנים, וכדאיתא בשו"ע (ר"ס שכח). והלא עסקינן הכא באדם שאינו נחשב אפי' חולה שאין בו סכנה, דהלא פסק מרן (סימן שכח סי"ז) דגדר חולה שאין בו סכנה הוא בנפל מחמת חוליו למשכב. ואף שהרמ"א פסק להקל יותר מכך, דאף שלא נפל למשכב, אלא שיש לו מיחוש ומצטער כל גופו, סגי בכך, וחשיב חולה שאין בו סכנה. נראה כי מרן מסכים והולך עם כך, שהרי מקורו של הרמ"א הוא מדברי המגיד משנה, וזהו מקורו גם של מרן בשו"ע הנ"ל, וכמבואר בב"י, ומרן בשו"ע העתיק רק את הרישא של הרב המגיד. וא"כ ברור שמסכים עם דבריו שבסיפא, שהם דין אחד וממקור אחד חוצבו, תוך כדי דיבור, כאשר יראה המעיין ברב המגיד. והראיה שכן דעת מרן, שהרי בב"י הביא את כל דברי הרב המגיד בשתיקה, בלא חולק ובלא הערה. ועל כרחך כי מרן בשו"ע קיצר בהעתקת הדברים, והרמ"א השלימו, והוא דין המוסכם לכו"ע. ומ"מ כאן בנידו"ד, אפי' אינו נחשב כמיחוש שמצטער ממנו כל גופו, וא"כ אסור לעשות לו

אפי' איסורים דרבנן בשינוי ע"י ישראל, שזה הותר רק לחולה שאין בו סכנה (שם בסי"ז), אלא כל שמותר בכה"ג הוא רק איסור דרבנן באמירה לעכו"ם, וכמבואר בשו"ע (סימן שה ס"ז). [משא"כ פסק מרן (ר"ס שכח) דאסר אף מלאכה דרבנן ע"י גוי, כי שם אינו מקצת חולי. ובזה דינו החמור ביותר (כי בריא מותר לו לעשות רפואה, ובחולים יש לכל אחד חומרתו במה מותר ובמה אסור וכנ"ל, ואילו במיחוש בעלמא, הוא החמור ביותר). ואולם גם לו הותרו כמה דברים והם, כל שהוא מאכל ודרך בריאים, אע"פ שהוא גם מעלה ארוכה ומרפא וכדפסק מרן (סימן שכח סעיפים לב-לז). וכן מותר בדברים שהרפוי אינו נעשה ע"י סממנים, אלא ע"י יד או כלי, ואין דרך גם לרפא זאת ע"י סממנים (וכבסעיפים מא-מג,מו). וכן כל היכא שאינו רפואה, אלא שמירה על המצב הרפואי שלא יחמיר, וכדלקמן (הערה ב). וכן היכא שהרפואה כבר היתה עליו מאתמול, ע' בזה במ"ב (ס"ק פא).] וא"כ כאן דלכאורה יש כמה איסורי תורה, אסור לעשות כן אפי' ע"י אינו יהודי.

מלאכת תופר]

ג. ובא נבוא לברר גבי מלאכת תופר האם יש כאן איסור. והנה ע' במה שכתבנו לקמן (סימן מה סוף אות ג), דהתופר תפר שאינו של קיימא איסורו מדרבנן. [ואע"פ שבספר ארחות שבת (פי"א הע' מג) הביא את הריטב"א דס"ל דאיסורו ד"ת. מ"מ רוב הראשונים ס"ל דאיסורו מדרבנן, או דשרי לגמרי, וכמבואר בדברינו לך ראה שם אם יקחך ליבך.] ולפי"ז יש כאן בתפירה איסור דרבנן, שהרי עשויה לי' ימים.

תפירה שאינה של קיום]

והנה נודע בשערים המצויינים בהלכה סתירת הב"י בדין תופר דבב"י (ס"ס שיז) התיר לקרוע שלא בפני עם הארץ תפירה שאינה בת קיימא, בזוג של מנעל שהרצענים מדבקין, וכן פתח בית הצואר שהיה תפור. ומאידך בב"י (סימן שמ סעיף ז) פסק, דאסור להדק חוט של בתי ידים. ושם הלא היא תפירה שאינה עשויה לקיום. ובאמת כי בספר תהל"ד (סימן שמ ס"ק ו) כתב על דרך אפשר לישב וז"ל, ואפשר לומר, דדוקא בקריעה הקל, כיון דהוי קורע שלא ע"מ לתפור, כמ"ש הב"י שם גבי בית הצואר, אבל לתפור אסור. ע"כ. ושב וכ"כ (שם בס"ק יב). ונמצא דס"ל לחלק בין מלאכת תופר למלאכת קורע, כי בקורע בצירוף גם שאינו על מנת לתפור, וגם שאינו עשוי לזמן, שרי. משא"כ בתופר שיש רק את ההיתר שעשוי לזמן אסור. ונמשכו אחריו כמה וכמה פוסקים, וכאשר אספנום לקמן (סימן מה סוף אות ג)

והנה הגאון מהר"ש נאוי זצ"ל הובאו דבריו בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ג סימן יח ד"ה ועוד דהכי), ישב קושיא זו בטוטו"ד, והוא בהקדים ביאור דברי שבלי הלקט (סימן קח) בשם ה"ר ישעיה (פסקי הרי"ד שבת דף עד ע"ב ד"ה והקורע), והביאו הב"י שם (סימן שמ ס"ז)

דהרואה את דבריו, מיד יקשה לו, כי לכאורה סתראי נינהו מדרישא אדסיפא, דברישא התיר למתוח חוט המוכנס תוך נקבים שסביב השרוול. וכתב לפרש טעמו של דבר, דתופר לא הוי אלא כשרוצה בקיומו שיהא מהודק תמיד, וכי רפה החוט קשה לו, הילכך כשמותחו חייב חטאת. אבל זה שאינו רוצה בהידוקו, אלא בשעה שלובשו, ובשעה שפושטו מרפה אותו, אין בו משום תופר. ע"כ. וא"כ פירש היתרו, כיון דהיא תפירה שאינה עשויה לקיום ומותרת. ושוב סיים להיפך וז"ל, ודוקא אם יש נקבים מותר, אבל לתפור חוט אחד בבתי ידיו, וכשמפשיטו מרחיבו, וכשלובשו מותחו, ומהדק בתי ידיו, תפירה היא זאת, דמה לי תפירה ליום אחד מה לי תפירה עולמית. עכ"ל. וא"כ הפך הקערה, כי גם תפירה ליום אחד הוי תפירה. וא"כ קשיא טובא, מה טעם ביאר לעיל בכה"ג שיש נקבים שמותר כיון שאינה תפירה ברת קיום. ופירש זאת המהר"ש נאוי דדבר תורה חייב רק בתפירה ברת קיום, אך כשאינו בר קיימא עדיין אסור מדרבנן. וזהו שסיים, מה לי תפירה ליום אחד מה לי תפירה עולמית, דהיינו שיהיה עליה איסור דרבנן. (וככל איסורי שבת, כיוצ"ב, כגון כותב וקושר). אך בשעה שיש נקבים, לא אטו לאחלופי בתפירה כלל, כיון שניכר שאינה תפירה, שהיא כקרסים ולולאות שמותרים לגמרי. ומעתה לא קשיא הסתירה בב"י, כי מרן אזיל לטעמיה ושיטתיה, דבהדבקת הנעלים שעושים הרצענים, וכן תפירת בית הצואר, אינו עשוי לקיום, וגם ניכר שאינו עשוי לקיום, שהרי שום חד לא יקלקל את הנעלים או הבגד וישאיר הדבקה או תפירה זו. וא"כ ניכר שעשוי רק עד שיבא לביתו, וכל כה"ג לא מיחלף בתופר, ושרי. ולפי"ז יצא כי אין איסור תופר בתפרים באדם, כיון שאינם עשויים לקיום, וכל חד ברי לו שאינם עשוים לקיום. ואומנם הגאון גינת ורדים שם (סימן יט) פליג אר"ש נאוי, אך לא תירץ את הסתירה בב"י. ועע"ש (סימן יג) ובהערת המהדיר (הערה 2) כי למהלכו של הרב גינ"ו, לא יכון אף תירוצו של התהל"ד הנ"ל. וע"ע בספר בנין שבת (ח"ב מלאכת תופר פ"ו אותיות ד,ה) דהוכיח כי כמה וכמה פוסקים חולקים על הרב גינ"ו ביסוד שיסד כי בהידוק החוט בשרוול כשיש נקבים אף בעשוי לעולם אינו חייב. וממילא זה עולה בקנה אחד עם הר"ש נאוי. ע"ש. וכ"כ כביאור המהר"ש נאוי מדנפשיה בספר מנוח"א (ח"ג פט"ו הע' 6). וע"ע בזה בטעמים שונים בספר מתנת משה (ח"ב מלאכת תופר הל' ב). וע"ע בספר בנין שבת (ח"ב מלאכת תופר פ"ח אות ח) דתפס הכי במרן, והוכיח שכן ס"ל לעוד כמה וכמה פוסקים, שביארו טעם איסור הידוק החוט של הבתי ידים, משום שהצריכו בגוף התפירה שיהיה ניכר שאינו עשוי לקיום. וממילא נלך לטעם זה דהותר בקריעת בית הצואר, כיון שניכר שאינו עשוי לקיום. שכן ס"ל לשו"ע הרב (סימן שמ סעיף יג) להדיא,

וכן משמע בלבוש (שם ס"ז), ובספר טל אורות (תופר עמ' רסב), ובחזו"א (חאו"ח בהשמטות סימן קנו, במכתב לסי' שמ). ועע"ש שהקשה כמה קושיות על תירוץ התהל"ד. עכת"ד. ומה גם יש להוסיף, כי כל דברי התהל"ד כתבם בל' אפשר, וכידוע דלשון זו מורה דלא ברירא ליה מילתא, וכמבואר בב"י (ס"ס רנג), ועוד בב"י (ריש סימן פז) דכתב כי המרדכי (סימן פא) הסתפק האם מהני רביעים מים להתיר עביט של מי רגלים, והוא מפני שהמרדכי כתב כן בדרך אפשר ע"ש. ועוד ממשיך הב"י ומביא לרשב"א ברכות (כה ע"ב ד"ה וכמה) דיליף בתוס' (שם ד"ה גרף) דמספקי בדעת רש"י, והוא מפני שכתבו התוס' בל' אפשר ע"ש.

ומפורש עוד מכאן דכן דעת הב"י והרשב"א, דאפשר היינו דמספקא ליה מילתא. וכן הוא למרן עוד בשו"ת בית יוסף (סימן יא דף קנט). וע"ע בשדי חמד (ח"ו עמ' 112) באורך, וכ"כ המ"ב (סימן שב שעה"צ ס"ק מב), ויליף הכי מדברי הפמ"ג (שם א"א ס"ק יא). ועוד כן הוא לו בביה"ל (סימן שלא ס"ה ד"ה ביה"ש, בסוגרים מרובעות). וע"ע בספר טהרת הבית (ח"ב עמ' קנא), ובשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סימן יט אות א), ועוד שם (חיו"ד סימן ז אות א), וכ"כ הגר"ח סופר שליט"א בדוכתי טובי בספריו, וכגון בברכת יעקב (עמ' קלה), ובברית יעקב (סימן יז הע' א), ועוד (דף שיא ע"א), ובספר ברכי נפשי (סוף עמ' צה), וביחי יוסף (סימן טז אות א), ועוד. שוב ראיתי לספר כללי ההוראה לגר"י יוסף שליט"א ובכללי הפוסקים האחרונים (כלל ה) כתב בשם היבי"א (ח"ב חיו"ד ר"ס ז) כי אפשר הוא דרך ענוה. ע"כ. ולכאורה סותר עצמו, ומשנה אחרונה עיקר. וכן כתב ידי"נ הרה"ג רבי בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (ח"א סימן ד עמ' לט) כי העיקר כדברי הרב שבאו באחרונה. וכ"כ הרה"ג רבי דקל כהן שליט"א בספר ויען שמואל (ח"ו סימן יד אות ז) דאפשר היינו דלא ברירא ליה מילתא. וכ"כ בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן ו אות י, וסימן כז אות ה). וא"כ כן עיקר, דלשון אפשר היינו דלא ברירא ליה מילתא, (אא"כ יש ראיה להיפך מאותו פוסק שכן דעתו להלכה, כי אז נאמר שכתב כן בדרך ענוה). ושוב ראיתי לשו"ת אור לציון (ח"ב פל"ו הע' טו) דנקיט ואזיל בדעת מרן לקולא ע"פ המבואר בב"י (סימן שיז) ושכן פסק שם הרמ"א, ושב והניף את ידו (בפכ"ט הע' ו). ועוד הוסיף גבי פלסטר, דאע"ג דלפי"ז י"ל דאין להקל בפני ע"ה, מ"מ כ"ז הוא מחשש שילמד מזה להקל יותר, ואולם כאן ליכא למיחש למידי, כי ע"ה אינו מבין שזו תפירה. וכ"כ גבי הדבקת טיטול דליכא למיחש, כיון שאינו דומה לתפירה. ולטעמיה כן י"ל אף הכא, שתפירה בעור אדם אינה נראית לע"ה כתפירה, ולא ידמה. וע"ע בזה באורך מפי ספרים בספר פסקי תשובות (סימן שמ אות ל).

ד. **וא"כ** איכא הכא ס"ס להקל, שמא כראשונים דס"ל להקל בתי ידים אף שאין בהם נקבים. הלא הם הראבי"ה (שבת סימן רו דף 294), והובא בהגהות מרדכי (סימן תסא),

והביאם הדרכ"מ (סימן שמ ס"ק ב), והוסיף שכן נהגו, וכן עיקר. וביאר שיחתו הראבי"ה (שם) וז"ל, שכל תפירה ענינה להיות כל שעה מהודקת, משא"כ במקטורין ובמנעל שלנו שמהדקו לפי שעה. ע"כ. וכ"כ הר"ן במיוחסים (שבת עה ע"א ד"ה אמר רב), וכ"כ האור זרוע (שבת סימן סז סוד"ה מתני' קושרת), בשם מורו ה"ר אליעזר בן הר' יואל (הראבי"ה), והוכיח כן האו"ז מהירושלמי. וכן הביא הכל בו (סל"א ד"ה הקושר והמתיר), שיש מתירים, וסיים והמחמיר תע"ב. [וא"כ מתיר מדינא. וע"ע בספר מנוח"א (ח"ג פט"ו הע' 8), ויש לחזק דבריו, דהלא בשבת (דף עד ע"ב) איתא, התופר ב' תפירות חייב, והוא שקשרן. וביארו הראשונים דמיירי בקשר שאינו של קיימא וע' לקמן (סימן מה) כי שם אספנום. וא"כ מפורש דאף שתפירה שכזו אינה ברת קיום אלא מעט, חייב. וע"כ לחלק כדבריו, לפי שניכר שמיועד להסרה. או י"ל בדרך שונה, לפי שמיועד להסרה שרי, משא"כ כשמצידו שישאר כך לעולם, ורק שטכנית אינו בר קיום, אז אסור מדרבנן ודו"ק. ואכ"מ.] ואת"ל הלכה כחולקים, וכפסק השו"ע (סימן שמ ס"ז) דשרי רק בשיש בהם נקבים, שמא כביאורו של הר"ש נאוי וסיעתיה, דכל היכא דניכר שמיועד להיות אינו בר קיימא שרי. וא"כ הכא גבי נידו"ד בתפרים, שכל רואה יודע שמיועדים להסרה, ושאין משאירים תפרים, ואי אפשר כלל בשום פנים שיהיה עשוי לעולם, שוב שרי. ואף שהותר רק שלא בפני ע"ה, כאן בשעה"ד שכזו, נראה דיחזור הדין לעיקרו, ושרי בכל אופן. וגם יש לסברת האור לציון דלעיל, כי ליכא למיחש לע"ה, לפי שאינו מדמה זאת לתפירה. ועוד ראה למו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד פרשת כי תשא הע' ה) גבי דין טיטולים, שעשה כעין ספק ספיקא זה. ע"ש.

תפירה באדם האם חשיב תפירה]

ה. **מה** גם דיש לצרף כאן עוד טעמים להקל, כי אמרו הפוסקים דאין איסור תופר באדם, וכשם שמצינו עוד מלאכות שלא נאסרו באדם, וכגון מלבן, (שהותר לרחוץ בסי' שכו) וע' בזה בשו"ת מחזה אליהו (ר"ס מד), ובורר (וכגון לרוק דאף לרמ"א (ס"ס שיט) איסורו משום זורה), וסוחט (שפסק מרן בב"י (ר"ס של) שבשער הוא רק מדרבנן, וע' בזה בטה"ב (ח"ב עמ' תנב תנג תנה)), ומעבד (שהותר לסוך ידיו בשמן ע' סימן שכז). וכ"כ בספר תהל"ד (סימן רעז ס"ק ב) דלא שייך באדם איסור ביטול כלי מהיכנו ע"ש. ושוב אחר זמן ראיתי בספר תורת משה מימון הנדפ"מ (ח"א) בנידו"ד גבי תפירות באדם, שקיבץ ואסף מלאכות רבות שאינם שייכים באדם, ע"ש. ועוד כן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פל"ו הע' טו), שאין תופר באדם. וכ"כ בספר נשמת אברהם (ח"ד עמ' ס) בשם השש"כ (פל"ה הע' סב), וכ"כ מסברא בפשטות בלא ראיה. (ובח"א סימן שמ ס"ק ז פסק עפ"ז להלכה, אלא דכאן האריך). ושכ"כ בספר תורת

היולדת (עמ' ריג) ובשם הגר"י אברמסקי זצ"ל, שאין איסור תורה של תפירת אדם. ועוד הביא מכתב מהגרשז"א דיש חשש איסור תורה של תופר, דמהיכי תיתי שאין תופר, וכשם שהכותב על בשרו חייב, אף שאין דרך כתיבה בכך. וגם ניירות ועצים אין דרכן כלל בתפירה, ואפ"ה חייב התופרן משום שדרכן בדבק. וכ"ש בנידו"ד שתופר ממש כדרך התופרין, והכל מתחבר ונעשה אחד. אך שוב כתב, דאפשר כיון ששני חלקי העור והבשר שנפרדו עדיין הם חיים יחד, לכן אינם חשובים כנפרדים זה מזה, ורואים אותם גם עכשיו כמחוברים. ועוד טעם להקל, כי מה שיתחברו ויתקיימו יחדיו אח"כ, הוא רק מפני זה. וסיים, דמ"מ אין להקל משום כך בסברא, ולא לחשוש כלל לאיסור תורה. ע"כ. ועוד הביא הרב נשמת אברהם כי הגרי"ש אלישיב שליט"א ספוקי מספקא ליה אי יש תופר באדם. ע"ש. וכן ראיתי לספר חוט שני (שבת ח"א פרק יז ס"ק יט) דגם הוא ספוקי מספקא ליה, אי יש תופר באדם. ע"ש. ובשו"ת באר משה (ח"א ס"ס לו) נשאל גבי דינו של הפלסטר, וכתב, וכל מי שבקי ומבין דין קורע ומדבק הנזכר בשו"ע (ס"ס שמ) עם המפרשים והמקורות הנדרשין, יבין לאשורו שבנידון שלנו הפלסטר גופא, לא שייך מלאכת קורע בהסרת הפלסטיק הדבוק בב' חלקי הצדדים, ולא מלאכת המדבק בהדבקת הפלסטר על בשר האדם. והוא דבר פשוט וברור, ואין כדאי להשחית הדיו. ע"כ. ומאי דפשיטא ליה ביאר שיחתו בח"ב (סכ"ט אות ב) כי על בשר אדם לא שייך מדבק. [ושוב בא להקל אף כשמדבק את הפלסטר על גבי הפלסטר עצמו, כגון בשיש חתך באצבע. והוא מטעם דהדבקת הפלסטר ע"ג עצמו היא מלאכה שא"צ לגופה. וגם הוסיף דלא הוי פס"ר, ע"פ רש"י זבחים (צא סוע"ב) דכל שאפשר לעשות בהיתר לא חשיב פס"ר. וגם הוי איסור דרבנן, כיון שהדבק אין בו ממש, כי ניסה להסירו אף ע"י סכין, ולא עלה דבר. וא"כ לא דמי לתופר דבעינן ע"י גוף שלישי. ורוב הראשונים ס"ל להקל בפס"ר בדרבנן. ואף שמחמירים להלכה, כאן בצירוף כל הנ"ל יש להקל. ואף אם עושה בכוונה כן להדביק ע"ג עצמו שרי. עכת"ד.]

ו. **וכן** כתב בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן כז) דלא מצינו תופר באדם. אך חשש שעדיין יש איסור דרבנן. ועוד כתב, דבתפרים אינו תפירה, שהרי כל תכלית התפירה לקרב את הבשר, והוא נדבק מעצמו, וא"כ התפירה אינה מחברת, אלא רק מקרבת, והחיבור נעשה מעצמו. אלא דשוב דחה זאת, דמ"מ יש לאסור מחמת תולדת תופר, והוא מדבק. (אך גם לפי"ז הוא גרמא, ונחית דרגא לאיסור דרבנן). שוב ראיתי לספר נשמת אברהם (ח"ה סימן שמ ס"ו) דהביא כי חזר בו הגרשז"א, וס"ל להתיר להניח פלסטר הקרוי פרפר על העור, כי אין כאן מעשה תפירה, רק מונעים תפירה. ע"כ. וכן תפס בספר בנין שבת (מלאכת

תופר פי"א אות ג). [וכן התיר להניח פלסטר מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד תצוה סעיף לח) ולא פירש מדוע התיר.] וכ"כ את סברא זו הרה"ג משה פטרובר שליט"א בסוף הערותיו על ספר בנין שבת. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו פי"ד אות ו) שאסר פלסטר, כי יש מדבק באדם. איברא דבחי"ב (סמ"ו) הדר הוא לכל חסידיו, שכיון שאין דרך לחבר עור אדם ע"י דבק, לא הוי תופר, ושרי, וכמש"כ הטל אורות (מלאכת תופר) כי דוקא בנייר יש תופר בדבק, משא"כ כאן שאין זה דרכו.

ועוד סניפים להקל, דכאן שעושה כמה תפרים לחוד, כי הדרך לתפור תפר אחד ולקושרו, ואח"כ חותך את החוט. ושוב תופר תפר חדש וקושרו, וחוזר חלילה. וא"כ יש כאן כמה פעמים תפר אחד, וא"כ עושה כאן רק חצי שיעור, וכדלעיל (אות ב), ודעת החכם צבי (סימן פו) וסיעתיה דחצי שיעור איסורו מדרבנן, וצירפו מו"ר לסניף בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לד אות לב), ובעוד דוכתי. וע' בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"א חאו"ח סימן כו אות ג). וגדולה מכך יש לומר, דאפי' לסוברים דחצי שיעור אסור מהתורה, יש מקום להקל ע"פ חידושו של הגאון ר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חיו"ד סימן רב) דכתב כי אומנם חצי שיעור אסור מהתורה, אך קל דינו מאיסור דרבנן, ולכן שרי לכתחילה לחולה חצי שיעור. ע"ש. וחזי הכא לצירופי.

ומשום הדבקת הרטיה על גוף האדם על ידי רצועת הדבק להאמור מותר, כיון שאינה של קיימא, וניכר שעשויה להסרה, ומכאן באו הפוסקים לדין פלסטר.

פלסטר]

ומעתה ע"פ האמור משרא שרי להדביק פלסטר ולהסירו, ואף אם ידביק את הפלסטר ע"ג עצמו. כיון שהיא תפירה שאינה בת קיימא וניכרת שמיועדת להסרה וכדלעיל (אותיות ג,ד), וע"ע לעיל (סוף אות ה). אלא דיש לדון מצד אחר, והוא כשחפץ להסיר את הנייר שמגן על הדבק שלא יתייבש. ולכאורה בזה הוי קורע, כיון שעשוי הוא לזמן רב. ואכמ"ל. רק נאמר שגם בזה הקלו הפוסקים, וכמבואר בשו"ת אור לציון (הנ"ל), ובשו"ת באר משה (הנ"ל), ובשו"ת יחו"ד (ח"ו סימן כד). וע"ע באורך בפסקי תשובות (הנ"ל), וכן הקל בספר מנוח"א (ח"ג פט"ז סי"ב) מטעם אחר, ועוד לו (ח"א פכ"א סעיף צו). וכן הקל בספר בנין שבת (ח"ב תופר פ"ח אות ו) דהוכיח ע"פ הלבוש (סימן שיז ס"ג) דפליג אט"ז גבי קשר שקשרו כובס, וס"ל דשרי להתירו כיון שעשוי כדי להסירו, והוא אף אחר זמן. וכ"כ בשו"ת אור לציון (הנ"ל). וכן דעת הגרשז"א בשש"כ (פ"ט הע' נה). וע"ע בספר בנין שבת (שם פרק ט). ומשום רפואה בשבת אין לאסור הנחת פלסטר, כיון שאין בפלסטר חומר ריפוי, אלא הוא רק שומר על המצב הקיים של הפצע, שלא יזדהם, ולא יסרט, וכל

כה"ג אין בו משום איסור רפואה, וכדפסק מרן בשו"ע (סימן שכח סעיף יז). וע"פ גדר זה יבואו יחדיו עוד דינים בשו"ע שם (סעיפים כט,לז) וכן (סעיפים לו,לח,לט,מב) ודו"ק. וכ"כ גדר זה בספר מנוח"א (פרק כא סימן צ).

תופר בדברים קשים]

ועוד ראיתי לספר חוט שני (שבת ח"א פרק יז ס"ק יט) דכתב להתיר פלסטר משום דאין בזה תופר, כיון שהוא מדביק דבר רך על דבר קשה, שהפלסטר הוא רך לגבי עור הגוף שהוא קשה. וכאשר ביאר (בר"פ יח) דקורע שייך רק בדברים הרכים, ודלא כביה"ל (סימן שמ סעיף יד ד"ה ה"ז תולדת תופר), דס"ל דתופר שייך אף במדביק שני עצים. וראיתו של הביה"ל משבת (קב ע"ב) גבי כוורת דחייב יא' חטאות, ואחת מהם, אי חייטא לפומיה חייב משום תופר. ומיירי התם בקנים, והלא הם קשים. וכתב להשיבו הרב חוט שני, די"ל דמיירי בקנים רכים. ושכ"כ במנחת חינוך במוסף השבת מלאכת קורע (ס"ק ה) דקורע הוא רק בדברים רכים, וכן מוכח בירושלמי. עכת"ד. ועוד ראה לדברי הגרשז"א בספר שש"כ (פ"ט הע' עו) שאמר כסברה זו גבי נייר שעל גבי בקבוק, דהוי רך ע"ג קשה, ושוב אין בו משום קורע, ועע"ש בסברותיו. והן אמת כדבריו, כי קורע שייך רק בדברים רכים, וכאשר עמדנו על כך במקום אחר בתשובת לעיל (סימן לא סוף אות יח) שכן מפורש בראשונים בר"ח שבת (עד ע"ב), ובערוך (ערך חלתא), ובספר העיתים (ס"ס רכח), דמיירי שמכופף את פיה של הכוורת למטה, ומפורש דמיירי בקנים רכים. ועוד ראיתי שכן תפסו בספר מתנת משה (ח"ב סוף מלאכת תופר) די"ל דמיירי בקנים רכים, ומהיכי תיתי לאסור, וכן העיר בספר שש"כ (פ"ט הע' עז), וכ"כ בספר בנין שבת (ח"ב תופר פרק יא) והוכיח כן מדברי רש"י התם בסוגיא דביאר כיצד ישנם יא' חטאות וכתב וז"ל, הסך (את הקנים) הרי זה מיסך, ארג אחת למעלה ואחת למטה כדי להעמידו, הרי זה עושה שתי בתי ניירין. ארג ה"ז אורג. ע"כ. ומבואר דמיירי בקנים רכים, ששייך לקמרם. עכת"ד. וכ"ז דלא כשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו פרק יד אות ו) דתפס כביה"ל, ושב ותפס כן בחי"ב (סמ"ו ד"ה ובחילוקו). וע"ע בספר שלחן שלמה (סימן שמ ס"ק כד) ראיות רבות מהשו"ע בכמה דוכתי דמדבק הוא רק בדברים רכין. וע"ע בספר ארחות שבת (פי"א סעיף ו) ראיות נוספות.

ומ"מ לענין נידו"ד, לענ"ד לא דמי כעוכלא לדנא, כי עור היד גם הוא רך, וכמש"כ בירושלמי, דעור הוא רך. וכנראה דס"ל לרב חוט שני, דמתיחסים ליד כולה, יחד עם העצם, ועל כן החשיבה כקשה, ולא דן את העור לחוד. ומכל הפוסקים שדנו באיסור תפרים בגוף האדם משום תופר, מבואר דלא ס"ל הכי. ומ"מ חזי לצירופי לסניף.

מלאכת קושר]

ז. **וגם** משום קושר אין כאן איסור, לפי שבדרך כלל התפירות מיועדות להשאר עד שבעה ימים, ובחתך בפנים בדר"כ בין שלשה לחמישה ימים. [ויש פעמים שעד שבועים, והוא במקומות שהגוף פעיל, ועל כן האיחוי איטי, כגון בפרקי האצבעות.] וכל כה"ג נראה דשרי לכתחילה לדעת מרן שקיבלנו הוראותיו דכל שאינו מלאכת אומן ואינו עשוי לקיימא, ובפרט בשעת הדחק טובב כהכא משרא שרי לכתחילה, וה"ה הכא. ועמדנו על כך באורך בתשובת כת"י ואין כאן מקומו.

מלאכת מחתך]

גם משום מחתך אין כאן איסור, שהרי מלאכת מחתך היא רק בחותך במידה, וכמו שהארכנו בזה לעיל (סימן ל אותיות ח-יז), וא"כ כשחותך את החוט אינו יוצר מידה, שהרי כל המידה שצריך היא רק המידה שנשארת בידו, שישאר רק חוט קצר, כדי שלא יקרע החוט, או ימשך, או בכדי שלא יפריע לאדם, או מצד המראה שלא יראה מכוער מדאי, וכיוצ"ב, וא"כ כל שיש לדון משום מחתך הוא מצד מידתו של החוט שנשאר עליו, אך מצד החוט שחותך, א"צ את מידתו, כי לא משנה לו אם יחתוך במקום זה בידיוק או יותר מכך שתים ושלש סמ'. אך באמת גם מצד המידה של החוט שעל היד י"ל שאינו נחשב לפי מידה, לפי שמדתו כבר עשויה, שהרי החוט תפור וקשור, ורק מחוסר חיתוך השיריים של החוט, וכדין כוורת המבואר בשבת (עד ע"ב) שחותך את השיריים, ואין בכך משום מחתך, והוא משום שהמידה כבר עשויה, וכבר כתבנו כן לעיל (סימן ל אות טו), ע"ש מראיות. ושוב ראיתי שכ"כ בספר נשמת אברהם (ח"ד עמ' ס) כי אין כאן משום מחתך, מאחר שהוא נחתך רק אחרי התפירה, ע' סימן תקט (סעיף ג), ובמ"ב (ס"ק יז). ע"כ. וכל זה כתבנו אף אם הרופא יקפיד לחתוך את החוט במידה, שישאר רק גודל מסוים שיצא רק מעט, כדי שיראה כמה שפחות החוט, מפני הכיעור שבזה, ומאידך שישאר בחוט כדי אחיזה, כדי שיוכלו אח"כ למשוך את החוט לצורך הסרתו. אך בלאו הכי רובא אין מקפידים על המידה, רק שישאר החוט בולט כדי שיוכלו למשוך את החוט בעת הסרת התפרים. וע' בזה בדברינו לעיל (סימן ל אות טו) כמה דוגמאות שכתבו הפוסקים, דכל כה"ג לא הוי מחתך, לפי שאינו מקפיד על המידה.

מלאכת קורע]

ח. **נראה** דאין לבא ולהקל ע"פ דברי הב"י (ס"ס שיז) שכתב כי קריעת התלוש מותרת לכתחילה, והביא כן משם הראשונים. ונאמר א"כ דאין בקריעת חוט משום קורע. כי סיים שם הב"י דהוא דוקא כשמקלקל, אך בדבר שנעשה כלי בחתיכתו, אסור. וה"ה הכא שמתקן את הקשר והתפירה ע"י החיתוך, נראה שאסור. ומעתה אין להקל כאן אף

משום חידושו של הביה"ל (סימן שיד ס"ח ד"ה חותלות של תמרים), דמיירי גבי ההיתר לחתוך את החוט שקושרם, וביאר, דעל כרחך לחדש דהיינו טעמא דאין בהם משום קורע אף מדרבנן (שהרי אינו ע"מ לתפור), כיון דאין שייך שם קורע ע"מ לתפור, אלא בקריעת הבגד דשייך בו קורע ע"מ לתפור, ולהכי גזרו רבנן אפי' בשלא ע"מ לתפור. משא"כ הקורע חוט, דלא שייך בו כלל קורע ע"מ לתפור, אין איסור קריעה בו. ע"כ. ולדרכנו כל זה אמור בחוט שמקלקל, ולא בקריעת חוט שמתקנת. שוב ראיתי לספר ארחות שבת (פרק יא הע' כו) דהסתפקו בזה, כי ע"פ הביה"ל כתבו שמותר לקרוע חוט, ובכה"ג שהחוט נמשך מהבגד הסתפקו. וע"פ האמור כיון דבכה"ג הוא תיקון לבגד, ומבואר בב"י הנ"ל לאסור, כן עיקר. וכן ראיתי לשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ב סימן טו אות ח) דהקשה על הביה"ל הנ"ל מדידיה אדידיה, דס"ל בסי' שמ (סעיף יד ד"ה שלא נתכוין), דקריעה שהיא תיקון, אף שלא ע"מ לתפור מיחייב. ועל כן ביאר מדנפשיה דשאני קורע חוט שהוא מקלקל. ואנו אמרנו כן אף בביה"ל, וכנ"ל. שוב ראיתי לספר קצות השלחן (סימן קמה סעיף א) שכ"כ (בס"ק ב) ע"ש.

ברם פתח פתוח להקל בהא הוא ע"פ האמור לעיל (אות ד) גבי איסור תופר, כל שאינו עשוי לקיימא שרי, יש להקל אף כאן משום קורע, כיון שאינו עשוי לקיימא. ובזה שרי לכו"ע, אף לתהל"ד וסיעתיה הנ"ל, שחילקו בין תופר לקורע, מודו בקורע דשרי לכתחילה, כשאינו עשוי לקיימא, וכדין פתיחת בית הצואר. ועוד שאר היתרים הנזכרים שמה בתופר שייכים אף הכא בקורע. ולהאמור פסק מרן בהל' יו"ט (סימן תקט ס"ג) גבי תפירת גדיים מקולסים, היינו שאסור לחתוך את החוט לפני הכנסתו למחט, ולא אחר תפירת החוט, כי בזה מותר. ואף שהדרכ"מ ועוד ביארו כנ"ל אך מטעם אחר, דא"א לעשות כן קודם יו"ט. מ"מ להאמור הנה מבואר בראשונים דשרי, וא"כ י"ל דשרי התם אף בלא טעמם, אלא דאין בו משום קורע.

בנין באדם]

ט. עוד דנו הפוסקים, דלכאורה כשעושה תפרים ומאחה את החתך, הרי הוא בונה את האדם, לך ראה לספר נשמת אברהם (ח"ד סימן שמ ס"ק ב), ובספר חוט שני שבת (ח"א פרק יז, בשעה"צ ס"ק לג), נשאר בצ"ע, האם יש בנין באדם. והנה מצינו בנין באדם בשבת (קז ע"א) המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה חייב, ואם להוציא ליחה פטור. ופרש"י, המפיס מבקע מורסא, אם לעשות לה פה, בתוספתא תני הכי, אם לקולפה ולעשות לה פה כדרך שרופאין של עכשיו עושין, דמתקן לה פתח חייב משום בונה, או משום מתקן כלי, מה לי לתקן מכה מה לי לתקן כלי. עכ"ל. ומבואר דחייב משום בונה באדם. ואולם

מרן בשו"ע (סימן שכח סכ"ח) פסק כרמב"ם (פ"י הי"ז) דמחייב התם משום מכה בפטיש, ולא משום בונה. ועוד ראה בשו"ע (סימן שג סכ"ו) דאסור לקלוע שערות בשבת. וביאר שם הב"י (ס"ס שג) דמקורו מהרמב"ם (פכ"ב הכ"ו) מפני שנראה כבונה. ע"כ. דהיינו דרבנן שנראה כבונה, ולא בונה ממש. ועוד איתא במתני' (שבת קמז ע"א) אין מעצבין את הקטן. ופרש"י, שמתקנים ומיישבין עצמותיו, ובגמ' התם (ע"ב) פירשה דמיירי בחוליות של שדרה שנתפרקה, ואסור משום דמחזי כבונה. וא"כ חזינן דשפיר שייך בונה באדם לכל הפחות מדרבנן, ולרש"י דאורייתא. וע' בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סימן רטו) דהיא מח' ראשונים בין רש"י הנ"ל וסיעתיה לרמב"ם הנ"ל וסיעתיה.

י. וע"ע בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סימן רטו אות ה) דלרמב"ם דהמפיס מורסא חייב משום מכה בפטיש, אין בונה באדם ד"ת, וכאשר ביאר שם (אות א). ע"ש. וכן ראיתי לשו"ת רב פעלים (ח"א חאו"ח סימן יט ד"ה נמצא), דכתב דבעיצוב עצמות קטן איתא משום מחזי כבונה ולא בונה, משום דלא שייך בונה באדם. וכ"כ בהמשך בד"ה ועוד. וכ"כ בשו"ת הר צבי (ח"א בטל הרים עמ' רפה בטללי שדה שם), ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן כה אות ב), ובשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן ח סוף אות א). ואולם עתה ראיתי לשו"ת חת"ס (חאו"ח ס"ס עא) דרש"י ס"ל דיש בנין באדם, הוצרך לחדש זאת לשיטתיה דאין בנין בכלים, וא"כ לסוברים דיש בנין בכלים פשיטא שיש בונה באדם. וכן לסוברים שרק בכלים גדולים, פשוט דאדם חשיב כלי גדול. ע"כ. ומ"מ בדעת הרמב"ם לא כתב. וא"כ יודה החת"ס מתוך שהלך הרמב"ם להביא ממרחק לחמו, לבאר את איסור מפיס מורסא, מדין מכה בפטיש, דבר שקשה להבינו (וכדלקמן בעז"ה), הוא מפני דס"ל דאין בנין באדם, וע"כ למרן אין בנין באדם דבר תורה. וע' בשו"ת אבנ"ז (הנ"ל) דאזיל כל בתר איפכא מהחת"ס הנ"ל, דהסוברים יש בנין בכלים כשבונה את כל הכלי, ס"ל דאין בנין באדם. וזה יוצא א"כ, דלמרן שקבלנו הוראותיו ס"ל דיש בונה באדם מדרבנן. אלא דיש להקשות על כך טובא מכמה דוכתי דמבואר דלא חיישינן כלל לאיסור בונה באדם. ותחילה נדבר במפיס מורסא הנ"ל, כי בו מבואר דהיכא שעושה רק כדי להוציא ליחה שרי, וכדפסק כן בשו"ע (סימן שכח סעיף כח), והיכן נעלם איסור בונה. וכן בעיצוב התינוק הלא התירה הגמ' ללפף את התינוק ליישור אבריו, ונפסק כן בשו"ע (סימן של סעיפים ט,י), וע"ע (שם בסעיף יא) דמותר לסלק עורלת הגרון למקומה, ולא חיישינן לאיסור בונה בכל הני. וע"ע בסי' שכח (סעיפים ל,מז) דמותר להחזיר עצם למקומה ואין בכך משום בונה, וע"ע שם (סעיף מג) דמותר להעלות אזנים ואונקלי בגוף האדם. וע"ע שם (סעיף כב) דמעבירין גלדי המכה. ועע"ש (סעיף ג) ברמ"א שהמצטער בשניו מותר לומר לגוי להוציאו. וראה במ"א (ס"ק

ג) דהדיון בזה הוא מצד איסור חובל, ובביה"ל (שם ד"ה ומצטער), ובאורך בספר הליכות עולם (ח"ד תצוה סעיף כו) ושום חד לא דן ולא אסר מצד סותר.

וחזי הוית למאירי שבת (דף קמז ע"ב ד"ה אין מעצבין את הקטן), דכתב, דכל ששייך איסור בונה באדם הוא רק בחוליות שבשדרה. וז"ל, ויתבאר בגמ' דוקא בקשרי השדרה (נאמר אין מעצבין את הקטן) מפני שנראה כבונה, אבל שאר הגוף ואבריו מותר. עכ"ל. ועפ"ז אתי שפיר כל הנ"ל, דכל שאמרו מיחזי כבונה הוא רק בשדרה, ויש לתת טעם שהשדרה מעמידה את האדם, ועל כן בזה דוקא מחזי כבונה. ולפי"ז נצטרך לתת טעם מדוע ס"ל לרש"י במפיס מורסא דחייב משום בונה, ומדוע הוא יצא מן הכלל. ואיך שלא יהיה מרן פסק דמפיס מורסא איסורו משום מכה בפטיש, ואתי שפיר לדידן.

איברא דע' במאירי בסוגיא דמפיס מורסא (דף קז ע"א ד"ה מי), שביאר כרש"י שאיסורה משום תיקון כלי, וע"ש בהערות (הע' 112), וע' (בדף קכב ע"ב ד"ה כבר ביארנו), דכתב המאירי להדיא דיש בנין באדם, וז"ל, וכן התבאר שבאדם יש בו תורת בנין, שהגודלת שערה חייבת משום בונה, וכן במפיס מורסא לעשות לה פה, ורמז לדבר ויבן ה' את הצלע. עכ"ל. וע"ע (בדף צד ע"ב בד"ה המאירי), דפירש דאסור מדרבנן, כעין בונה גבי גודלת. וע"ע לו (דף קמו ע"א ד"ה זה שכתבנו), דפירש, מפיס מורסא משום בונה, וחייב. וע"ע במאירי כתובות (דף ה ע"א ד"ה גם), דג"כ פירש דהוא משום בונה. וא"כ נראה דמש"כ המאירי (שבת דף קמז) דבונה הוא רק בשדרה, היינו גבי ישור העצמות, דזה שייך רק בשדרה ולא בשאר העצמות, אך מ"מ עדיין שייך איסור בונה באדם. ואין ראיה ממנו דלא שייך בונה באדם. ובין כה עלינו לומר כן, שהרי מצינו גם למרן דאסר משום מחזי כבונה, בדין קליעת שער, ובדין עיצוב קטן.

ומ"מ אכתי קשיא טובא מכל הני ראיות הנזכ"ל דלא חשו לאיסור בונה, הן לרש"י דס"ל דיש בונה ד"ת באדם במפיס מורסא, והן לרמב"ם ומרן דלא מצאנו בונה ד"ת באדם, אך מ"מ מדרבנן יש, ומדוע בכל הראיות הנזכ"ל לא חשו לבונה דרבנן.

יא. ובאמת כי למרן יש ליישב בפשיטות, כי גזירות חז"ל אין לדמות זו לזו, וחז"ל ראו בקליעת שערה וישור השדרה שבזה אנשים יבואו לדמות מילתא למילתא לדין בונה, ועל כן אסרו, ואין לנו אלא מה שאסרו חז"ל. ועל כן בכל שאר המקרים לא מצינו בונה, וכבכל דוכתי דאמרינן דאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל. ואולי יש לתת טעם ע"פ דברי שו"ת רב פעלים (ח"א חאו"ח סימן יט ד"ה אמנם), דהוקשה לו מדוע המגבן חייב משום בונה, בו בזמן דקי"ל אין בנין בכלים, וק"ו שאין באוכלין. ואחר שהאריך למעניתו, הביא לרשב"א והמאירי (שבת קב ע"ב) גבי האי מאן דעייל שופתא דתירצו, דאומנם אין בנין בכלים, אך

היינו בכלי שנתפרק, כגון מנורה של חוליות, אבל לעשות כלי לכתחילה אין לך בנין גדול מזה, ואף מגבן הוא בנין חדש. ותפס כן הרב פעלים, ועל כן אסר מהאי טעמא לעשות בשבת המדגוגה, והוא מעיכת תמרים ואגוזים יחדיו. (ועוד אסרו מכמה טעמים. ותמהתי על עצמי מדוע לא בא לאוסרו מטעם לש המבואר בשו"ע ס"ס שכא). וא"כ אף אנו נאמר, כי קליעת שער היא יצירה חדשה, ודמי לעושה כלי חדש. משא"כ במפיס מורסא לדידן דאין בו בונה, וכן במחזיר אבריו דאין בו משום בונה, (למעט בדין השדרה, דבזה ראו צורך לגזור יותר, כיון שהוא מעמיד את בנין האדם ודמי טפי לבונה). וכן שאר דברים שראינו, כי כולם אינם יצירה חדשה. ולפי"ז בנידו"ד גבי תפרים, שאינם יצירה חדשה, לא הוי בונה. ואיך שלא יהיה, הדין נכון וכדלעיל דלדידן דאתכא דמרן סמכינן, אין לנו בונה מדרבנן, רק היכן שמצינו. ובביאור שיטת רש"י, ע' בשו"ת אבנ"ז (חאו"ח סימן רטו אות ג) דביאר להיפך הגמור מדברינו ברמב"ם, והחרה החזיק אחריו בשו"ת עטרת פז (ח"א חאו"ח סימן ח סוף אות א). וצ"ע כיצד ניישב את הקושיות הנ"ל.

ושוב ראיתי לשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יא אות ה ד"ה וכן מה), דמספקא ליה האם יש איסור בונה בעסוי לב, או הנשמה, כיון שהלב פועל כמשאבה, וע"י העסוי או הנשמה מפעילים ממש דברים שנתקלקלו ולא יכלו לעמוד. ואפשר דלא שרי אלא מפני פקו"נ שדוחה שבת. וצ"ע. ע"כ. וע"פ האמור זה אינו. מה גם דגם איהו לקמן, ד"ה גם חושבני, האריך בבירור מלאכת בונה, ומכח ראיות רבות כתב לחדש כי פעמים שמלאכות שבת תלויות בשם הנקרא בלשון בני אדם, ועל כן המכבס כסותו, וסוחט מים, אינו בורר, אלא מלבן, כיון שנקרא מכבס בל' בני אדם. וכן השובר עץ, לא חשיב קורע, כיון שנקרא שובר. והנוטע יחור בארץ, חייב משום נוטע, ולא בונה. ועע"ש. ולחידושו, גם כאן שאינו נקרא בונה בל' בני אדם, לא הוי בונה. וע"ע בשש"כ (פכ"ז הע' קסח), והובא גם בפסקי תשובות (סימן שלב אות א).

עוד יש לצרף לסניף את דברי שו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן כה אות ג) דיש מקום לומר, דכל שיש מקום לדין בנין באדם, הוא רק בדבר שבונה בגופו ומגופו, שכן הוא בכל המקרים שיש בנין באדם, שכן הוא בקליעת שער, ומדכתיב ויבן את הצלע, מלמד שקלעה. ובדין מפיס מורסא, ובדין חומרי שדרה. אבל כשמחבר אל האדם גוף זר, אז י"ל דבכה"ג אין דרך בנין בכך, דמלבד שלא היה זה במשכן, גם לא מצינו שום גילוי דקרא לכך שיחשב ויקרא בכה"ג בנין. ושכ"כ כעין סברא זו בשו"ת אג"מ (חאו"ח ח"ב סימן פא). ע"כ. ומינה נילף לנידו"ד דשרי מהאי טעמא, לפי שמחבר ותופר את החתך ע"י חוט, וכל כה"ג לא חשיב בנין באדם.

עוד יש צורך להדגיש, דאף אם היה כאן איסור בונה, אף לסוברים דיש בונה ד"ת באדם, מ"מ כל האיסור השייך כאן הוא רק מדרבנן, דהרי עסקינן בבנין עראי, שהרי החוטים עתודים להסרה. ומה שהגוף מתחבר ומתדבק והוא בר קיימא. הן הלא לא עושה זאת בשבת, שהרי רק מקרב את חלקי הבשר זל"ז כדי לאפשר הדבקה, וא"כ הוי כלפי זה רק גרמא, וא"כ איסורו מדרבנן. ועוד ראה לשו"ת הר צבי (סוף ח"א סוף עמ' רפה בטללי שדה) דמיירי התם בחיבור שיניים תותבות ע"י חומר המדבק את השינים לפה, האם יש בכך איסור משום בנין. והעלה בכחא דהיתרא, כיון דהוי תוספת בנין, דשרי כל שהוא בדרך עראי, ע"ש. וה"ה י"ל הכא כלפי החוט, דהרי אין איסור כיון דהוי תוספת אהל עראי ושרי. [וכלפי החיבור שנעשה, הן הלא כבר בואר דהוא רק גרמא.] וכל כה"ג נראה דאין איסור כלל ע"פ האמור לעיל.

מכה בפטיש באדם]

יב. לכאורה פשוט שאין מקום לבא ולאסור כאן משום מכה בפטיש כשעושה תפרים, שהרי כל יסוד דינו של מכה בפטיש הוא כשמשלים את המלאכה, וכאן בעת התפירה לא הושלמה המלאכה, רק עד שיתאחה ויתדבקו שני קצוות החתך זה לזה. ומ"מ הוצרכתי לבא בהאי מילתא דהלא ברמב"ם ובשו"ע מפורש לאיסור, שהרי פסק מרן (סימן שכח סכ"ח) דהמפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאים עושים, שהם מתכוונים לרפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ע"כ. ולפי"ז שוב יש לאסור בנידו"ד. ובאמת שדבר זה צריך עיון גדול, וכן ראיתי לשו"ת חת"ס (חאו"ח סימן עא) דביאר כי מהאי טעמא רש"י נייד מפירוש הרמב"ם בדין מפיס מורסא, ופירשו דהוא מדין בונה. [אך כלפי דינא פשיטא ליה התם לחת"ס לאורך כל התשובה דיש מכה בפטיש באדם, אך הוא רק כשמסיים את תיקונו. ולכן אסר למוהל לחדד את הציפורן שלו שנסדקה, לצורך מילה בשבת. וכן ס"ל לשו"ת יד דוד (דף לד ע"א) והביאוהו בליקוטי הערות שעל שו"ת חת"ס (חאו"ח סימן עא אות א). ושוב ראיתי שכן פסק הביה"ל (סימן שלא ס"ו ד"ה אפילו), לאסור חידוד הציפורן מדין מכה בפטיש, ושכן כתב בשו"ת עטרת חכמים (סימן כו).] וכן תמה בספר בנין שבת (ח"א מלאכת מכה בפטיש סימן טו). ובאמת דאם נתפוס את השו"ע כפשוטו, מלבד כל הני ראיות שהבאנו לעיל (אות י) להקשות על דין בנין באדם, דמבואר בהם דאין בנין באדם, וא"כ מאלו הראיות מוכח גם דאין מכה בפטיש באדם, (אא"כ הוא גומר את המלאכה והתיקון באדם). עוד בה דלמעשה יקשה מכל סימנים שכח-של מכל דיני רפואה, דסותרים זאת, כי הלא ע"י הרפואות הרי הוא מתקן את האדם. ועל כרחך דלא שייך מכה בפטיש כשאינו

מסיים את המלאכה, וככל דיני מכה בפטיש, ושאני הכא בדין מפיס מורסא דיצא מן הכלל. וע' בזה באורך בביאור טעם זה, בספר בנין שבת (ח"א מכה בפטיש פט"ו) ולא הניח פינה וזוית, וגם כתב שאין בתפרים משום מכה בפטיש. ואין לי מה להוסיף עליו ועל כן לא הבאתיו לך ראה שם. וכן ראיתי בספר נשמת אברהם (ח"ד עמ' ס) דהביא לדברי הגרי"י נויבירט שליט"א דהקל מהאי טעמא דאין מכה בפטיש בתפירות, דזה דוקא בדבר שעושים מלאכה וגומרים בזה הכל, משא"כ בפרפר וכדו', שרק עשיתי את ההכנה לכך שבמשך הזמן יתרפא, אבל כעת עדיין לא נעשה דבר, היכן מצאנו בכה"ג שיתחייב משום מכה בפטיש. ובמפיס מורסא אני מבין שאכן יש בו משום מכה בפטיש, כיון שמיד כשפתחתי את הפצע, והרחבתי את פי המכה, גמרתי את העבודה, ותו לא. עכ"ל. ורק זאת אומר, כי גם אם המעיין לא יתרצה בביאור טעם הדבר של הבנין שבת והגרי"י נויבירט שליט"א, מ"מ הדין דין אמת, ולא מפני שלא הבננו את דין מפיס מורסא, נסתור את כל היסוד הפשוט של מכה בפטיש המבואר בפסקי השו"ע בדוכתי טובי, אלא כל כה"ג נימא תשבי יתרץ קושיות ובעיות. וכבר היו דברים מעולם, וכגון בפסק השו"ע (סימן שטו סעיף יב) דשם הוא סתירה לכל דיני אהל, ולא מפני כך נסתור את כל דיני אהל, וכן הוא בעוד מקומות, וה"ה הכא.

חובל, זריקה בשבת]

יג. ועדיין יש לדון משום שלפני עשיית התפרים מוכרח לעשות זריקת הרדמה כדי שיוכל לתפור. ובעצם הזריקה לכאורה יש איסור דאורייתא של חובל, כיון שיוצא דם בעת הזריקה. והנה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן טו פרק יד אות ח והלאה) דן בעשיית זריקות בשבת, וכתב כי אין פסיק רישיה שיהיה נצרר הדם ע"י הזריקה, וכאשר כתב בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן קלד), ושם היא תשובה מחתנו, וכתב ששאל רופא וכן אמר לו. והסכים על ידו הרב תשובה מאהבה שם (סימן קלה) להלכה. וכן מסיק הרב ציץ אליעזר, ודחה לשו"ת ירושת הפליטה (סימן טו) שכתב שבהכרח יתהוה נצרר הדם, כי אין זה נכון. ועוד הוסיף כי מה שרואים ע"י מקרוסקופ כי נצרר הדם, אין אנו דנים אלא לפי מראה העין, ע"ש באורך. ע"כ. וכל דבריו שם של הרב ציץ אליעזר, נאמרו לפני חבר רופאים מבית החולים שערי צדק, וכמבואר שם בתשובה ובריש הקונטרס. ושב והניף את ידו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי"ז פ"ב אות כ) ושכן הורה החזו"א. ועוד כתב כן שם (פרק ח אות ב) כי אין פס"ר בהוצאת הדם, ועוד לו שם (סימן כח אות י). וע"ע דאסף את כל פסקיו בדין זה (חי"ג סימן מה) ושב וכתב כי אין כאן פס"ר שיתהוה נצרר הדם ע"י תחיבת המחט, ואצל היודע היטב לסדר זריקה לא מתהוה כמעט בשום פעם. ע"כ. וכ"כ

בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן סא) כי זריקה שאינה בוריד אינה פס"ר שיבא דם. ע"כ. וכל זה אמור בזריקה תוך שרירית או שתחת העור, אבל בזריקה תוך וריד, שם הוי פס"ר שיצא דם (ואולם גם בזה דנו להקל כאשר יראה הרואה בספרים שציינו).

ברם בנידו"ד שאת זריקת ההרדמה עושים בתוך מקום החתך ממש די להחדיר שם את סם ההרדמה והפצע הלא פתוח בזה הוי פס"ר שיצא דם ומ"מ אף בזה יש להקל, כיון שהוצאת הדם היא מקלקל, ואיסורה מדרבנן, וכמש"כ המ"ב (סימן שטז ס"ק ל) לבאר מדוע החובל וא"צ לדם פטור, כיון דהוא מקלקל. וא"כ שאיסורו מדרבנן כל כה"ג יש להקל, כיון דהוי הכא פס"ר דלניח"ל בדרבנן. ועוד כי לדעת הרמב"ם (פ"ח ה"ז) דאיסור חובל הוא משום מפרק, וכתב שם כי שיעורו הוא רק בהוציא גרוגרת. וכן נראה דס"ל לראב"ד בהשגות כי אומנם פליג ארמב"ם גבי שיעור גרוגרת, אך מודה הוא לרמב"ם דאיסורו משום מפרק, וא"כ אף הסוברים שאין ראיה משתיקת הראב"ד דס"ל כרמב"ם כאשר כתבנו במקום אחר, כאן כו"ע יודו דס"ל לראב"ד כוותיה, שהרי השיג עליו גבי השיעור, ומשמע דבעצם האיסור משום מפרק, מסכים והולך עם הרמב"ם, דאל"כ היה לו להשיג איקרא דדינא. וכן כתב בפירוש קדמון שבת (קז ע"א) כרמב"ם משום מפרק, וע"ע בספר הבתים (שער תשיעי). ועוד יש לשיטת רש"י בפירושו הראשון במתני' (דף קז ע"א) דאיסור חובל הוא משום צובע, וכדביארו הרב המגיד (פ"ח מסס"ק ז). וכ"כ שאיסורו משום צובע רבינו ירוחם (נ"ב ח"י). וכן הביא הריבב"ן (שם) לב' הפירושים, ופירוש זה הביאו בסיפא. וא"כ אף לפי' זה יש שיעור לחובל, וכדכתב הרמב"ם (פ"ט הל' יג) ששיעור צובע הוא כדי לצבוע חוט שיש בו ארבעה טפחים. ונמצא דלדידהו לרמב"ם וסיעתיה, ורש"י וסיעתיה, כשעושה זריקה, אף אם יוצא דם, איסורו הוא רק משום חצי שיעור. ומפורסמת שיטתו של החכם צבי (סימן פו) וסיעתיה (ע' נחלת לוי ח"א סימן כו אות ג) דחצי שיעור איסורו מדרבנן, וחזי הכא לצירופי לס"ס. ואף דמבואר בב"י (סימן שטז סעיף ח) דנקיט כי איסור חובל הוא משום נטילת נשמה, וכדכתב הר"ן בפירוש המשנה (שם). וכן דעת רוב הראשונים וכדכתב הביה"ל (סימן שטז ד"ה והחובל), כי דעת תוס' (שם במשנה), והרשב"א, והריטב"א, והמאירי (שם). ויש להוסיף שכן דעת פסקי הרי"ד, והריא"ז (שם), וכ"כ המאורות (שם) והוסיף שכ"כ היראים ושאר מחברים. ע"כ. וכ"כ האהל מועד (שער השבת דרך ו), וכ"כ הנמוק"י (שם). וא"כ כן עיקר. ולדידהו שיעור חובל הוא בכל שהוא, וכדכתב הרב המגיד (פ"ח ס"ק ז), וכן פסק המ"ב (ס"ק כט), ונמצא דאליבא דהלכתא כשמוציא דם ע"י הזריקה, אף אם יוצא רק כל שהוא דם, כבר יש בו שיעור דאורייתא. מ"מ שפיר דמי לצירופי לס"ס את החולקים, הרמב"ם ורש"י וסיעתם. ועוד יש לצרף

לספק את הערוך (ערך פסק) וסיעתיה דס"ל דכל פס"ר דלניח"ל בדאורייתא שרי, ע' בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד חאו"ח סימן לג). ועוד לתרוהד"ש (סימן סד) וסיעתיה דכל פס"ר אף דניח"ל בדרבנן שרי, וסמכינן עליה בשעה"ד וכדמוכח מהב"י סימן שטז, וכדכתב מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן לד אותיות טז,לב). ועוד יש להוסיף לסניף את דברי שו"ת האלף לך שלמה (חיו"ד סימן רב), דאע"ג דקי"ל כי חצי שיעור אסור מהתורה, מ"מ קל דינו מאיסור דרבנן, ולכן בחולה מותר לתת לו חצי שיעור. וא"כ גם אי הוי חצי שיעור ד"ת, מ"מ קל דינו מאיסור דרבנן, ושפיר נימא בו פס"ר דלנח"ל שרי. וכיון דהוי שעה"ד טובא נראה להקל.

רפואה בשבת]

יד. ואע"ג דכל הני אשלי רברבי הנזכרים, הקלו רק בחולה שאין בו סכנה, וכן כתבו נמי בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לב סעיף נז והלאה), ועוד לו (פרק לג סעיף ז והלאה). וע"ע באורך בספר נשמת אברהם סופר (ח"א סימן שטז), ועוד לו (ח"ה עמ' קסה). וכ"כ בספר מנוח"א (ח"א פכ"א סעיף נ), וכ"כ בספר ילקו"י (שבת ח"ד סימן שכח סעיף צא), וע"ע בספר פסקי תשובות (סימן שכח ס"ק כב), ובספר רפואת השבת (פרק מו סעיף מז והלאה). מ"מ אין בזה סתירה לנו, כי גם אנו מודים לכך, והוא מטעם שאסור לעשות רפואה בשבת, גזירת שחיקת סממנים, כדאיתא בשו"ע (ר"ס שכח). משא"כ בנידו"ד שהזריקה איננה ריפוי אלא היא זריקת הרדמה, וא"כ אין היא מרפאה את החולי, אלא רק מרדימה כדי שיוכלו לתפור, וכל כה"ג אין בו משום איסור רפואה בשבת, וכדפסק מרן (סימן שכח סעיף כט) מי שנגפה ידו או רגלו, צומקה ביין כדי להעמיד את הדם. אבל בחומץ לא, מפני שהוא חזק, ויש בו משום רפואה. עכ"ל. וכן הוא בסעיפים (כז,לו,לח). וגדר הדבר הוא כל שאינו מרפא, רק שעושה דבר מה שלא ימשיך יותר להתקלקל, ועוצר את ההתדרדרות, שרי, ואין בו משום רפואה. ובזה יובנו גם סעיפים (לט,מב) ששם אסור למצטער מרוב מאכל להקיא ע"י סם, וכן בתינוק שיש לו עצירות אסרו ללחוץ לו על כרסו, כי ע"פ האמור שם חשיב רפואה. ומינה לנידו"ד, שזריקת הרדמה אינה רפוי ושרי. משא"כ זריקות כגון של אנטיביוטיקה וכיוצ"ב שהם מרפאות אסורות, ועל כן אסרו כל הני אשלי רברבי לעשות זריקות כשאינו חולה שאין בו סכנה, כי אסור לעשות רפואה בשבת גזירת שחיקת סממנים.

ומעתה אף עשיית התפרים אין לאוסרם משום רפואה בשבת, כיון שאין הם מרפאים, רק מונעים שלא יזדהם המקום, וכל כה"ג שרי. ויתר על כן התיר מרן לעצור את הדם הזורם וכנ"ל, ושם הרי עוצר את הקלקול, ואילו בתפרים רק מונע מהקלקול מלהגיע,

וכל כה"ג שרי, כי אינו מרפה, אלא מונע מהקלקול להגיע, וכנ"ל. ובכה"ג שאין צורך בתפרים מחשש זיהום, רק לאיחוי איסטטי, בזה אינו רפואה רק איסטטיקה.

עוד טעמים להקל]

טו. ובכה"ג שהחתך הוא במקום גלוי, כגון בפנים או בידים. יש להתיר בפשטות וא"צ לכל הנ"ל. שהרי לכל היותר יש כאן איסור דרבנן, כיון שעסקינן בתפירות וקשרים שאינן ברות קיום, לפי שמסירים אותן לאחר כעשרה ימים. ומהאי טעמא גם אין כאן בונה ד"ת, רק דרבנן וכנ"ל. והלא נודע בשערים המצויינים בהלכה, דמפני כבוד הבריות מקילים באיסורי דרבנן, וכמבואר בשו"ע (סימן שיב) וכאשר למדו הפוסקים להקל מהאי טעמא גם בקריעת ניר טואליט בשבת כשלא הכין מער"ש. וע' בזה לעיל (סימן ל הערה ב), וה"ה הכא. וכן ראיתי לשו"ת אבן ישראל (ח"ח סימן כז) דהקל מהאי טעמא בתפרים, משום כבוד הבריות, דשרי בדרבנן. (אלא דשוב חזר בו, כיון דס"ל דהקשירות הוו איסור תורה, ועל כן הקל למעשה ע"י דבק. ומבואר דמקל מהאי טעמא. ומש"כ דהקשירות הם ד"ת, זה אינו, וכנ"ל אות ז) ולפי"ז פשוט שיש להקל במעשה שהובא בפוסקים גבי בחורה שאירע לה חתך עמוק בפנים, ואין בו סכנה, וזה יגרום לה שיקשה עליה להשתדך, וזה עלול לגרום דכאון נפשי, דפשיטא דשרי, וע' בזה בראש אמיר (אות א).

ועוד בה והוא צירוף חשוב ועיקרי, כי אף במקרה שהחתך במקום מכוסה, אומנם פתחנו שאין בעשיית התפרים סכנת נפשות, אך שוב בינותי שאינו מדוייק, כי כל שאין סכנת נפשות הוא רק בתנאי שיחתו תחילה את החתך, וכן שיכסוהו עם גזה סטרילית. דכ"כ בספר נשמת אברהם הנ"ל (ריש עמ' סב) וז"ל, במקרה שאין סכנת נפשות בתפרים, כיון דאפשר **לכסותו** עד מוצ"ש, וכוונתו כנ"ל. וכן יובא בסמוך, דכתב כן ביתר ביאור שם (עמ' סא). וא"כ נמצא שבלא שום טיפול רפואי יש סכנת נפשות בכל חתך עמוק, אלא דאפשר לחתה את המקום בקלות, ולכסותו בגזה, ושוב א"צ להגיע לשום מלאכה. ועל כן באנו לדון האם מותר לתפור את החתך או לאו. אך מאחר וכבר בואר כי סכנת נפשות יש כאן, א"כ כל כה"ג אפשר להשען על הרב המגיד וסיעתיה דס"ל דעושים כל צרכיו של חולה שיש בו סכנה, אף בדברים שאפשר לעשותם בלא חילול שבת. והארכנו בזה במקום אחר ובודאי דהרב המגיד וסיעתיה חזו לצירופי לנידו"ד להקל, והוא צירוף גדול. ועוד בכה"ג שמצטער כל גופו מחמת המכה, הרי דינו כחולה שאין בו סכנה, וקיל טפי, וכנ"ל (אות ב).

כשאפשר להמתין למוצ"ש]

וחזיתיה לספר נשמת אברהם הנ"ל דכתב כי כאשר החתך נעשה סמוך למוצ"ש, בכל אופן אפשר להסתפק בחתוי החתך והנחת גזה סטרילית עליה, ולהמתין למוצ"ש, ואין

בכך פיקו"נ. וכל כה"ג כבר פסק מרן כרמב"ן (סימן שכח סעיף ד) דכל שיודעים ומכירים באותו חולי שממתין וא"צ חילול, אסור לחלל עליו, אע"פ שהיא מכה של חלל. ומינה לנידו"ד דאסור, אלא צריך להמתין למוצ"ש. והנה כתב בספר נשמת אברהם (ח"ד עמ' סא) לגבי תפרים, פרפרים, וכדו' וז"ל, אמנם אפשר תמיד לחכות במקרים כאלה עד כשלש שעות לפני תפירת החתך, כשלפני כן חייבים לנקות את מקום החתך, ולכסותו עם גזה סטרילית. ולכן בשבת אחרי הצהרים אפשר לרופא לחכות ללא סיכון כמה שעות עד מוצאי שבת לפני שהוא תופר את החתך, אך אין לפצוע לחכות כמה שעות עד מוצ"ש לפני שהולך לחדר מיון, שמא עקב העומס שם לא יתפנה הרופא מיד, ואז יצטרכו לחכות עוד זמן מה לפני התפירה. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי השש"כ (פי"א סימן ב,ד,ו-יב). ואולם ע"פ האמור נראה דהמיקל יש לו על מה שיסמוך, אחר שכתבנו כי על כרחך לנקות את מקום החתך ולכסותו ע"י גזה סטרילית, וכאשר הראנו פנים להקל בזה לעיל באורך. ועוד בה כי מקום יש בראש לומר כי כל שאסר הרמב"ן לחלל שבת כל שאפשר לדחות למוצאי שבת, (אע"פ שאם יחלל שבת לצורך החולה אינו חילול שבת, שהרי הוי פקו"נ) כיון שאפשר לדחות את הטיפול למוצאי שבת, אך כאן בנידו"ד שדחית הטיפול למוצאי שבת תגרום צלקת שתשאר לכל החיים, כל כה"ג יש מקום לומר שלא אסר הרמב"ן.

היוצא לדינא, במקרה שמגיע לקבלת טיפול רפואי סמוך למוצאי שבת, ואין שום סיכון רפואי אם ימתינו למוצאי שבת לצורך עשיית התפרים, וכן לא תשאר צלקת, ראוי להחמיר ולהמתין למוצאי שבת לצורך עשיית התפרים, (ובשבת יחתו את המקום, ויכסוהו בגזה סטרילית). **ואולם** אם לא יתפרו מיד תשאר צלקת מכוערת לכל החיים, והמקום הוא גלוי וניכר, כמו בפנים מותר לתפור מיד, אף במקרה שאין סכנה וחשש לזיהום (אם יחתו את המקום, ויכסוהו בגזה סטרילית).

וקל וחומר כשיש חשש לזיהום שמותר לתפור מיד, [ואף שלא תשאר צלקת כלל ללא התפרים, מ"מ מותר לתפור] . והיתר זה הוא אף אם כדי שלא יזדהם המקום מספיק לעשות כגון שלשה תפרים, אך בשביל שלא תשאר צלקת עושים חמישה, שמותר לעשות חמישה, אף שהחתך הוא במקום מכוסה.

סימן מא - הזזת חפצים כבדים לצורך שימוש במקומם

תוכן התשובה בקצרה

א. מרן בשו"ע (סימן שלג) אסר לפנות אוצר בן טו' סאין, אפי' לצורך מצוה. ומבואר בב"י ובראשונים דאיסורו משום טורח שבת. ומינה נילף לנידו"ד דהוא לאו דוקא באוצר, אלא

ה"ה במפנה כל חפצים כבדים, כיון שיש בזה טורח. **ב**. ואולם נראה עיקר דדין זה אמור באוצר דוקא, ולא בשאר חפצים. וכדמוכח מפסק השו"ע (סימן שח ס"ב) שהתיר להזיז חפצים כבדים, אפי' השוקלים ד' כורים ומעלה, ששיעורם הרבה מעבר לטו' סאין. **ג**. וכן מוכח מל' השו"ע (סימן שלג), וכן מכותרת השו"ע, ובפרטי רמזי הדינים שעל הטור, ומהב"י. **ד**. ונראה לבאר זאת ע"פ הר"ן במיוחסים, דטעם איסור פנוי אוצר הוא משום טורח, משום דמחזי כעובדין דחול. ועל כן דוקא באוצר מחזי כעובדין דחול, לפי שפנויו נראה כעושה כן לצורך מסחר וכדו', משא"כ בהעברת חפצים שאינו נראה כן. וכ"כ האחרונים. **ה**. ובזה אטו שפיר עוד כמה פרטי דינים. **ו**. ועדיין יש לדון משום איסור העברת קופות, שאסר מרן בסי' שכג (ס"ה) וה"ה י"ל הכא. ואולם זה אינו, כי כל שנאסר שם הוא רק במעבירם דרך רה"ר, משא"כ בנידו"ד שמעביר בבית שרי. **ז**. סיכום דיני פינוי אוצר, והעברת קופות.

שאלה: האם מותר להזיז בשבת חפצים כבדים, כגון מטות ושידות וכיוצא בהן, לצורך כל שהוא בשבת, שהרי אסר מרן (סימן שלג ס"א) לפנות יותר מטו' סאין אפי' לצורך מצוה, משום טורח שבת. ושאלה זו מצויה בעת שמחות וגיל וכדו', או בהקפות בשמחת תורה שדוחפים את ספסלי בית הכנסת לצדדים, כדי שיוכלו לפזז ולרקד כנגד התורה.

תשובה:

טעם איסור פנוי אוצר]

א. בפשטות יש לומר דכל מה שאסר מרן בזה הוא רק בפינוי אוצר, אך בנידו"ד שמזיז מטות וספסלים, בזה כלל לא נאסר, וכדכתבו הרמב"ם (שבת פרק כו הט"ו) ומרן (סימן שלג ס"א) וז"ל, אוצר של תבואה או של כדי יין, אע"פ שמותר להסתפק ממנו, אסור להתחיל בו לפנותו, אלא לדבר מצוה וכו'. ע"כ. וא"כ פתחו לה דמיירי באוצר, וי"ל דהוא בדוקא אוצר ולא סתם כלים וחפצים כבדים שבבית. ואולם המעיין בב"י ובראשונים יראה כי כל הטעם שנאסר דבר זה, הוא מפני טורח שלא יטרח בשבת, ואי משום הא לא שנא אוצר לא שנא שאינו אוצר, כל שיש בו טו' סאים יש בו טורח שבת, ויש לאוסרו. דהנה הב"י (סימן שלג) הביא את דברי רש"י שבת (קכו ע"ב ד"ה מאוצר גדול), דמפרש לה וז"ל, ואם יש הרבה, אין מפנין אלא חמש, **דחיישינן לטירחא** . עכ"ל. וא"כ אסר בזה משום טורח שבת, והביאו הב"י בשתיקה בלא חולק, וא"כ הכי ס"ל. וכ"כ ראשונים רבים רבים, וא"כ ניזיל בתר טעמא ויש לאסור בין באוצר ובין שלא באוצר. ולפי"ז נצטרך לומר דמש"כ מרן "אוצר", הוא רק כדי לצייר לנו ציור הגיוני לכך שאדם נזקק בשבת לטלטל דבר שיש בו טו' סאין, ואין כוונתו לומר דדוקא באוצר אסור. והנה כל' רש"י הנ"ל דנאסר משום

טורח, כן כתב נמי הר"ן בהלכות ר"פ מפנין (דף נ רע"א מדפי הרי"ף), ועוד (שם בד"ה וחמש מאוצר גדול), וכ"כ המאירי (ר"פ יח דשבת ד"ה אמר המאירי וכו'), וכ"כ הנמוק"י במתני' (ר"פ מפנין), וכ"כ רבינו פרחיה (שם) וז"ל, מפנין אפילו ארבע וחמש, נאמר וקראת לשבת ענג, מכאן שאדם מוזהר שלא לייגע ולהתעמל בשבת. עכ"ל. וכ"כ הריבב"ן (שם ד"ה וחמש מאוצר גדול וכו'), משום טירחא יתירא. ע"כ. וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם ד"ה השתא חמש), וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (דף נ ע"א ד"ה מפנין וכו'), ועוד לו בהמשך דבריו. וכ"כ הראבי"ה (שבת ר"ס רסז), וכ"כ האור זרוע (שבת ר"ס פז) שאם יש הרבה אין מפנין יותר מחמש, מפני טירחא דשבתא, ועוד כתב כן בהמשך בכמה דוכתי. וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ב ח"ח), ובספר אהל מועד (שער השבת דרך יא). וחזינן דכל הני אשלי רברבי פירשו טעם הדבר שנאסר משום טורח, וא"כ לכאורה מה שכתבו מרן והרמב"ם "אוצר" הוא לאו דוקא, דהלא טירחא איכא אף אם אינו אוצר. ולכאורה א"כ יש לאסור להעביר ספסלים וכדו'. [ואולם הרמב"ן בחידושיו (שם) יליף בדרכא אחריתי ברמב"ם, דהאיסור לפנות אוצר הוא משום שנראה כמתקן מקום. ע"כ. וע' בספר בני ציון (סימן שלג ס"ק א) דכוון לזה מדנפשיה, וכרך זאת יחד עם טעם טירחא, דבה' קופות אסור משום טירחא, ובמתחיל לפנות אפי' אחד אסור משום דנראה כמתקן. ע"כ. וע"ע בספר בית מאיר (סימן שלג) דיליף כי איסור תחילת פינוי אוצר הוא משום לתא דמוקצה, ובמפנה ה' קופות משום טורח. וע"ע בב"ח (ס"ק א) דכתב מדנפשיה דטעם הדבר משום עובדין דחול, וכ"כ היד יוסף יוזפא (ס"ק ב), ובתהל"ד (ס"ק א) הביא מח' די"א משום טורח, וי"א משום עובדין דחול, וכן הוא בספר משנה ברורה (ס"ק א). וכל הני לא חזו לצירופי אף לספק, דדבריהם נגד כל הראשונים. והרמב"ן הוא דעת יחיד, וגם פירש כן ברמב"ם ואיהו גופיה פליג עליה, דכתב דאינו מסתברא ועע"ש.]

וכן ראיתי לשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז קונטרס אחרון סימן ד שאלה שניה) דבאמת אסר מהאי טעמא להעביר בשבת ספסלים ממקום למקום, וכדין פנוי אוצר ועע"ש.

דין זה הוא רק באוצר]

ב. ברם באמת זה אינו, דהנה יש להביא ראיה מוכרחת דמש"כ מרן אוצר הוא בדוקא, והיא מפסק השו"ע בדיני מוקצה (סימן שח ס"ב) דפסק וז"ל, כל כלי אפי' הוא גדול וכבד הרבה, לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גדלו ולא מפני כבדו. עכ"ל. וע"ש בב"י דיליף ברי"ף וברמב"ם כפירוש הרב המגיד (פרק כה ה"ו) דאין הלכה כמימרא דפרק במה מדליקין (דף לה ע"א), דנחלקו רבה ורב יוסף האם מותר לטלטל כוורת בת שלשה כורין, ובבת ארבעה שוין לאיסור. אלא שרי לטלטל אף בבת ארבעה ויותר. ומפורש דשרי

לטלטל חפצים כבדים כדין כלים שמלאכתם להיתר, אף שמשקלם עולה על ד' כורים. וההלכות לכאורה סותרות זו את זו, כי כאן בסי' שלג נאסר לטלטל ה' קופות ששיעורם מבואר בירושלמי שקלים (פ"ג ה"ב) דהוא לתך ששיעורו טו' סאין, וכדכתב הר"ן שבת (דף נ ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תבואה), והובא ביתה יוסף (סימן שלג). [וכן כתב הדרכ"מ (שם ס"ק א), ועוד כתב כן (בס"ק ב) בשם האו"ז (שבת סימן פז), וכ"כ התוס' שבת (דף קכו סוע"ב ד"ה מפנין), וכ"כ הר"ח (על הדף), וכ"כ רב נסים גאון (על הדף), וכ"כ רש"י (דף קכז ע"א ד"ה לתך), וכ"כ הראבי"ה (ר"ס רסז), והרוקח (סימן קיט), ורבינו פרחיה (שם), ובריבב"ן, ובאגודה, ובפסקי הרי"ד (שם). ובשלטי גיבורים (דף נ ע"א מדפי הרי"ף אות א), וכן הגיה הרב המגיה על השו"ע (סימן שלג ס"א). (ואולם הרמב"ן (שם ה"ג), פליג וס"ל דשרי אף טובא עד חמש קופות, ולא משנה גודלם של הקופות. ופלא שבספר מטעמי השלחן (סימן שלג ס"ק ו) העתיקו להלכה, והלא היא שיטה יחידאה, וכמבואר). וע' כאן בהערה

שיעורו בנפח או במשקל]

וכ"כ אחרונים רבים, כי שיעור זה הוא טו' סאין, (וא"צ למנותם לך ראה סביבות השו"ע). ונראה דשיעור זה הוא בנפח ולא במשקל, וככל שיעורי תורה שלעולם הם בנפח, וכל שאמרו הפוסקים משקל הוא רק להקל על המדידה, כי קשה לשער בנפח, ואילו המשקל קל לדייק בו. וכמש"כ מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן נג) וז"ל, ומ"מ אין לנו לסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה, כי המידה היא עיקר ויתד תקועה. עכ"ל. והביאו הברכי יוסף יו"ד (ר"ס רא) ע"ש, והועתק בגליון השו"ע שם, ועע"ש בברכ"י. וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקיח) כי המידה היא העיקר, והמשקל הוא רק היכי תמצי לצורך מדידה. ע"ש. וכ"כ בספר ברכת ה' (ח"ב פ"א סעיף ז) ע"ש באורך. וכ"כ הכא המ"א (ס"ס שלג) כי טו' סאין שיעורם הוא אמה על אמה ברום אמה וג' אצבעות לפי חשבון המקוה. עכ"ל. וחזינן דשיעורו הוא במידה ולא במשקל. וכ"כ האר"ר (ס"ק ד), ובספר תוספת שבת (סוף סימן שלג), ובספר הלכה ברורה הקדמון (ס"ק ה), וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (ס"ק ה) וטו' סאין הוה אמה על אמה ברום אמה וג' אצבעות **לפי חשבון המקום**, וכשיעור הזה לכל אורח ואורח. עכ"ל. וכן פסק בספר ליקוטי רימ"א (סימן כח ס"ק ו), ובספר שתילי זיתים (ס"ק ח), ובמשנה ברורה (ס"ק יא). וכאשר דימיתי כן ראיתי לגאון רבי ראובן מרגליות בספרו נפש חיה (סימן שלג ס"א) דכתב הכי וז"ל, במשנה (שבת קכו ע"ב) נקטו ה' קופות של תבואה או של תבן, מוכח שאין הבדל בכבדות, אך בכמות הקופות. וכדברי המ"א להלן (סימן שע ס"ק ג) מה גבול יש בכובד. עכ"ל. ודפח"ח. ולפי"ז יצא, כי המפנה חבילות צמר גפן, יאסר בנפח טו' סאין. ותקשי, והלא אין בכך טורח, ובאמת י"ל דלא פלוג ופשוט. [ולדברינו האמורים לקמן (אות ד) אתי שפיר טפי, דסוף סוף מחזי כעובדין דחול.] האם שיעור זה הוא במידה או במשקל. ונמצא דבפינוי אוצר אסור לפנות טו' סאין ואפי' לדבר מצוה, ובר"ס שח הותר לטלטל משקל גדול מכך פי כמה, אף לצורך סתם. ועל כרחך לומר

דמה שנאסר כאן הוא דוקא באוצר כי בו נאסר הפינוי, אך בעלמא אין איסור להעביר חפצים כבדים בבית, ואפי' צריכים עשרה אנשים כדי לטלטלם, מותר. **ואף** לדברי התוס' עירובין (קב ע"א ד"ה ההוא שריתא), דתפסו הלכה כדין כוורת, דשוין בשוקל ד' כורים שאסור לטלטל. מ"מ ג' כורים שיעורו הרבה יותר מאיסור פינוי ה' קופות ששיעורם הוא טו' סאין וכנ"ל, ואילו כור אחד שיעורו ל' סאין, וא"כ גם לשיטת התוס' ראיה לנו כאמור. ואין לחלק בדרך אחרת, דמה שהותר בסימן שח הוא כשמשתמש בכלי לצרכיו, משא"כ בסי' שלג דנאסר הוא פנוי האוצר בלא שימוש בגוף האוצר כי אם במקומו, וכשם שהותר (בסימן שלג ס"א) להעביר אף יותר מה' קופות, אם מסתפק מהם, וכל האיסור הוא רק כשמפנה ואינו משתמש בגוף הקופות, כי אם במקומם. ואולם חילוק זה אינו, שהרי בסי' שח הותר בין לצורך מקומו ובין לצורך גופו של הכלי לטלטלו, שהרי מרן שם נתן לכלים אלו דין כלים שמלאכתם להיתר, המבואר שם בסעיף ד, וכדמוכח מהקשר וסדר הסעיפים, ע"ש ודו"ק.

ג. ועוד בה נראה להכריח כי דעת מרן שקיבלנו הוראותיו היא דדין זה אמור דוקא באוצר, שהרי כן כתב בשו"ע (סימן שלג ס"א) **אוצר** של תבואה או של כדי יין, אע"פ שמותר להסתפק ממנו, אסור להתחיל בו לפנותו וכו'. וכן הוא בכותרת השו"ע (של סימן שלג) שלא לפנות אוצר בשבת. [וע' בשו"ת שמע שלמה (ח"ד יו"ד סימן ג) דהאריך למעניתו ברוחב מבינתו דהכותרות כתבם מרן, כי כן כתב הש"ך חו"מ (סימן שפו ס"ק ד) דהכותרות יצאו מתחת ידי מרן, וכ"כ הסמ"ע (בסוף הקדמתו), וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (ח"ו בכללים שבסוף הספר אות לד) בשם הרב כפי אהרן. וע' בזה לעיל בפתיחה (סימן א אות ה).] וכן הוא בפרטי רמזי דינים שעל הטור (סימן שלג) וז"ל, כיצד מפנין את **האוצר**, או מפני ביטול בית המדרש. ע"כ. ואת הרמזי דינים מרן כתבם, והוא קרבה אל המלאכה ולא זר, וכמבואר בסוף הקדמת הב"י. וכן מבואר בב"י (סימן שלג) דהכל תלוי האם הוא אוצר או לא, דהב"י שם דייק את לשון הרמב"ם (פרק כו הט"ו, שבחר להעתיקו בשו"ע) שכתב אסור **להתחיל בו** לפנותו אלא לדבר מצוה וכו'. והוא כי דוקא בשלא התחיל מער"ש לפנותו, אך בהתחיל שרי. וכתב הב"י וז"ל, ובהכי ניחא לי מה שכתב הרי"ף (דף נ ע"א מדפיו) תנו רבנן תבואה צבורה כל זמן שמתחילין בה בערב שבת מותר לטלטלה בשבת, ואם לאו אסור לטלטלה בשבת דברי רבי אחא, ורבי שמעון מתיר. תנא כמה שיעור תבואה צבורה לתך (עכ"ל הרי"ף). ותמה עליו הרא"ש (פרק יח ס"ס א) למה כתבה. [והלא ברייתא זו קאי אליבא דר' יהודה דס"ל דיש מוקצה, ואין הלכה כן.] ותירץ הב"י, ונ"ל דלפנותה לדבר הרשות עסקינן, ולרבי אחא אפילו תבואה כל דהו, מאחר שהיא צבורה,

הויא לה אוצר, ואסור להתחיל בה בשבת לפנותה. ורבי שמעון סבר, שאף על פי שהיא צבורה, כל שהיא פחות מלתך, **אין לה דין אוצר**, ומותר לטלטלה אפילו לדבר הרשות. ולפי זה צריך לומר, שכל שהתחיל באוצר מבעוד יום, מותר לפנותו אפי' לדבר הרשות. עכ"ל הב"י. ומבואר דס"ל לרי"ף ולרמב"ם כי נחלקו רב אחא ורבי שמעון מהו גדר אוצר שבו נאסר, דס"ל לרב אחא דכל תבואה צבורה אפי' מעט חשיבא אוצר, ואילו ר' שמעון ס"ל דכל שהיא פחותה מלתך אין לה דין אוצר. וחזינן דתלה הכל בהאם יש לזה דין אוצר או לא, ולא בהאם יש בכך משא כבד דבכה"ג חשיב טורח. וכן פסק מרן בשו"ע, שהרי העתיק את ל' הרמב"ם לגמרי, ושם תלה זאת בהאם התחיל מער"ש. וכדחזינן בב"י דמפרש את הרמב"ם אליבא דהרי"ף רבו, ופשוט דמשום הכי נקט כוותייהו בשו"ע, דהוו ב' עמודי הוראה. וכן למד במרן העולת שבת (סימן שלג) וכן דעתו, וכן למד הט"ז (ס"ק א) במרן, ואיהו פליג. וכן פסק כמרן המ"א (ס"ק ב) דשרי בהתחיל מער"ש, והמחצה"ש (שם), ובבאר היטב (ס"ק א), וכן למד בדעת מרן בספר מאמ"ר (ס"ק א, ואולם השיג על מרן), וכן פסק להקל בספר תו"ש (ס"ק ב), וביד יוסף יוזפא (ס"ק א).

טירחא משום דמחזי כעובדין דחול]

ד. והכל יבוא על מקומו בשלום אם נלמד כדברי הר"ן בחידושים המיוחסים שבת (קכו ע"ב ד"ה מפנין, ובסוד"ה שלא יגמור), דטעם איסור טלטול קופות הוא משום טורח דמחזי כעובדין לחול. ע"כ. דהיינו שמצד הטורח גרידא בעצם אין איסור, אלא משום שטורח זה נראה כעובדין דחול, ונראה פירושו מפני שנראה שמעביר סחורה ממקום למקום למכור או לסחור, או להכנה לסחורה וכדו', וזה מחזי כעובדין דחול. ולפי"ז יובן נפלא החילוק בין טלטול קופות לטלטול חפצים סתם, כי כל ששייכת סברא זו היא רק באוצר ולא בספסלי בית המדרש או מטות שבבית, שהרי אין שום צד שעומדים הם למסחר, וגם אינו נראה כן, שהרי הם נמצאים בבית ולא צבורים יחד כעומדים לסחורה או במחסן וכדו'. ועל כן רק פינוי אוצר נאסר כי רק בזה הטירחא מחזי כעובדין דחול, ולכן אם מסתפק בשבת מהאוצר שרי (סימן שלג ס"א), כי אינו מחזי כעובדין דחול שהרי משתמש בו כעת. ובזה אתי שפיר נמי פסק הרמ"א (סוף סימן שלג) גבי חביות של יין שהובאו על עגלה שאסור להורידן בשבת, אם לא לכבוד אורחים או לצורך מצוה, דהוי כמפנה לאוצר. ומקורו טהור ביאר בדרכ"מ (ס"ק ב) מהאור זרוע (הל' שבת סימן פז), והוא ממעשה רב דעביד האבי עזרי. וכן פסקו כל הנושאי כלים במקום, וכן הוא במ"א (סימן רסו ס"ק יב), ובמ"ב (שם ס"ק כד). כי גם עגלה עם כדים נראית כאוצר, אע"פ שאינה נמצאת במחסן.

ונראה שכן יש לומר אף בשאר הראשונים הנזכ"ל (אות א), שמה שכתבו לאסור משום טורח, אין כוונתם משום טורח גרידא, אלא דמחזי כעובדין דחול. דאל"כ יקשה עליהם כנ"ל מגמ' ערוכה בעירובין (קב ע"א) שהתירו לטלטל קורה כבדה, וכן הסכימו הראשונים וכאמור. ותנא דמסייע לדידן הוא רש"י דבשבת (דף קכו ע"א) פירש ג"כ טעם הדבר משום טורח, ומאידך בהמשך (בדף קכז ע"א ד"ה לתך כתב) כתב וז"ל, אבל בציר מהכי לאו אוצר הוא. עכ"ל. ומה לו לתלות זאת באוצר, הו"ל למימר לשיטתיה דלאו טורח הוא. או דבטורח כזה לא גזרו וכדו'. וחזינן דס"ל לתלות זאת באוצר. ועל פי האמור אתי שפיר, דלא כל טורח נאסר, אלא טורח של פנוי אוצר, שבו מחזי כעובדין דחול. וכ"כ כל' רש"י הנמוק"י (שם). [ולא אכחד כי הוא דוחק לומר כן בהני ראשונים, שכתבו סתם משום טורח, ובפרט ברבנו פרחיה הנזכ"ל קשה להולמו. ומ"מ הדין דין אמת, וכדמוכח מדוכתי טובא וכנ"ל, וההכרח לא יגונה. ואגב נראה דאין לבא ולומר כי מש"כ הר"ן כאן עובדין דחול היינו הך עובדין דחול שבסי' שכג (ס"ה) שאסרו לפנות כדי יין ממקום למקום, וכדכתב רש"י ביצה (כט ע"ב ד"ה לא יביאם בסל וקופה), לתת ג' וד' בתוך קופה וישאם, משום דנראה כמעשה חול לשאת משאות. ע"כ. וכן הוא לשון הטוש"ע שם דנאסר כדרך חול, ובב"י כ"כ בשם הר"ן. וא"כ מקום יש לומר דאצלנו שנאסר טורח משום דמחזי כעובדין דחול, הוא טעם אחד עם הנ"ל, והרי גם הדינים קרובים זה לזה, ודמי להא דכתב הר"ן הנ"ל (בסוגיא דידן) במיוחסים, דטעם האיסור משום טורח משום דמחזי כעובדין דחול. ובזה יבואו דברי הב"ח (סימן שלג ס"ק א) וסיעתיה הנזכרים לעיל (סוף אות א), דכתבו כי כאן באיסור פינוי קופות הוא מדין עובדין דחול. דזה אינו שהרי הב"י (סימן שכג) העתיק את דברי הר"ן בהלכות בביצה (דף טז ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה המביא) דהוקשה לו סתירה בין הסוגיות, דשם עדיף שישא כמה שפחות אע"פ שיוצרך לילך הרבה, ובשבת (קכז ע"א, בסוגיא דידן) הוא להיפך, דאפושי במשאוי עדיף מאפושי בהילוכא. ותירץ דשאני הכא דעביד עובדין דחול. ע"כ. וא"כ כן דעת מרן שהעתיקו בב"י בשתיקה. ומפורש דאצלנו אינו משום עובדין דחול, אלא כדמבואר לעיל משום טורח שנאסר משום דמחזי כעובדין דחול, והם שני דברים. וכ"כ התוס' ביצה (לט ע"ב ד"ה המביא), להדיא לחלק בין דין מפנין שהוא מדין טירחא יתירא, להמביא כדי יין דהוא מדין עובדין דחול, ע"ש.]

וכן מבואר בפמ"ג (סימן שלג במשב"ז סס"ק ב) דאוצר הוא בדוקא ולא טלטול שאר דברים. וכן תלה זאת בספר חמד משה (ס"ק א) האם הוקצה לאוצר, כי אז יש את דיני סימן זה. ואם לא הוקצה אז מותר בטלטול לכל דבר. וכן מבואר בספר ארחות חיים ספינקא (ס"ק

ב) והוא משם ספר מנחת פיתים. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעיף ד) דהקשה התם וכי נאסרה טירחא בשבת, ואם ישא שלחן כבד האם ליכא טירחא. ועל כן ביאר, דלא נאסרה טירחא גרידא, ושאני הכא דאע"ג שאין בזה מוקצה, מ"מ הוא מובדל מזה, ואין להתחיל בדבר המובדל כשיש טירחא. ע"כ. וכ"כ לבאר בספר ערך ש"י (סימן שלג), וכן מבואר בכל האחרונים אשר יובאו בעז"ה לקמן (אות ו), שתירצו את השגות הט"ז (ס"ק א) על מרן, ולכל התירוצים יוצא שכל שנאסר הוא רק באוצר כל מר כדאית ליה, ע"ש. ועוד ראה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סימן לו) דנשאל האם מותר להחליף ציפית בשבת. והביא לשו"ת לב חיים (ח"ג סימן סה) דדן משום טורח שבת, והתיר במקום מצוה, וכפסק השו"ע (סימן שלג). וכתב על כך הגאון צי"א להתיר מכל וכל אף שלא לצורך מצוה, שהרי נפסק ברמב"ם (פרק כה מהל' שבת ה"ו), ובשו"ע (סימן שח סעיף ב) דשרי לטלטל אבן גדולה אע"פ שהיא ניטלת בעשרה בני אדם. ועל כן תפס כחילוק הרב ערוה"ש הנ"ל, דשאני הכא באוצר שהוא משום לתא דמוקצה, אך בעלמא אין איסור משום טורח. ועל כן התיר התם בנידונו.

ה. ובהגיענו הלום יעלו יחדיו עוד כמה פריטי, כי מבואר בב"י (סימן שלג אות א) דיליף ברמב"ם דכל שנאסר לפנות אוצר לדבר רשות הוא כדרכו, אך ע"י רגלו שפיר דמי, וכדאיתא בשבת (קכג ע"א) אבל עושה בו שביל ברגלו. והביא הב"י שכן פירשו בו הרב המגיד במקום בשם רבותיו של הרמב"ן (וע' בהגהות והערות (ס"ק ב) גבי האם הם רבותיו), וכדמסיים הרמב"ם שם (פרק כו הט"ו), ולא יכבדו קרקעיתו של אוצר כמו שביארנו, אלא נכנס ויוצא בו ועושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו. עכ"ל. והיינו דכיון שעושה לדבר רשות דהיינו שיהיה לו נח להכנס, נאסר לו לטלטל, אך בגופו שרי. וכ"כ המ"א (ס"ק ג), ובספר מטעמי השלחן (ס"ק ג), ובספר תוספת שבת (ס"ק ג), ובכף החיים (ס"ק ג). ותקשי טובא, כי לטעם דנאסר טלטול אוצר משום טורח, מה לי בידיו מה לי בגופו, ואדרבה הטורח מרובה יותר כשעושה כן בגופו שלא כדרכו, והו"ל למיסר טפי. וע"פ האמור אתי שפיר, כי הטורח הוא טורח משום דמחזי כעובדין דחול, וכשעשה בשינוי, אינו מחזי, כי ניכר השינוי.

וכן יש לבאר נמי את המשך דברי הב"י, דע"פ דברי הרי"ף והרמב"ם יוצא שכל שהתחיל באוצר מבעוד יום לפנותו שרי לפנותו אפי' לדבר הרשות, וכן פסק מרן בשו"ע (סימן שלג ס"א) כי העתיק את ל' הרמב"ם וכדלעיל. ותקשי, דלטעם טורח מה טעם יש בדבר, דמה לי שפינה מער"ש, סוף סוף טורח הוא בשבת ויש לאסור. ובאמת שכך ראה כן תמה הט"ז (ס"ק א) על מרן, ועל כן ומעוד טעמי תריצי פליג. וכן נראה שמסכים עמו

המחצה"ש (סס"ק ה), וכן פסק הא"ר (ס"ק א) דמסתברא כט"ז אף שאפשר לתרץ קושיתו. ע"כ. וכ"כ בספר הלכה ברורה הקדמון (ס"ק א), ובליקוטי רימ"א (סימן כח ס"ק ג), וכן פסק הרב תהל"ד (ס"ק א) ושכן הסכמת האחרונים. וע' בשעה"צ (ס"ק ה) דכתב כי ראיות הט"ז נכוחות. (ואולם תפס כוותייה למחצה במ"ב (ס"ק ב), דבהתחיל לפנות מבעו"י שרי עד ד' וה' קופות). וע"פ האמור אפשר לתרץ קושיא זו, דכל היכא שהתחיל בחול, שוב אינו מחזי כל כך כעובדין דחול, כי הרואה יבין שכוונתו לצורך שבת, ורק שלא הספיק לסיים את הכשרת המקום לשימוש השבת בער"ש, שהרי כבר החל במלאכת הפינוי מער"ש. וכיון שאיסור זה הוא רק מדרבנן, ורק שנראה כעובדין דחול משום הטורח, כל שיש גילוי פורטה שמוציא מידי עובדין דחול הקלו חז"ל. וע"ע בספר חמד משה (ס"ק א) שתירץ את כל השגות הט"ז על הב"י, ותירץ בדומה לנו את קושיא זו. (ואולם איהו יליף דנאסר משום טורח גרידא, ולדברינו אתי שפיר טפי, ודו"ק). ואומנם בספר יד יוסף יוזפא ברביד הזהב (סימן שלג ס"ק א) השיג על דברי החמד משה, מ"מ תירץ בדרך אחרת את הב"י, וגם הוא הסיר מעליו את קושיות הט"ז. וכן תירץ את הב"י בספר בית מאיר (סימן שלג), ע"ש. וע"ע בספר תורת שבת (ס"ק א) באורך. וכ"כ לתרץ בספר ערוך השלחן (סעיף ד), ובספר ערך ש"י (סימן שלג). וכ"כ לתרץ בדומה לנו בספר בני ציון (ס"ק א), דכשהתחיל לפנות מבעו"י, אינו נראה כמתקן המקום כשמפנה שיעור קטן, דרגילות הוא לפנות דבר ממקום למקום, משא"כ כשמתחיל בשבת נראה שימשיך אח"כ לפנות ולהכשיר ולתקן המקום. ע"ש. וכ"כ לתרץ בדומה בספר נהר שלום (ס"ק א) דבהתחיל מבעו"י יש היכר. וכן תירץ בדומה בספר ישועות יעקב (ס"ק א) דאסרו טירחא בשבת כדי שלא ישאיר את עסקיו לשבת שהוא עת פנוי, ונמצא לא ינוח ביום שבת. אבל כשהתחיל מער"ש לא אסרו, שהרי לא השאיר מלאכתו לשבת. ולפי"ז שרי רק כשהתחיל לפנותו מער"ש עכת"ד. וע' בספר ערך ש"י (סימן שלג) דאזיל כל בתר איפכא, דשרי רק כשהסתפק ממנו מער"ש, ולא כשהחל לפנותו. וכן תפס כמרן בספר באר יעקב (ס"ק א) דכתב כי בספר חמד משה ובנהר שלום מיישבים את קושיות הט"ז, ומשמע דכן דעתו. וכ"כ הכף החיים (ס"ק ב) והוסיף שכ"כ הח"א (כלל ב אות ד).

ובזה אתי שפיר נמי מנהג העולם ושתיקת הפוסקים בהאי מילתא, כי מעולם לא ראינו מי שהעיר על כך, ומי שמקפיד על כך, והלא דין זה הוא מצוי לרוב, וגם נעשה בפרהסיא, ואין פוצה פה ומצפצף. והוא מטעם דשרי, ועל כן שתקו הפוסקים וגדולי ומאורי הדורות, והניחו בזה. וכן ראיתי לשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן צ אות ג) דכתב בפשיטות

דמותר לישא שלחן כבד ממקום למקום, וכדמוכח מרש"י שם, דכיון שהוא לצורך שבת לא מקרי טרחא יתירא. ע"כ.

העברת קופות בשבת]

ו. **ואולם** עדיין יש להעיר, שכל שמותר להעביר את הספסלים הוא ע"פ דיני השו"ע המבוארים בשו"ע (סימן שכג ס"ה) שאסר להעביר משאות כבדים, וה"ה הכא, שאסור להעביר משום הא חפצים כבדים. ואולם בנידו"ד שמעביר את החפצים בתוך הבית מזוית לזוית, משרא שרי להעביר הרבה בבת אחת, (ואדרבה בדוקא יש לו להרבות במשא כדי שימעט בהילוך). וכדמפורש בב"י (סימן תקי ס"ח) דשם הביא את דברי רש"י ביצה (כט ע"ב) דכתב, ממקום למקום בתוך התחום, או ע"י עירוב. ע"כ. ופירש הב"י, ומשמע מדבריו, דבמוליך הכדים בחוץ במקום רואים דוקא הוא דאמרינן דלא יביאם בסל וקופה, אבל מטלטל במקום שאין רואים, כגון מזוית לזוית באותו בית. עכ"ל. ולא הביא בכך הב"י שום חולק, ושום הערה לא העיר בזה, אלמא דהכי ס"ל. ומפורש א"כ דדעת מרן דאיסור זה נאמר דוקא בחוץ ולא בבית. וכן מדוייק ל' השו"ע (סימן תקי ס"ח) דכתב וז"ל, אע"פ שהותרה **הוצאה** ביו"ט אפי' שלא לצורך, לא ישא משאות גדולות וכו'. ע"כ. וא"כ מירי שמוציא לחוץ ביתו לרה"ר, והלא הב"י בסי' שלג תפס להלכה כר"ן והטור שם, שאין לחלק בין יו"ט לשבת, וא"כ הדינים שבסי' תקי, הם הם הדינים שבסי' שכג. וכ"כ כחילוק זה דבתוך ביתו שרי, ורק ברה"ר אסור, ראשונים רבים, וקיבצם כעמיר גורנה ידידי הרה"ג רבי אסף עמראני שליט"א בתשובה כת"י, דכ"כ הרשב"א ביצה (כט ע"ב) בתירוצא קמא, וכן עיקר בדעתו, וכדמפורש בספרו עבודת הקדש (בית מועד שער ג ס"ז) ושכן הוא בין בשבת ובין ביו"ט. וכ"כ בחידושי תלמיד הרשב"א ביצה (שם), ובחידושי הרא"ה (שם), ובריטב"א שבת (קכז ע"א), ובתוס' רא"ש שבת (שם ד"ה בארבע), וכ"כ בספר המכתם ביצה (שם), ובסמ"ג הל' יוט' (לאוין עה). ואף שבתוס' ביצה (כט ע"ב) כתבו לחלק בין שבת ליו"ט, מ"מ בתוס' שבת (קכז ע"א ד"ה של כדי שמן), ועוד (בדף קמח ע"א סוד"ה אתקין רבא), כתבו כנ"ל, לחלק בין מקום רואין לאין רואים. ומאידך הרוקח (הל' יו"ט סימן רצט) בפשטות פליג, ומצריך שינוי אף בבית. ומ"מ פשוט דקי"ל כמרן ורוב הראשונים. וכן פסק הרמ"א (סימן תקי ס"ח) וז"ל, ודוקא כשמוליכן ממקום למקום, אבל מזוית לזוית או מבית לבית באותו חצר, שרי בכל ענין. עכ"ל. ואולם המ"א (סימן שכג ס"ק ז) יליף ברמ"א (שם) דפליג אמרן, ושתפס הרמ"א כתוס' ביצה, דבין בשבת ובין ביו"ט בבית מותר, ובחוץ ימעט בהילוך. ולפי"ז יוצא דס"ל למ"א בדעת מרן (סימן שכג) דאף בבית אוסר בטלטול הרבה בבת אחת, וכ"כ המחצה"ש (שם), וכן המ"ב (ס"ק כה), וכן עוד אחרונים

רבים, וזה גרם להם לכאורה שלא אחזו את דברי הב"י (בסי' תקי) הנ"ל, שכתב גם איהו גופיה להדיא לחלק בין הבית לבחוץ, וא"כ בזה אין מח'. [וגם השיגו על מרן אחרונים רבים, ושורש השגתם נעוץ בהבנת שיטת תוס' ביצה, מה יסברו בשבת ברה"ר, כי הב"י (סימן שכג) ס"ל בדעת תוס' דשבת א"צ לשנות אף ברה"ר, אלא יביא הרבה בבת אחת, ואחרונים רבים למדו בתוס' דמה שחילקו בין שבת ליו"ט הוא, כי בשבת בפועל אין יוצא לחוץ שאסור הטלטול, אך במקום מעורב כדת יודו תוס'. ואכמ"ל למרות שצריך, כי לא כאן מקומו.] וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (תניינא חאו"ח ח"א סימן לט) שאסר לחלק חלב בשבת משום איסור העברת קופות האמור, ומעוד טעמי תריצי ע"ש.

סיכום]

ז. **וא"כ** יוצא לסיכום, כי דיני סימן שלג הם בפינוי אוצר דוקא, שאז נאסר הטורח, ולכן אסור לפנותו כלל, רק להסתפק ממנו שרי. ולצורך מצוה מותר לפנותו עד טו' סאין לכל אדם.

וכאשר חפץ להעביר חפצים שבבית שאינם אוצר, או כשחפץ להסתפק מן האוצר שמותר, דיניהם מבוארים בסימן שכג, וסימן תקי. וכל הדיון בזה שמעביר חפצים הוא רק במעביר כמות גדולה, שאז נראה דרך משא, וכמש"כ בשו"ע (סימן תקי ס"ח) לא ישא משאות גדולות כדרך שהוא עושה בחול. [ואולם כשנושא בתוך כלי המיוחד למשאות כגון קרטון, בזה כתב הרב מטה יהודה עייאש (סימן שכג סעיף ה) לאסור אף כשמניח שם רק בקבוק אחד, וע' בספר ערך השלחן (סימן שכג סק"ד) דס"ל דדין זה שנוי במח' ראשונים. וחזיתיה לאו"ז (הל' יו"ט סימן שנט) בשם ריב"א, דכתב להדיא דבסל ובקופה אפי' אחת (כד של יין אחד) או שתים, אסור. ע"כ.] ואז מחולק בין אם מעביר מזוית לזוית תוך הבית או לחצרו, שבהם אין רואים אינשי דעלמא, ושרי להעביר כל כמות, ואדרבה צריך להעביר כמה שיותר בבת אחת, כדי למעט בהילוך. אך כשמעביר דרך רה"ר, כגון במקום עירוב, או ביו"ט, בזה צריך להעבירו בשינוי.

וכל שינוי מהני, אפי' שינוי שמכביד על מלאכת ההעברה, וכמבואר בב"י (סימן תקי ס"י) שכן דעת הרמב"ם, וכן פסק מרן שם בשולחנו הטהור (סעיפים ט,י), וכן הוא לשון השו"ע (סימן שכג) אפי' אין בשינוי קלות במשא. וכ"כ המאמ"ר (סימן שכג ס"ה), ובספר מנורה טהורה (ס"ק ח), ובמטה יהודה (ס"ה), דשינוי שרי אף אם יש בו קושי. וכן משמעות הראשונים שכתבו, וכל שנוי שיכול לעשות יעשה. ע"כ. משמע דאף אם יכביד שרי. דכ"כ הארחות חיים (הל' יו"ט סימן עג), והסמ"ק (סימן קצד), ורבינו ירוחם (נ"ד ח"א), ובספר צידה לדרך (מאמר ד כלל ד פ"י), ובכל בו (סימן נח). ומבחינה מציאותית השינוי הקל

והפשוט ביותר הוא הנזכר בשו"ע (סימן תקי סעיף י) להניח על גבי המשא שנושא בגד, דזה חשיב שינוי ומהני.

ולגבי הזזת הספסלים בבית הכנסת בשמחת תורה, לכאורה יש לומר דאע"פ שהוא נעשה בבית, וא"כ מותר להזיזם בלא שינוי, מ"מ מאחר שרבים נמצאים בבית הכנסת, שוב יש לזה דין המוליך ברה"ר, שמותר רק ע"י שינוי. ואולם זה אינו מכמה טעמי, תחילה דהמעיין בלשונות הראשונים יראה שבבית אין מקום לאיסור כלל, דהנה ז"ל הריטב"א (שבת קכז), אבל הנכון בה דשאני התם (בהמביא כדי יין) שהוא דרך רה"ר, אבל הכא (במפנין ד' קופות) שהוא בבית, לא החמירו. עכ"ל. וא"כ לא גזרו כלל בבית. וע"ע בראשונים הנזכ"ל, שכן משמע אף מהם. ועוד בה, דכאן שניכר בעליל לכל רואה שמפנה את הספסלים לצורך יו"ט, כדי שיוכלו לרקד כנגד התורה, כל כה"ג נראה דשרי. דהנה הב"י (סימן שכג ס"ה) העתיק ונקט כר"ן ביצה הנ"ל, דביאר את איסור נשיאת קופות וז"ל, מפני שנראה כמעשה חול לשאת משאות, אבל יביאם על כתפו אחת או שתים, **דמוכח דלצורך יו"ט הוא** . עכ"ל. וא"כ תלה טעם ההיתר כי ניכר אז שהוא לצורך יו"ט, ואז משרא שרי. וא"כ י"ל דה"ה הכא שניכר בעליל שהוא לצורך יו"ט. ולפום ריהטא נראה דלשיטת הב"י דיליף בתוס' ביצה דמחלק בין שבת ליו"ט, ולא משנה בין אם הוא ברה"ר בבית, ה"ה י"ל דלמסקנת הב"י דהחילוק הוא בין הבית לבין רה"ר, לא משנה האם יש שם רבים או שאין שם רבים. ובר מין דין, גם אם היה צריך בזה שינוי, מ"מ כיון שצריך למהר להזיז את הספסלים, כדי שיוכלו לרקוד, כל כה"ג שרי, וכמש"כ מרן (סימן שכג ס"ה) ואם א"א לו לשנות, כגון שזימן אורחים הרבה, וצריך למהר להביא לפניהם, מותר. ע"כ. וה"ה הכא.

העולה מן המדבר, מותר להעביר חפצים כבדים בבית לצורך שימוש במקומם של החפצים כגון כדי לשבת שם, או כדי לרקוד שם, כשם שנוהגים בשמחת תורה להזיז את ספסלי בית המדרש. (וראה לעיל (אות ז) סיכום הדינים בזה ופרטיהם).

ואולם עדיין יש לדון, האם מותר לגרור את החפצים הכבדים על הרצפה או שאסור, ויש דוקא להגביהם בעת ההעברה, וע' בזה בסימן הבא.

סימן מב - גרירת חפצים כבדים

תוכן התשובה בקצרה

א. מבואר בב"י (ר"ס שלז) בשם הרוקח ועוד, דאסור לגרור ספסל כבד מאוד, דפס"ר שיעשה חריץ. ואף לגרור ע"ג קרקע מרוצפת אסור, גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת. **ב.** ואין לומר דמתוך שמרן השמיט את דינו של הרוקח בשו"ע, אלמא דס"ל דשרי לגרור

אף בכבדים מאוד. וטעם הדבר להקל הוא משום דהוי פס"ר דלנח"ל בדרבנן. דהלא מבואר בשו"ע להחמיר בזה שכתב (סימן שלז ס"א) וז"ל, דבר שאין מתכוין מותר, והוא שלא יהא פס"ר. הלכך גורר אדם מטה כסא וספסל, בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. ע"כ. וא"כ היתרו לגרור מותנה בכך שלא יהיה פס"ר, אך גדולים מאוד דהוו פס"ר אסור. וכ"כ כל האחרונים לאסור בגדולים מאוד. **ג.** ומה גם דיש לתלות את ההשמטה בכך שאינו דין מצוי כ"כ, וכן מצד שדין זה יוצא מן השו"ע וכאמור. **ד.** וכ"כ מו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נב בהערה) דמרן ס"ל כרוקח, והשמיטו מן השו"ע מפני שאינו מצוי . **ה.** ברם בימינו שכל העיר מרוצפת, י"ל דכל כה"ג לא גזרינן כלל מרוצף אטו שאינו מרוצף. ונראה שזה תלוי במח' הראשונים, כי התרומה וסיעתיה כתבו כסברא זו גבי דין כיבוד קרקע, ומאידך הרמב"ן וסיעתיה ס"ל דלעולם אסור, אף בעיר שכולה מרוצפת. **ו.** והנה התרומה הנ"ל ס"ל דאסור לכבד קרקע מרוצפת, אטו שאינה מרוצפת, וכפי שאסרו לגרור ספסל אף במרוצף. אלא דהוקשה לו מכך שאמימר התיר לזלף על קרקע מרוצפת, ונמצאה סתירה בסוגיות. ומכח כן הכריח את חידושו דאמימר התיר, כיון שכל העיר מרוצפת היתה, ונמשכו אחריו כמה ראשונים. ומאידך הרמב"ם ועוד פליגי, והתירו לכבד בקרקע מרוצפת. וכן פסק מרן. ולא גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף בכיבוד הקרקע. **ז.** ומעתה דלרמב"ם ומרן אין את הסתירה שהיתה לתרומה, ברור שלא יאמרו את חידושו לחלק בין כשכל העיר מרוצפת, כי חילוק זה יצא מהסתירה, ולנו אין סתירה. וא"כ יש לתפוס את גזירת חז"ל דאסרו לגרור ספסל, בין בקרקע מרוצפת, ובין שאינה מרוצפת. דהיינו גם כשכל העיר מרוצפת דלא פלוג. **ט.** ברם מאחר ונמצאו מקורות נוספים להתיר כשכל עיר מרוצפת, ודלא גזרינן עיר אטו עיר. וכמו שלמד בשו"ת הריב"ש מחולין, וכן תוס' רא"ש מעירובין, וכן מבואר בסמ"ק. שוב יתכן שגם הרמב"ם ומרן יודו. וא"כ חזרנו לכך שדין זה שנוי במח' ראשונים, דהתרומה וסיעתיה מחד, והרמב"ן וסיעתיה מאידך, והעיקר להקל בדרבנן. **יא.** ולולי דמסתפינא הו"א, דאסרו לגרור ספסל עליה אטו עליה וכדאיתא בשבת (כט ע"ב), אך לא אטו גינה, כי בגינה לא חיישינן דילמא אתי למיחלף, כיון שמיד יחשוש לאיסור חורש, משא"כ כשגורר בבית. **יב.** ועוד יש לצרף כי בימנו כל הבתים מרוצפים, ושוב אין מקום לגזור אטו עיר שאינה מרוצפת. וכל כה"ג שנתקנה התקנה מכח שמא יבא למכשול, אמרינן בטל הטעם בטילה התקנה. וע"כ שרי לגרור ע"ג קרקע מרוצפת, אא"כ רוב העיר אינה מרוצפת. והמיקל אף בזאת אין למחות בידו.

שאלה: האם מותר לגרור חפצים כבדים מאוד בבית, או שיש לאסור גזירה שמא יבא לגרור גם במקום שאינו מרוצף ויעשה חריץ, וכמבואר בשבת (כט ע"ב).

תשובה:

גרירת חפצים כבדים]

א. אחר ראותינו כי מותר להעביר חפצים כבדים ממקום למקום, עדיין יש לדון מצד אחר אשר לא נגענו בו עד כה, והוא האם מחוייב כשמעביר חפצים כבדים, להגביהם מעל גבי הקרקע, ולא לגרור אותם, או שאין לחוש בזה. דהנה במסכת שבת (כט ע"ב) רבי יצחק בן אלעזר אסר לגרור ספסל אפי' ע"ג רצפת שיש, גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת. ומסקנת הגמ' דלרבי שמעון דקי"ל כוותיה, שרי לגרור ספסלים, בין קטנים ובין גדולים, דאינו פס"ר שיעשה חריץ. וכן פסק מרן בשולחנו הטהור (סימן שלז ס"א) שכן דעת ג' עמודי הוראה, ע"ש בב"י. ונמצא מבואר בסוגיא שם, כי אע"ג דלא קי"ל כר' יצחק בן אלעזר, שאסר לגרור כל ספסל (ע"ש בפרש"י ד"ה נפק) דאנן כר"ש סבירא לן, מ"מ בכה"ג שהספסל כבד מאוד, והוי פס"ר שיעשה חריץ, שאז גם ר"ש מודה לאסור וגזרינן מקום מרוצף אטו שאינו מרוצף, ויהיה אסור לגרור אותו אף על גבי קרקע מרוצפת שאינו עושה בה חריץ, דחיישינן שמא יבא לגרור את הספסל הכבד מאוד ע"ג קרקע שאינה מרוצפת, ואז יעשה חריץ, והוא בכלל איסור חורש אם נעשה בחוץ, או בונה אם נעשה בבית (ע' בשבת דף כב ע"א). וכן הביא הב"י (סימן שלז) בשתיקה דכתב הרוקח (סימן נח) אבל גדולות מאוד אסור דהוי פס"ר, ואסרינן אפילו בעליתא דשישא, [רצפת שיש] . עכ"ל. ומפורש דגזרינן. ולפי"ז בנידו"ד אם הם כבדים מאוד, דהוי פס"ר שיעשה חריץ ע"ג קרקע עולם, אסור לגרור את הספסלים אף על גבי קרקע מרוצפת, אלא צריך להגביהם. וכן כתב ההגהות מיימוניות הל' שבת (פ"א ה"א), דספסלים גדולים שרי, אבל גדולים מאוד דהוו פס"ר אסור, אטו עלייתא דעלמא. ושכן דעת הרא"ם. והובאו בב"י שם (ר"ס שלז) לעיל מינה. [ורק שחלקו ההגהות מיימוניות והב"י משם הפוסקים על הרא"ם שם במה שאסר קטנים, ולא חלקו על עצם הדין שאסר לגרור ע"ג רצפת שיש אטו רצפה דעלמא.] ולפנינו כן הוא מפורש ביראים (ס"ס רעד, והיא גירסא אחרת מאשר בב"י). וכן מבואר בעוד ראשונים דהיתר גרירת ספסל הוא בין בספסלים קטנים ובין גדולים, אבל גדולים מאוד אסור. דכ"כ בספר התרומה (סימן רנד ד"ה אמנם), דכל היתר גרירת ספסל הוא רק כשאינו פס"ר. וכן הוא בחידושי הרמב"ן שבת (דף כט ע"ב ד"ה אמר), דאומנם התיר בגדולים, אך זה מבואר שם שבכבדים מאוד הוי פס"ר, ובזה אסור. וכן מבואר מהעומדים בשיטת התרומה אשר יובאו בסמוך בעז"ה, דלדינא אסרינן בגרירת ספסל מרוצף אטו שאינו

מרוצף. וכן מהרמב"ן וסיעתיה דפליגי עלייהו מוכח הכי, מתוך שלא חילקו שאין הלכה כר' יצחק, ודו"ק. וכ"כ בחידושים המיוחסים לר"ן (שם), והוא בשם הרא"ה דגדולים שרי כשאינו פס"ר. וע' בספר ערך השלחן (סימן שלז אות א), ובספר בני ציון ליכטמן (סס"ק א) שהביאו שכ"כ כרוקח הארוחות חיים (הל' יו"ט ס"ס) והוא בשם ה"ר דוד בר לוי, וז"ל, גורר אדם כסא וספסל וכו', אבל א"א לגררן בלתי לעשות חריץ, אע"ג דלא מכוין אסור, משום דהוי פס"ר. כ"כ ה"ר דוד בר לוי. ע"כ. וכ"כ הכל בו (הל' יו"ט סימן נח דף כא ע"ב). ע"כ. וכ"כ בספר המכתם (פסחים כה ע"ב, והובא בשו"ת יחו"ד ח"ב סימן נב). וחזינן מכל האמור, דכל שהותר לגרור ספסל אפי' גדול, הוא רק כשאינו פס"ר שיעשה חריץ, אך בכה"ג שהוא פס"ר אסור לגרור, לא מבעי ע"ג אדמה, אלא אף ע"ג קרקע מרוצפת שאינו עושה חריץ אסור, גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת. ולפי"ז בנידו"ד יש לומר, כי כל שמותר להעביר חפצים כבדים בדרך גרירה, הוא רק באופן שאינו פס"ר שיעשה חריץ ע"ג קרקע עולם, אך כשהוא כבד מאוד דהוי פס"ר, צריך להרימם ולהגביהם ע"י כמה אנשים, ורק כך להעבירם, ואף שגורר על גבי קרקע מרוצפת ואינו עושה חריץ, מ"מ אסור גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת.

אחרונים]

ב. ובאמת שכן דעת כל האחרונים לאסור בגדולים מאוד, דהנה כ"כ המ"א (סימן שלז ס"ק א), ובבאר היטב (ס"ק א), וכ"כ בהגהות מוהר"א אזולאי (על הלבוש ס"ק א), ובספר שו"ע הרב (ס"א), וכ"כ בספר תוספת שבת (רס"ק א) והרב חיי אדם (שבת כלל מ סעיף ו), וכ"כ ביד יוסף יוזפא (ס"ק א), וע' בספר גנזי חיים (ס"ק א), וכ"כ בספר מנחת שבת (סימן פ ס"ק רטו), ובספר אגלי טל (חורש סי"א), ובמ"ב (ס"ק ד), ובספר כף החיים (ס"ק ד), ובספר ערוך השלחן (סעיף ג), ובספר שביתת השבת (חורש הל' כ), ובספר קצות השלחן (סימן קמו סעיף פו), ובחוט שני שבת ח"א (פי"א דף צד ע"א, אך מה שהסתפק האם שרי לגרור כסאות בסוכה, פשוט שמותר, שהלא לכו"ע שרי לגרור אף ספסלים גדולים, וכל הדיון הוא רק בדבר שכבד מאוד), וכ"כ בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פכ"ט ס"ח). וא"כ חזינן דכל האחרונים נקטו קו אחד ושיטה אחת לאסור בגדולים מאוד, למעט את השאילת יעקב (ס"ס מה, ואת"י) אשר הובא שם בלוית חן דס"ל להקל, שכן משמעות הראשונים שסתמו ולא חילקו, (וכבר השבנו על כך). ואומנם ראיתי להריטב"א הנדפ"מ (שבת כט ע"ב סוד"ה גזירה), דכתב, ואליבא דהל' הא קי"ל דשרי לגרור מטה וספסל **בכל מקום** כר' שמעון. ע"כ. ומדכתב בכל מקום, אלמא דלעולם שרי. אך ברור שאין בזה הכרח, ואפי' היו לפנינו רק הסוגיא ודברי הריטב"א, היינו מפרשים דמיירי בגדולים, ולא בכה"ג שהם גדולים מאוד דאז הוי

פס"ר, כי כה"ג מבואר בסוגיא לאסור לדידן דקי"ל כר"ש, דכל שהוא פס"ר אסור. ועתה בראותינו שכן מפורש בכמה ראשונים, ברור שכן גם דעת הריטב"א.

דעת מרן - האם בקל אומרים שמרן חזר בו, כיון שהשמיט בשו"ע דין המובא בב"י.

ג. ואם יקחך ליבך להשיב כי כל זה יכון אליבא דאחרונים, אך לא לדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, והוא שהביא את הערוך בב"י והשמיט דינו בשו"ע, להורות בא דלא ס"ל כוותיה. אף אתה אמור לו כי מפורסם כללו של הרב חיד"א ביוסף אומץ (דף כד) גבי דין המובא בב"י והשמיטו מהשו"ע, דזה דבר השמיטה תחת השלש, או שהוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע. וכאן הלא י"ל בפשיטות דמרן השמיטו, מפני שהוא יוצא מדין השו"ע, וכמש"כ לעיל, שהרי מרן תלה היתרו בזה שאינו פס"ר, ומדוייק דבפס"ר שיעשה חריץ (בכבדים מאוד) אסור. ועוד יש לתלות את השמטת השו"ע מטעם שאינו מצוי כ"כ לגרור דברים כה כבדים. וכן תפס הכי בשו"ת יבי"א ח"ד (יו"ד סימן כג אות ו), ובח"ו (חאו"ח סימן כד), ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן מו בהערה), ובעוד דוכתי. והוא פשוט, דאל"כ יסתר לנו הכלל שקבלנו עלינו הוראות מרן בב"י, שהרי כלל זה שקבלנו הוראותיו בב"י, נוגע רק לדברים שלא מבוארים בשו"ע, אלא שהובאו בב"י, וכל הלכה כמעט בעולם שהובאה בב"י ולא בשו"ע, נוכל לתת טעם להשמטה דחזר בו ולא ס"ל, כי בכל דין יש מח', ונתלה זאת בדעות החולקים. והלא מרן השמיט בשו"ע הלכות רבות אשר הובאו בב"י, וכאשר יראה הרואה בהגהות הרמ"א, שפעמים רבות בא להשלים את אשר הובא בב"י ולא הוזכר בשו"ע, וכמש"כ בהקדמת הגהותיו לשו"ע. ונמצא שנפל כלל זה שקיבלנו הוראותיו בב"י בבירא, כי אף פעם לא נקבל את דברי הב"י, מאחר והושמט מן השו"ע, כי נמצא טעם להשמטה. ועל כן ברור שמוכרחים אנו להזדקק לכללו של הרב חיד"א הנ"ל. ומה גם שהדבר תמוה מאוד לעשות את מרן חוזר עצמו בכדי, ובכל טעם שיעלה עלי לב, נאמר שחזר בו, ודברים אלו קשים להולמם. והלא הדרך כשמוצאים סתירה בפוסק, מנסים ליישב את הדברים, ואפי' לדחוק, העיקר כדי שיבואו הדברים יחדיו, ורק כשאין ברירה והסתירה מוכרחת, רק אז נטען שחזר בו, אבל כל שאפשר ליישב מישבים. ולך ראה לשו"ת יחו"ד (ח"א סימן כט בהערה) שדחה מו"ר גאון אחד במה שכתב שמרן חזר בו והשיבו מו"ר כי כל שאפשר לישב דבריו הכי נקטינן, ע"ש. וע"ע כיוצ"ב בספר יד מלאכי (כללי ב' התלמודים אות י). וכ"כ שאין לעשות בקל את מרן חוזר בו בספר ברכת יוסף סופר (עמ' 129,133-136). ובאמת כי ככללו של החיד"א כן תפסו פוסקים רבים רבים, וכמש"כ בנחלת לוי (ח"א או"ח סימן ח אות ב) ע"ש מפי ספרים וסופרים, ועוד עיין שם (סימן כ אות ט). ויתר על כן

ע' בספר יוקח נא (סימן שב ס"ק ה) דעמד על כך באורך וברוחב, ונתן חמישה טעמים להשמטה מהשו"ע, דכל כה"ג שאפשר לתלות את ההשמטה בחד מן הטעמים, א"א לומר שחזר בו ע"ש. וע"ע בשו"ת רבי יהוסף מליריאה (מכון יד נסים סימן נה עמ' שצג) דכתב כי כמה דינים מוסכמים חזינן שאין הרב [מהריק"א בשו"ע] כותבם, וסמיך ליה במה שכתבם בב"י. ע"כ. וכ"כ בספר פתח הדביר (סימן שלט אות ד, דף רסב סוע"ב) משם פוסקים רבים, דמרן סמך על הב"י אף שלא הובא בשו"ע. וכ"כ מו"ר בספר הליכות עולם (ח"ד בא ס"ג ד"ה וראית), דדין שהביא בב"י ולא הוזכר בשו"ע, כן עיקר כב"י, וא"צ שיסיים וכן עיקר. ועוד עיין לו בהליכו"ע (שם משפטים ס"א עמ' קכא). וע"ע בשו"ת שערי רחמים פרנקו (ח"א חאה"ע סימן א דף כב ע"ד), ובשו"ת שערי ציון כהן (בענינים נפרדים שבסוף הספר אות לח), ובשו"ע ציץ אליעזר (חי"ג סי"א אות ב), ובשו"ת אבא בם (ח"א עמ' קלח).

ד. **וכ"כ** מו"ר גאון ישראל בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נב בהערה) כדברינו ממש, וז"ל, מרן הבית יוסף שהביא דברי הרוקח השמיטו מהשלחן ערוך, יש לומר שאין מזה ראיה שאינו סובר כן, אלא מפני שהוא רחוק מהמציאות, ואינו מצוי כל כך, השמיטו, וכמש"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ. וכו' ע"ש. ודברי מו"ר שליט"א צריכים לי הקטן עיון, וע"ע בהילכו"ע (ח"ד שמות ס"א).

ברם חזי הוית לספר תורת שבת (סימן שלז ס"ק ב) דדרך בדרך חדשה, וכתב להוכיח מתוך שמרן השמיט את הסיפא של הרוקח, מצד שאסר לגרור אפי' בעליתא דשישא (כשהוא פס"ר), ומדוע בשו"ע לא הזכיר הלכה זו, שאסור לגרור דבר כבד אף ע"ג קרקע מרוצפת, כשהוא פס"ר שיעשה חריץ על קרקע עולם. אלא י"ל דלא ס"ל למרן לגזור לגרור על שיש, כי אפי' על גבי קרקע הוא רק פס"ר דלנח"ל בדרבנן, דהוי כלאחר יד, וגם הוא מקלקל, וגם מלאכה שא"צ לגופה, ועל כן ס"ל לשו"ע להקל. עכת"ד. ומלבד שכל האחרונים הנ"ל פליגי עליה דהתורת שבת, עוד קשיא טובא, וכי מרן או הרוקח וסיעתיה גזרו כן מעצמם, והלא היא גמרא ערוכה בשבת (כט ע"ב הנ"ל). ויש לבאר את השמטת השו"ע בגלל שאין דין זה מצוי לגרור דברים כה כבדים, וכנ"ל.

כשכל העיר מרוצפת]

ה. **ומעתה** שוב נשוב לנידו"ד כי מאחר שאסור לגרור ספסלים כבדים מאוד, אף על גבי קרקע מרוצפת, גזירה אטו קרקע שאינה מרוצפת, א"כ לכאורה יש לאסור בימינו אנו לגרור חפצים כבדים מאוד. ברם באמת מאחר ובימינו אנו כל הבתים בעיר מרוצפים המה, שוב נראה לתלות דין זה במח' התרומה והרמב"ן, האם כשכל העיר מרוצפת גזרינן אטו עיר אחרת שאינה מרוצפת, או שלא. דהנה התרומה (סימן רנד ד"ה גורפין), ס"ל

דאסור לכבד בית ע"י מטאטא אף בבית מרוצף אטו שאינו מרוצף, וכדגזר רבי יצחק בן אלעזר הנ"ל לגרור ספסל בעליתא דשישא אטו עליתא דעלמא. והוקשה לו משבת (צה ע"א) דאמימר התיר לרבץ בית מרוצף, ולא גזר אטו שאינו מרוצף. ותירץ, דשאני אמימר שהיתה כל העיר רצופה, ולא גזרינן אטו עיר אחרת. וא"כ לדידיה דהתרומה י"ל דה"ה הכא בימנו שהעיר כולה מרוצפת שרי. וכן ס"ל כתרומה התוס' רא"ש שבת (כט ע"ב ד"ה גזירה), ותוס' פסחים (דף סה ע"א ד"ה המכבד), וכ"כ תוס' שבת (כט ע"ב ד"ה גזירה), והראבי"ה שבת (סימן רנט), וכ"כ ההשלמה (שבת פ"ב סימן יא), וכ"כ המאירי (שבת כט ע"ב), ובשו"ת הריב"ש (סימן שצד סוד"ה ועוד ראיה דבפרק שמנה).

ומאידך חזינן לרמב"ן (שבת צה ע"א ד"ה הכא), דפליג וכתב, כי אין אומרים באיסורי שבת זו דומה לזו, שלא מסרן הכתוב אלא לחכמים. ויש לחלק בין גרירת ספסל שגזרו בזה במרוצף, כיון שהיא מלאכה מצויה, או שהגורר קרוב לעשות חריץ, או שהגרירה משמעת קול, ולא ידע השומע שהקרקע מרוצפת. עכת"ד. וכ"כ בחידושים המיוחסים לר"ן (שם), ובחידושי הריטב"א הנדפ"מ (שם), ובחידושי הר"ן הנדפ"מ (שם). ונמצא דכל הנ"ל ס"ל דגרירת ספסל נאסרת אפי' בקרקע מרוצפת, ואפ' כשכל העיר מרוצפת, דגזרינן עיר מרוצפת אטו שאינה מרוצפת. ונמצא א"כ כי שאלתנו תלויה במח' הראשונים.

דעת מרן]

ו. **ונראה** לבא ולהוכיח כי לדעת מרן שקבלנו הוראותיו ס"ל להחמיר בהא.

שיטות הראשונים בדין כיבוד הבית]

ותחילה נקדים הקדמה קטנה בדין כיבוד הבית, כי לדעת הבה"ג (הל' שבת דף יח ע"ג, ודף יט ע"ד) שרי לכבד אפי' בקרקע שאינה מרוצפת, וכן דעת הרי"ף שבת (דף מח ע"א מדפיו), והרמב"ן שבת (קכד ע"ב ד"ה הא דאמרינן אבל), ועוד לו במלחמות (דף מח ע"א ד"ה כתוב), וכ"כ הרשב"א (דף צה ע"א ד"ה והאידנא), ובספרו עבודה"ק (ח"ב ש"ג סס"ה), וכ"כ הר"ן ביצה (פ"ב דף יב ע"א ד"ה וכתב הר"נ), וכ"כ הריטב"א הנדפ"מ שבת (צה ע"א ד"ה האידנא), שכן נהגו, וכ"כ הראב"ן (סימן שנה), וכ"כ בפסקי הרי"ד שבת (צה ע"א), ועוד לו (דף קכד ע"ב), ובפסקי הריא"ז (דף צה ע"א), וכן ס"ל לרב המגיד (הל' שבת פכ"א אות ג) מתוך שסיים וכן נהגו, וכ"כ תוס' רי"ד (צה ע"א ד"ה והאידנא), וכ"כ בספר המאורות (שם), ובספר האורה (סימנים סט,נט), וכ"כ בספר אהל מועד (שער השבת דרך ד), ובספר צרור החיים (דרך ג ס"ה) שכן המנהג, וכ"כ ההשלמה (דף קכד ע"ב), ובספר ארחות חיים (שבת סימן שסז).

ומאידך גיסא נמצאו עומדים ראשונים שאסרו לכבד בקרקע שאינה מרוצפת, דכ"כ הרא"ש שבת (פ"י סימן ג), ובתוס' (דף צה ע"א ד"ה והאידנא), וכ"כ התרומה (סימן רנד ד"ה

גורפין), וכ"כ הסמ"ג (לאוין סה דף יב ע"ב), וכ"כ הסמ"ק (סימן רפב עמ' רפא ד"ה תניא) והמרדכי (שבת פ' כל הכלים סימן תיד) בשם כמה גדולים, וכ"כ רבנו ירוחם (ני"ב דף פג ע"ד) שכן עמא דבר, וכן דעת בעל המאור (דף מח ע"א מדפי הרי"ף), וההשלמה ביצה (כב ע"ב), והראבי"ה שבת (סימן תשסא), וכ"כ האור זרוע (שבת סימן עח אות ד), ובהגהות מיימוניות (ר"פ כא), וכ"כ המאירי (שבת דף צה ע"א ד"ה מכבד) וכ"כ המחזור ויטרי (שבת סימן מט), ובספר הרוקח (סימן נח), וכ"כ רבנו פרץ בהגהות הסמ"ק (סימן רפב), וכ"כ בספר הבתים (מלאכות האסורות בשבת שער ח), ובנמוק"י שבת (דף קכד ע"ב).

ובהני דעות הנזכרות דס"ל לאסור כיבוד, כתב הב"י (סימן שלז) דנחלקו האם אסור אף בקרקע מרוצפת. כי התרומה הנ"ל (ריש אות ה) ס"ל לאסור אף בקרקע מרוצפת, דבמרוצף נמי איכא משום אשוויי גומות בין הרובדין. או גזירה אטו מקום שאינו מרוצף, וכדגזרו בשבת (כט ע"ב) עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא. ומה שאמימר התיר לזלף בעירו המרוצפת, ולא גזר אטו שאינו מרוצף, כיון שכל העיר היתה מרוצפת ולא גזרינן אטו עיר אחרת. ובטור ג"כ פסק הכי, והוא מדברי ר"י, והרא"ש בתשובה (כלל כב סימן טו). ע"כ. וכ"כ הראבי"ה (שבת סימן רכט) שכל שהעיר כולה רצופה, לא גזרינן אטו עיר אחרת. וכ"כ תוס' (דף כט ע"ב ד"ה גזירה), וכ"כ המאירי שבת (כט ע"ב), ובשו"ת הריב"ש (סימן שצד סוד"ה ועוד ראיה דבפרק שמנה).

ואולם דייק הב"י את לשון רש"י (דף קכד ע"ב ד"ה של תמרה) שביאר את איסור כיבוד הבית משום פס"ר דמשוה גומות, ומודה ר"ש. אלמא דכל שאינו פס"ר, שרי. [ואף שרש"י (בדף צה) פירש כי במחוזא רצפת אבנים היתה בכל העיר, אלמא דדוקא כשכל העיר רצופה שרי. וכ"כ בדעתו כמה אחרונים וכגון הביה"ל (סימן שלז ס"ב ד"ה ויש) ובשעה"צ (סס"ק ב), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג הע' ח), וכן המהדיר לספר ההשלמה (שבת פ"ב אות יא), ובספר ארחות שבת (פרק צ יח הע' ע) על דרך לכאורה, (ובהע' עו), וכ"כ עוד ספרים. אולם זה אינו, שהרי בגמ' שם איתא, אמימר שרי זילחא במחוזא. ע"כ. וא"כ התיר בכל מחוזא לזלף, ועל כרחך שכל העיר מרוצפת, דאל"כ כיצד התיר בכל העיר, ומה אם המקומות שאינם מרוצפות, ובין כה על כרחך לפרש שכל העיר מרוצפת היתה. ומה שהב"י כתב על רש"י הנ"ל כי לפי דבריו אפשר דלא גזר מרוצף אטו שאינו מרוצף. וא"כ כתב כן על דרך אפשר ולא בתורת ודאי, נראה דהוא מצד אחר, דמנא לן דלא ניחוש דילמא אתי לאשוויי גומות בין הרובדין, וכמש"כ לחוש לכך התרומה. ולכן הוצרך הב"י בהמשך להדגיש שכן למד ברש"י להקל הרב המגיד, ואין זו דרכו של מרן לכתוב בשם חד מן קמאי דין שפשוט בו, ושוב להביא למאן דאמר שגם הוא למד כן בראשון הנ"ל, וע"פ

הנ"ל אתי שפיר. וע"ע בספר חמד משה (סימן שלז ס"ק א), ובספר מנורה הטהורה (ס"ק ב).] וכן דעת הרמב"ם (פכ"א ה"ג), וכ"כ הרב המגיד (שם), ובשם תוס' (דף צה ע"א ד"ה והאידנא). עכת"ד הב"י. וכן פסק מרן בסתם בשו"ע (סימן שלז ס"ב) וז"ל, אסור לכבד הבית אא"כ הקרקע מרוצף. ובשם י"א כתב, ויש מתירים אפילו אינו מרוצף. וקי"ל כסתם.

ז. **וחזינן** א"כ כי כל הכרחם של התרומה וסיעתיה לחדש חידוש גדול כל כך, דלא גזרינן עיר מרוצפת אטו עיר שאינה מרוצפת, למרות שנאסר בסתם לכבד אף במקום מרוצף [לדידהו] , הוא מתוך שהיה להם הכרח גמור לכך, דאל"כ תקשי מדוע אמימר לא חש למקום שאינו מרוצף, ונסתר מהא דגזרינן לגרור ספסל עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא, וע"כ דשאני התם דכל העיר היתה מרוצפת וכאמור. וכמו שראינו לעיל (אות ה) כי באמת הרמב"ן וסיעתיה תירצו קושיא זו בדרך אחרת, ועל כן פליגי על התרומה, ואוסרים בכל מקום, והם חולקים אף על עצם דרכו של התרומה, שמכח סתירה בין גזירות חז"ל הוליד קולא, ולהם נראה שאין זו הדרך, כי אין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, וכנזכ"ל. ומעתה נחזי דלדידן דפסקינן כרמב"ם וסיעתיה, דשרי לכבד במרוצף ואסור בשאינו מרוצף, אף אי נימא דיסכימו עם הדרך של התרומה להוציא מכח קושיא חידוש שכזה, מ"מ לרמב"ם כיון שכלל אין קושיא מדוע אמימר לא אסר אטו שאינו מרוצף, כיון דבאמת לא גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף בכיבוד, וק"ו בנידונו של אמימר דקיל טפי, דמיירי בריבוץ, דלא גזרינן. וא"כ אחר שאין שום הכרח לחדש דעיר מרוצפת לא גזרינן אטו עיר אחרת, מנא לן למימר הכי. ומאחר שאין הכרח לומר זאת, יש לתפוס את גזירת חז"ל דאסרו לגרור ספסל אף ע"ג קרקע מרוצפת, דגזירה זו אמורה אף בעיר שכולה מרוצפת. כי כל שהתרומה חילק בזה הוא מכח הקושיא שהיתה לו, ועל כן הוכרח לחלק, אך לדידן פשיטא דלא פלוג רבנן, ואסור מכל מקום.

ומה שיוקשה לרמב"ם וסיעתיה היא קושיא אחרת, למה גזרו גרירת ספסל מרוצף אטו שאינו מרוצף, בו בזמן שלכבד את הקרקע לא גזרו והתירו במרוצף. (וכן הקשה הקני מנורה (ס"ק ב) ונשאר בצ"ע). ויתרצו כמו אחד מהתירוצים הנזכ"ל (אות ה) ברמב"ן, או אליבא דהרב המגיד (פכ"א ה"ג) אשר הביאו הב"י (ס"ס שלז) דכתב לחלק בין הדחה שגזרו רצופה אטו שאינה רצופה, לבין דין כיבוד, כיון שבכיבוד יש צורך רב. ומינה נימא הכי שבגרירת ספסל אין צורך רב [ובפרט שאפשר להגביהו.] וכ"כ בספר ערך השלחן (סימן שלז ס"ק ג). [וכדי ליישב את השאלה מהדחה, א"א להשתמש בג' תירוצי הרמב"ן, כי אם באמצעי.] או י"ל ע"פ ספר הבתים (שערי המלאכות האסורות בשבת שער ח) שביאר ברמב"ם דהחמירו בהדחה מבמרוצף, כיון דהוי גזירה אחת מרוצף אטו שאינו מרוצף. משא"כ

בכיבוד, שאינו פס"ר שישוה גומות. והובאו דבריו לקמן (אות ח), וה"ה י"ל בגרירה שאסרו בפס"ר במרוצף. וכ"כ מדנפשיה לבאר את הרמב"ם בספר חמד משה (סימן שלז ס"ק א). ע"ש. וכ"כ בספר גנזי חיים מדיליה (סימן שלז ס"ק ב), וכ"כ בספר קרית ספר (סי"ג אות ג). וחוזר הדין לעיקרו, שאסרו מרוצף אטו שאינו מרוצף. וא"כ למרן שקבלנו הוראותיו יאסר.

שוב ראיתי שכבר קדמני בזה בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג הע' ח) כי לדעת מרן יש לאסור מרוצף אטו שאינו מרוצף, אף כשכל העיר מרוצפת. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אותיות ג-ו). וע"ע בספר מתנת משה (ח"א מלאכת חורש הע' א) דנשאר בצ"ע. ובספר מנוח"א (ח"ב פ"ב הע' 13) לכאורה לא נחית להכי. וכן הוא בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז קונטרס אחרון סימן ד שאלה שניה), וכ"כ לאסור בספר ארחות שבת (פי"ח הל' מז).

גדר כל העיר מרוצפת ומה הדין לתרומה וסיעתיה בימנו]

ח. ואעיקרא דדינא י"ל גבי נידו"ד בגרירת ספסל, כי אף לתרומה וסיעתיה דשרי כשכל העיר מרוצפת, בימינו אנו יש מקומות שיאסר לגרור בהם על גבי קרקע מרוצפת. כי נראה שיש לדון גבי הגדר של כל העיר מרוצפת, כל מקרה לגופו, כי באיסור גרירת ספסל שאסרו מרוצף אטו שאינו מרוצף, היינו בכל מקום ששייך שאדם יגרור שם ספסל להובילו, והיינו ג"כ בגינות, שהרי קורה שפעמים מעביר ספסל מדירה לדירה. [משא"כ בהרים אם יש כאלה בתוך העיר, שאינם בכלל הדיון, שהרי לא מעבירים שם ספסלים, וא"כ אינם נכנסים לכלל הדיון כאן.] ועל כן כל העיר מרוצפת בדין גרירת ספסל, היינו שאין שם אף גינות והכל מרוצף, וכגון בצפת ובעיר העתיקה. וגם בהם אם היא עיר גדולה ובתוכה יש שטח שומם, אף שאינו מרוצף, תחשב העיר כדין כל העיר מרוצפת. וה"ה לגבי כיבוד, וריבוץ, והדחה, כי רק במקומות ששייכים בהם אלו הדברים, נכנסים למדידה האם רוב העיר מרוצפת או לאו, אך במקומות שלא שייכים, כגון בגינות, שהרי אין מכבדים וברבצים ומדיחים אותם, שוב אין מקום לדון בהם. ולפי"ז יחולק בין הדינים, כי כלפי גרירת ספסל, מה שהתירו התרומה וסיעתיה כשכל העיר מרוצפת, היינו כפשוטו, שאין אפי' גינות בעיר, אלא כל פיסת קרקע מכוסה בדבר שא"א לעשות על גבו חריץ. ואילו גבי כיבוד והדחה, בעינן שכל הבתים מרוצפים, ואפי' שרוב העיר עשויה גינות, יחשב שכל העיר רצופה. וכן מבואר בביה"ל (סימן שלז ס"ב ד"ה ויש), דדן גבי כיבוד בבית כשכל בתי העיר מרוצפים ע"ש. והוא כאמור, כי היכן ששייך כיבוד, שם רק צריך לראות האם המקומות מרוצפים, וכן ביארנו לקמן סימן הבא (אות ג) דס"ל לפוסקים רבים, וע"ע לקמן (אות יא). ונמצא א"כ, כי בנידו"ד לא ימלט שאין בימינו

עיר ללא גינות פרטיות וציבוריות, ונמצא דכלל לא שייך עיר שכולה מרוצפת גבי גרירת ספסל, ויאסר בכל עיר מצד עצם העיר, לכו"ע, אף לתרומה וסיעתיה. [דבגרירה לכו"ע גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף, וכנ"ל בראש דברינו.] (ואולם ע' לקמן (אות יא, ואות יב ד"ה העולה), ע"ש). וכן מדויק ל' המ"ב (סימן שלו שעה"צ ס"ק ב) דאסר לגרור אא"כ כל העיר רצופה, ולא סגי בכל בתי העיר, ודייק בלשונו, וכאשר יראה הרואה בביה"ל (שם ריש ד"ה ויש), דכתב בבתי העיר, בנידון האמור שם. וכן הוא בספר שביתת השבת (חורש הל' כ) דהתיר רק כשכל העיר רצופה, ולא רק בתי העיר, בשונה מלעיל שם (הלכה יז), שהתיר כשבתי העיר מרוצפים. ואומנם בספר קצות השלחן (סימן קמו סימן כו) כתב להתיר לגרור "אם בתי כל העיר מרוצפים", אלמא דתלה זאת בבתים. אך מאחר ומקורו ציין לשעה"צ הנ"ל, א"כ י"ל שלא דק בלשונו, או בהבנה וכאמור. וכן מדוייק בספר ערוה"ש (סימן שלז ס"ג) שהתיר לגרור רק אם כל העיר רצופה, ובהמשך (ס"ה) גבי כיבוד תלה זאת בבתים.

מקורות נוספים דלא גזרינן עיר אטו עיר]

ט. ונמצא א"כ דלמרן בגרירת ספסל אסור לגרור על קרקע מרוצפת, ואף כשכל העיר מרוצפת אסור, דגזרינן עיר מרוצפת אטו עיר שאינה מרוצפת. ושונה דין גרירת ספסל מדין כיבוד הקרקע שבזה התיר מרן לכבד קרקע מרוצפת אף בעיר שאינה מרוצפת.

שוב בינותי כי בשו"ת הריב"ש (סימן שצד ד"ה ועוד ראיה דבפרק שמנה וכו'), יליף דלא גזרינן עיר אטו עיר, ממקור אחר, והוא מחולין (קד ע"ב) דאמרה שם הגמ', דלא גזרינן חלת חו"ל אטו חלת הארץ. ע"ש. וחזינן דלא גזרינן חו"ל אטו א"י. ומינה יליף דה"ה דלא גזרינן עיר אטו עיר. וא"כ ס"ל את חידוש זה אף בלא ההכרח של התרומה, בלא שהוקשה לו אמימר [כמבואר לעיל (אות ז)] . וע' בספר אג"ט (מלאכת חורש ס"ק כו) בזה. וע"ע בתוס' רא"ש שבת (כט ע"ב ד"ה גזירה), דכתב ראיה אחרת דלא גזרינן עיר אטו עיר מעירובין (קד ע"א) אמימר שרא לממילא בגילגלא במחוזא, וא"כ התיר בעירו ולא גזר עיר אטו עיר, (וע' שו"ע סימן שלח ס"ו). וע"ע במאירי שבת (כט ע"ב) שפשטות דבריו מורים דס"ל דלא גזרינן עיר אטו עיר מסברא (ולא מכח קושיא). ועוד הראני ידידי הרה"ג רבי אברהם ארבל שליט"א לסמ"ק (סימן רכג), והובא בב"י יו"ד (סימן קטו דף קפג ע"א ד"ה וכתוב), וסמך עליו מרן לענין הלכתא, וכמבואר לו שם בב"י יו"ד (סימן קטז דף קפה ע"א ד"ה והאידנא), וע"ש דמבואר דלא גזרינן עיר אטו עיר, היכא שיש טעם אחד בלבד בגזירה שגזרו חז"ל. משא"כ כשיש כמה טעמים לגזירה, בזה חיישינן שיבואו לטעות בטעמים, ולהקל בעיר אחרת ששם באמת אסור. עכת"ד. ומינה לנידו"ד, שיש טעם אחד בגזירה שלא להדיח

קרקע, דילמא אתי לאשוויי גומות, וכל כה"ג לא גזרינן עיר אטו עיר. (וכעת אין הפנאי מאפשר לעיין בזה היטב).

ומעתה שוב יש פנים לומר, כי אף הרמב"ם ומרן וסיעתייהו, יתכן שיודו דלא גזרינן עיר אטו עיר, כי מצינו מקורות אחרים לחדש דין זה, בלא הקושיא מאמימר. ואף שלגבי הראיה מאמימר בעירובין, הרמב"ם (פכ"א ה"ה) למד אחרת את דין זה, והוא שבתוך העיר לא גזרינן אטו מקום אחר בתוך העיר ע"ש, ובב"י (סימן שלח דף קיג ע"א), וכ"פ מרן בשו"ע (סימן שלח ס"ו), ולא שלא גזרינן עיר אטו עיר. מ"מ כל האמור מראה פנים דיתכן שהרמב"ם ומרן יודו לחידוש התרומה, וכמו שהני ראשונים למדו זאת ממקומות אחרים, גם כן. וכל כה"ג דאין לנו הכרח בדעתם של הרמב"ם ומרן וסיעתייהו, אמרינן דיש להשוות דעות הראשונים כמה שאפשר, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ולכל היותר יש לומר שאין לנו בירור בדעתם, וכה"ג אמרינן דל מהכא דעת הרמב"ם ומרן וסיעתייהו, שאין לנו ידיעה ברורה מאי ס"ל, ונדון בלעדיהם. וכמש"כ בקובץ מאור ישראל (עמ' של אות ג), ע"ש מפי ספרים. ונמצא דחזרנו לריש דברינו הנ"ל (אות ה), דיש לתלות דיון זה במח' הראשונים, האם גזרינן עיר אטו עיר, וכיון דהוי מילתא דרבנן ורוב הראשונים מקלים, כן עיקר.

רוב העיר מרוצפת]

ומעתה אף חידושו השני של הריב"ש שם דלא בעינן עיר רצופה כולה, אלא אף שרוב העיר מרוצפת, נחשבת ככולה מרוצפת, כן יש לנו לתפוס עיקר. כי לא ראינו מי בראשונים שכתב להדיא להיפך. וכן תפס להלכה בספר אגלי טל (מלאכת חורש הל' יב) ושאף שכתבו התוס' (שבת כט רע"ב) כל העיר רצופה, אין כוונתם דוקא כל ולא רוב, אלא רובו ככולו, וע"ש (ס"ק כז) באורך בזה. ואין לומר כי הריב"ש לשיטתיה דגזר בכיבוד מרוצף אטו שאינו מרוצף, ועל כן הוכרח לחלק כן, כדי שלא יוקשה לו מאמימר. כי הרואה יראה שאמר כן בלאו הכי, וזה ברור אחר שממילא ס"ל לחלק בין עיר לעיר, א"כ ה"ה בעיר עצמה דאין מקום לגזור רוב אטו מיעוט, וכמש"כ שם הריב"ש. וכן תפסו להלכה האחרונים, דכ"כ המ"ב בביה"ל (סימן שלז ס"ב רד"ה אין), ובספר קצות השלחן (סימן קמו הל' כז), ובספר שביתת השבת (חורש ס"ק לב), ובשו"ת מחזה אליהו (סימן עא), ובספר מור דרור (סימן שלז ס"ב), ועוד.

י. ברם עדיין יש להוכיח לאיסור, והוא מתוך ל' השו"ע (סימן שלח ס"ג), אין סכין את הקרקע, ואין מדיחים אותו, אפילו הוא מרוצף. ע"כ. ובהנחה שבזמן מרן היו מצויים ערים אשר רוב בתיהם מרוצפים, כי אם כבר בזמן הגמרא היתה עיר מרוצפת, הלא

היא מחוזא (שבת צה ע"א), מסתברא מילתא דגם בזמן מרן היה כן. והיה בהניח שכן הוא, שוב יש להוכיח מל' השו"ע שכתב לאסור מכל מקום, ולא חילק, דס"ל כי אף עיר אשר מרוצפת ברובה, יש לאסור. אך באמת אין להכריח מכאן, שהרי ל' השו"ע הוא ל' הטור שהביא את הרמב"ם, ועל הטור גופיה תקשי מדוע לא כתב חילוק זה, ובפרט שהטור ודאי סובר דכל שרוב העיר מרוצפת שרי לכבד, ושרי לשטוף, שהרי פסק כרא"ש העומד בשיטת התרומה, וכמבואר שם בב"י. וכן הרמב"ם לא כתב חילוק זה וכדרכו שלא לכתוב אלא דברים המבוארים בש"ס, וכמש"כ היד מלאכי (כללי הרמב"ם אותיות ב,ה) מפי ספרים, וכ"כ השד"ח (ח"ו דף 69 ע"א), וע"ע אליו (בדף 65 ע"א). ומרן דרך בדרכם של הני ראשונים, ככל דרכו בשו"ע להעתיק את ל' הטור או הרמב"ם, ואילו היה דן להדיא בב"י האם שרי בכל העיר מרוצפת, היה מקום לדון בהשמטה. אך כשלא דן בזה, אף אם היו במציאות בזמן מרן ערים אשר ברובם מרוצפות, אין להקשות מדוע לא כתב לחלק בהכי, כי כן עשו הטור והרמב"ם. ובאמת כי יתכן מאוד שהמציאות היתה בזמן מרן שלא היו מצויים ערים שרוב בתיהם מרוצפים, כי מבחינה טכנולוגית לא היו התקדמויות משמעותיות בין זמן הגמ' לזמן הראשונים ומרן, כי כל ההתקדמויות החלו לפני כמאה וחמשים שנה. וכ"כ בספר דע"ת (סימן שלז סעיף ב) דאפשר שבימיו (של הרמ"א) לא היה שכיח כ"כ שיהיו כל בתי העיר מרוצפים, ע"ש.

הגזירה היא בית אטו בית ולא אטו חצר]

יא. ולולי דמסתפינא מחברי וק"ו מרבותי, הוה אמינא מילתא חדתא, דהגמ' שם (שבת כט ע"ב) אמרה גזירה עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא, דהיינו גזרו לאסור גרירת ספסל בעליה של שיש, אטו עליה שאינה של שיש, וכמש"כ שם התוס'. ומתוך שנקטה הגמ' גזירה עליה אטו עליה, ולא אמרה גזירה עליה אטו קרקע, או אטו רצפה וכדו'. אלמא דכל שיש צד לגזור הוא עליה אטו עליה, דבהם מיחלפא לאינשי, אך עליה אטו גינה לא מיחלפא להו, כי הגורר ע"ג רצפת ביתו, לא יבא לדמות מילתא למילתא ולגרור בגינה, דמיד יחוש לאיסור חורש, שהרי עושה הוא חריץ בגינה. וכעין מש"כ התרומה (סימן רנד ד"ה גורפין), והובא בב"י (סימן שלז), דשרי לכבד שלחן, שאין מיוחדים לכך, ולא שייך למיגזר בהו. ע"כ. וכ"כ רבנו ירוחם (דף עו ע"א) הובא בב"י (סימן שלח, דף קיב סוע"ב) גבי משחק בתפוחים ע"ג קרקע, דה"ה דשרי ע"ג מחצלת, דלא מיחלפא בקרקע. וה"ה נמי י"ל הכא, דליכא למיחש גינה אטו עליה. משא"כ עליה אטו עליה, יכול לבא לידי טעות, כי לא יעלה על ליבו איסור בונה בגוררו ספסל בבית, אחר שגרר בבית בקרקע מרוצפת. ולפי"ז יצא כי כל שנאסר לגרור בבית הוא אטו בתים אחרים, ולא אטו גינות,

וא"כ אפי' בערי נופש שרוב השטחים שם הם של אדמה, נחשב שכל העיר מרוצפת, ושרי. איברא דע' בשבת (קנא רע"ב) דהקשתה הגמ' על המשנה שהתירה לסוך מת, ממעשה בתלמידו של ר"מ, שאסר ר"מ לסוך ולהדיח לו את קרקע בית המרחץ, אלמא דדבר האסור בטלטול אסור לסוך. ומתרצת הגמ', קרקע בקרקע מחלפא, מת בקרקע לא מיחלף. כלומר איסור סיכת קרקע אינו מצד טלטול מוקצה, אלא גזירה דילמא אתי לאשוויי גומות בקרקע אחרת שאינה מרוצפת. ולכאורה יש לדייק את הלשון שאמרו בסתם קרקע בקרקע מיחלפא, דגוזרים אטו כל קרקע, ולא רק קרקע שהדרך להדיחה. וכן מתוך שאמרו מת בקרקע לא מיחלפא, מדוייק דקרקע בקרקע תמיד מיחלפא. ואולם יש להשיב, כי מה שאמרו קרקע, היינו שהדרך להדיחה, ולא כל קרקע, וכדמפורש ברמב"ם (פרק כא ה"ג) וע"ע סימן הבא (אות ג), וע"ע לעיל (אות ח). וא"כ בין כה עלינו להגיע דמה שאמרו קרקע היינו כל קרקע שהדרך להדיחה, ושוב א"א ללמוד מדין הדחה לניד וננו דין גרירת ספסל. ועתה ראיתי שכן מבואר כדברינו בספר קני המנורה (סימן שלז סס"ק א) וז"ל, כ' הב"י, והמ"א, דאסור לגרור אפי' בעליתא דשישא. וכתב על כך, מיהו אם בכל העיר **הבתים והעליות** דשישא שרי, כמ"ש תוס' בפ' במה הדליקין. [כט ע"ב ד"ה גזירה] . ע"כ. ומפורש דתלה זאת כדברינו בבתים ועליות, ואין צריך שהרחובות יהיו מרוצפים. ושוב ראיתי שכבר קדמני בדיוק לשון הגמ' גזירה עליתא אטו עליתא, בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אות ג בסוגרים), ועוד לו (שם אות ט), ותפס כן להלכה. ואף שמדוייק ל' המ"ב (סימן שלז שעה"צ ס"ק ב) דלא ס"ל כדברינו, כיון שהתיר רק כשכל העיר מרוצפת, אלמא דגם הרחובות. וראה בביה"ל (ריש ד"ה ויש), דדייק שם לכתוב בתי העיר, ודו"ק. וכן בספר שביתת השבת (חורש סעיף כ) מדוייק כנ"ל, דס"ל שלא כדברינו. מ"מ לכאורה לא נחתו לראיה הנ"ל.

בטל הטעם בטילה התקנה]

יב. ובהמשך לדברינו דכל שגזרו הוא רק בתוך הבתים, יש לבא ולהקל מעוד צד. דהנה התוס' ביצה (ו ע"א ד"ה האידנא), ס"ל כי כל תקנת חז"ל שנתקנה מכח ספק, כל היכא שבטל הטעם בטלה התקנה, וא"צ מנין אחר להתירו. ולכן היום מותר לשתות משקים גלויים, שנאסרו מחשש שמא נחש שתה מהם. וכן היום יותר לקבור מת ביו"ט שני של גלויות ע"י ישראל, שנאסר מטעם אומה הרשעה, שהיו כופין את ישראל לעשות מלאכתן, וביו"ט ישראל היו נדחין מהן ע"י שאומרים להם יו"ט הוא. ואם יראו אותם מקברין מתיהם, יכופו אותם למלאכה. ועתה שבטלה אומה זו, מותר לקבור ביו"ט שני. ומינה לנידו"ד, דנאסר משום חשש שמא יגרור בבית שאינו מרוצף, דכיון שבטל הטעם,

לפי שאין לנו בתים שאינם מרוצפים, בטלה התקנה. וכן כתב מו"ר בספר טה"ב (ח"ב עמ' יא). ע"ש. וע' בזה בדברינו בשו"ת נחלת לוי (ח"א סימן ג בהערה). ומינה לנידו"ד שהבתים מרוצפים בכל העולם, וכל כה"ג אמרינן בטל הטעם בטילה התקנה. ואף את"ל דיש אלו מקומות בעולם שהבתים אינם מרוצפים, מ"מ רוב רובו של העולם מרוצף, ובכה"ג אמרינן בטל הטעם בטלה התקנה, וכמש"כ בנחלת לוי (ח"א סימן יג אות ט). ע"ש. וכ"כ כיוצ"ב בביאורים שעל ספר תוספת שבת (סימן שלז ס"ק ב), דיתכן שאף הרב תו"ש דס"ל לאסור כיבוד אף היכא שכל העיר רצופה, יודה היום שכל הערים רצופות. וכן צירף סברא זו להקל גבי שטיפה, בספר מתנת משה (ח"א חורש הע' א), ע"ש.

העולה א"כ מן האמור, מותר לגרור דבר כבד מאוד במקום מרוצף, כגון ע"ג רצפה, אספלט, וכדו' (כל מקום שאינו עושה על גבו חריץ), אף שהחפץ כל כך כבד, שבודאי יעשה חריץ אילו יגרור אותו על גבי אדמה.

ברם היתר זה מותנה בכך שהעיר ברובה מרוצפת, והמדד לרוב העיר הוא כל שטחי הבתים, הכבישים, והמדרכות, והגינות, כל מקום שפעמים שייך לגרור שם חפצים, כדי להעבירם ממקום למקום, ולכן ברוב ערי ישראל הדין כן. מלבד בערי נופש, אשר משופעים בשטחים פתוחים. [וזאת יש לשים לב, כי אף בגינות, כרי הדשא, נחשבים כמקום שאינו עושה חריץ, שהרי הקרקע מכוסה בדשא, ואינו עושה חריץ בקרקע. ומצד תלישת הדשא עצמו, אם יגררו שם, אף בכה"ג שהחפץ כה כבד שיהיה פס"ר שיתלוש, לא נאסור גרירה ע"ג מקום מרוצף, אטו תלישת הדשא, שהרי היא גזירה חדשה.] או איזור חדש בבניה, שעדיין לא נעשו בו מדרכות וכדו', שרוב העיר אינה מרוצפת, ובזה יש מקום להחמיר שלא לגרור אף על גבי מקום מרוצף, אלא שיגביהו את החפץ, וכך יעבירוהו ממקום למקום. והמיקל אף בזה אין למחות בידו.

סימן מג - שטיפת רצפה [המשך לנ"ל]

תוכן התשובה בקצרה

א. מרן בשו"ע (סימן שלז ס"ג) אסר להדיח קרקע מרוצפת, גזירה אטו שאינה מרוצפת. ברם ע"פ התרומה וסיעתיה שחידשו, דכל שכל העיר מרוצפת שרי, ולא גזרינן, ה"ה בימנו דשרי. **ב.** ואף למרן דתפס כרמב"ם וסיעתיה, דפליגי אתרומה, ומתירים לכבד קרקע מרוצפת. י"ל דיודו לחידושו של התרומה, דהיכא שכל העיר מרוצפת שרי, שהרי נמצאו לכך כמה מקורות בש"ס. **ג.** ומעתה בימנו יש להקל. ואף בערים שרוב העיר משופעת בגינות, חשיב שכל העיר מרוצפת. כי לענין מה צריך להיות מרוצף, דנים רק על הבתים, כי רק בהם שייכת המציאות שמדיחים אותם. וכ"כ הפוסקים. **ד.** וע"פ

האמור ה"ה וק"ו דשרי להדיח כיור מטבח ושירותים. וא"צ לדוחק שנדחקו האחרונים ליישב את המנהג להוריד את המים בשירותים. ו. הן לא אכחד כי נמצאו כמה פוסקים שאסרו בימנו להדיח קרקע, אף לדעת הרמ"א. כי דוקא בכיבוד הקל כשכל העיר מרוצפת, אבל לא בהדחה שיותר חמורה. ברם זה אינו, וכדמוכח מתוס', וגם דאין טעם לחלק בין השוים. ז. ואולם לכאורה יש לאסור ע"פ פרש"י, דהחשש בהדחה הוא שמא יתקן בלטה שבורה, וזה שייך אף בימנו אנו. וע' בפנים. ח. ברם זה אינו, כי הפשט ברש"י הוא כפירושם של רוב הראשונים, דחיישינן שישוה גומות כשידיח קרקע אחרת שאינה מרוצפת, וכדמפורש ברש"י במקום אחר (דף קנו ע"ב). ט. ועוד יש לצרף להקל, מצד דכל היכא דבטל הטעם בטילה התקנה כשהטעם ידוע, וכן כשנתקנה התקנה מכח ספק. י. ונמצאו כמה פוסקים שכתבו להקל בהדחה בעת הצורך, ע"פ המ"מ שביאר מאי שנא הדחה דגזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף, מדין כיבוד דלא. כיון שהדחה אין בה צורך כ"כ, כמו בכיבוד. ואולם זה אינו, וכדמוכח מפסחים (סה ע"א) דאיסור הדחת קרקע אמור אף בעת צורך גדול. דמיירי התם בערב פסח שחל בשבת, והעזרה היתה מלאה דם, ואפ"ה אסרו חז"ל להדיחה.

שאלה: האם מותר לשטוף את רצפת הבית בשבת.

תשובה:

שטיפת רצפה בשבת]

א. פסק מרן (סימן שלז ס"ג) וז"ל, אין סכין את הקרקע ולא מדיחים אותו, אפילו הוא מרוצף. ומקורו טהור מדברי הרמב"ם (פכ"א הל' ג). וחזינן דאף שפסק מרן (סימן שלז ס"ב) דבכיבוד שרי לכבד קרקע מרוצפת, ולא גזרינן אטו שאינה מרוצפת, מ"מ הדחה חמירא טפי, וגזרינן בה מרוצף אטו שאינו מרוצף, וא"כ יש לאסור להדיח את רצפת הבית, אף בימינו אנו שהקרקע מרוצפת. איברא דלפי התרומה וסיעתיה הנזכרים לעיל (סימן קודם אות ה), דכתבו דכל שהעיר כולה מרוצפת שרי לכבד, אף שסוברים לאסור כיבוד אף בקרקע מרוצפת, אטו שאינה מרוצפת, מ"מ כל שכל העיר מרוצפת שפיר דמי. ואין הבדל לשיטתייהו בין כיבוד להדחה, שבשניהם אסור במקום מרוצף אטו שאינו מרוצף. וכיון שכן, יש לדמותם גם לענין כשכל העיר מרוצפת, דכשם שמותר בכה"ג בכיבוד, ולא גזרינן עיר אטו עיר, ה"ה נמי לענין הדחה, דאין לחלק ביניהם. וכן מפורש בתוס' פסחים (סה ע"א ד"ה המכבד), דיותר גם בהדחה כשכל העיר מרוצפת, ודו"ק. וכבר קדם בראיה זו מתוס', בספר דע"ת (סימן שלז ס"ב), ושכ"כ הקרבן נתנאל (פ"י דשבת, והמשב"ז ס"ק ב) ועע"ש. וכן הוכיח מדברי התוס' הכי, בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אות ד, וע' בדבריו

לקמן אות ו). גם בספר מגילת ספר (סימן יג אותיות ג,ד) היה פשוט לו דלתרומה וסיעתיה שרי להדיח כשכל העיר מרוצפת. וע"ע בספר בני ציון ליכטמן (סימן שלז ס"ק ג) דתלה את דין הדחת קרקע בעיר שרובה מרוצפת, במח' התוס' והרמב"ן, ויצא דגם איהו ס"ל דלתוס' והתרומה שרי להדיח. ועע"ש. וע"ע לקמן (אות יא) דהובאו עוד פוסקים דס"ל דלתרומה וסיעתיה שרי להדיח בימנו.

ב. אלא דלדעת הרמב"ם (פכ"א ה"ג) וסיעתיה, שפסקם מרן בשו"ע (סימן שלז ס"ב), דבכיבוד לא גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף, משא"כ בהדחה דגזרינן, א"כ יש לאסור אף כשכל העיר מרוצפת, דלא פלוג, וכבסמוך בע"ה. וכן לדעת הרי"ף וסיעתיה דלעיל (סימן קודם ריש אות ו), אשר מתירים לכתחילה לכבד אף במקום שאינו מרוצף, מ"מ יודו דבהדחה אסור, וכדמפורש בשבת (מ ע"ב) במעשה בתלמידו של ר"מ, וכן בתוספתא שבת (פרק יז ה"י), וכמש"כ הרב המגיד (הל' שבת פכ"א ה"ג) שזהו מקורו של הרמב"ם לאסור הדחה אף במרוצף, וא"כ ברור שגם הרי"ף יודה לזה, שהרי לא מצינו בכך שום מח'. וא"כ גם לרי"ף יאסר להדיח אף כשכל העיר מרוצפת. ויצא לכאורה כי לרי"ף ולרמב"ם יאסר להדיח בימנו את הרצפה, אף שכל העיר מרוצפת, כיון שאין להם את ההיתר של כל העיר מרוצפת. שהרי כל מה שחידשו התרומה וסיעתיה דכשכל העיר מרוצפת שרי, יצא להם כן מתוך שלשיטתם שאסור לכבד קרקע מרוצפת אטו שאינה מרוצפת, הוקשה מדוע אמימר (שבת צה ע"א) התיר לזלף בעירו מים על גבי קרקע, והלא גזרינן קרקע מרוצפת אטו שאינה מרוצפת. ועל כן הוכרחו לחדש, דשאני אמימר שכל עירו היתה מרוצפת, ויצא חילוק זה, דכשכל העיר מרוצפת שרי, ולא גזרינן עיר אטו עיר. אבל לרי"ף ולרמב"ם קושיא מעיקרא ליתא, שהרי הם סוברים שמותר לכבד קרקע מרוצפת, ופשוט דינו של אמימר, וכמש"כ לעיל (סימן קודם אות ז) ע"ש, וממילא אין מקום לחידוש זה, ויאסר.

ואולם ע"פ דברינו האמורים לעיל (סימן קודם אות ט) ע"ש, יש מקום לומר שגם הרי"ף והרמב"ם יודו לתרומה, דשרי כשכל העיר מרוצפת, ולא גזרינן עיר אטו עיר, וכמש"כ בתוס' רא"ש (שבת כט ע"ב ד"ה גזירה), להוכיח מעירובין (קד ע"א) דלא גזרינן עיר אטו עיר, וכמש"כ בשו"ת הריב"ש (סימן שצד) ללמוד כן מחולין (קד ע"א), וכן מבואר בסמ"ק (סימן רכג), וא"כ אחר שנמצאו מקורות נוספים לדין זה, כלל הוא בידנו דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וי"ל דגם הרי"ף והרמב"ם יודו להקל כשכל העיר מרוצפת. ואף שהרמב"ן וסיעתיה פליגי אתרומה ודעימיה, וס"ל דגזרינן עיר מרוצפת אטו שאינה מרוצפת, וכמש"כ לעיל (סימן קודם אות ה). מ"מ הוה מח' במילתא דרבנן, ורוב הראשונים מקלים, וקי"ל להקל.

אלו שטחים צריך לבדוק האם הם מרוצפים]

ג. ואומנם גבי גרירת חפצים כבדים מאוד הראנו לעיל (סימן קודם אות ח) פנים להחמיר בערים שרוב העיר אינה מרוצפת, כגון שיש בעיר גינות רבות, והלא גם הרחובות המה מן המנין. אך כאן גבי שטיפה גם בזה יש להקל, כיון שכל שיש מקום לדון בגדר רוב העיר בהדחה, הוא רק בתוך הבתים שמדיחים שם, אך בגינות ורחובות שאין מדיחים, ולא חיישינן שיבא להדיח שם, הם לא נכנסים לרוב. וא"כ גם בערי נופש וכדו' נחשב היום שכל העיר מרוצפת, כי כל הבתים בימנו מרוצפים המה, וכדמבואר הכי בביה"ל (סימן שלז ס"ב ד"ה אין), דדנים הדחה רק לפי המקומות שהדרך להדיחם, וכן מבואר בספר אג"ט (חורש סי"ב) דכתב לתלות זאת ברוב בתי העיר. ובספר שביתת השבת (חורש סעיפים יז,כ,כח) ודו"ק, דבסעיף יז כתב בתי העיר, ובס"כ העיר. וכן הוא בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג הע' ח, וכל שחלק שם הוא על עצם ההיתר, אך מודה שדנים לגבי הדחה רק במקומות שמדיחים, דאל"כ מעיקרא היה לו לאסור), **ובספר שש"כ** (פרק כג הע' ב'), **ובספר מנוח"א** (ח"ב פ"ב הל' ד), **ובספר מתנת משה** (ח"א ריש מלאכת חורש), **ובספר ארחות שבת** (פרק יח הע' ע), **וכ"כ להדיא בשו"ת מחזה אליהו** (סימן עא אות ג) **והוכיח כן מדגזרו עליה של שיש אטו עליה רגילה, ולא אטו סתם קרקע, וה"ה הכא גבי כיבוד יש לגזור רק אטו מקומות שרגילים לכבד אותם, ולא סתם קרקע, והובאו דבריו לעיל** (סימן קודם אותיות ח,יא) בזה.

הדחת כיור, ושיש מטבח, ושירותים]

ד. ולכאורה כן יש להוכיח מדברי ההגהות מיימוניות (פכ"א אות ב דפוס קושטא) המובא ביתה יוסף (סימן שלז) בשם ספר התרומה, דאע"ג דאסר לכבד קרקע מרוצפת, אטו שאינה מרוצפת, נראה דמכל מקום מותר לכבד שלחן או תיבה מן הפירורין שעליהן, משום שאין מיוחדים לכך, ולא שייך למגזר בהו. עכ"ל. וע' בספר קצות השלחן (סימן קמו ס"ק נג) דביאר את המילים שאין מיוחדים לכך, שאין השלחן מיוחד לכבדו כמו קרקע, אלא הדרך לנערו. וכמשנה בשבת (דף קמג ע"א) בית הלל אומרים מסלק את הטבלא כולה ומנערה. ומשום מיעוט פעמים שמכבדים אותו, לא גזרו אטו קרקע שאינו מרוצף. ע"כ. וחזינן להדיא, דכל שיש מקום לדון הוא רק בדברים שהדרך לכבדם וכאמור. ומש"כ שם הבדי השלחן, כי צ"ל דלפני הב"י היה דפוס שונה של ההגמ"י, כן היא האמת, וכמש"כ בהגהות והערות שעל הב"י (אות ז). ברם לכאורה זו אינה ראיה, כי הפשט בהגמ"י הוא אחר, וכאשר יראה המעיין בהגהות מיימון שלפנינו (כי דפוס קושטא את"י), דכוונתו משום המכבדות שנחשבות מוקצה לדעת התרומה, וכדמוכח משבת (קכד ע"ב), שנאסר לכבד קרקע. ושאין לומר שאינם מוקצים משום דחזו לנקות שלחן (ובזה שרי אף לתרומה), דכיון שאינם מיוחדים לשלחן, שוב לא יהיה בזה לבטלם מדין מוקצה. וגם ראיתו של

קצוה"ש ממתני' דשבת (קמג) לכאורה היא ראיה לסתור, כי שם משמע שהדרך לנקות את השלחן ולא לנערו, ורק בשבת הצריכו לנערו. וע"ע בזה בביאורים שעל ספר תוספת שבת (סימן שלח). ודע כי יש נ"מ טובא כיצד ללמוד את ההגהות מיימוניות הנז', שהרי הביאו הב"י בשתיקה, וא"כ ס"ל כוותיה. ויצא לפי ההגהות מיימוניות דבימנו שהדרך לנקות את השלחן ולא לנערו, וכן שאר דברים, כגון שיש, וכיור, ושירותים, יאסרו, כשם שחפץ לאסור שלחן, ורק התיר מצד שאין דרך, ובימנו אנו שהדרך כן לנקותם יאסר, (אא"כ נבוא להתיר מצד שכל הבתים מרוצפים היום, כאשר כתבנו לעיל). ואולם לדרכנו בהגהות מיימוניות הוא להיפך, דפשוט ששולחן מותר, ואין לגזור בו אטו קרקע, וכן יש להוסיף דה"ה לגבי כיור ושרותים, דאין לגזור, וק"ו מפסק הרמ"א (סימן שלח ס"ה) מרבנו ירוחם המובא בבית יוסף שם, וכן פסקו האחרונים שם, דאף ע"ג מחצלת שרי. וכ"כ להתיר מהאי טעמא הרה"ג גדעון בן משה שליט"א בקובץ אורייתא (ח"א עמ' צ והלאה), (וק"ו זה יכון רק להבנתו בהגהות מיימוניות, כי להבנת הרב קצות השלחן מבואר בהגהמ"י לאסור, וא"כ שאני הדחה דחמירא טפי). וא"צ להדחק כדברי שו"ת מנח"י (ח"ה סימן עה אות ד) דעמד על האי מילתא כיצד נהגו להוריד את המים בשירותים היום, והלא הוי הדחה. וע"ש בישובו, מה גם דלדבריו שרי רק שירותים משום כבוד הבריות, אך כיור יצא דאסור, וע"פ הנ"ל אתי שפיר. ובאמת דאעיקרא דדינא לדידן ע"פ המבואר כאן בתשובה, שרי מ"מ, דאפי' הדחת הקרקע שרי היום.

ה. **ברם** בספר קצות השלחן (סימן קמו ס"ק נט) כתב להוכיח מהרב המגיד בדעת הרמב"ם (וממילא בדעת מרן) דאוסר הדחה אף בעיר שכולה מרוצפת. שהרי הרב המגיד (פכ"א ה"ג) פירש ברמב"ם דלא התיר כיבוד אלא במרוצפת כל העיר כמו במחוזא, ע"ש. ולפי"ז כשהרמב"ם אוסר להדיח אף במרוצף, היינו אפי' כשכל העיר מרוצפת. אולם הקשה על כך מל' השו"ע (סימן שלז ס"ב) דכתב, אסור לכבד הבית אא"כ הקרקע מרוצף. ע"כ. משמע דמותר אפי' כשאין בתי העיר מרוצפים. וסיים, וצ"ע. ובאמת כן למד להדיא הב"י (סימן שלז ס"ב ד"ה וכתוב בספר), לא רק ברמב"ם, אלא אף ברב המגיד, דמתיר כיבוד בבית זה בלבד במרוצף. וגם המעיין ברב המגיד שפשטות דבריו המה כהבנת הרב קצות השלחן, יתמה תמיהה גדולה, איך למד כן ברמב"ם ע"ש. ובאמת כי הגורם להבין כן במ"מ, הוא מש"כ "כל העיר", ולמעשה לשון זו שאלה מלשונו של רש"י, ובפרש"י כבר ביארנו לעיל (סימן קודם אות ו בסוגרים מרובעות) שאין מכך כל הכרח, ושכן למד הב"י. ועפ"י הנ"ל אתי שפיר נפלא דלמד כן הב"י גם ברב המגיד, ולך ראה שם בגופן של דברים, ודו"ק כי קצרתי. ומעתה אתי שפיר שאין ראיה להחמיר בהדחת רצפה להבנת הרב

המגיד. ועע"ש בקצות השלחן לעיל מינה (באות נט) דכתב, כי אומנם לפי תוס' פסחים (סה ע"א), ולתרומה, שרי הדחת קרקע כשכל העיר מרוצפת. אולם לפי תוס' שבת (צה ע"א ד"ה שרא), לתירוצא קמא, דשאני הדחה דאיכא השוואת גומות טפי בין הרובדין, ע"ש. נמצא שבהדחה חיישינן טפי לבין הרובדין, וא"כ יאסרו להדיח רצפה אף כשכל העיר מרוצפת, מטעם חשש בין הרובדין. עכת"ד. ושוב ראיתי שכ"כ בספר ערוה"ש (סימן שלז סעיף ה) דלדעת תוס' תאסר הדחה אף כשכל העיר מרוצפת. ואולם אפי' לטעמייהו דלתוס' אסור, מ"מ לענין דינא יש להקל במח' בדרבנן. ומלבד כן, היום בימנו אנו, אין חשש בין הרובדין, לפי שהבלטות מהודקות ואין מרווח ביניהם, וגם מה שיש ביניהם רווח, יש בו חומר שלא שייך בו השוואת גומות.

דעת הרמ"א והנמשכים אחריו]

ו. וחזי הוית דבשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אותיות ד-ו) דרך בדרך חדשה, וס"ל דבהדחה אסור אף בעיר שרובה מרוצפת, אפי' לאשכנזים שנמשכים אחר הוראות הרמ"א. כי שתיקת הרמ"א והנושאי כלים לפסק השו"ע (סימן שלז ס"ג) דאסור להדיח אף בקרקע מרוצפת, ולא חילקו בין עיר מרוצפת, מוכיחה דס"ל להחמיר בהדחה, וכמש"כ לחלק הרב המגיד (סימן כא ה"ג) דהדחה אינה צורך כל כך. ואפי' שהוכיח שם הרב מחזה אליהו להדיא מתוס' פסחים (סה ע"א ד"ה המכבד), דס"ל להתיר כשכל העיר מרוצפת, אף בהדחה, מ"מ כתב כנ"ל. ודבריו מרפסן איגרי, כי פשוט שיש להקל לאשכנזים, שהרי כן דעת התרומה וסיעתיה, והם פסקו כוותייהו. והרמ"א והנושאי כלים לא היו צריכים לשוב ולהשיג על מרן, כי דעתם מבוארת כבר בסעיף ב שם. ובפרט לדברינו כי אין הכרח בדעת מרן בהדחת עיר מרוצפת, כי יש פנים שיקל, טפי יש להקל הכא. ועצם דבריו שבזה פסקו כתרומה, ובזה כרמב"ם, א"א להולמם, ובעיקר שראה שבתוס' מפורש שלא כדבריו, ובכ"ז לא נסוג אחור לפרש כן את נושאי הכלים, הוא פלא. וע"ע לעיל (אות א) שכ"כ כמה פוסקים, דלדעת התרומה שרי להדיח כשכל העיר מרוצפת. שוב ראיתי לספר קני מנורה (ס"ק ג) דדייק את סתימת הרמ"א לאסור כיבוד במרוצף, וכוונתו אף כשכל העיר מרוצפת, וכ"כ בספר תוספת שבת (ס"ק ב, וע"ש בביאורים שהשיבו). וכבר השיגו (על הקני מנורה) בספר דע"ת (סעיף ב) דאין ראיה מסתימות הרמ"א, דאפשר שבימיו לא היה שכיח כ"כ שיהיו כל בתי העיר מרוצפים, וס"ל דאין לחוש לטעם של בין הרובדין, ועע"ש.

וראיתי בספר חוט שני (שבת ח"א סוף פרק יא) דאסר הדחת קרקע היום, ומקורו הראה מדברי המ"ב (ס"ק טז), וע' בזה לקמן (אות ז). ועוד ראה לספר שבת לישראל ובו קונטרס

תשובות לגר"ח קנייבסקי שליט"א ושם (עמ' תפד) פסק לאסור הדחת רצפה אף היום שכל הערים מרוצפות (אף לדידהו). והרב המגיה שם כתב, שכן דעת הגר"ש ואזנר שליט"א, הובא בקובץ מבית לוי (חט"ז עמ' כב). ושכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א, הובא בספר שלמי יהודה (פ"ט הע' כו). ואולם בסוף ספר שלמי יהודה בקונטרס התשובות (אות מה), דעת הגרב"י זילבר שליט"א להקל לדידהו, דאומנם בברית עולם (ע' 91 ס"ה) אסר להדיח, שוב כתב להתיר מדינא ע"פ הביה"ל שהתיר כיבוד, כשכל העיר מרוצפת. אלא שהמנהג להחמיר, כיון שלא כתבו כן הפוסקים שלפני המ"ב. וסיים, ולמעשה צ"ע להקל, כיון דהוי מילתא דתמיהא. ע"כ. ובאמת לא זכיתי להבין, דלדידהו דנגררים אחר הוראות הרמ"א, וס"ל כתרומה שמתיר כשכל העיר מרוצפת, מה מקום יש לאסור, וברור שכיון שהיום כל העיר מרוצפת שרי, וכדמבואר בתוס' (וכנ"ל אות א), ודבריהם צ"ע.

דילמא אתי לאשוויי גומות בהדחה מהו]

ז. הן לא אכחד כי בהשקפה ראשונה למדתי לאסור אף להאמור כאן, והוא כי הב"י (ס"ס שלז) העתיק את ביאור הרב המגיד (פכ"א ה"ג) בדברי הרמב"ם, שאסר הדחה במקום מרוצף, והוא מדאיתא בשבת (מ ע"ב) מעשה בתלמידו של רבי מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ, וביקש להדיח לו קרקע, אמר לו אין מדיחין. לסוך לו קרקע, אמר לו אין סכין. ופרש"י, דילמא אתי לאשוויי גומות. והוסיף המ"מ, שכ"כ בתוספתא. ופירושה לדעת הרמב"ם, אע"פ שהכיבוד מותר ברצוף, אלו הדברים אסורין, וגזרו בהם לפי שאין בהם צורך כמו בכיבוד. עכת"ד הב"י. ולכאורה פרש"י דילמא אתי לאשוויי גומות, היינו שמא ימצא בעת ההדחה ברצפה המרוצפת חור ויתקנה, שהרי מיירי בהדחה, ובפשטות המדיח שייך שידיח רק בקרקע מרוצפת. וכ"כ רש"י לקמן (דף קנא ע"ב ד"ה קרקע), דמיירי במעשה זה שהמרחץ היה מרוצף. ולפי"ז שחוששים שיתקן בלטה שבורה, או חור שנוצר עם הזמן. גזירה זו שייכת אף בימינו אנו, אף שכל העולם מרוצף. וכ"כ ההשלמה (פרק ג סימן ח) דהביא את פרש"י על מעשה זה, דילמא אתי לאשוויי גומות, וכתב על כך וז"ל, כלומר דילמא אתי לאשוויי גומות בידים, דאל"ה קי"ל כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר. עכ"ל. וכ"כ כל' זו בספר המאורות (שם) על פרש"י. וכ"כ לבאר המ"ב (סימן שלז ס"ק טז) את מרן שאסר הדחה וז"ל, וטעם כל אלה, משום דחיישינן להשוות גומות, ואפי' למאן דשרי כיבוד בשבת, דשאני הכא דכיון שהוא רוצה ליפות את הקרקע, לסוך אותה, או להדיחה, חיישינן שמא יראה גומות, וישכח ויבא להשוותם במתכוין. עכ"ל. ומקורו ציין דהוא מרבנו ירוחם. והנה מפורש כדברינו. וע"ע בספר שביתת השבת (חורש הל' כז וס"ק מד). וכ"כ לאסור מהאי טעמא הדחה בספר חוט שני הנדפ"מ (שבת ח"א סוף

פי"א) והוא בהשען על טעמו של המ"ב. וכן למד דלרבנו ירוחם הנ"ל במ"ב יהיה אסור להדיח כשכל העיר מרוצפת בספר קרית ספר (סי"ג אותיות ג,ד).

ובאמת כי התוס' (דף צה ע"א ד"ה שרא), למדו בתירוץ קמא אחרת, דשייך השואת גומות בהדחת רצפה מרוצפת בין הרובדין. וכ"כ תוס' פסחים (דף סה ע"א ד"ה מכבד), וכ"כ בספר התרומה (סימן רנד ד"ה גורפין), גבי כיבוד, דאף במרוצף שייך אשוויי גומות בין הרובדין. ונמצא דלמדו ששייך השואת גומות בעצם הקרקע המרוצפת, וכדברינו. (אך מאידך למדו שהחשש להשוואת גומות הוא בין הבלטות, וזה שלא כדברינו). ונמצא דלפי"ז בימינו אנו שאין חשש זה של השוואת גומות בין הרובדין, שוב אין לחוש, כיון שהרצפות צמודות זל"ז. וכ"כ הביה"ל (סימן שלז ס"ב ד"ה אין), שבימנו אין לחוש לחשש של בין הרובדין. וכ"כ בספר ערוה"ש (הל' ה) דאין לחשוש לרווח שבין המרצפות בימינו, וכ"כ בספר שביתת השבת (חורש ס"ק לב), ובספר שש"כ (פרק כג הע' ב), ובשו"ת אז נדברו (ח"י סימן ד אות ב), וכ"כ בספר ארחות שבת (פי"ח הע' ע). ולפירושם של הני ראשונים דהחשש בהדחה הוא שמא ישוה גומות שבין הרובדין א"כ חוזרים דברינו כבתחילה דהיום שרי. אולם ברור שמרן לא למד כוותייהו, כי לדעת מרן אף פעם לא חיישינן לבין הרובדין, וכמבואר לעיל מינה בב"י, דהתרומה וסיעתיה אסרו כיבוד במרוצף שמא ישוה גומות בין הרובדין, ואולם הרמב"ם וסיעתיה לא חוששים לכך, וכן פסק מרן. ועל כרחך להגיע לדברינו, שהרמב"ם אינו חושש להשוואת גומות בין הרובדין. וכ"כ להסביר את הרמב"ם בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אות יד). וא"כ שוב חזרנו לכך שהחשש בהדחה הוא שמא ימצא בלטה שבורה ויתקנה, וכפי שמורה לשונו של רש"י, דילמא אתי לאשוויי גומות, דהיינו שבעת ההדחה ישוה הגומות כאן. ודלא כפירוש ראשונים רבים שלמדו דהחשש שמא ישוה גומות הוא בקרקע אחרת שאינה מרוצפת, וכגון הריא"ז (דף מ ע"ב) והר"י מלוניל (שם), וכ"כ המאירי (שם ד"ה דרכן), דמרחץ הוא מרוצף, וגזרינן אטו שאינו מרוצף. וכן הוא לו עוד בשבת (קנא ע"ב ד"ה אין סכין), וכ"כ בחדושים המיוחסים לר"ן (מ ע"ב ד"ה ואמר), דהוקשה לו מאחר וסיכה שייכת רק בקרקע מרוצפת, א"כ במעשה בתלמידו של ר"מ מיירי במרוצף, ומה שייך שמא ישוה גומות. ותירץ, דגזרינן אטו שאר קרקעות. וכ"כ עוד לקמן (דף קנא רע"ב ד"ה אין), וכ"כ הנמוק"י (שבת קנא רע"ב). ואולם לכאורה ל' רש"י מורה שלא כן, וכמו שפירשו בו המאורות, וההשלמה. וכיון שהב"י הביא את פרש"י, א"כ הכי יליף, וא"כ כן עיקר לדידן דאתכא דמרן סמכינן. ולפי"ז אף בימנו אנו, לכאורה יש לאסור להדיח את הרצפה.

ח. **ברם** באמת כל זה אינו, כי הפשט בפירוש רש"י דילמא אתי לאשוויי גומות, היינו כאשר ידיח קרקע אחרת שאינה מרוצפת. כי כן נמצא מפורש בפרש"י שבת (דף קנא ע"ב ד"ה קרקע), על מעשה זה בתלמידו של ר"מ, וז"ל, ואע"ג דמרחץ רצפת אבנים הוא, וליכא למיחש לאשוויי גומות, מיחלף מיהא בקרקע אחר. עכ"ל. ומפורש דהמדיח בית המרחץ מרוצף, האיסור הוא אטו קרקע אחרת שאינה מרוצפת. ועל כרחך א"כ דמש"כ רש"י בדף מ, דילמא אתי לאשוויי גומות. הוא בקרקע אחרת שאינה מרוצפת, ולא כפירושנו לעיל בו. וכן י"ל דנתכוונו ההשלמה והמאורות. ואע"פ שהמ"ב הנ"ל ציין לרבנו ירוחם דלמד כהנ"ל, ודלא כדברינו עתה. אולם באמת לא מצאתי כן ברבנו ירוחם, אלא להיפך (דף פג ע"ג) וז"ל, לסוך קרקע הבית או להדיחו אסור, ואע"ג דקי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר, גזרה שמא יבא להשוות גומות בידים. ואע"פ שקרקע הבית מאבני שיש או מלבנים אסור, גזרינן אטו בית אחר שקרקעו עשוי מעפר. עכ"ל. וא"כ מפורש, דהיינו אטו בית אחר, ולא בזה הבית. ולכאורה המ"ב לא אחז את סיום דברי רבנו ירוחם, רק לרישא, דחיישינן שיעשה בידים, ועל כן כתב את דבריו. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אות ב) גבי המ"ב הנ"ל, ולא נחית להנ"ל. וכן מפורש עוד ברמב"ם (פרק כא ה"ג) שעליו נסובו כל דברינו, כי מרן פסק כוותיה, ועליו דיבר הרב המגיד, דז"ל הרמב"ם, אין סכין את הקרקע, ואפילו היה רצוף באבנים, ואין נופחין אותו, ואין מדיחין אותו אפי' ביו"ט כ"ש בשבת, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ויבא להשוות גומות, בזמן שהוא עושה כן במקום אחר. עכ"ל. ומפורש דחיישינן שידיח קרקע שאינה מרוצפת, וישוה בה גומות, וכדמסיים, וכן מבואר גם בריש דבריו שכתב אפי'. וכן מבואר גם בטור (סימן שלז) גבי שיטת הרמב"ן וז"ל, וחילק [הרמב"ם] בסיכה, שכתב אין סכין הקרקע ואין מדיחין אותו אפילו אם היה מרוצף, גזירה אטו שאינו מרוצף, דאתי לאשוויי גומות. עכ"ל. וכן מבואר בריטב"א הנדפ"מ (שבת קנא רע"ב) דשייך הדחה בקרקע שאינה מרוצפת, וכן בר"ן הנזכ"ל בסמוך, ובמאירי (שם), ובעוד ראשונים המובאים שם, עיין בדבריהם. ושוב ראיתי לספר הבתים (הל' שבת שער ח) דעל אלו דברי הרמב"ם הקשה, מאי שנא מכיבוד שלא נאסר ברצוף. ותירץ, דשם הוי גזירה לגזירה, שמא יכבד באינו רצוף, ושמא ישוה גומות. אבל סך ומדיח ונופח, הוא משוה גומות בידים ויש בו איסור תורה. ומפני זה גזרו במרחץ משום קרקע אחר. ע"כ. ואע"פ שאיני מבין את המציאות, כיצד שייך להדיח קרקע שאינה מרוצפת. מ"מ מאחר והיום המציאות כל כך שונה מפעם, פשוט שחסרון זה הוא בהבנתי ובהשגתי במציאות החיים הישנים, כי מפורש בראשונים כן וכאמור. ועל פי ספר הבתים הנ"ל, שכתב שהמדיח קרקע שאינה רצופה הוא משוה

גומות בידים. שמא מטרת הדחת הקרקע היתה, ליישר את הקרקע ולהדקה, כך שאחר ההדחה וההתייבשות, הקרקע תהיה נוחה לדריכה.

בטל הטעם בטילה התקנה]

ט. ועוד יש לבא ולהקל כאן, משום הכלל דכל היכא שבטל הטעם בטילה התקנה, היכא שהטעם ידוע. וכמש"כ הרא"ש בתשובה (כלל ב ס"ס ח). ואף הכא הטעם ידוע, וכמש"כ רש"י (שבת מ ע"ב) דילמא אתי לאשוויי גומות, וכ"כ ראשונים רבים. וממילא היום שבטל הטעם, לפי שכל הערים מרוצפות, בטלה התקנה. וע' בזה בנחלת לוי (ח"א סימן ג בהערה א) דמרן לא ס"ל להקל לפי טעם זה, ומ"מ חזי לצירופי הכא לספק. [רק שיש לדון, האם טעם שכתבו הראשונים, ולא נכתב בגמ', נחשב טעם ידוע. וע' תורת חסד מלובלין (חאו"ח סימן י אות ו), ובנחלת לוי (שם).] וכן יש להקל לפי התוס' ביצה (ו ע"א ד"ה והאידנא), דכל תקנה שנתקנה מכח חשש אמרינן בטלה כשבטל הטעם. וא"כ כאן שהוא מכח חשש, שמא ישוה גומות, בטלה. וע"ע לגבי הני כללים בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סימן יז) אריכות גדולה, ובשו"ת עמודי אש אייזנשטין (סימן ד כלל ה, דף כח ע"ב), ובביה"ל (סימן שג סי"ח ד"ה והשתא), ובספר לויית חן (ס"ס לג, גבי הביה"ל הנ"ל), ובשו"ת יבי"א (ח"ג חחו"מ ס"ז, סוף אות א) דהקל. וע"ע בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סימן סה, דף קסט) באורך, ובספר נשמת אברהם סופר (ח"א סימן שכח ס"ק ה), וע"ע בקובץ ויען שמואל בהוצאת ישיבת כסא רחמים (ח"ד סימן כא) להרה"ג רבי אליהו בנימין מאדאר שליט"א, באורך וברוחב גבי כלל זה. וכ"כ לצרף טעם זה דבטל הטעם להקל הכא בהדחה בימינו אנו, בספר מתנת משה (ח"א חורש הע' א), וכ"כ כיוצ"ב בביאורים שעל ספר תוספת שבת (סימן שלז ס"ק א).

שטיפה בעת צורך]

י. והנה בספר שש"כ (פרק כג הע' כד) למד להקל בשעה"ד כגון בבתי חולים, לשטוף רצפה מרוצפת ע"י מגב (בלא סחבה). וחלו הוא מטעמו של הרב המגיד (סימן כא ה"ג) המובא ביתה יוסף (ס"ס שלז) לבאר את הרמב"ם, דאע"פ שלגבי כיבוד לא גזר ברצוף אטו שאינו רצוף, הדחה ס"ל לאסור. וביאר המ"מ, דהוא מטעם שהדחה אין בה צורך כמו בכיבוד, על כן גזרו בה. ע"כ. ומינה לענין שטיפת בית חולים, דהוה צורך גדול, ושרי. ובשש"כ מהדו"ק (פי"ח הל' ז) כתב כן בשם הגאון רש"ז אויירבך זצ"ל, והובא בשו"ת מחזה אליהו (סימן עא ס"ק ז), ועוד הביא שכ"כ מדנפשיה הכי בספר הלכות שבת (חורש הגהה אות קיח). ע"כ. וכ"כ להקל מהאי טעמא בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ג הע' ח), ועל כן הקל כשהרצפה מלוכלת ביותר, או בבתי חולים, והוא בצירוף התרומה וסיעתיה. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן עה אות ד) דמירי התם גבי הדחת בית הכסא, ועוד עיין לו בח"י (סימן כז).

וכ"כ להקל מטעם זה בספר ילקו"י (שבת ח"ה סימן שלז אות ב, עמ' סה) ולכן כתב שכשיש לכלוך על הרצפה מותר לשפוך מעט מים מכלי ולנגב ע"י מגב. ע"כ. וע"ע בספר ארחות שבת (פי"ח הע' עו). וכן סמך על השש"כ והאול"צ, בספר מור דרור הנדפ"מ (סימן שלז ס"ג). **ותמהתי** על עצמי, דלחידוש זה שתפסו להקל כל שעשוי לצורך, תקשי דנאסור כיבוד קרקע, דהיינו לטאטא את הרצפה, כשאינו צורך כל כך. שהרי המגיד משנה התיר כיבוד מטעם שהוא צורך, וא"כ בכה"ג שהכיבוד אינו צורך כל כך יש לאסור. ופשיטא דהיינו טעמא דלית לן למימר הכי, משום דלא פלוג, וה"ה דנימא הכי אף לענין הדחה, דלא פלוג. וממ"נ, א"א לתפוס את החבל בשני קצוותיו, או שנקל בהדחה ואז נחמיר בכיבוד כשאינו צורך, או שלא נחמיר בכיבוד, ושוב אין מקום להקל בעת הצורך בהדחה, וכן עיקר, כסיפא. ועוד בה, דלענ"ד פשט דברי הרב המגיד הוא אחר. והוא בהקדים קושיא, כי מדוע כתב הרב המגיד שיש צורך בכיבוד יותר משטיפה, והבה ונבחן מה יותר צורך, לכבד רצפה שצריכה כיבוד, או להדיח רצפה שצריכה הדחה. ובפשטות הצורך בהדחה הוא רב יותר, כיון שהלכלוך דבוק ברצפה, וגם אם לא אז הם שוים, פחות או יותר. [ותלוי כמובן בכמות הלכלוך, אך דברינו אמורים בכלליות.] ועל כן נראה שפשט המגיד משנה הוא, שכיון שהצורך בכיבוד הוא יותר משטיפה, מבחינת הפעמים שהוא נצרך, וכגון בית ששוטפים אותו פעמים בשבוע, מכבדים אותו פעמיים ביום. ועל כן הקלו בכיבוד יותר מהדחה. ולפי"ז פשוט שעצם ההדחה אסורה אפי' כשיש בה צורך, כי זהו עצם האיסור. ואף למי שיראה לו אחרת פשט דברי הרב המגיד, יוצרך להכריח שהפשט כדבריו, ולא כדברינו, כדי שיוכל לבא ולהקל ע"י טעמו של המ"מ.

והן עתה ראיתי לשו"ת מחזה אליהו (סימן עא אותיות יב-יד) דהוכיח נפלא מפסחים (סה ע"א) דאיסור הדחה רצפה הוא אף בעת צורך גדול. כי שם ביארה הגמ' את דברי המשנה שהיו מדיחים את העזרה בערב פסח שחל בשבת שלא ברצון חכמים, משום איסור הדחה דלרבנן הוי איסור שבות. וע"ש בע"ב דמשום רבוי הדמים היו נצרכים הכהנים להלך על גבי אצטבעות, כי אם יתלכלו בגדיהם בדמים, יהיו פסולים לעבוד, ע"ש. ונמצא שהיה בזה טורח וקושי. [ומש"כ שם בע"א דהדחה היא שבות שאינה צריכה, ולכן לא התירו. ע"כ. אלמא דהדחה אינה נחשבת צורך. כבר פר"ח בגליון, שאינה נצרכת לעבודת המקדש.] וחזינן א"כ, דאף בעת צורך גדול שהרצפה שטופת דמים, לא התירו להדיחה. וע"ש בהמשך דברי המחזה אליהו והם מוכרחים, וכמש"כ לעיל (אות ז). וכן קילס את ראיה זו ותפס הכי בספר מגילת ספר (סי"ג אות ה) שאסור להדיח רצפה, אף בעת צורך. שוב אינה ה' לידי קובץ אורייתא בהוצאת אב"ת (עמ' צ) ושם נדפסה תשובת הרה"ג רבי

גדעון משה שליט"א בענין הדחת כיור ושיש מטבח. וכתב שם (אות ב) דאף בשעת הדחק אין להקל בהדחה וכדמוכח מפסחים. והוסיף דגם דבלאו הכי מסתברא למימר דלא פלוג רבנן ואסרו הדחה בכל אופן גם בעת צורך, כגון בשני ימים טובים וכדו'. [ואגב לא הבנתי כיצד הפוסקים האשכנזים אשר יוצאים ביד רמ"א, ואסרו כיבוד בקרקע רצופה, אטו שאינה רצופה, עלה בליבם להשען ולהקל ע"פ הרב המגיד, שדבריו הם אליבא דהרמב"ם, שמיקל בכיבוד, ולכן יצא כל חידושו של הרב המגיד. ובאמת כי כן דחה זאת בשו"ת מנח"י (ח"ה סימן עה אות ד), וע"ע לו (ח"ו ס"ס כט), וע' בקרית ספר (סי"ג אות ה).]

יא. ובספר מנוחת אהבה (ח"ב פ"ב הע' 13) כתב בדומה לדברינו, דכיון שנחלקו התרומה וסיעתיה עם הרמב"ן ודעימיה, האם גזרינן עיר מרוצפת אטו שאינה מרוצפת, הוי פלוגתא בדרבנן ויש להקל. אלא דשוב אסרו, הואיל ובזמנינו רגילים לשטוף את הרצפה ע"י סחבה, ובקל אפשר להכשל באיסור סחיטה. ועל כן כתב שם (הל' ה), כי גם בזמן הזה שכל הבתים מרוצפים אסור. ע"כ. ובאמת כי ראיתי תנא דמסייע ליה, הוא שו"ת מהרי"ף (סימן צז) דאסר להדיח הרצפה גזרה שיבא לעשות כדרכו לסחוט את הסחבה. ע"ש. ותמהתי על עצמי, דלטעמיה דהמנוח"א, איך התיר שם באותה ההלכה דבר אחר, שקרוב יותר למכשול, וז"ל, וגם לכתחילה מותר להרטיב במעט מים מטלית המיוחדת לניגוב רצפה אם אינה מלוכלכת, ולקנח בה רצפה מלוכלכת עכ"ל. ובזה הלא המכשול קרוב לבא לידי סחיטה, וכמעט שא"א להזהר בזה. ואעיקרא דדינא, כבר כתבנו בכמה דוכתי, שאין לנו לגזור מדעתינו אחר חתימת התלמוד, ואיהו הרב מנוח"א לשיטתיה, וכדכתב בהקדמת ספרו. ובספר מתנת משה (ח"א מלאכת חורש הל' א) הראה פנים להקל רק שלא בפני ע"ה, והוא כי י"ל שאף הרמב"ם יודה לתרומה, אף שאין הכרח לכך. וגם יש לצרף דהיום שכל הבתים מרוצפים, שוב י"ל דכל היכא שבטל הטעם בטלה התקנה. ע"ש. אלא דשוב הביא לאור לציון הנ"ל, וסיים וצ"ע, אלא דלכו"ע אין להקל בפני עם הארץ. עכת"ד. וגם עליו יש לומר שאין לגזור מדעתנו. וע"ע בספר השבת והלכותיה (סימן כו הל' יג) דאסר הדחת הרצפה, והקל בשעת הצורך, והוא בהשען על השש"כ, והמנוח"א, וציין עוד לעיין בשו"ת וללוי אמר (ח"א סימן כג) ואת"י. ע"כ. ובקובץ אורייתא (ח"א עמ' צ) דעת הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א לאסור הדחת רצפה, כי לא שמענו מי שיתיר, ואדרבה כתב כי שמע מגדולי ההוראה לאסור. ע"כ. וע"ע בשו"ת הר צבי טל הרים (סימן ג). ושוב ראיתי בספר ויען שמואל (ח"ד סימן יט) דעמד על כך באורך הרה"ג חננאל כהן שליט"א ויצא בכוחא דהיתרא בשטיפת רצפה. ע"ש.

ברם באמת הרואה יראה כי אפשר להקל בכך וכאמור. ומה גם דיש כאן ס"ס להקל, שמא כצד שלרמב"ם ומרן (דנקטינן כוותייהו) כל שרוב העיר מרוצפת שרי להדיח, כי גם הם יודו לתרומה וסיעתיה שחידשו זאת. ואת"ל דלרמב"ם אסור, שמא הלכה כתרומה וסיעתיה, ולפי"ז כל שכל העיר מרוצפת שרי, (וא"צ מתהפך ואכ"מ). וגם את"ל שאסור אף לתרומה, שמא היום, כיון שבטל הטעם, בטלה התקנה. וע"כ כן נראה עיקר להקל. וכמובן הוא בלבד שלא ישתמש בסחבה, כי אז יעבור על איסור כיבוס, אלא ישתמש במגב גומי בלבד.

קם דינא, מותר לשטוף את רצפת הבית בימנו אנו במגב גומי, ובלבד שלא ישתמש בסחבה.

סימן מד - השמעת קול במשחקי ילדים

תוכן התשובה בקצרה

א. נחלקו הראשונים איזה קול נאסר להשמיע בשבת, דהר"ח וסיעתיה ס"ל, דכל קול שמכוין להשמיעו נאסר. ואילו הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים ס"ל, דנאסר רק קול של שיר, וכן דעת מרן. **ב.** וקול של שיר הוא לאו דוקא קול ניגון, דה"ה נמי קול שהוא בנעימות ובנחת, אף שאינו קול ניגון. דכן מבואר בעירובין קד, וכ"כ כל הראשונים. **ג. כלי המיוחד להשמעת קול.** הב"י הסתפק בטעם הדבר שאסר המהרי"ל להקיש בברזל הקבוע בדלת. וביאר על דרך שמא, שאסר משום שהוא כלי המיוחד להשמעת קול. ונמשכו אחריו הדרכ"מ, והאחרונים. איברא דלפנינו נמצא המהרי"ל במקורו, ושם מפורש שאסר מטעם אחר. וא"כ שוב אין מאן דאמר בראשונים דס"ל לאסור כלי המיוחד להשמעת קול. **ד.** ומה גם שנמצא מבואר ברמב"ם ועוד ראשונים, להקל בהא. **ה.** וכן יש להוכיח מן השו"ע (סימן שלט ס"ג) דאסר לקשקש בזוג לתינוק, והוא בדרך נעימה, וכדמוכח מריש הסעיף, וממקורו הוא הרמב"ם. וחזינן דכשאינו בנעימה מותר, אף שזוג הוא כלי המיוחד להשמעת קול. **ו.** וכ"כ רוב האחרונים בדעת מרן להקל. **ז.** ואף שכמעט כל האחרונים החמירו בכך, מ"מ ברור להקל שמקורם נבע בטעות, וכן דעת הראשונים להקל, וכן דעת מרן, והוי מילתא דרבנן. **ח. לקשקש לתינוק.** האחרונים למדו דהאיסור לקשקש לתינוק הוא דוקא בדרך נעימות, או של שיר, אבל קשקוש בעלמא שרי. **ט.** ותקשי מסתימת השו"ע והפוסקים שכתבו סתם לאסור לקשקש לתינוק להשתיקו, והלא סתם המקשקש להשתיקו אינו בדרך נעימות, כי אם בקול רעש גדול, שאינו נעים למשמע אוזן. ואיך אם כן כתבו בסתם להשתיקו, אם נתכוינו לאסור דוקא בדרך שיר. ולכאורה כן מבואר בב"י ובכס"מ, דנאסר לקשקש אף שלא בדרך שיר. מתוך שהשיג על

תרוהד"ש שהתיר לעשות אצבע צרדה לתינוק לשמחו, מדברי הרמב"ם שאסר. והלא הרמב"ם דיבר שם בדרך שיר, וא"כ מאי קא קשיא אתרוהד"ש. ועל כן נראה דאוסר לקשקש אף שלא בדרך שיר. וכן משמע בכס"מ והוא כנ"ל, דקישקוש לתינוק לעולם חשיב דרך שיר, אף כשעושה ברעש ולא בנעימות. **י**. ולפי"ז מה שהקשה הב"י על תרוהד"ש מהרמב"ם שאסר אצבע צרדה בדרך שיר, ולכאורה היה לו להקשות מדין קשקוש לתינוק. אמת דאה"נ יכל להקשות משם, רק שהיה ברור לב"י דכל שעושה לתינוק הוא דרך שיר, ועל כן הקשה ממה שאסר הרמב"ם דרך שיר, אף שיכל להקשות ממקרה מקביל ברמב"ם לתרוהד"ש. ברם, אפשר ללמוד בב"י דלמד, דכשעושים אצבע צרדה הכוונה בנעימות, ועל כן חלק על תרוהד"ש שהתיר אצבע צרדה לתינוק. ועל כן הקשה בכס"מ על הרמב"ם שאסר אצבע צרדה בדרך ניגון, מכה"ג שעשו לפניו באצבע צרדה. וכן למדו כמה פוסקים. ולפי"ז קשקוש לתינוק שאסור, הוא רק בדרך שיר. דכל השגת הב"י אתרוהד"ש נבעה מכך שמדובר בדרך ניגון, אך לעשות אצבע צרדה שלא בדרך ניגון לתינוק שרי. **יא**. ואין להקל מטעם ס"ס, שמא כתוס' ביצה ל שפסקם הרמ"א (סימן שלט ס"ג) דהיום אין גזירת שמא יתקן כלי שיר, כיון שאין אנו בקאין בעשיית כלי שיר, כי התוס' הוו שיטה יחידאה. מה גם דפוסקים רבים למדו בתוס' שהתירו רק לגבי טיפוח וריקוד, ולא לשאר דברים, וא"כ א"א ללמוד להקל מדעת תוס' בנידו"ד. **יב**. ואולם בדעת הרמ"א העיקר שמיקל בכל הדברים. ומ"מ איך שלא יהיה לדידן, א"א לצרף לספק את התוס' דהוי יחידאה. ומה שהרמ"א נשען עליו, הוא מפני שנהגו להקל במקומו. ואף שכתבנו להחמיר בקשקוש לתינוק, מ"מ השמעת קול בכלי משחק של ילדים המיועדים לכך שרי. **יג**. ובאמת כי אף השמעת קול בכלי שיר ממש, כשאינו ניגון, נראה דשרי, וכמדוייק ברמב"ם. ואולם לא מלאני ליבי להקל. ובר מין דין, אסורים משום מוקצה מחמת חסרון כיס.

שאלה: האם מותר להשמיע קול במשחקי ילדים אשר נועדו לכך, כגון צפצפה, תוף, גיטרה, ומצלתים וכדו'. וכן האם מותר לקשקש לתינוק בצעצועי תינוקות המיועדים לכך.

תשובה:

איזה קול נאסר להשמיעו]

א. במסכת עירובין (קד ע"א) נחלקו האמוראים באיסור השמעת קול, האם אסור להשמיע כל סוג קול, כל שחפץ בהשמעת הקול, אפי' שאינו קול של שיר, דכן ס"ל לעולא, ולכן קילל את מי שדפק בדלת בשבת, (ראה שם במאירי הנדפ"מ). וכן מבואר בירושלמי

ביצה (פ"ה ה"ב). ומאידך רבא (בעירובין שם) ס"ל דלא נאסר להשמיע אלא רק קול של שיר. ולענין הלכה נחלקו בזה הראשונים, כי הרי"ף (סוף עירובין) כתב בשם קצת מרבותיו דסבירא להו כעולא, וכדמבואר בירושלמי (ואולם איהו פליג וכבסמוך). וכן פסק הר"ח בגליון הדף (עירובין שם), ובארחות חיים (שבת סימן תמד) כתב שכן ס"ל לקצת מן הגאונים (ושמא מקורו מהרי"ף הנ"ל), וכ"כ ר"י מבעלי התוס', והובא בטור (סימן שלח). וכן משמע בשו"ת המהרי"ל החדשות (סימן לח), והביאו בקיצור וס"ל הכי האגור (סימן תקיח וכבסמוך).

ומאידך עומדים רוב הראשונים להתיר כל שאינו קול של שיר, דכן דעת הרי"ף סוף עירובין (דף לה ע"ב), וכ"כ הרמב"ם (פכ"א ה"ג), וכן הוא בראש"ש שם (פ"ה ס"ב, דכן למד בדעתו הב"י סימן שלח, וע' בזה בספר פתח הדביר סימן שלח (ס"ק א)), וכ"כ הטור (סימן שלח) ובשם ר"ת (עירובין קד סוע"א), ואבי העזרי (סימן תשצו). ע"כ. וכן הוא בפסקי תוס' עירובין (סימן ריג), וכ"כ המרדכי (פרק ה דביצה סימן תרצו), וכן דעת רב יודא בר ברזיל (הובא בתוס' שם ד"ה הכי, ובאגודה סוף עירובין), ובאגור (סימן תקיח) כ"כ בשם ה"ג, וכ"כ האו"ז עירובין (סימן רטז), והראב"ן (סוף עירובין), וכן הוא בפסקי ריא"ז (שם), וכ"כ המאירי הנדפ"מ (שם), ועוד לו בספרו מגן אבות (הענין העשירי), וכ"כ ההגהות מיימוניות (פכ"ג רס"ק ב), וכן משמע בשו"ת הר"מ (סימן קלט) המובא בהגמ"י שם, וכן בהגהות אשרי (סוף עירובין), ובשם מהרמ"ק. וכן ס"ל הכי בספר צרור החיים (דרך שלישי סימן יז) מדמסיים שכן המנהג, וכ"כ בפירוש רבנו ישמעאל בן חכמון (עירובין שם), ובסמ"ג (לאוין סה, דף כב ע"ב), וכן משמע באגודה (סוף עירובין שם). [וע"ע ברבנו ירוחם (ני"ב ח"ג), ובאהל מועד (שער השבת דרך ו, ודרך יא), ובארחות חיים (שבת סימן תמד) שלא הכריעו.] וכן הכריע מרן בב"י (סימן שלח, דף קיב סוע"ב) כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים, וגם הכי משמע דס"ל לרא"ש. וכ"פ בשלחנו הטהור (סימן שלח ס"א) וז"ל, השמעת קול בכלי שיר אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה כשאינו דרך שיר מותר. וא"כ פשוט דכן עיקר.

השמעת קול נעים ואינו מנגינה]

ב. ודע דאיסור השמעת קול אינו בדוקא קול של שיר, אלא ה"ה קול ערב, אפי' שאינו נגון. שהרי בעירובין (קד ע"א) התירו להטיף מי ארג לחולה, ואסרו לבריא. ופרש"י שם בביאור מהות כלי זה, כלי הוא של מתכת, ופיו צר ומנוקב בתחתיתו נקבים דקים, וממלא מים, וסותם פיו העליון, וכל זמן שפיו סתום, אין המים יוצאים בנקבים התחתונים, וכשרוצה נוטל פקק העליון, והמים יוצאים בנקבים טיף אחר טיף. ונותן כלי מתכת וכופהו תחתיו, וקולו נשמע לחולה. ע"כ. ובהו"א חשבה הגמ' דמיירי להעיר

את החולה, ופרש"י, ומתיראין להקיצו בידים שלא יבעת, וכיון דלהקיץ הוא, לא **בנעימה ובנחת** נשמע. ע"כ. ולמסקנת הגמ' מיירי להרדימו, ונמצא דקולו נשמע בנעימה ובנחת, ואסור להשמיעו לבריא, אע"ג שאינו ניגון, כי קול הנשמע בנעימה ובנחת נחשב קול של שיר. וכ"כ שם רש"י לעיל מינה להדיא, גבי הכלל שכלל רבה, לא אסרו אלא קול של שיר, וז"ל, בקול של שיר הנשמע כעין שיר בנעימה ובנחת. ע"כ. וחזינן כאמור. וכ"כ עוד ראשונים רבים, דכן הוא באוצר הגאונים (סוף עירובין סימן רה) בשם רבי צדוק, שכתב בביאור מהות הכלי הנ"ל, שהיה קולו ערב של הכלי. ע"כ. וא"כ תלה זאת בקול ערב, ע"ש. וכ"כ עוד ראשונים גבי כלי זה, דכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (סוף עירובין). ע"ש. וכ"כ האו"ז (עירובין סימן רטז) וז"ל, כעין שיר בנעימות ובנחת. ע"כ. וכ"כ בפסקי ריא"ז (שם), גבי איזה קול נאסר וז"ל, כיון שהוא משמיע קול נעימה בידו או בכליו, כעין כלי זמר. ועוד בהמשך גבי מי ארג כתב, כדי שישן החולה בנעימת הקול, ולבריא אסור מפני שדומה לקול של שיר. ע"כ. ובספר הנר (שם) כתב, כדי שישן החולה בנעימת אותו הקול. ובמאירי (שם) הוא קול ערב המביא לידי שינה, ודומה לקול של שיר. וכ"כ בחידושי הריבב"ן (שם). וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סימן עד).

כלי המיוחד להשמעת קול]

ג. והנה כתב האגור (סימן תקיח) וז"ל, ובתשובת מהרר"י מולן ז"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן לח אות ד) אסר להכות בשבת על הדלת בכלי המיוחד לשם להשמיע קול. עכ"ל. ותמה על כך הב"י (סימן שלח), דאי סבירא ליה כעולא (שאוסר כל קול), אפי' אם אינו מיוחד לכך אסור. ואי סבירא ליה כרבא (שאוסר רק קול של שיר), אפי' אם מיוחד לכך שרי, כיון שאין מכוין לשיר. ותירץ הב"י וז"ל, ושמא י"ל, דאע"ג דסבירא ליה כרבא, במיוחד לכך חיישינן שמא יכוין לשיר. וכן נראה ממה שכתוב בפסקי התוספות של עירובין (סימן ריג), קול שאינו של שיר אין לאסור, אך טבעת הדלת אסור לקשקש בו. ע"כ. ועל כך כתב הדרכ"מ (סימן שלח ס"ק ז) וכן המנהג כדברי האגור. וכן פסק הרמ"א בהגהותיו (סימן שלח ס"א), ואסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבוע בדלת, אע"פ שאינו מכוין לשיר, מ"מ הואיל והכלי מיוחד לכך אסור. ולכן אסור לשמש להכות על הדלת לקרא לבית הכנסת ע"י הכלי המיוחד לכך, אלא מכה בידו על הדלת. עכ"ל. וע' בדרכ"מ הארוך, דנמשך אחר ביאור הב"י באגור, דטעם האיסור משום שהוא כלי המיוחד לכך.

ותחילה וראש הרואה יראה כי מרן והרמ"א לא היה לפניהם דברי המהרי"ל במקורם, הוא שו"ת המהרי"ל, ונמצא לפנינו בשו"ת המהרי"ל החדשות (סימן לח אות ד), והמעיין שם רואה כי המהרי"ל נתן טעם אחר לחומרתו. דפתח בראש דבריו כי הקשת הדלת

בכלי המיוחד נהגו העולם איסור. והוקשה לו ע"מ סמכו העולם להקל להקיש באגרוף. ופירש, דחשיב כלאחר יד, ובשינויי שרי בירושלמי. והמשיך דאפי' את"ל דשרי כמו שפסק ראבי"ה [(וח"ג סימן תשצה דף 485), דפסק להקל כרבה, דשרי להשמיע קול, כל שאינו קול של שיר.] מ"מ יש לאסור, כיון שנהגו, והוו דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. ועל כן תמה על הק' מה"ר אהרן שהעידו עליו שקשקש בברזל המיוחד ותלוי בדלת. עכת"ד. ואילו היו רואים את דברי המהרי"ל במקורם, לא היה מסתפק הב"י בהבנת דבריו, ולא היה מפרשם כהבנתו, כי כל שאסר המהרי"ל הוא, או משום דס"ל כר"ח לאסור כל השמעת קול. או משום דאע"ג שהוא מותר כיון שאינו קול של שיר, מ"מ מאחר ונהגו בזה קדושה ופרישות, שלא להקיש על הדלת, הוו כדברים המותרים ונהגו בהם איסור. ושוב הראוני שכבר קדמני בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן עו), ע"ש בדרך שדרך. ומעתה י"ל, דאף מש"כ בפסקי התוספות עירובין (סימן ריג) המובאים בבית יוסף הנ"ל, לא אסרו משום שהוא כלי המיוחד לכך, דהנה ז"ל, קול שאינו של שיר אין לאסור, אך טבעת הדלת אסור לקשקש בו. ע"כ. ונראה שאין כוונתם לאסור משום שהוא כלי המיוחד לכך, שהרי לא רמזו כי הוא זה לכך, אלא נראה טעמם מפני שכן המנהג, וכפי שראינו במהרי"ל. או דס"ל לאסור כל השמעת קול, אף שאינו של שיר, כל שעושה כן ע"י כלי. וכמו שמצינו לאביו של האגור, הלא הוא מהרר"י לנד"א, שאסר כן, וכמש"כ משמו האגור (ס"ס תקיח), דבמשמיע קול ע"י כלי (אף שאינו מיוחד), לכו"ע אסור. וכן ס"ל להלכה כדין זה בספר תורת שבת (סימן שלט ס"ק ג) דע"ש דיליף הכי ברמב"ם. שהרי כל שהיה צד לב"י לפרש באגור דשאני כלי המיוחד לכך, הוא מפני שהאגור כתב בשם המהרי"ל לאסור במילים אלו, דאסר להכות בכלי המיוחד וכו', ועל כן סבר הב"י שזהו טעמו, וכמו שכתב כן להדיא. ולמרות שלפי"ז הוא חידוש של המהרי"ל, שהרי בגמ' אין רמז לכך, ואדרבה זהו סותר לגמ' שהתירה כל שאינו קול של שיר, ומנין הוציא כן. [וע' בקרית ספר (סימן פג אות ב) דנתן סמך לאגור מהגמ'.] מ"מ הוכרח הב"י לדחוק, כי לשונו של האגור הטעהו וכנ"ל, ונמשכו האחרונים אחר הבנת הב"י. אך עתה בראותינו שאין זהו הפירוש במהרי"ל, א"כ שוב מנין לנו לפרש כן בפסקי התוס', שהם עצמם לא רמזו דטעמם לאסור משום שהוא כלי המיוחד, ויש לנו לפרשם כמו פירושים שכבר אמרום הראשונים, ולצמצם כמה שיותר את המח'.

ד. **ומה** שיותר גורם לנו לומר כן, הוא מחמת שנמצאו כמה ראשונים שמבואר בדעתם להתיר אף בכלי המיוחד לכך. ראש וראשון הוא הרמב"ם (פכ"ג ה"ד) דכתב וז"ל, אסור **להשמיע קול של שיר** בשבת, בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים, בין בשאר דברים,

אפילו להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש את האגוז לתינוק, או לשחק לו בזוג כדי שישתוק, כל זה אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, דבכל הדברים האמורים בזו ההלכה, גבי כנורות ונבלים וכו', כל שאסור הוא רק קול של שיר, וכאשר פתח בריש דבריו, אך אם הוא קול שאינו של שיר, מותר לכתחילה. [וכן דייק הב"י (ר"ס שלח ד"ה ודעת הרמב"ם), את אלו מלותיו של הרמב"ם, דאסר רק של שיר, ולא קול שאינו של שיר. וכן דייק זאת בספר מטה אהרן (ריש ערך אין שבות במקדש).] ומפורש, דאף בכלים המיוחדים להשמעת קול שרי להשמיע קול, כל שאינו קול של שיר, שהרי נבלים וכנורות הם כלים המיוחדים להשמעת קול. וכ"כ כל' הרמב"ם הסמ"ג (ל"ת ס"ס סה דף כב ע"ב ד"ה כל דבר). [ומש"כ בסמוך לבאר נשים המשחקות, משום השמעת קול, וסותר עצמו אדלעיל, וכן לדבריו לקמן, ע"ש. וכן בראש הסימן פירש משום אשוויי גומות. עתה ראיתי בביאור רבי אייזק שטיין על הסמ"ג הנדפ"מ, (בהוצאת מכון ירושלים שם) דהסמ"ג כתב למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל להלכה ס"ל משום אשוויי גומות.] וכ"כ להוכיח הביה"ל (סימן שלח ס"א ד"ה על הדלת), בדעת הרמב"ם בפירוש המשניות סוף עירובין. וז"ל של הרמב"ם שם, והקול הנשמע לגלגל בעת השאיבה, אין אוסרים אותו, וכמו כן אין אוסרין להקיש בשלשלת הפתחים והדומה להם. וכו' ע"ש בהמשך. ושב וכ"כ בביה"ל (סימן שלח ס"ק ב). וכן דעת הק' מה"ר אהרן הוא דודו של מהרא"י המובא בשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן לח אות ד) הנ"ל, כי העידו עליו שעשה מעשה לקשקש בברזל המיוחד לדפוק בדלת. וע"פ האמור לעיל יוצא שכן דעת המהרי"ל איהו גופיה, דאין איסור של כלי המיוחד, רק אסרו מצד המנהג, וא"כ כן דעת האגור ג"כ, שהעתיקו.

וכן יש להוכיח מן הגמ' עירובין (קד ע"א) ומטיפין מיארק לחולה. דבהו"א סברה הגמ' להוכיח דנאסר כל קול, שהרי לבריא אסור, אף שעשוי הכלי להעירו. וע"ש בפרש"י כי פשטות דבריו מורים שהוא כלי המיוחד לכך. וכן פירשו כפרש"י כל הראשונים. ואת"ל דבמיוחד להשמעת קול אסור, אף כשאינו של שיר, מאי ראיה איכא מהכא. וכן למסקנת הגמ' דמיירי להרדימו, ולכן אסור לבריא. מבואר דלהקיצו שפיר דמי, וא"כ שרי בכלי המיוחד להשמיע קול. וראיה זו כבר הביאה המ"א (סימן שלח ס"ק א) וסמך עליה להקל בענין הפעמונים שבפרוכת, אף שהם כלי המיוחד לכך. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק א), וכן למד במ"א בספר גדולות אלישע (סימן שלח ס"ק א), וע' בספר תורת שבת (ר"ס שלח). ואומנם הביה"ל (סימן שלח ס"א ד"ה על הדלת), דחק, כי י"ל, דמיירי כשאינו כלי המיוחד להשמעת קול. וכ"כ מו"ר בספר לוית חן (סימן קי), ושכ"כ לתרץ בשו"ת

זכרון יהודה (חאו"ח סימן צב), ושם הוסיף הכרח לזה מל' השו"ע (סימן קנט ס"ה) דמיירי התם בכלי זה לנטילת ידים, וכתב מרן וז"ל, כיון שעשוי לקבלה בענין זה, [לקבל את המים בצורה זו, אע"פ שאינו עומד בלא סמיכה,] **וזה עיקר תשמישו**, נקרא כלי. עכ"ל. ומפורש דעיקר תכליתו לנטילת ידים, ולא להשמיע קול לחולה. ברם לכאורה אינו מוכרח, די"ל שמש"כ מרן עיקר תשמישו, היינו שמשתמשים בו בצורה שסומכים אותו, ופשוט, ואה"נ עיקר תשמישו להשמעת קול. ובאמת כי כל הכרחם לכך נבע מתוך שנמצאו ראשונים שכתבו יסוד זה, והם המהרי"ל, והאגור, ועתה בראותינו דס"ל להיפך, א"כ י"ל כל בתר איפכא, כי אדרבה משם ראיה לנו. ושוב ראיתי בספר תהל"ד (סימן שלח ס"ק ג) דכתב כי קושיא זו הוקשתה לו מכבר, ושראה לספר קני מנורה (ס"ק ג) דגם הוא הקשה כן, ונשאר בצ"ע. וכתב הרב תהל"ד לתרץ בדרך אפשר, דכיון שהמים הם המשמיעים קול בכלי זה, בנופלם ע"ג המתכת, אינו נחשב כלי המיוחד לכך. עכת"ד. וכמה מן הדוחק יש בתירוצו, וגם הוא כ"כ מתוך ההכרח, ועתה ע"פ האמור י"ל שיודה להקל. וכן ראיתי בספר קני מנורה (סימן שלח רס"ק ג) דכתב דזהו קצת ראיה, וא"כ ס"ל דאינו מוכרח. וע"ע בספר בני ציון (סימן שלח סס"ק ב) דגם הוא כתב ראיה זו ודחאה, ולא זכיתי להבין דבריו ע"ש. ועוד הראני ידידי וחביבי הרה"ג שאלתיאל עמר שליט"א דבהגהות מוספיה שעל הערוך (ערך דיופי, וערך ארפרכס) דפירש דמיארק הוא כלי גננים. דהיינו שמשתמשים בו להשקות, ולפי"ז אין הוא כלי המיוחד להשמעת קול, וצ"ע. וע"ע בספר ערוה"ש (סימן שלח ס"ט).

דעת מרן]

ה. **ובדעת** מרן יש לעיין, כי כבר הזכרנו דהב"י הביא את האגור והמהרי"ל בלא חולק, אלמא דס"ל הכי. אך ראה בשו"ע (סימן שלט ס"ג) דפסק וז"ל, אין מטפחין להכות כף אל כף וכו', או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. עכ"ל. וכשם שטיפוח וסיפוק נאסר דוקא כעין שירה, וכדאיתא בירושלמי ביצה (פ"ה ה"ב) דמיירי בדרך שמחה, וכ"כ התוס' שבת (קמח ע"ב ד"ה לא), [ואף לפרש"י שם, דמיירי גם בעת צער, הוא מפני שהמקוננות היו מקוננות ע"י כלי שיר. וע' בזה בפמ"ג (סימן שלט א"א ס"ק ב), ובספר בני ציון (סימן שלט רס"ק ד).] וכ"כ המ"מ (פכ"ג ה"ה), והמאירי ביצה (לו ע"ב) וכ"כ הטור (סימן תקכד), וכן מבואר בב"י (שם) שהראה מקורו של הטור מן הירושלמי, ולא הביא בכך שום חולק, ופשוט א"כ שכן דעתו. וכ"כ האחרונים, דכ"כ הפמ"ג (א"א סימן שלט ס"ק ב), ובשו"ע הרב (ס"ב), ובספר נוהג כצאן יוסף יוזפא (שבת סימן כט עמ' קס), וכ"כ התו"ש (סימן שלט ס"ק ג), ובמ"ב (ר"ס שלח ס"ק

ב), וע"ע בספר בני ציון (סימן שלט ס"ק ד) דהסתפק האם אסור ריקוד בלא שיר ע"ש. וגדולה מכך כתב בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א או"ח סימן נ) כי האיסור לרקד, היינו בכה"ג שהריקוד משמיע קול נעים, וע"ע בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן מב אות ד ד"ה ובעיקר). וא"כ בראותינו עתה כי ריש הסעיף מיירי בדרך שמחה, ולמרות שלא פירש מרן שזו כוונתו, מ"מ הוא מוכרח וכאמור, שכן הסכמת כל הפוסקים, וכן מבואר בב"י (סימן תקכד), א"כ י"ל דה"ה גבי מאי דמסיים מרן בזה הסעיף, שאסור לקשקש לתינוק ע"י אגוז או זוג, היינו בדרך שירה, ולא קשקוש בעלמא. ונימא דלקשקש בזוג נאסר רק בדרך שיר, הא לאו הכי שרי, אף שהוא כלי המיוחד להשמעת קול.

וגדולה מכך, והוא העיקר, דמקורו של מרן הוא הרמב"ם (פכ"ג ה"ד) וכמבואר בב"י (ומשם מועתק דין זה), וברמב"ם מפורש דמיירי בדרך שיר, שהרי פתח בריש ההלכה, אסור להשמיע **קול של שיר** בשבת, בין בכלי שיר, כגון כנורות ונבלים, בין בשאר דברים, אפילו להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש את האגוז לתינוק, או לשחק לו בזוג כדי שישתוק, כ"ז וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, דאסר לקשקש לתינוק, כיון שהוא בדרך שיר. [וכן דייק הב"י (ר"ס שלח ד"ה ודעת הרמב"ם), את ריש ההלכה ברמב"ם, שאסר רק דרך שיר. וכן ביאר ברמב"ם בספר מטה אהרן (מערכת אין שבות במקדש ד"ה והנה הן), דמה שהמשיך הרמב"ם לאסור אצבע צרדה, הוא בדרך שיר, וכמש"כ בריש ההלכה. וגדולה מכך כתב בספר מעשה רוקח (פכ"ג ד"ה לפיכך), לדייק את הרמב"ם דפליג אאגור, והוא מתוך שדייק לכתוב אסור להשמיע קול של שיר, אלמא כל שאינו שיר שרי אפי' במיוחד לכך.] וא"כ ברור שכן דעת מרן, מאחר וזהו כל מקורו, שהרי הרמב"ם הוליד את דין זה. שוב ראיתי שמקור יש לרמב"ם לדין זה, ולאו מדיליה הוא כאשר סברתי, והוא מתוספתא מפורשת בשבת (פרק יד הט"ז) דאסור לקשקש לתינוק. והביאה כמקור לרמב"ם, בספר מרכבת המשנה (פכ"ג ה"ד). ובאמת הוא פלא שהמ"מ, והכס"מ, וגם בב"י, לא ציינו לה. ואיך שלא יהיה, גם לפי"ז מקורו של מרן הוא הרמב"ם, וכמבואר בב"י, ועל כן ברור שזו כוונתו. ומעתה זה יוצא, דכל שנאסר לקשקש לתינוק בזוג, הוא מטעם דהוי דרך שיר, הא להשמיע בו קול שאינו בדרך שיר, כגון לקרא לחבירו וכדו', מותר, אע"ג שזוג הוא כלי המיוחד להשמעת קול, שהרי זוג הוא פעמון, [וכדתנן במתני' דשבת (דף סו ע"ב), ונפסק הכי ברמב"ם (פי"ט הי"ח), ובשו"ע (סימן שא סכ"ג).] וא"כ אף דעסקינן בכלי המיוחד להשמעת קול, שרי להשמיע בו קול, בתנאי שאינו דרך שיר. ואף לדברינו

לקמן (אות ט) דנאסר לקשקש אף שלא בדרך ניגון, מ"מ הוא מפני שלתינוק קשקוש הוי דרך נעימה, הא לאו הכי שרי וכאמור.

ומעתה בראותינו כי מוכח בשו"ע דשרי להשמיע קול, אף בכלי המיוחד לכך, כל שאינו בדרך שיר, אתי שפיר מה שלא כתב מרן את דברי האגור להלכה, והשמיטו מן השו"ע. ואף שמצד זה לבדו שהשמיט אין ראיה דלא ס"ל הכי להלכה, כיון שאפשר לתלות את ההשמטה בכך שאין דין זה מצוי כ"כ, וכמש"כ לעיל (סימן מא אותיות ב,ג) באורך ע"ש. מ"מ הדברים עולים יחדיו ומחזקים את הבנתנו.

ו. **ואולם** ע' במשב"ז (סימן שלח ס"ק א) דלמד בב"י לאסור אף בכלי המיוחד. וכן הוא בספר מעשה רוקח (פכ"ג ד"ה לפיכך). ברם רוב האחרונים למדו בדעת מרן להקל, דלך נא ראה בהגהות מוהר"א אזולאי על הלבוש (ר"ס שלח) דכתב, כי בב"י פסק שמותר להקיש על הדלת, ואפי' בטבעת המיוחדת להשמיע קול, כיון שאינו מכוין לשיר. ע"כ. וכנראה למד כן מתוך משמעות דברי הב"י, שתמה על האגור. ומה שיישבו הב"י, הוא רק כדי לבארו, אך ליה לא ס"ל. וע"ע בספר בני ציון (סימן שלח ס"ק ב) דכתב כי השמטת מרן מהשו"ע דין זה, מוכיחה דלא ס"ל הכי, והוא מפני שלא שייך החשש שמא יכוין לשיר בכלי המיוחד להשמעת קול, כיון שאינו כלי שיר. ע"כ. וגם בספר גדולות אלישע (סימן שלח ס"ק א) למד בדעת מרן להקל, דאומנם בתחילה כתב שאין להוכיח מל' השו"ע (ס"א) האם ס"ל כאגור, אך הדעת נוטה שמתיר בכל ענין דלא כאגור, מדסתם וכתב בשו"ע, אבל להקיש על הדלת מותר, ולא פירש דבריו דהיינו דוקא בידו, משמע דס"ל דבכל ענין מותר. ועוד כתב, שכן משמע בשו"ע הרב (ס"א) דכתב את דעת האגור בשם וי"א, אלמא דפליג אסתם דבריו שבתחילה שהתיר לדפוק על הדלת, וכן ס"ל למ"א (ס"ק א). עכת"ד. ולפי דיוקו בשו"ע הרב, כן מדוייק נמי בחסד לאלפים (סימן שלח ס"א), ובספר קצוש"ע (סימן פ סע' פח). (אך לענ"ד אינו מוכרח, ע"פ כללו של הבית דוד, ואכ"מ). ובתחילה הייתי מתפלא איזה גילוי ראה במרן, ומה ראיה מצא במה שהתיר לדפוק, ולא חילק דדוקא ביד, אבל לא בכלי המיוחד. ומה פתאום שיוצרך מרן להזכיר זאת. ובפרט שהגמ' דיברה בסתם הקשה על הדלת, וכן כל הראשונים, למעט לאגור שהוא היחידי שהעלה פרט זה. שוב בינותי, דכנראה בזמנו ומקומו של הרב גדולות אלישע, על רוב דלתות הבתים היה קבוע כלי המיוחד להקשה, וכדמסיים התם, ובעירנו פה בגדאד יע"א יחידי סגולה מכים ע"י שינוי. ע"כ. ומשמע שהיה זה מצוי מאוד, ועל כן סבר שכן היה בזמן מרן, וא"כ איך סתם מרן ולא פירש, דמה שהתיר לדפוק על הדלת הוא שלא בכלי המיוחד. ולכאורה אין הכרח שכן היה בזמן מרן, ואף אם היה בהניח ה' שכן היה, אין גילוי במרן לענ"ד מלשונו,

וכאמור. וכן כתב מו"ר בספר לוית חן (סימן קי) מדנפשיה, דמוכח מהשמטת מרן בשו"ע את האגור שהביא בב"י, דנקטינן להקל בזה. ושכן נראה קצת מדמסיים עלה בב"י אחר דברי האגור, ולענין הלכה, כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת, שלא אסרו אלא קול של שיר, וכמה גדולים סברי כוותייהו, וכן משמע מהרא"ש, הכי נקטינן. [והיא קצת ראיה, די"ל דקאי אדלעיל מינה דהאגור, דע' בב"י שכן פשטות דבריו.] ועוד כתב מו"ר, דהוא כמש"כ כיוצ"ב לעיל (סימן קו). וכוונתו, דשם הביא לשו"ת רועי ישראל (סימן ג דף יב ע"ב), ושכ"כ בשו"ת ויוסף אברהם (סימן כג דף קלט ע"ב), ובעוד אחרונים, דכל שיש לתת סיבה כל שהיא להשמטת מרן מהשו"ע, איזה דין שהובא בב"י, אמרינן בפה מלא שחזר בו. (וע' מש"כ לעיל (סימן מא אות ג) גבי אלו הדברים). ומינה לנידו"ד, דיש לתלות את ההשמטה בכך שהב"י שוב ראה את פירוש המשניות להרמב"ם, שבסוף עירובין הנ"ל דס"ל להקל, וחזר בו, והעיקר להקל. עכת"ד מו"ר שליט"א. וכן פסק כוותיה דהלוי"ח בספר השבת והלכותיה (סימן כג ה"ב), וכ"כ בהערות של ספר חיים שנים ישלם לגר"ח ויטאל (או"ח סימן שלח). וכ"כ בדומה בשו"ת אור לציון (ח"ב פל"ט הע' א) דסתימת מרן בשו"ע להתיר כשאינו מכוין לשיר, מוכח דלא כאגור המובא בב"י. וכ"כ להקל בכלי המיוחד לכך כל שאינו דרך שיר, בספר ערוה"ש (סעיפים ב,ג), ובשו"ת באר שרים (ח"ד סימן יט), ע"ש בצירוף עוד טעמים.

ואין להשיב על כך מדין שופר דחזינן בדוכתי טובי שאסור לתקוע בו ויש לו דין מוקצה, והלא להנ"ל כיון שאין הוא קול שיר, רק מיוחד להשמעת קול אין לאוסרו, וחזינן דכלי המיוחד להשמעת קול אסור, וכדאיתא בשו"ע (סימן תקפט סעיף ו), והיא גמרא ערוכה במסכת ר"ה (דף לג ע"א), וכן הוא בשו"ע (סימן תקצו), וכן מפורש בשבת (לה סוע"ב) ע"ש. כי נאסר שופר לא משום השמעת קול, אלא כיון שיש בו חכמה וכדאיתא בשבת (קיז ע"ב, וקלא ע"ב) ע"ש, והוא משום עובדין דחול וכמש"כ הר"ן (בריש מס' שבת דף א סוע"ב מדפי הרי"ף).

וא"כ ע"פ האמור יוצא מבואר, כי דעת מרן שקיבלנו הוראותיו, להקל להשמיע קול אף בכלי המיוחד לכך, בתנאי שאינו קול של שיר. וגם את"ל דמרן מחמיר כאגור, כיון שהביאו בב"י, זאת הוא מפני שלא ראה את המהרי"ל במקורו, וממילא לכאורה לא יכל להבינו כשורה. ומה גם כי הב"י כ"כ על דרך שמא, ולא חתך הכי. אך עתה בראותינו שהמהרי"ל נתכוין אחרת, שוב יש לנו להקל, ועדיפא טובא מהכלל שאמרו שבהגלות נגלות הראשונים שלא ראם מרן, י"ל שיחזור בו, וכלל זה שנוי במח'. אך כאן לכו"ע יחזור בו מרן, כי ברור שנבעה מסקנתו מפני שהיה מחוסר תחת ידו ספר המהרי"ל, וכאמור.

אחרונים]

ז. הן לא אכחד שכמעט כל האחרונים אסרו להשמיע קול, אפי' אינו קול של שיר, בכלי המיוחד להשמעת קול. דהנה כ"כ בספר עולת שבת (סימן שלח ס"ק ה), וכן דעת הגר"א (סימן שא ס"ק כג), והביאו המ"ב (ס"ק ו) לאסור פתיחת דלת שיש לה ענבל. וכן הוא לו בסי' שא (סעיף כג) וע"ש בביה"ל ד"ה דוקא, וכ"כ הא"ר (סימן שלח ס"ק א), ועוד לו (סימן שא ס"ק מג), וכן כתב בספר הלכה ברורה הקדמון (ס"ק א), והמשב"ז (ס"ק א,ב), ובספר קני מנורה (ס"ק ג), וכן אסר בספר תהל"ד (ס"ק ב), ובספר תורת שבת (ס"א), וכן אסר ביד יוסף (רביד הזהב ס"ק א) ופירש משום עובדין דחול, וכ"כ בספר קצוש"ע (סימן פ סעיף פח), וכ"כ המ"ב (סימן שלח ס"ק ה), וע' בספר בני ציון (סימן שלח ס"ק ב) דלכתחילה ראוי לחוש ולהחמיר בכלי המיוחד לכך, ובשעה"ד יש להקל, כיון שהרמב"ם מתיר. ע"כ. ובערוה"ש (סעיף ח), [וע"ש דכתב טעם האיסור משום עובדין דחול. וע"ע בסוף הביה"ל, דגם הוא כתב משום עובדין דחול. ובלבוש (סימן שלח ס"א), כתב לאסור כלי המיוחד שמא יתקננו. וע"ע בטעם הדבר בבני ציון, ונתן טעמים מטעמים שונים.] וע' בספר ארחות חיים (ס"ק ה) דהביא משו"ת שערי דיעה (ח"א סימן קצד) שהקל שימוש בטלפון, וכן בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן לא) מבואר הכי (וע' בסמוך). ואיהו פליג, דהן אמת דעצם הדיבור אין בו השמעת קול, אבל הצילצול חשיב. וכנראה דאוסר משום שהוא כלי המיוחד לכך, שהרי אינו קול ניגון. ברם חזיתיה לשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א או"ח סימן יג), ושב והניף ידו בשניות (במהדו' תנינא חאו"ח ח"א סימן כא) דאסר הטלפון משום השמעת קול שנאסר בנחת [ולכאורה תמוה לומר דחשיב בנחת, ויעיד עליו גם דכל תכליתו היא לעורר שירימו את השפורפרת, ודמי למי ארג כשעשוי להעיר, דאז אינו בנחת, וכדלעיל.] וכן אסר בשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"ב במפתחות לסי' לא) שימוש בטלפון בשבת, משום שמוכרח המדבר במכונה כזאת להכות מקודם בפעמון עת ירצה לדבר, וזה אסור משום משמיע קול. והוסיף כי מה שהתיר בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן לא) זה היה מכשיר אחר. וע"ע בשו"ת הלל אומר (סימן רכא) דאסר טלפון, דהוי כלי המיוחד לכך. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כ פרק י) גבי הטלפון, דהביא מצל"ח חדש (בקונטרס אחרון למאמר א) דיש בזה משום השמעת קול, וגם הרב ציי"א ס"ל הכי. ודן דהוי ע"י גרמא. ע"ש. ועוד לו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סימן טז סוף אות א). וע"ע בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן פ ס"ק פב), גבי טלפון מפי ספרים, ועוד ע' גבי טלפון בספר יסודי ישורון (ח"ה עמ' קלב) מפי סופרים, וע' ליקוט מקיף על הדיבור בטלפון, בספר החשמל בהלכה (ח"ב פרק כב). וכ"כ לאסור כלי המיוחד לכך בשו"ת תורת יקוטיאל (סימן עא, עט) וע"ש מפי

ספרים. וכ"כ לאסור בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן נה), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן נב), וכן אסר במיוחד לכך, בשו"ת באר משה (ח"ו ר"ס כח), ועוד רבים. ואף שכמעט כל האחרונים אסרו להשמיע קול, אפי' שאינו של שיר וכאמור. זה יצא להם מפני שנמשכו אחר הרמ"א, וכולם לא ראו את המהרי"ל במקורו, ואילו היו רואים לא היה יוצא חידוש זה כלל, וכדמבואר לעיל באורך. ועוד בה, שכן נראית דעתו של מרן, ומה גם שכן דעת הראשונים וכנ"ל, והלא עסקינן במילתא דרבנן, ועל כן נראה ברור להקל בכך.

וא"כ עד כאן יוצא, דשפיר דמי להקיש על הדלת בכלי המיוחד לכך, וה"ה בכל כלים המיוחדים להשמעת קול, כל שאינו עושה כן בדרך ניגון.

לקשקש לתינוק כיצד נאסר]

ח. ועתה נבוא לענין השאלה האם מותר לקשקש לתינוק בצעצועים המיוחדים לכך. וע"פ המבואר אין לאסור מצד שהוא כלי המיוחד להשמעת קול, כי מצד זה העיקר להקל. אבל כל שעושה כן בנעימות אסור. וא"כ לו יצוייר שיחפוץ לקשקש לתינוק כדי להרדימו אסור, וק"ו אם יעשה בקצב מסוים, שזהו גוף האיסור שאסרו חז"ל, גזירה שמא יבא לתקן כלי שיר. ברם לשון מרן השו"ע (סימן שלט ס"ג) מורה לאסור אף יתר על כן, דהנה ז"ל, אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפילו להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק, **או לשחק בו בזוג כדי שישתוק** , כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר. עכ"ל. והנה לשונו מורה בפשטות לאסור כל השמעת קול לתינוק, כשעשוי כדי להשתיקו, אף שאינו בדרך שיר, לא בניגון ולא בקצב, ולא בנעימות ובנחת כי כוונתו להשתיקו, אלא בכל אופן שיעשה השמעת קול לתינוק אסור. ברם לכאורה זה אינו, תחילה, דמקורו של מרן הוא הרמב"ם (פכ"ג ה"ד) והועתקו דבריו לעיל, ובואר שם כי הרמב"ם כותרת נתן לכל פרטי הדינים המוזכרים שם בהלכה, שהם עשויים בדרך שיר. וא"כ מה שנאסר לרשרש לקטן, מיירי כשעושה בדרך שיר, ועוד עיין לעיל (אות ה) בזה. והאמת שכן כתבו האחרונים גבי שאר הפרטים הנזכרים בשו"ע בסעיף הנ"ל, גבי טיפוח וסיפוק, דמיירי שמטפח בקצב, ולא כסתמות לשון השו"ע, והוא מוכרח כנ"ל מהרמב"ם. דכ"כ בספר תוספת שבת (סימן שלט ס"ק ג) כי טיפוח וריקוד שאסר השו"ע היינו בדרך שיר, ע"ש. וכן מבואר במ"א (ר"ס שלח) שכל סעיף ג בסי' שלט הנ"ל, מיירי בדרך שיר. וכן מבואר בספר מנורה הטהורה (סימן שלט ס"ק א,ב) דטיפוח וריקוד ואצבע צרדה מיירי דרך נעימה, ומינה ניקום ונידון דגם הסיפא של הסעיף גבי קשקוש לתינוק מיירי בקול של שיר. וכן ראיתי לערוה"ש (סימן שלח ס"ד)

דכתב להדיא כדברינו, כי מה שאסר השו"ע לקשקש לתינוק, מיירי שמקשקש בקול של נעימה, לאפוקי מבכח. וכ"כ להקל לטפח לתינוק כדי שלא יבכה, בספר קצוש"ע (סימן פ סעיף פח) ודייקו לנכון בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן פ ס"ק פ) דהתיר רק כדי שלא יבכה התינוק, שהוא שעת הדחק. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ו סימן כח) דנשען להקל לטפח לתינוק, על פי המ"א (סימן שלט ס"ק ב) דכל שאינו דרך שיר שרי באצבע צרדה. (ואולם לא ביאר את השו"ע (ס"ב שם), שאסר מ"מ לעשות כן לתינוק). וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו ס"ס עד) להתיר להשמיע קול לתינוק, אך הקל רק כלאחר יד, ורק כשהתינוק בוכה הרבה ומצטער. וע"ע בספר שש"כ (פט"ז הע' יא) בשם הגרשז"א, דיתכן שמותר לגדול להרגיע תינוק, וזוהי כוונת הדרכ"מ (ס"ק א), (וזה כהבנתו הנ"ל בו). ע"כ. ולפי זה נמצא, כי אין חידוש וחומרא מיוחדת בדין זה, שנאסר לקשקש לתינוק, מאחר וגם אנו לבדנו היינו אומרים כן, והוא ע"פ הגמ' בעירובין (קד ע"א) שכל קול נעים אסור, אף שאינו קול ניגון, דכל כה"ג חשיב קול של שיר, וכמש"כ לעיל (אות ב) מפי ספרים.

ט. ואולם יקשה מאוד על כך מסתימתם של הפוסקים שכתבו הלכה זו בסתם, ולא חילקו בין צורת ההשמעת קול. והלא כל כה"ג הו"ל לפירושי, שכל דבריהם אמורים דוקא כשעושה בקול נעימה. שהרי אסרו לקשקש באגוז לתינוק כדי שישתוק, ופעמים רבות אם לא רובא דרובא, אינו בדרך שיר כשעושה להשתיק התינוק. וראה ברמב"ם כי יש שינוי גירסאות, במה שאסר להשמיע לתינוק, האם גרסינן להשתיקו, או לשמחו. לך ראה בשינויי נוסחאות שבסוף הרמב"ם הוצאת פרנקל. ומענין שבב"י אצלנו גרס מרן ברמב"ם לשמחו, ואילו בשו"ע כתב לשתקו. והן לגירסא לשמחו, והן לשתקו, נראה שאין בקול שמשמיעים לתינוק, קול של נעימה, כי אם קול ברמה נשמע, או לשמחו כדרך שמשמחים תינוקות, או למונעו מקול בכי תמרורים, וגם הדרך אז להשמיע בקול רעש, עם הרשרשן וכדו' שאר דברים המשמיעים קול להרגיעו, ואינו בדרך של שיר. וא"כ כיצד כתבו הפוסקים בסתם לאסור לקשקש לתינוק להשתיקו, בזמן שהדרך לקשקש לתינוק להשתיקו, אינו בדרך שיר או נעימות, בו בזמן שכוונתם לאסור דוקא בנעימות.

ביאור הב"י]

והנה הב"י (סימן שלט דף קיג ע"ב ד"ה כתב עוד הרמב"ם), תמה על תרוהד"ש (סימן סב) שהתיר לשחוק לתינוק באצבע צרדה, וכדתנן ביומא (יט ע"ב), ביקש להתנמנם, פרחי כהונה מכים לפניו באצבע צרדה. ואין לומר דשאני המקדש שאין בו שבות, דא"כ היה לגמ' להשמיענו זאת. עכת"ד תרוהד"ש. ותמה עליו הב"י, היאך סמך על דיוק כזה להתיר

מה שאסר הרמב"ם. ע"כ. וע' בישו"ש (ביצה פ"ה סימן ו ד"ה ובת"ה), דקלסיה לב"י בדחיתו ושודאי התרוהד"ש לא ראה את הרמב"ם, כי אין דרכו לחלוק על הקדמונים בלא ראיה גמורה. ע"כ. [וע' בביה"ל (סימן שלט ס"ג ד"ה או), דמישב את התרוהד"ש שגרס אחרת ברמב"ם, וכאשר היתה הגירסא לפני המ"ב ברמב"ם. וכן ראיתי לסמ"ג (לאוין סס"ה) דגריס הכי ברמב"ם, וכן הוא בארחות חיים (שבת סימן תמד), וכ"כ בשנויי נוסחאות (שבסוף ספר הרמב"ם מהדו' פרנקל) דכ"כ בספר הבתים כת"י. ואולם לפנינו כתבו ברמב"ם כב"י, ע"ש.] וכן יליף כב"י בספר כנה"ג (ריש הגהב"י סימן שלט), והביא שכן השיג על ת"ה, בספר שארית יהודה (בסוף הגהת י"ד), ושב והניף את ידו הכנה"ג בשיורי הב"י (אות ב), וע"ע בספר תו"ש (סימן שלח ס"ק ד) דגם הוא למד כב"י, וע"ע בספר יד יוסף (סימן שלט ברביד הזהב ס"ק א).

ולכאורה קשה מדוע עשה מרן מח' בין הרמב"ם לתרוהד"ש, ולכן הקשה עליו, והלא אפשר לישב בפשטות, דהתרוהד"ש התיר שלא בדרך שיר, והרמב"ם הלא מיירי בדרך שיר. וכן תירצו האחרונים דכ"כ הדרכ"מ (סימן שלט ס"ק א), והט"ז (ס"ק ב), והמ"א (ס"ק ב), ובספר נחלת צבי (סימן שלט ס"ק א), וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ב), וכ"כ בסי' שרשי הים (ח"ב דקע"ז ע"ג), והובא בפתח הדביר (סימן שלט ריש ס"ק ג), ע"ש. ועוד הביא בד"ה הנה מפורש, דכ"כ בספר מטה אהרן (ערך אין שבות במקדש ד"ה הנה מפורש). ומשמע לכאורה, דהב"י שכן עשה מח' בין הרמב"ם לתרוהד"ש, הוא משום שהבין ברמב"ם שאוסר אף שלא בדרך שיר. וכן מוכח בכס"מ (פכ"ג ה"ג) דהקשה על הרמב"ם שאסר אצבע צרדה, ממה שהיו פרחי כהנה מכים לפניו, אלמא דשרי. ותירץ, דאין שבות במקדש. עכת"ד. ותקשי טובא, מה קושיא ראה מפרחי כהנה שהיו עושים להקיץ את הכהן הגדול, והלא להקיש אינו דרך שיר, [וכדאיתא בעירובין (קד ע"א),] לנידו"ד לדין הרמב"ם, דמיירי בדרך שיר. ומשמע דלומד הכס"מ ברמב"ם, דאוסר מ"מ, אף שאינו דרך שיר. ואם נלמד כן יצא, דמה שאסר מרן בשו"ע לקשקש לתינוק, היינו אף שלא בדרך שיר. וסברא לבאר זאת י"ל, דלתינוק קשקוש חשיב קול נעימה, וכדין מטיפין מיארק בעירובין (קד ע"א). ולכן הקשה הב"י על תרוהד"ש, כי בתרוהד"ש מיירי שעושה באצבע צרדה לתינוק כדי לשמחו, וכמבואר שם בשאלה. ועל כן השיגו הב"י, דכל כה"ג הוי קול נעים, כיון שעשוי לתינוק (אף כשעושה בקול רעש), ובזה הלא הרמב"ם אסר. ושוב ראיתי לספר פתח הדביר (סימן שלט ס"ק ו) דעמד על כך באורך, ולמד בב"י דאסרינן לתינוק אף בלא נעימות. כי היה פשוט לו דמש"כ ברמב"ם ובשו"ע לאסור לקשקש באגוז או לשחק בזוג לתינוק, הוא גם בלא נעימות. ובזה ביאר את השגת הב"י על תרוהד"ש שהתיר לשחק לתינוק באצבע

צרדה, ולמרן ס"ל דהוא איסור גמור, כיון דלאו כו"ע דינא גמירי, ואטו לאחלופי ולהקיש ליישן התינוק דרך שיר. וכן מסיק להלכה בד"ה ומ"מ, ע"ש. וא"כ למד שהאיסור לקשקש לתינוק, הוא איסור עצמי שהמציאו הרמב"ם, גזירה שמא יעשה כן בנעימות, שבזה אסור לכו"ע. וכן משמע בספר מעשה רוקח (פכ"ג סוד"ה לפיכך), דלמד ברמב"ם שלתינוק בוכה אסור לקשקש להרגיעו. ולא ציין דמיירי דוקא בנעימות וצללים ערבים, אך בקול רעש גדול שרי. והלא המציאות היא שבדר"כ בכה"ג מרעישים לתינוקות להרגיעם. וכן משמע מדברי המ"ב (סימן שלח ס"ק א). וע' כאן בהערה **או** י"ל, דהאיסור לקשקש לתינוק בא מכח דין איסור טיפוח וריקוד, דנאסרו בעת שמחה, ולא מצד כלי שיר, דמה שייך שיר בריקוד, ופשוט דנאסר ריקוד גם בלא שיר, וכמש"כ לעיל (אות ה) דנאסרו בדרך שמחה, וא"צ בזה שיר. וה"ה דלקשקש לתינוק חשיב שמחה, ואף בלא ניגון אסור, דגזרינן דילמא יתקן כלי שיר. וע' במ"ב (סימן שלח ס"ק א) דמבואר דיליף באיסור קשקוש לתינוק מצד שמשמחו, וי"ל שכוונתו כנ"ל. (ואולם אינו מוכרח בהבנתו). ובב"י נכנס ביאור זה, כי העתיק את הרמב"ם שכתב או לשחק בו בזוג כדי **שישחק**. ע"כ. ולא גרס כדי שישתוק, וע"פ הנ"ל באים הדברים יחדיו, כיון שאם מקשקש לו כדי שישחוק הוי עת שמחה, וחיישינן שיבא לעשות כלי שיר. וכשם שבריקוד כן הוא, שנאסר לרקד גם בלא ניגון, כיון שהוא שמחה. ובזה אתי שפיר מה שמרן השיג על תרוהד"ש, כי המעיין שם בשאלה, רואה שדיבר גבי אצבע צרדה לתינוק כדי שישחק.

איברא דפירוש זה אינו, שהרי בשו"ע כתב מרן כדי שישתוק, וכן הגירסא לפנינו ברמב"ם, וע' בנוסחאות הרמב"ם שבסוף מהדו' פרנקל. ומאחר ובשו"ע כתב מרן כדי שישתוק, א"א לפרשו דנאסר משום שמחה, שהרי לקשקש לתינוק כדי שישתוק, אינה פעולת שמחה. ועוד בה, דא"א להכניס זאת ברמב"ם, שהרי הרמב"ם חילק את דינים אלו לתרי בבי, וקבעם בב' הלכות, דבהלכה ג' כתב שאסור להשמיע קול של שיר וכו', ושאסור להשמיע לתינוק. ובהל' ד כתב, שאסור לטפח ולרקד. ואי איסור השמעת קול לתינוק בא מדין טיפוח וריקוד, מצד שמחה, היה לו להביא זאת יחדיו בהלכה ד, יחד עם ריקוד, שאיסורו מצד שמחה, ולא עם הדברים שנאסרו בדרך שיר. עוד דרך לבאר זאת. זה היה נראה לי ליישב את מרן בב"י, ובכס"מ לפום ריהטא.

י. ואולם תקשי על כך תרי, חדא, דהרי הובא לעיל שהב"י הקשה על תרוהד"ש מדברי הרמב"ם שאסר אצבע צרדה, ולפירושנו הנ"ל, שדברי הב"י כולם מדברים מצד שמרעיש לתינוק, דכל כה"ג לעולם הוי דרך שיר, מה הקשה הב"י על תרוהד"ש שהתיר לעשות אצבע צרדה לתינוק, מדין הרמב"ם שאסר אצבע צרדה, והלא הרמב"ם מיירי באצבע צרדה למבוגר, ושם מדובר שעושה כן בקצב, וכמו שדיברנו בכך מקודם, ואיך הקשה מהם על תרוהד"ש, שדיבר על אצבע צרדה בלא קצב, שהוא לתינוק, וכאמור. ועוד תקשי, מצד דברי הכס"מ האמורים, שעל הרמב"ם שאסר אצבע צרדה (ובו מיירי כשעושים

בקצב דאינו לתינוק), הקשה על כך ממה שהיו מקיצים כהן גדול באצבע צרדה, ותקשי, דשם לא היה לפי קצב, ומאי קא קשיא ליה. ויש לדחוק לגבי הקושיא הראשונה, דאה"נ הב"י יכל להקשות על תרוהד"ש מדין קשקוש לתינוק שנאסר מכל מקום, אך בחר להקשות מדין אצבע צרדה, כי התרוהד"ש דיבר באצבע צרדה, והיה פשוט וברור לב"י הדין שכשעושה רעש לתינוק, לעולם נחשב דרך שירה, כי כן הוא כלפי השגת התינוק, עד שלא חש הב"י להקשות מדין קשקוש, אלא מדין אצבע צרדה, דאומנם שם מיירי כשעושים גדולים, והוא בקצב מסוים, אך זה יוצא, שבקצב אסור, דהוי דרך שיר, וה"ה במעשה תרוהד"ש, דהוי לתינוק, וזה חשיב דרך שיר שיאסר. ולגבי הקושיא השניה מהכס"מ, היא קושיא אלימתא. וראיתי לספר נחל איתן על הרמב"ם (פכ"ג ה"ד) לגאון רבי אברהם משכיל לאיתן זצ"ל, דהוקשה לו על הכס"מ, מאי קא קשיא ליה מדין מכין באצבע צרדה לכה"ג, שאינו דרך שיר, להכא. ותירץ שהכס"מ לא הקשה כן לשיטת הרמב"ם, אלא כוונתו להקשות על האוסרים השמעת כל קול, אפי' שאינו של שיר, מכהן גדול שהיו משמיעים לו קול. ותירץ הכס"מ, דשאני התם דאין שבות במקדש. עכת"ד. ואע"פ שהוא דוחק, ההכרח לא יגונה, אם לא ישובח.

ברם אפשר לומר פשט אחר בב"י, והוא שמרן הבין כי כשעושים אצבע צרדה, הדרך לעשות בדרך ניגון, ולא סתם. ועל כן הוקשה לו בכס"מ על הרמב"ם מיומא, ועל כן הבין שהתרוהד"ש שהתיר לעשות אצבע צרדה, היינו בדרך שיר, ולכן גם הוכיח מיומא. ולפי"ז יצא, דשרי לקשקש לתינוק ברעש, שלא בדרך שיר. כי השגת הב"י אתרוהד"ש, היא מצד שהתיר אצבע צרדה לתינוק בנעימות, אך שלא בנעימות, גם למרן שרי. שוב ראיתי לביה"ל (סימן שלט ס"ג ד"ה או), דגם הוא למד ברמב"ם בפירוש המשניות יומא (פ"א מ"ז) דמש"כ הרמב"ם לבאר מהו אצבע צרדה, שהיו עושים תנועות ערבות. היינו קול ניגון. ורק שלפירוש האחר שכתב שם, הוכרח לדחוק שאין הכוונה לניגון ע"ש. אלמא דבפשטות יליף כב"י ברמב"ם. וכן למד היש"ש הנזכ"ל (ביצה פ"ה ס"ו אות ד), דאצבע צרדה שהיו עושים היינו בדרך שיר. וכן יליף בספר תו"ש (סימן שלט ס"ק א), ובנהר שלום (סימן שלט ס"ק א) דמה שעשו לכה"ג באצבע צרדה, היה קול של שיר, ועע"ש. וכן למד בספר מטה אהרן (ערך אין שבות במקדש) ובזה ביאר את הכס"מ. אלא דבאמת לא הבנתי איזה הכרח הכריחם ללמוד ברמב"ם דהאצבע צרדה שעשו לכה"ג, מיירי דרך ניגון. והלא י"ל בפשיטות, דנתכוין הרמב"ם רק לבאר לקורא למה כוונתו, וביאר שכך דרך המשוררים, ולא שהיו עושים כך לכה"ג. וע' בביאורים לספר תו"ש (סימן שלט ס"ק א) דהוכיח מהא דאיתא ביומא (יט ע"ב) תנא, לא היו מעסיקין אותו, לא בנבל, ולא בכינור,

אלא בפה. ופרש"י, בפה היו משוררין לפניו. ע"כ. ואם אפ"ה היה נרדם, היו עושים לו אצבע צרדה. ונמצא, שהיה בדרך שיר. עכת"ד. ולענ"ד אין מכאן הכרח, ואדרבה מסתברא שהאצבע לא היתה עם ניגון, אלא להיפך, דאל"כ לא היה מעירו, וכשם שנרדם כששרים לפניו. ושוב ראיתי דבספר מטה אהרן (ערך אין שבות במקדש ד"ה ואולם שבתי), הוכיח כנ"ל, דמירי התם בדרך ניגון, ועע"ש בראיותיו. ואולם בספר פתח הדביר (סימן שלח ס"ק ג ד"ה כי מזה), דחאו כנ"ל, ועע"ש בשאר ראיותיו. ומ"מ לביאור זה בב"י, הני אחרונים הנזכ"ל (אות ט) שתירצו את התרוהד"ש מפני השגת הב"י, דדיבר שאינו דרך שיר. הוא מפני שלמדו דהתיר אצבע צרדה לתינוק שלא בדרך שיר. ואף שיש קושי רב לומר כן, ההכרח לא יגונה. וע"ע ביד אהרן (ריש הגה ב"י סימן שלט) דהיה פשוט לו שא"א לתרץ את תרוהד"ש דמירי שאינו של שיר, ולא פירש שיחתו.

ויצא נ"מ בין הפירושים בב"י, לענין נידו"ד, האם מותר להרעיש לתינוק שלא בדרך שיר. כי לפרוש קמא, אסור. ולפירוש בתרא, כל שנאסר הוא רק בדרך נעימה, ושהב"י הבין בתרוהד"ש שהתיר אף בכה"ג לעשות לתינוק אצבע צרדה, ועל כך תמה, אבל כשאינו בדרך נעימה שרי. וברור שא"א להוציא מכל האמור בביאור הב"י בצורה שכזו הלכה, כי הדברים אינם חדים כתער, ויש כאן פנים מפנים שונות. וע"ע בספר תורת שבת (סימן שלט ס"ק ג) דלמד אחרת באיסור קשקוש לתינוק, דאסור אף שלא בדרך שיר, כל שלוקח כלי או דבר מה, ועל ידו משמיע קול.

אחרונים]

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן עד) מבואר שאסור לגדול לקשקש בצעצועים המשמיעים קול, אבל לקטן התיר. וגם לגדול כשהוא לצורך הרגעת תינוק בוכה הרבה, ומצטער, יש להתיר כלאחר יד, כדין סיפוק כלאח"י דשרי. ובשו"ת באר משה (ח"ו סימן כח) התיר לקטן, וכן כתב דהמיקל לגדול לנענע כלי שמנענעים אותו להרגיע התינוק, י"ל ע"מ שיסמוך. ע"ש. ובספר שש"כ (פט"ז ס"ג) כתב דצעצועי תינוקות אסור לגדול להשמיע בהם קול, אך שרי לו ליתנם לתינוק, ואין בזה משום מוקצה, וע"ש בטעמו. וכן הוא בספר השבת והלכותיה (סימן מד הל' כג) דשרי רק לקטנים. והרואה יראה כי אנו דרכנו בדרך אחרת, ועל חלק מהגאונים הנזכרים, אזלינן ממש כל בתר איפכא.

ואשר נראה יותר להשען על סתימת מרן והפוסקים האחרונים, שכתבו סתם לאסור קשקוש לתינוק, דאסור מכל מקום. ועל כן אסור להרעיש לתינוק בכל דבר, בין במשחקי תינוקות המיועדים לכך, ובין בידו וכיוצ"ב, כל שעושה כדי לשמח או להרגיע את התינוק, או לשחק עמו אסור. כיון שהכל נחשב קול של שיר ביחס לתינוק, בשונה

מאם עושה כן לחבירו, שכל הנ"ל מותרים המה, אא"כ עושה בדרך ניגון, או בקצב, או בנעימות. והמיקל יש לו על מה שיסמוך, כיון דהוי פלוגתא בדרבנן, וכנזכ"ל (אות ח).

דעת הרמ"א

יא. ואין לצרף לס"ס את שיטת התוס' ביצה (ל ע"א ד"ה תנן), דהיום אין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר ועל כן שרי לספק ולטפח. כיון שהיא שיטה יחידאה ממש, ואין לתוס' חבר. וכמו שהעיד בגודלו הגאון בני ציון ליכטמן (סימן שלט רס"ק ו) דאפי' הראשונים הרגילים להביא את דברי התוס', כמו הרא"ש, והמרדכי, והאגודה, וכן הטור, וה"ר ירוחם, ועוד פוסקים, לא הזכירו כלום מדבריהם. אלא דמזה נראה שלא הסכימו להם. ועל כן תמה על הרמ"א שהקל. עכת"ד.

מה גם דבפשטות גם הרמ"א (סימן שלט ס"ג) לא סמך על דברי התוס', שהרי הרמ"א כתב בסתם, דהיינו טעמא דלא מחינן במספקין, משום דמוטב שיהיו שוגגים, ובשם י"א כתב את דברי התוס', וקי"ל סתם ויש גם ברמ"א, וכמש"כ בעלי הכללים, דע' שד"ח (ח"ו דף 100 ע"ב), וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח ס"ל אות יט), ועוד לו בח"ז (אה"ע סימן ב אות א), ועוד שם (סימן ג אות ב), ועוד לו (סימן ה אות ג), ועוד (חיו"ד סכ"ד אות ד). וכ"כ מחצה"ש (סימן שלח ס"ק א), ובט"ז יו"ד (סימן רפב ס"ק ב), וע' כיוצ"ב בשו"ת נוב"י (תנינא חאו"ח ס"ס מט) דכתב כי הרמ"א לא החליט אם הוא משום מוטב שיהיו שוגגין או שסומכין אתוס'. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן כט) שלא ברור לרמ"א היתר זה, וכן מסיק, ועל כן נתן סמך למנהג להקל לרקד דהוי לצורך מצוה. [וחזינן מהני אשלי רברבי הנזכרים באחרונה, שאינם סוברים את הכלל דסתם ויש ברמ"א. וע"ע בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סימן ס) דכתב שאין להעמיד יסודות על כללים אלו.] וכ"כ דהוי סתם ויש בשו"ת יחו"ד (ח"ב סימן נח) והעיקר כסתם, ע"ש. ועוד לו בהליכות עולם (ח"ד עמ' רסח). ועע"ל (אות ב).

וגם פוסקים רבים כתבו שכל דברי התוס' והרמ"א שהביאם, לא מיירו אלא להתיר טיפוח וריקוד, ולא כל דבר, וא"כ לא חזו לצירופי לנידו"ד להקל בקשקוש לתינוק. דכ"כ בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א סימן נ), וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א או"ח סימן יג), ובא לו בשניות מדברי סופרים בשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סימן ו ד"ה ואל תשבני), דתוס' מיירו רק לטיפוח וריקוד, כי בזה שייך שמא יתקן כלי שיר, אך הניגון עצמו, כל מנגן יודע לתקן, ואסור משום שודאי יתקן. ועוד שב והניף את ידו שם (סימן ז ד"ה והנני) ע"ש. [ובזה מיושב מה שהקשו רבים איך לא חיישינן היום בימינו לשמא יתקן כלי שיר, והלא למתוח את המיתר של גיטרה וכדו', כל מנגן יודע, והוי מלאכה דאורייתא. דכן הקשה בשו"ת לב חיים פלאג'י (ח"ב סס"ט), ובספר תהל"ד (סימן שלט),

ובספר ערוה"ש (סימן שלט סעיף ח). ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סימן ק) הקשה ג"כ הלא בקיאין אנו, ועל כן כתב, דלא קי"ל כתוס', ולימד זכות על המנהג להקל לרקד במקומו, כיון שנחשב שלא פשטה הגזירה. ע"ש. ותימה. וע"ע בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן כה), ושם כתב לתרץ את הקושיא, דהלא חזינן דגם היום בקאים למתוח את החוט. כי מ"מ לא הוי מלאכת אומן ממש לגזור על זה. ע"כ.] וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן קכט ד"ה וכן), דשרי רק טפוח וריקוד, וכמו שהוכיח בספר צרור החיים, ולכן סתם הרמ"א בסי' שכא ס"ג [כנראה צ"ל סימן רנב ס"ה] דיש לחוש להשמעת קול. וכ"כ בשו"ת תורת יקוטיאל (סימן עט) דשרי רק טיפוח וריקוד. ועוד לו בתורת יקוטיאל (סימן עא). וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן כב אות ד) בדעת תוס', ע"ש. ושב והניף את ידו הרחבה באורך בח"ג (סימן כט אותיות ב-ה) וכדמוכח באגודה ביצה (סימן מד) וז"ל, פר"י דריקוד שלנו שרי, דלא שייך ביה השמעת קול. ע"כ. אלמא דבכלי שיר יאסר, ועע"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן נב) דדברי הרמ"א המה רק גבי טיפוח וריקוד, ושכ"כ הלבוש (סימן שלט ס"ג), והא"ר, והט"ז יו"ד (סימן רפב). ועע"ש.

יב. ואולם תמהתי על עצמי על האומרים כן בדעת הרמ"א, כי הלא הדברים מפורשים בדרכ"מ הארוך (סימן שלח אות ב) דתמה על המנהג לומר לגוי לנגן בשבת, גם שלא לצורך מצוה. וישב ע"פ דברי התוס'. ומפורש א"כ, דדבריו אמורים גם בשאר דברים, ולא רק גבי טיפוח וריקוד. וכן כתב בשו"ע (סימן שלח ס"ב). ואומנם ע"ש במ"ב (ס"ק י) דדחק את כוונת הרמ"א שכוונתו להתיר רק במקום מצוה. אולם לכאורה זה אינו, וכמפורש בדרכ"מ. וכן מצאתי לו בשו"ת הרמ"א (סימן קכה דף צט ע"א) דגם שם מבואר דיליף להתיר לגמרי ע"פ התוס'. דשם ביאר מה **שמצווים** לכותים לנגן בכלי שיר, והכל הוא מטעם התוס', דלא שייך גזירה זו בזמה"ז. עכ"ל. ומינה יליף לנידונו שם, לבא ולהתיר לערוך חופה אחר צה"כ, כיון שבימנו אין החתן כותב הכתובה או שטר אירוסין, ושוב אין לגזור שמא יכתוב. ע"ש. ומינה נילף נמי לגבי האמור לעיל (אות יא), דכאן דהוי סתם ויש ברמ"א, והעיקר כיש. וכ"כ פוסקים רבים בדעת הרמ"א שמיקל בכל, דכן הוא בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן כה), וכ"כ בשו"ת נהרי אפרסמון (סימן לו) כי דברי הרמ"א באים כפשוטם להתיר בכל. ועל כן התיר בנידונו לרשרש בפעמון לקרא למשרתים. ואולם לא מלאו ליבו להקל בזה, דלך ראה בדבריו בחיו"ד (סימן ג), ע"ש. וכ"כ דהרמ"א מיקל בכל, בשו"ת הרשב"ן (סימן קנז) ע"ש. וכן מבואר בשו"ת שערי דיעה (ח"א סימן קצד) דיליף התם מהרמ"א דאין איסור השמעת קול בטלפון, והוא ק"ו מדשרי טיפוח וריקוד. וכן יליף בספר דע"ת (סימן שלט ס"ב). וכן משמע במ"א (סימן שלח ס"ק א) דמדברי הרמ"א למד

להקל לענין פעמונים שעל הפרוכת, ומבואר דלמד בו להקל מ"מ. (ואולם ע"ש במחצה"ש, דביאר במ"א שזהו רק בצירוף דבר מצוה). וכן בספר יפה ללב (סימן שלט ס"ק א) למד מהרמ"א להקל לתופף כמנהג איזמיר, ע"י עצים קטנים על עריבה מנחושת. ושכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (ח"א דק"ו ע"ב). וכן נתן סמך למנהג איזמיר לתופף על פי הרמ"א, ובספר כף החיים פלאג'י (סימן ל סעיף צ, ואולם בשו"ת לב חיים (ח"ב סס"ט) לא סמך על זה, ונתן סמך אחר). וכן מבואר בשו"ת שלמת חיים (סימן שח) דהיתר הרמ"א שאין אנו בקאין בעשיית כלי שיר, קאי אכולה מילתא, ולכן התיר להכות על השלחן באצבע, בעת שירה. וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג ר"ס כב), וע"ע לו באורך בזה (שם סימן כט אותיות ב-ה). וכ"כ בשו"ת מעשה חושב הלפרין (ח"ב סימן ה אותיות ד,ה), ועוד לו בח"ד (סימן לט אות ג) לענין מכשיר דיבור לאילם, דצירף את הרמ"א דאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר היום. וע"ע לו בח"א (סימן א). ואיך שלא יהיה, נראה דא"א לצרף את דעת התוס' לס"ס, כיון שהיא שיטה יחידאה וכאמור. ומה שנמצאו אחרונים שסמכו על תוס', הוא כיון שבמקומם נהגו להקל, ונתנו סמך על פי תוס'. אך לדידן דלא ס"ל הכי, לא חזי לצירופי וכאמור.

משחקי ילדים המשמיעים קול]

ואף לדרכנו עד עתה, שהחמרנו בהשמעת קול לתינוק, לקשקש לו וכדו', כל דברינו אמורים במשחקי תינוקות ממש, אך במשחקים של ילדים המיועדים לגיל שלש ומעלה, שמשמיעים קול רעש, לענ"ד אין בהם איסור השמעת קול (אא"כ ישמיע בדרך ניגון). כי בהם הילדים נהנים שיש רעש, אך אינו קול ערב להם, אלא קול רעש. בשונה מרשרוש לתינוק, שגם אם הוא קול רעש, ערב ונעים הוא לתינוק. ועצם החידוש שכל השמעת קול לצורך תינוק חשיב נעימות, אילולי שהיו כותבים כן, לא היינו אומרים, והבו לן דלא נוסיף עלה, כיון שיש לחלק בין משחקי ילדים לשל תינוקות, וכנ"ל. וגם יש כאן צדדים להקל, וכאמור. כי מצאנו פוסקים שמתירים לקשקש לתינוק לעיל (אות ח), ולסניף יש את תוס' ביצה (דף ל), שאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר. ועל כן משחקים עם פטיש וכדו', אין בהם משום השמעת קול. וה"ה משרוקיות, וצפצפות לסוגיהם, ואף כלי נגינה של משחקי ילדים, יש להקל. אא"כ קולם הוא קול ערב ונעים, או שמשתמשים בהם בעריבות ובנעימות, שבזה אסור וכנ"ל (אות ב). אך סתם להרעיש בהם (וכדרך שמשתמשים בהם בדרך כל הילדים) משרא שרי.

השמעת קול בכלי נגינה שלא בדרך שיר]

יג. ועל פי האמור לעיל מבואר, דאף בכלי שיר ממש, כגון תוף מצלתים וכינור וכדו', שרי להשמיע בהם קול, כל שאינו בדרך שיר וכמבואר להדיא בלשונותיהם של הרמב"ם וסיעתיה אשר הובאו לעיל (אות ד), לך ראה שם. ואף שלשון מרן בשו"ע משמע לאסור,

שהרי כתב (סימן שלח ס"א) השמעת קול בכלי שיר אסור, אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה כשאינו דרך שיר מותר. עכ"ל. ומהו שכתב אבל, והלא היינו הך. ויש לבאר בפשיטות, דבכלי שיר ממש אסור להשמיע כל קול, וכל הברה, אפי' אינה בדרך שיר. אבל כשאינו כלי שיר, ומשמיע קול, בזה יחולק בין אם הוא בדרך שיר שאסור, ואם לאו שרי. ושוב ראיתי שכן דייקו את ל' מרן בשו"ע בספר תורת שבת (סימן שלח ס"ק א), ובספר בני ציון ליכטמן (סימן שלח ס"ק ב), ובשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סימן ו ד"ה ולפי זה). ברם באמת, אע"פ שפירוש זה יפה, ומיישב מצויין את לשון השו"ע, מאחר ולא מצינו שום מקור להאי מילתא, לא בגמרא, ולא בראשונים, ולא בב"י, כי כל שחילקו הוא האם הוא בדרך שיר או לא. [למעט את הסוגיא בכלי המיוחד להשמעת קול, שפילפלנו בה לעיל, וגם בזה לא דנו בכלי שיר ממש.] והעיקר, כי ברמב"ם וסיעתיה מפורש להיפך. על כרחך י"ל, שלא לכך נתכוין מרן. וכן למדו בו האחרונים, וכמבואר במ"א (סימן שלח ס"ק א) דעל דברי מרן שאסר השמעת קול בכלי שיר, כתב דה"ה בכל דבר שהוא דרך שיר, וכמש"כ בסי' שלט ס"ג. ע"כ. וא"כ כתב על מרן שדבריו לא באו בדיוק, ואין כוונתו דוקא כלי שיר. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק א), והפמ"ג (א"א ס"ק א), והמ"ב (ס"ק א), ועוד. וחזינן דלא למדו כמו שחשבנו לדייק את השו"ע, דאוסר אף הברה מכלי שיר, שלא בדרך שיר, ואז לא קשיא מידי מס' שלט (ס"ג). והיינו טעמא שלא למדו כן, מפני שאי אפשר לומר כן, כי אין לכך שום מקור, ואדרבא ראינו ברמב"ם וסיעתיה להיפך, וכנ"ל. ומה שהתורת שבת למד כן, ע"ש דיליף לה מק"ו, מדאסור בכלי המיוחד, וכ"ש המיוחד לשיר. ולהאמור זה אינו, כי יש להתיר בכלי המיוחד לכך, וכנ"ל (אותיות ג-ז). וגם הבני ציון הוציא כן בהנחה שמרן הלך בדרך אמצעית, כי לא נראה לו כאגור להחמיר במיוחד להשמיע קול, ע"ש. וקשה לומר שמרן פסק בדרך אמצעית, בזמן שאין לכך מקור בראשונים, רק דאיהו ס"ל הכי, ולא אמר לנו, ולא רמז להכי בב"י.

ואין להקשות כי בהשמעת כלי שיר, הלא עשויים המה בכוונת תחילה, שקולם יהיה נעים למשמע אוזן, וא"כ תיפוק ליה לאיסורא, ע"פ האמור לעיל (אות ב), שכל שהוא בדרך נעימה ובנחת אסור, אף שאינו ניגון. וה"ה כל מי שישמיע קול בעלמא בכלי השיר, יחשב קול נעים ויאסר. כי זה אינו, שהרי כן מבואר ברמב"ם הנ"ל, וטעמו פשוט, כי במשמיע קולות בעלמא מכלי שיר, אין בהם שום נעימות, אף שהם כלי שיר. (אא"כ יכוין לסדרם כך שיהיו נעימים למשמע אוזן, דבזה אסור אף שלא יהיו בדרך ניגון). וכמו שבמי מיארק שבעירובין (קד ע"א) אותו כלי כשמשמיע קול חזק אינו קול נעים, ובנחת הוי קול נעים, אף שבעצם הקול לא משתנה, לבד מעוצמת הקול. וכי יעלה על הדעת שהמשמיע קול

ניגון דרך מגבר, לא יהיה הקול קול של שיר, כיון שהוא בחוזק. אדרבה איפכא הוא, כי אז הוי יותר קול של שיר. והכל תלוי לפי הענין, והכלי, כיצד הוא נשמע. ועל כן ברור, שהשמעת קולות בעלמא בכלים אלו, אין בהם נעימות, אא"כ ישמיעם בנעימות, שאז אף שאין ניגון יאסר.

אך עדיין יש איסור אחר בכלי נגינה, משום דהוו כלים שמלאכתם לאיסור וברור. ומה שהסתפק הפמ"ג (סימן שלח א"א ס"ק ג) בכלי המיוחד להשמעת קול, שאסר הרמ"א להשמיע בו קול, והסתפק הפמ"ג האם חשיב מוקצה, והביאו בשתיקה הביה"ל (ס"א ד"ה אסור). ע' בפמ"ג דספיקו הוא משום דלרמ"א שאסר להשמיע קול בכלי המיוחד, אינו מדינא, אלא חומרא, ועל כן הסתפק לפי דברי הלבוש (סימן שח) שכל שאסור משום חומרא, אינו מוקצה, וה"ה הכא. אך בכלי שיר ממש, שתכליתם לניגון, שהוא גוף האיסור, בזה ברור דהוו מוקצים. וכ"כ בספר שש"כ (פט"ז הע' ח). ואף שכאן עסקינן להשמיע קול, והוי לצורך גופו, דשרי בכלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ לא מלאני ליבי להקל בהשמעת קול שאינו של שיר בכלי נגינה. [ובר מין דין, רוב רובם של הכלי נגינה, הוו מוקצים מחמת חסרון כיס. שהרי מקפיד שלא לעשות עמהם שום שימוש אחר, וכ"כ בספר שש"כ (הנ"ל) בשם הגרשז"א זצ"ל. ברם פרט זה האם הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, תלוי בהאם תשמישם לאיסור וכמו שכתבנו לעיל (סימן כא).]

ואף שלא מלאני ליבי להקל בכלי שיר ממש, להשמיע בהם קולות. מ"מ במשחקי ילדים שפיר דמי, שאינם כלי שיר, כי אינם מיועדים להשמעת ניגון, כי אם להשמיע רעש. ונמצא דהוו כלים המיוחדים להשמעת קול, שיש להתירם. אבל זאת אמרנו שאסור להשתמש בהם להרגיע או לשחק עם התינוק, והוא כמבואר, כי בזה אף קול שאינו של שיר נחשב של שיר, ואסור.

ומצד איסור מוקצה, ע' לעיל (סימן כה) דמשחקי ילדים לא הוו מוקצים. וע"ע כאן בהערה

מכשיר שמיעה, לצורך חולה]

ואגב בואנו הלום אבוא בקיצור נמרץ אודות ההיתר המבואר בעירובין (קד ע"א) דלצורך חולה שרי להשמיע קול בכלי מיארק, כדי שירדם. ומינה באו הפוסקים ודנו גבי מגבר לקשיי שמיעה, דדנו בו גם משום השמעת קול, ופשטו לה דשרי לצורך חולה מעירובין. ולא באתי להכניס ראשי בזה, רק להעיר, כי בגליון הר"ח ערובין (קד סוע"א) כתב דהתירו לחולה משום סכנה. ע"כ. וכ"כ הערוך (ערך דיופי). וא"כ ההיתר לחולה, אינו לצורך חולה שאין בו סכנה, אלא דוקא לחולה שיש בו סכנה. ואף שכל האחרונים הקלו לצורך חולה שאין בו סכנה, שכן מבואר במ"א (סימן שלח ס"ק א) דיליף מדין חולה, דשרי אף לצורך מצוה בק"ו, ע"ש, והלא ע"פ הר"ח והערוך, אין ראיה. וע"ע בספר קני מנורה (סס"ק א), ובתהל"ד (סק"א) כתב, דמירי בנפל למשכב. וע"ע בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן

פ ס"ק עח) בזה מפי ספרים. וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סימן פה). ובשו"ת מעשה חושב הלפרין ח"ב (סימן ה אותיות ד,ה) יליף מהמ"א דלחולה שרי, וסמך על כך בח"ג (סימן טז אות ה). ושב והניף את ידו (ח"ג סימן טז אות ב), לענין מכשיר שמיעה לחרש. ועוד לו (בח"ד סימן לט אות ג) צירף זאת לענין מכשיר דיבור לאילם. ברם דברי האחרונים נסתרים מהני ראשונים, דדין זה הוא לחולה שיש בו סכנה. אא"כ יראה הרואה בראשונים אחרים שמבואר בהם אחרת. וכעת הזמן אינו מאפשר לעיין בהאי מילתא. ונוראות נפלאתי על שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן יח אות ב) דאף שראה לר"ח הנ"ל שהתיר רק בעת סכנה, כתב כי מ"מ מהמ"א ר"ס שלח (הנ"ל) מבואר, דאף בחולה שאינו מסוכן שרי, וסמך על המ"א להקל, ע"ש. והוא פלא.

ועיין בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן לו) דאפי' מה שנשמע בשקט יש לו דין השמעת קול, ע"ש. ולפי"ז אין להתיר את המכשיר הנ"ל, משום שהוא נשמע בשקט. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן נב ד"ה ראשונה), דלא פלוג רבנן, ואף אם ישמע בשקט אסור. וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג סימן כב אותיות ג,ד) בזה מפי ספרים, ע"ש. וכן הוא בשו"ת וזאת ליהודה מסלתון (סימן ח) דלא פלוג רבנן, ואף בשקט אסור. ואולם עוד עיין לו (סימן ט) דס"ל דרמקול אינו קול של שיר, ושכן מוכח בשו"ת בית יצחק במפתחות לחיו"ד (ח"ב סימן לא), ולפי"ז יצא דמכשיר שמיעה אין בו איסור זה, ועוד דיברו בכך פוסקים רבים, ואין עת האסף. אודות ההיתר לצורך חולה.

זאת מסקנא, מותר להשמיע קולות במשחקי ילדים כגון בצפצפה, תוף, וגיטרה, וכדו'. אך הוא בתנאי שלא ישמיע קולות של שיר, וכן שלא ישמיע בנעימות ובנחת, [דהיינו גם אם אינו ניגון אך משמיע קולות ערבים ונעימים אסור.] וכל שמותר להשמיע היינו רק קולות סתם, וכדרכם של ילדים להשמיע בהם קול רעש במשחקי ילדים המיועדים לכך. **ולגבי** השאלה השניה לקשקש לתינוק כדי לשמחו או להשתיקו, ראוי להחמיר בזה, והוא הדין להשמיע לו כל קול, כגון באצבע צרדה, או בהכאה על שלחן וכדו' כדי להרגיעו, ראוי להחמיר. והמיקלים בכך, יש להם על מה שיסמוכו.

סימן מה - מתיחת חוט של כפתור שהחל להפרם

תוכן התשובה בקצרה

א,ב. איתא בשבת (עד ע"ב) התופר ב' תפירות חייב. והוא שקשרן. ונחלקו הראשונים האם בעינן שיקשור קש"ק או לאו. ורוב הראשונים ס"ל דא"צ קש"ק. עוד ביארו הראשונים כי בתופר ג' תפירות חייב אף בלא קשירה. **ג.** וע"פ האמור כתב בשו"ת הרי יהודה לאסור בנידו"ד ללפף את החוט סביב הכפתור. כי חקר מה הדין בבגד התפור בב' תפירות מערב שבת, ובשבת קשרו. וכתב דאסור, וכדין הכותב אות אחר ומשלימה לספר דחייב, וה"ה הכא, שמשלים את התפירה ע"י הקשירה. וא"כ ה"ה לנידו"ד, כי המלפף את החוט סביב הכפתור, מעמיד ומשלים את התפירה, ואסור. ואע"פ שליפוף

החוט אינו בר קיום, מ"מ רוב הראשונים סוברים דא"צ לקושרם בקש"ק וכנ"ל. ועוד כתב לאסור ע"פ שיטת הרמב"ם דכתב, המותח חוט של תפירה כשרוצה לתפור בו שלא יהיה מכווץ חייב, מפני שהוא מצרכי התפירה. וק"ו י"ל הכא, שליפוף החוט הוא חלק מהתפירה וחייב. **ד**. ולענ"ד לא כן, כי בגד התפור מער"ש בג' תפירות, וקשרן בשבת בקשר שאינו של קיימא, פשוט שמותר, כי לא השלים שום תפירה, שהרי התפירה גמורה, (כי התופר ג' תפירות חייב אף בלא קשירה). ורק בקושר ב' תפירות העשויות מער"ש, יש לפלפל האם יש בכך איסור. ומינה לנידו"ד, שהכפתור תפור בתפירות רבות, ובשבת קושרם בליפוף, שוב לא עביד מידי, ומשרא שרי לכתחילה. **ה**. ועתה נפנה לראיותיו, כי כתב להוכיח מהמשלים ספר דחייב, אע"פ שכתב רק אות אחת, וה"ה הכא שמשלים את התפירה. ואולם זה אינו, כי כאן אינו נחשב השלמת הבגד, שהרי ליפף בליפוף שאינו בר קיימא. ועוד כי הליפוף אינו תפירה, ובעינן שישלים בתפירה. **ו**. ומה שכתב להוכיח לאסור ע"פ הרמב"ם דס"ל כי כל דבר מצרכי התפירה חייב, וה"ה הכא. זה אינו, כי מרן פליג ארמב"ם ופסק כרש"י, וכמבואר בשו"ע (סימן שמ ס"ו). ואין להקשות כיצד יתכן שיעזוב מרן את הרמב"ם ויתפוס כרש"י, כי כאן רוב ראשונים עומדים בשיטת רש"י. וגם כי כבר היו דברים מעולם ונמצא דעביד הכי מרן טובא. **ז**. וכן למדו פוסקים רבים בדעת מרן דפסק כרש"י ולא כרמב"ם. **ח**. ואף שהגדולות אלישע הביא ספרי שו"ע שבהם גרסו אחרת, והראה בהם פנים שיתכן כי מרן נקיט כרמב"ם, וכן פסק להלכה לחוש לשיטת הרמב"ם. אולם נראה כי הני ספרים אינם מדוייקים. ואף לספרים אלה העיקר בשו"ע הוא כרש"י. ועוד דאף לרמב"ם נראה דמותר בנידו"ד, ע' בפנים. **ט**. ובתפירה ידנית, כפתור שהחל להשתחרר, ומותח את החוט להדקו, חייב, וכדפסק מרן (סימן שמ ס"ו). ואע"פ שבב"י תנאי התנה שחייב רק כשקשר אחר מתיחת החוט. מ"מ כ"ז רק בתפור בב' תפירות, אך בנידו"ד בכפתור שהחל החוט להשתחרר, והרי תפור הוא בתפירות רבות, א"כ המותח את החוט שלו ומהדקו חייב משום תופר אף בלא קשירה.

שאלה: כפתור שהתחיל להפרם, ומשיכה או נגיעה בחוט גורמת לכפתור להמשיך ולהפרם. האם מותר בשבת ללפף את החוט הנפרם סביב הכפתור על מנת שהחוט יהיה מכוסה, ושוב לא ימשך. או שמא אסור משום מלאכת תופר.

תשובה:

פרטים טכנים]

א. תחילה חובה עלינו לבאר את מציאות החוטים שבכפתור. כי בכפתורי חליפה ישנם שני חוטים אשר תופרים את הכפתור, האחד, הוא אשר תופר את הכפתור לבגד, וחוט

זה קיים גם בשאר כפתורים בכל מקום, כגון בחולצות ומכנסים וכדו'. והשני, הוא חוט הסובב תחת הכפתור, ותכליתו להעמיד ולייצב את הכפתור במרחק מה מהבגד, ושישאר הכפתור יציב וישר ולא יפול. (ישנם חליפות שאין בכפתור את החוט השני, רק את הראשון). והנה במציאות מחולק בין החוטים, כי בהפרם החוט שתופר את הכפתור לבגד, ככל שימשך יותר החוט, כן יפרם יותר ויותר עד שיפרם לגמרי ויפול הכפתור. ואילו בחוט השני, ככל שיפרם יותר (היינו שהחוט יסתובב סביב הכפתור לצד השני ויפתח) כן יפרם החוט, אך לא יגרום שהכפתור יפול, כיון שהחוט הראשון מחבר את הכפתור לבגד. משא"כ השני שהוא רק מייצבו. וההיכר בין החוטים בטביעות עין הוא, כי הראשון שתופר את הכפתור לבגד, נפרם מתוך חורי הכפתור. והשני שמעמיד ומייצב את הכפתור, נפרם מתחת הכפתור בצורה סיבובית.

עוד פרט טכני שחשוב לדעת לענין נידו"ד בענין תפירת מכונה, היא דרך התפירה בתפירת מכונה. כי אין תפירה זו כתפירת אדם ע"י חוט. כי בתפירת מכונה ישנם שני חוטים, חוט אחד המושחל במחט אשר יורדת מלמעלה לתוך הבגד. וחוט שני מתחת לבגד אשר מלופף בתוך מכונת תפירה, ע"ג עיגול שלו שני זיזים. והנה בהכנס המחט לתוך הבגד, באותה שעה בתוך המכונה מסתובב העיגול שלו שני הזיזים, והזיז הראשון תופס את החוט היורד ומותחו, ושוב בהתרומם המחט, מאחר והזיז אינו מרפה מהחוט, נוצרת לולאה מהחוט העליון מתחת הבגד, ובאותה שעה המכונה משחילה את החוט התחתון בתוך הלולאה, ושוב ממשיך העיגול להסתובב ומרפה מהחוט העליון, ואז החוט העליון שב ונמתח, ומתחיל לצאת מהבגד מאותו חור שנכנס, (בעקבות מתיחתו של החוט כלפי מעלה), אך אינו יוצא מהבגד לגמרי בגלל החוט שהושחל בו. ושוב פעולה זו חוזרת חלילה. זהו בעיקרון שיטת פעולת מכונת התפירה, אולם סביר שמסוג תפירה אחת לשניה הטכניקה משתנה. אולם העיקרון אחד, כי במכונת תפירה החוט מאותו מקום שנכנס משם הוא יוצא. (והסיבה שאינו נפרם הוא בגלל שהשחילו חוט אחר תחתיו, שתופסו, ומונעו מלצאת). בשונה מתפירה אדם, שהחוט מוכנס במקום אחד, ויוצא בהמשך הבגד ממקום אחר.

אחר ב' תפירות, האם בענין שיקשור קש"ק כדי להתחייב.]

ב. ועתה נבוא לבית הספק. כי הנה הראני ידי"נ וחביבי, ליש וגם לביא, גיסי היקר הרה"ג רבי יהודה משה יוסף שליט"א, את תכריך כתביו שו"ת הרי יהודה ח"א אשר עומד להוציא לאור עולם בקרוב בסיעתא דשמיא, דברים נפלאים, ומתוקים מדבש ונופת צופים. [ושוב אחר זמן נדפס בסיעתא דשמיא ויצא לאור עולם.] ושם (חאו"ח סימן כט)

עמד על מדוכה זו, ואסר בזה האיסר. ובדברי עמו אמרתי כי ליבי לא כן ידמה, ודעתי נוטה למקום אחר. ואדרבה עודדני והמריצני לחקוק דברי בעט סופר, למען יגדיל תורה ויאדיר. ועל כן אמרתי תחילה להביא את תורף דבריו [בתוספת מה שמצאה בענין זה ידי יד כהה] , ושוב להשיבם כדרכה של תורה. איתא במתניתין שבת (עג ע"א) התופר ב' תפירות חייב. ובגמ' (עד סוע"ב) והא לא קיימא. ופרש"י, וכיון דלא קיימא לאו מלאכה היא. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן והוא שקשרן. ע"כ. ובתפר ג' תפירות חייב אף בלא קשירה, וכמבואר בראשונים, וכגון ברמב"ם (פרק י הל' ט). [וע' שו"ת חת"ס (חאו"ח סימן א ד"ה ועיין), בענין מקור הדין דחייב בג' תפירות. וע' בלשון הרמב"ם שכתב שהרי מתקימת התפירה. וכן ע' במגיד משנה (פ"י אות ט) שיישב זאת.] וכ"כ הריטב"א (דף קה ע"ב מוסד הרב קוק סוד"ה א"ר יוחנן) וז"ל, דהא לדברי הכל אילו תפר ג' תפירות אע"פ שלא קשר חייב, דחשבי' ליה תפירה מתקיימת. ולא עדיפ' הא משני תפירות ועניבה או שזירה. וסיים דכן נראה לי, וכן דעת מורנו ז"ל. ע"כ. וכ"כ הסמ"ג (ל"ת סה דף יד ע"ד). וכ"כ המאירי (שבת עג ע"א) דבתופר ב' תפירת חייב ב', משום תופר ומשום קושר. והתופר ג' תפירות חייב חדא משום תופר. ע"ש.

והנה נחלקו הראשונים בביאור הקשירה, כי רוב הראשונים ס"ל דמיירי בקשרן בקשר שאינו של קיימא, ואפ"ה מיחייב משום תופר ב' תפירות. דכ"כ בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת עד ע"ב) וז"ל, והוא שקשרן, פירוש, שהרכיבן זה בזה ושזרן ביד, ועכשיו התפירה מתקיימת. ודלא כר"י דאמר לקמן עניבה היינו קשירה. עכ"ל. וכ"כ בחידושי הריטב"א במיוחסים (שם), וברמב"ן (שם), וכ"כ הר"ן (בהלכות דף לב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה תופר), ובשם ר"א ממי"ץ. וכ"כ בהגהות מיימוניות (שבת פרק י אות י) ובשם הרא"ם, ושכ"כ בס"ה. וכ"כ ראבי"ה (שבת סימן רו ד"ה רב חסדא, ועוד לו בסי' רכב ד"ה אבות מלאכות), וכ"כ בהגהות מרדכי (פ"ז דשבת), ובסמ"ג (ל"ת סה מלאכת תופר), ובספר ארחות חיים (שבת סימן קיב). וכן ראיתי עוד דכ"כ בספר נמוק"י (שם), ובשם הרמב"ן. וכ"כ הריבב"ן (שם), וכ"כ באור זרוע (שבת סימן סז סוד"ה מתני'), ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן רטו), וכ"כ בכל בו (סימן לא דף כו ע"ד), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם), ובפסקי ריא"ז (פרק ז הלכה ב אות ה), ובתוס' רי"ד (שם).

ומאידך הביא למאירי (דף עג ע"א) דבעינן שיקשור קש"ק אחר ב' התפירות. וכ"כ עוד המאירי (דף עד ע"ב ד"ה המותח). וכן ראינו עוד דהכי ס"ל לריטב"א (עד ע"ב) מוסד הרב קוק, ושם הביא דהכי ס"ל לתוס', ושכן ס"ל למורו. וכן מבואר בדעת הרמ"ך, והביאו הכס"מ (פ"י אות י) דהקשה על הרמב"ם למה לא כתב שיהא חייב שתים, משום קושר ומשום

תופר. ע"כ. ומבואר דיליף הכא דבעינן קשר גמור. [וע' חיי אדם שבת (כלל כח בנשמת אדם אות א), שיישב כי הרמב"ם לשיטתיה דקושר חייב בקש"ק ומעשה אומן. וכ"כ המנחת חינוך (מלאכת תופר אות א), וכ"כ בשו"ת אבנ"ז (סימן קפח אות ב). וע"ע בספר טל אורות הקדמון (מלאכת תופר אות ב), ובשו"ת חות יאיר (סימן קמג), ובספר חמדת ישראל (אות יט), ובשו"ת אז נדברו (ח"א סימן כא).] וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (לא ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה וכל אלו) וז"ל, ומשני בקושר בו קשר עד שאינו יכול לצאת, ומיחייב תרתי, משום תופר ומשום קושר. וכן הביא בספר תו"ש (סימן שמ ס"ק טו) דהכי נקט בפירוש הברטנורא (שבת פרק ז משנה ב ד"ה והתופר ב' תפירות), ושכ"כ בתויו"ט (שם). ע"כ. (ובדעת התויו"ט, ע' בספר יד יוסף (סימן שמ ברביד הזהב אמצע ס"ק ה)). וכן ביאר את הרע"ב במחצה"ש (ס"ק יא). וע"ע בספר טל אורות ג'ויא (דף רסב הוצאת אור ודרך, מלאכת תופר ד"ה ועוד נראה).

ג. ומעתה בא לדון מהו הדין בבגד התפור מבעוד יום בב' תפירות, ובשבת קשר קשר לקיימן. או בעושה קיום חזק יותר לג' תפירות, האם הוא מותר או אסור. וכתב כי בודאי אסור, ויתכן אף שחייב. וחלו משבת (קד ע"ב) הכותב אות אחת ומשלימה לספר, או ארג חוט אחד והשלימו לבגד חייב. ע"כ. ואף הכא כשמקיים את התפירה, משלימה. וממילא אסור אע"פ שלא עשה מלאכה גמורה של תפירה, שהרי לא תפר כעת ב' תפירות, שהלא הן כבר עשויות ועומדות. מ"מ כל שמשלים את המלאכה ראינו דמחייב, וה"ה הכא. ומינה אתי לנידו"ד, כי המלפף את החוט של הכפתור (בחוט שתופר את הבגד ולא בזה שמייצבו), מעמיד ומקיים הוא את התפירות של החוט ומשלימם, ושוב מחייב משום תופר. ואע"פ שיש לחלק, לפי שהקיום בליפוף החוט, אינו של קיימא. מ"מ יש לנו לחוש לרוב הראשונים דס"ל דהקושר שאמרו בתפירה, היינו אף בקשר שאינו של קיימא. ועדיין יש להשיב לפי שהכפתור תפור ביותר מב' תפירות, ובג' תפירות התפירה חשובה בת קיימא, והכריכה שסביב הכפתור שוב אינה בכלל קושר, שבאה אחר ב' תפירות. מ"מ כיון שיש בזה יותר חיזוק לתפירות, ודאי דהוי חלק ממלאכת התפירה. וגם התפירות של הכפתור חלשות, ודמי לב' תפירות, והליפוף מקיימן. ויתר על כן כתב, כי אף להני ראשונים דס"ל כי בעינן שקשרן בקש"ק, י"ל דמ"מ יש כאן איסור, אף בקשרן בקשר שאינו ש"ק. דהלא כל דברייהו אמורים רק כשתופר ב' תפירות, שאז תנאי המלאכה שיהיה לה קיום חזק, אבל התפירה של ג' תפירות ויותר, כל מה שמוסיף אף בלא קשירה, יש בזה איסור תופר, שאין צריך בכה"ג לתנאי של קושר. ועוד בה כתב לאסור מטעם אחר, דלא גרע מהא דאיתא בתוספתא דביצה (פ"ד ה"ג) האורג חוט אחד בין בבגדי הקודש בין בבגדי החול, והכותב אות אחת בין בכתבי הקדש בין בכתבי

הדיוט בשבת חייב חטאת, ביו"ט לוקה ארבעים, דברי ר"א. וחכמים אומרים, בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא משום שבות. ע"כ. וא"כ לכל הפחות יש בנידו"ד איסור שבות.

ובר מין דין כתב לאסור ע"פ דברי הרמב"ם (פרק י ה"ט) דפסק, המותח חוט של תפירה בשבת חייב מפני שהוא מצרכי התפירה. ע"כ. והב"י (סימן שמ דף קיד ע"ב ד"ה חוט) ביארו, דמשמע מדבריו שמפרש מותח חוט של תפירה, שמותח החוט שרוצה לתפור בו, כדי שלא יהיה כווץ, ולפי שדבר זה מצרכי התפירה. ע"כ. וא"כ מפורש דכל צורך מצורכי התפירה חייב, וברור שליפוף החוט על הכפתור הוא צורך התפירה, שהרי מעמיד את התפירה ומקיימה, וא"כ חייב חטאת. והוסיף כי אולי יש לדקדק מלשון מרן בשו"ע שחש לדעת הרמב"ם שכתב (סימן שמ סעיף ו), חוט של תפירה שנפתח, אסור למתחו משום תופר. ובב"י הביא את שני הפירושים בהך דהמותח, ומדבריו בשו"ע יש ללמוד לכאן ולכאן, דידוע הדבר שספר שלחן ערוך הוא קיצור מהנאמר והמפורש בב"י, כמובא בכללי הפוסקים.

ואין להתיר ע"פ דברי הב"י (ס"ס שיז) שהתיר לקרוע בית הצואר שלא בפני ע"ה, כיון שאינה תפירה של קיימא. ומינה ניקום ונידון לנידו"ד, דשרי לתפור הכא שהיא תפירה שאינה של קיימא, שלא בפני ע"ה. דאי משום הא לא איריא, דעל כרחך לחלק בין דין קורע לדין תופר, כי דוקא בקורע התירו ולא בתופר. דאל"כ כיצד נפרנס את דין התופר ג' תפירות שחייב, אע"פ שאינו בר קיימא. וגם נסתר מהב"י (סימן שמ ד"ה וכתב ר"פ), ומפסק השו"ע (סימן שמ סעיף ז), שאסר לתפור תפירה שאינה של קיימא. ע"ש ודו"ק. וכ"כ לחלק בספר תהל"ד (סימן שמ ס"ק ו) בין קורע לתופר, שדוקא בקורע התירו באינו של קיימא. וכ"כ לחלק בספר טל אורות ג'ויא (מלאכת תופר דף רסב), ובשו"ת וללוי אמר (ח"ב סימן נג), ובשו"ת תפלה למשה (ח"א סימן נז אות ג). ויש להוסיף עוד דהכי הוא בספר הליכות עולם (ח"ד כי תשא אות ה). ע"ש. וע"ע בספר שבתותי תשמורו (ח"ב פ"י הע' ד) בזה. ועוד ראה לספר ארחות שבת (פרק יא הע' מג) דדעת הגרי"ש אלישיב שליט"א כתהל"ד, וע"ש במח' הפוסקים בזה. וע"ע בספר מגילת ספר איזנטל (פרק כג אות ג ד"ה ולדינא). וראה עוד בספר בנין שבת (ח"ב מלאכת תופר פ"ו) והביא תירוץ בדרך אחרת בשם המהר"ש נאוי שבשו"ת גינת ורדים (סימן יח), ושב והניף ידו עוד בבנין שבת (תופר פרק ז אות ח), וע"ע שם (בפ"ג-ו). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן ס ד"ה עוד ראיתי), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן נ), ובשו"ת אז נדברו (ח"ז סימנים לה,לו), ובשו"ת שערי יושר חנניה (ח"א סימן יח אות ו). על כן סיכם הרב הרי יהודה במסקנא, כי איסור גמור הוא לכרוך חוט שנפרם מהכפתור. אלו תורף דברי קודשו.

אשר נראה לענ"ד]

ד. **ותחילה** אקדים, כי אף לדברי הרב הרי יהודה, כל דבריו וראיותיו שייכות רק באופן שהחוט שנפרם הוא החוט שתופר את הכפתור לבגד, דהיינו החוט שנכנס ויוצא בין חורי הכפתור. ואולם החוט שיש בכפתורי חליפות אשר מלופף סביב הכפתור מתחתיו, בזה אם נפרם, אין שום צד על פי כל ראיותיו לאוסרו, ומשרא שרי ללפפו בשבת, כי אין כאן תפירה כלל רק ליפוף. וכל שעושה הוא תוספת בליפוף, בשונה מהמלפף את החוט שתופר את הכפתור, שבא הרב הרי יהודה לאוסרו משום דמשלים את התפירה, ושוב יש לדונו כתופר, משא"כ כאן שלא משלים שום תפירה, כי החוט שתחת הכפתור אינו תפור אלא מלופף, וא"כ לא שייך לדון בהמשך ליפופו משום השלמת התפירה, שהרי אינו תפור כלל וכלל. ומה גם שהיא תוספת שאינה ברת קיום. ושוב אין בה איסור, לא משום תופר, שהרי אין כאן תפירה כי אם ליפוף. וגם קושר אין כאן, שהרי לא קשר דבר. ושוב נבוא לדון לענין ליפוף החוט שתופר את הכפתור לבגד, והוא זה הנכנס תוך חורי הכפתור. ובכלל מאתים מנה יתבאר בק"ו היתרו של החוט שרק מלופף תחת הכפתור.

בגד התפור בג' תפירות מער"ש ובשבת קשרם]

ואשר נראה לענ"ד, כי ברור שבבגד התפור בג' תפירות מער"ש ובשבת שוב עשה קשירה (שאינה של קיימא), כדי לקיים את התפירות, שאין מקום לאסור כלל, ומשרא שרי לכתחילה. (ולגבי ראיותיו הנזכ"ל בעז"ה נבוא להשיב בהמשך, רק תחילה חפץ אני לכתוב את הלך רוחי, למען ירוץ הקורא בו). כי מה שייך לומר שעושה תפירה ע"י הקשירה, בו בזמן שהתפירה עשוייה וגמורה, שהרי התופר ג' תפירות חייב אף בלא קשירה, וכדלעיל (אות ב). והרי כאן כל שעשה הוא קשר ולא תפר. האי עביד קיום לתפירה, אך קיום לתפירה אינו תפירה, מאחר שהתפירה גמורה זה מכבר, שהרי יש ג' תפירות. וכל שיש לדון בכה"ג הוא מצד איסור קושר, וכיון שאינו קש"ק, שוב מותר גמור הוא. וכל שיש לדון ולפלפל, בעשה מער"ש ב' תפירות, ושוב בשבת קשרם בקשר שאינו של קיימא, וא"כ בשבת קיים את התפירה, ולפנ"כ לא היתה תפירה. כי כאן יש מקום לדון שמא אסור, כיון שעשה חלק ממלאכת התפירה, שהרי התופר ב' תפירות עדיין לא חייב, רק כשקשרן.

ואיך שלא יהיה, גם אם נאמר שהקושר בשבת ב' תפירות העשויות מער"ש, עביד איסורא, מ"מ בנידו"ד, במלפף את החוט סביב הכפתור, כיון שהחוט תפור בתפירות רבות, הרבה יותר מב' תפירות, א"כ כשמלפף את החוט ומקיימו מעט, שוב לא שייך לדון ולחייבו משום תופר, וכאשר ביארנו לעיל בקושר ג' תפירת העשויות מער"ש, וכן אין לחייבו משום קושר, וממילא שרי. ואם יקחך ליבך להשיב כי ביארנו בראש אמיר

את דרך פעולת תפירת מכונה, כי אין החוט נכנס במקום אחד, ויוצא במקום אחר, כי אם מאותו החור שנכנס דרכו יוצא החוט, וא"כ התפירות חלשות יותר מתפירה ידנית. ועל כן יש לומר כי אף כמה וכמה תפירות של תפירת מכונה יש לדמותם לב' תפירות של המשנה, ופוק חזי באיזו קלות נמשך החוט ונפרם. אף אתה אמור לו, כי מה בכך שהחוט נמשך בקלות, הן הלא קח לך שני בדים, ותפור אותם אפי' בג' תפירות, ומשוך את החוט, וראה באיזו קלות יצא החוט ויפרם. אלא לא זו הדרך ולא זו העיר לבדוק את חוזק התפירות, ועל כן עלינו לבדוק זאת בדרך אחרת, כי לך משוך את הבדים התפורים אפי' בג' תפירות זה מזה, וראה באיזה חוזק תפור הבגד, ומאידך בכפתור משוך את הכפתור מהבגד, והבחן מי תפור טוב יותר. וראה כי הכפתור תפור ומהודק הדק היטב היטב הדק, וזאת אע"פ שאם ימשוך את החוט של הכפתור, יפרם הוא בקלות. וא"כ ברור שכאן דמי לבגד שתפור בכמה תפירות, ועושה להם קשר שאינו של קיימא, שאין בזה איסור כלל. [ובמאמר מוסגר חפצתי להוסיף, כי לא סמכתי באלו הדברים על סברתי בלבד, אלא עשיתי מעשה, ומכך ראיתי כי דברי נאמנו מאוד.]

ועוד בה, כי אף בב' תפירות וקושרם, אין פשוט כלל שיש בזה איזה איסור. כי הלא קשירה אינה תפירה, אלא קיום לתפירה, אך כשקשר לא עשה תפירה, כי תפירה היא הכנסת והוצאת החוט בבגד, וזה לא נעשה כאן. רק שחז"ל חייבו על ב' תפירות שיש להם קיום, והדרך לקיימם ע"י קשירה, ובכה"ג אין הפשט שהקשירה היא תפירה, אלא רק שהקשירה מקיימת את התפירה, ושוב מתחייב על התפירה, ולא על הקשירה. ולכן התופר ב' תפירות בדבר שהוא בר קיום חייב אף בלא קשירה וכדכתב בספר קצות השלחן (סימן קמו בבדי השלחן עמ' מג הע' 2) כן בשם ספר שו"ע הרב מהדו"ב (לסימן שא), וכן יוצא מבואר מדברי שער הציון (סימן שמ ס"ק ס), והוא בשם הפמ"ג (א"א ס"ק יא), וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן צג אות א). וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ג פט"ו הע' 11), ושכ"כ בתהל"ד (סימן שמ ס"ק ו), ובחזו"א (בהשמטות לחלק מועד דרנ"ו ע"א). [ואולם בדברי הקרבן נתנאל (פ' כלל גדול אות נ) מבואר דלא ס"ל הכי, דאף התופר במחט עצמה, שהיא עצמה החוט, ס"ל דעדיין צריך לקשור לאחריה כדי להתחייב. ע"ש. וכ"כ בהגהות רע"א (סימן שמ סעיף ז). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן לה אות ו). וכן נראה דס"ל לשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ג סימן יז), וע"ע בזה בשו"ת אג"מ (חאו"ח ח"ב סימן פד), בספר לוית חן (סימן קכא), ובשו"ת באר משה (ח"ב סימן כט), ובח"א (סימן כט), ובשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן מז), ובספר מנוח"א (ח"ג פט"ו ס"ו). והחולקים על הגינת ורדים ודעימיה, וס"ל דאין איסור כלל בתחיבת מחט ב' תחיבות, אינו קשור לנידו"ד כי הוא מטעם אחר,

דס"ל דאין דרך תפירה ע"י מחט. ואכ"מ.] וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (סימן כט אות א) בשם שו"ת ערוגת הבשם (חאו"ח סימן פ מלאכת תופר כג אות ב). ולך נא ראה לספר טל אורות ג'ויא (ריש מלאכת תופר, ר"פ כלל גדול) שכתב כי התופר תפר אחד, אע"פ שקשרו בשני קשרים זה על זה, אינו חייב משום תופר, כיון שאין כאן שיעור תפירה לא חשיבא כלל ולא שמה תפירה. וכיון דלא חשיבא תפירה אין הקשירה מועיל לעשותה תפירה. אבל בשתי תפירות דהוא שיעור תפירה בשבת, אז מועיל הקשירה לעשותו מתקיים לתפירה, ולהכי מתחייב משום תופר. עכת"ד. ונמצא כנ"ל כי הקשירה אינה תפירה, אלא הכי תמצי לחייב משום תופר, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קו אות ב). וא"כ הכא שהכל תפור מער"ש, ורק קיים את התפירה, מה שייך לדון משום מלאכת תופר, או מצד חצי שיעור של תופר, והרי לא עשה שום מלאכת תפירה אלא קשירה. ומשום קשירה מותר הוא, שהרי אינו קשר של קיימא, ואינו מעשה אומן. וכן ראינו כיוצ"ב במנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת קורע) כי אם קרע מער"ש קרע הצריך תפירה, ונשאר כל שהוא שצריך לקרוע עוד, (בשביל שיהיה בקרע שיעור של ב' תפירות), וקרעו בשבת. אף שבקריעת הכל שהוא, הוא ע"מ לתפור ב' תפירות, היינו עם מה שנקרע מכבר, אך כיון דלא קרע השיעור של שתי תפירות, אינו חייב, דגם קריעה צריכה שיעור. ע"כ. וע"ע בזה בשו"ת הר צבי (טל הרים קורא א), ודון מינה לנידו"ד. ואומנם שם אסור משום חצי שיעור, אך הוא מפני שעשה חצי שיעור של קריעה, משא"כ כאן שלא עשה חצי שיעור של תפירה. וראה עוד למהר"י קורקוס (הל' כלאים פ"י הכ"ד) שחילק בדומה.

ועוד יש לצרף את הני אשלי רברבי המובאים ברישׁ אמיר, דס"ל כי מה שאמרו (שבת עד סוע"ב) והוא שקשרם, היינו בקשר של קיימא. ולפי"ז ליפוף החוט סביב הכפתור, שאינו בר קיום, אינו תפירה כלל וכלל. שהרי דוקא בתפירה בת קיום ממש חייב, דהיינו תפירה שאין לה קיום, ושוב קושרה בקש"ק ומקיימה, חייב משום תופר. ואילו קשירה בקשר רפוי, אין לקשירה שום משקל לענין תופר, שלא עשה כלום. וא"כ כאן, שמלפף והוא אינו קשר כלל, לא עשה דבר. וא"כ אע"פ דבפשטות לא קי"ל כוותייהו, כי הב"י בסי' שיז (דף פ סוע"ב ד"ה כתב הר"ן) הביא רק לחולקים, מ"מ חזו לציורופי לסניף הכא להקל ולומר, כי הקושר בשבת בקשר שאינו בר קיימא, ב' תפירות העשויות מער"ש, לא עביד מידי, משרא שרי.

הכותב אות אחת ומשלימה לספר]

ה. ועתה נפנה לראיותיו, כי כתב להוכיח משבת (קד) דאיתא התם, הכותב אות אחת ומשלימה לספר, או ארג חוט אחד והשלימו לבגד חייב. וה"ה י"ל הכא, בבגד התפור

בב' תפירות וקשרו, שהשלים את התפירה, וחייב. ע"כ. וראה כי שם תנאי התנו, והוא שישלים בו את הספר. ופרש"י שם, אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פרק יא הל' ט), וראה למ"ב (סימן שמ ס"ק כב אות ד) שחילק כנ"ל בין כותב אות אחת דפטור אפילו היתה סמוכה לכתב שהיה כתוב מקודם, כיון דבשבת לא כתב אלא אות אחת. אבל אם בזה האות השלים את הספר חייב דאהני מעשיו טובא. וה"ה י"ל הכא, שמשלים את תפירת הכפתור, ובו בעת השלים את כל הבגד, כי קודם לכן היה מחוסר הבד את שלימות תפירות הכפתור. וכמש"כ בביה"ל (סעיף ד ד"ה במשקין) לחדש כי מש"כ רש"י לפרש שהשלים את הספר, הוא לאו דוקא, וה"ה אם היה חסר בהספר איזה אות באמצעו, ועי"ז אינו ספר שלם, והוא תקנו, דחייב, דעל ידו נשלם הספר. ע"כ, ועע"ש. וכ"כ בספר מנוח"א (ח"ג פכ"ג הל ה). ואולם נראה כי אין מכאן ראיה, מאחר ובואר דבעינן שישלים את הספר, דהיינו שהספר יגמר בעת כתיבת האות, משא"כ כאן ע"י ליפוף החוט אינו משלים את הכפתור, כי הוא אינו בר קיום כלל, וא"כ לא השלים את התפירה, מאחר והיא אינה מושלמת שהרי אין לה קיום ומחוסרת קשירה. ואילו היה קושר את התפירה בקשר בר קיימא, היה מקום לדון, האם מיחייב בעת הקשירה, כיון שהשלים את הבגד. אולם עתה שרק ליפף את החוט, וליפוף זה אינו בר קיימא, אינו נקרא שמשלים את הבגד שהרי הבגד מחוסר עדיין קיום לתפירה. ועוד בה, כי כל שהתחדש שכשמשלים את הספר חייב משום כותב, אפי' כתב אות אחת. הוא כשעשה את מלאכת הכתיבה, והיא כתיבת אות, ובאותה שעה השלים ספר, אז חייב. אך אם ישלים את הספר ע"י שיתפור לו כריכה, פשוט שלא יתחייב משום כותב, אע"פ שעתה השלים את הספר וסיימו. וה"ה יש לומר הכא, כי כשליפף את החוט לא עשה מעשה תפירה, שהרי ליפוף חוט אינו תפירה, ושוב לא שייך לבא ולחייבו משום תופר. ובר מין דין אעיקרא דדינא פירכא, כי הן הלא כתב רש"י, אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים. ע"כ. ומפורש כי דוקא המשלים א' מכ"ד ספרים, אך המשלים ספר אחר, לא מיחייב, אע"פ שהשלים את הספר וגמרו. (וכנראה הוא מפני כשרות הספרים). ומינה כי כל הדין הנאמר במשלים ספר שייך רק בכתב ולא בשאר מלאכות, כי בעינן דוקא השלמה של א' מכ"ד ספרים. ושוב ראיתי לרב מנחת חינוך במוסך השבת (מלאכת הכותב) דבתחילה כתב כי הרמב"ם פליג ארש"י, מתוך שכתב בסתם ולא הדגיש דהוא בא' מכ"ד ספרים. ושוב כתב (על דרך אפשר, אך מ"מ סיים שכן הלכה כבסמוך) כי סתם ספר בש"ס נקרא א' מכ"ד ספרים. וגם הסברא נותנת כן, כי בסתם ספרי הדיוטות דמוסיפים וגורעין לא שייך השלמה, רק בספרי התנ"ך, כי התיבות והאותיות במנין מאת ה' יתברך. ועע"ש. וסיים

כי כן נראה לי ברור, דאין חייב רק בכ"ד ספרים, בהשלים אות מהספר. ע"כ. ואולם לא תירץ על ראייתו להיפך בתחילת דבריו מהא דמסיים התם בגמ' ארג חוט אחד והשלימו לבגד חייב, ושם לא צריך בגד שחוטיו הם במנין. ועוד צריך לעיין בזה. ומ"מ לענין נידו"ד פשוט שאין ראיה מדין הכותב אות אחת וכמבואר.

ומש"כ לדמות הכא לתופר ב' תפירות מער"ש, וקשרם בשבת דאסור. כבר השבנו (לעיל אות ד) כי כאן דמי לג' תפירות, שהרי הכפתור תפור ביותר מב' תפירות, ובזה פשוט שאין לאסור, כי התפירה גמורה. וא"כ הקשירה היא חזוק לתפירה גמורה, ושוב אין צד לדון בה משום תופר, רק משום קושר. וכיון דעסקינן בקשר שאינו של קיימא, משרא שרי. שהרי הקשירה כאן מותרת לכו"ע, כי אין עליה שם קשר כלל, וגרע אף מדין קשר עניבה, שהרי ליפוף החוט אינו קשירה כלל. וגם הוספנו כי אפי' תפור בב' תפירות מער"ש, ובשבת קשרם, בפשטות לא עשה שום איסור, כי מצד חצי שיעור לא שייך לדון לאיסור, שהרי לא תפר כלל, וא"כ משום מה נחייבו, או נאסור עליו. וק"ו דלהני ראשונים דס"ל דמה שאמרה הגמ' והוא שקשרן היינו קש"ק, דמשרא שרי.

ומה שדימה נידו"ד להא דאיתא בתוספתא דביצה (פ"ד ה"ג) כי האורג חוט אחד והכותב אות אחת לחכמים אסור משום שבות. וא"כ ה"ה לנידו"ד, דלכל הפחות אסור משום שבות. זה אינו, כי שם עביד חצי שיעור, ומשו"ה אסור, משא"כ כאן שלא עשה חצי שיעור, שהרי לא תפר כלל. שאם היה תופר תפר אחד בלבד, לא הייתי מעיר כלל וכלל, אך כאן שלא תפר כלל, רק קשר, וקשירה אינה מלאכת תפירה, א"כ אין כאן חצי שיעור.

צרכי תפירה]

ו. **עוד** כתב לאסור משום דברי הרמב"ם (פרק י ה"ט) כי כל שהוא מצורכי התפירה חייב, וה"ה הכא. ושבמרן השו"ע אין גילוי כמאן נקיט. ובזה איני מסכים אחר המחילה, כי מרן בב"י (סימן שמ ד"ה חוט של תפירה), הביא מח' בין רש"י לרמב"ם, דלרש"י הא דאיתא בשבת (עה ע"א) המותח חוט של תפירה חייב, היינו שבגד התפור ע"י חוט, ונמתח הבגד כך שהחוט אינו מתוח, וכעת מותח את החוט, חייב. ואילו הרמב"ם (פ"י ה"ט) ס"ל דהוא מותח את חוט התפירה לפני התפירה כדי שלא יהיה כווץ. עכת"ד. ובלשון הב"י יוצא מבואר דס"ל שרש"י והרמב"ם פליגי אהדדי, וא"א להשוותם, כי אחר שהביא הב"י את לשון רש"י, שוב כתב והרמב"ם כתב וכו', שהוא לשון מח'. והנה מרן בשולחנו הטהור (סימן שמ סעיף ו) פסק בזה"ל, חוט של תפירה **שנפתח** אסור למתחו משום תופר. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, דנקיט כשיטת רש"י, שהרי פירש דמיירי בחוט תפור שכעת נפתח ומותחו. וא"כ אנן דאזלינן בתר מרן, הכי קי"ל כרש"י, ולא כרמב"ם. ואין לומר

דכל המח' היא רק בפירוש הגמ', אך לענין דינא אף רש"י יודה לרמב"ם שאסור משום צרכי תפירה. דכל כה"ג הו"ל למרן לכתוב גם את פסקו של הרמב"ם בשו"ע, ומתוך שלא כתבו, ובב"י הביא מח' ביניהם, הוא לומר דלא קי"ל כרמב"ם, והוא פשוט ומבואר. וכן למדו במרן פוסקים רבים ועצומים וכדלקמן בעז"ה (אות ז). וגם דעצם דברי הרמב"ם הם חידוש גדול ועצום, [וגם בו יש רבים דביארו שעומד בשיטת רש"י, מכח שפשטות דבריו הם חידוש כה גדול, ועל כן העדיפו לדוחקו ולהעמידו בשיטת רש"י, וכדלקמן בעז"ה (אות ז), וראה בשו"ת הרי יהודה (או"ח סימן כט אות ה) עוד בזה.] ובלא דין הגמ' המותח חוט של תפירה, לא היה הרמב"ם מחדש מעצמו חידוש זה. ומאחר ורש"י מבאר אחרת את דינא דגמ' המותח חוט של תפירה, בודאי דלא ס"ל לדינא כרמב"ם, דמהיכי תיתי למימר חידוש זה בלא מקור בש"ס.

במח' רש"י והרמב"ם היתכן שמרן יתפוס כרש"י. ושיטות הראשונים.]

ואין לתמוה על חפץ, מדוע עזב מרן כאן לרמב"ם ותפס כרש"י. כי המעיין בראשונים רואה כי רוב הראשונים עומדים בשיטת רש"י, דפירוש המותח חוט של תפירה, היינו חוט רפוי שמותחו ומהדקו שנית. דכ"כ היראים (סימן רעד), ורבינו ירוחם (דף פו ע"ב), ובנמוק"י (שבת עה ע"א), ובחידושי הריבב"ן (שם), וכ"כ המאירי (שם ד"ה המותח), וכן דעת הטור (סימן שמ סעיף ו), וכ"כ הר"ן (בהלכות דף לב ע"ב ד"ה שכן). וכ"כ בחידושים המיוחסים לר"ן (שם), ודחה פירוש הרמב"ם. וכן נראה מכמה וכמה ראשונים שהוקשה להם מדין המותח חוט של תפירה, כיצד שרי למתוח רצועה להדק מקטורן, אלמא דילפי כרש"י. דכן הוא בראבי"ה (שבת סימן רו ד"ה רב חסדא), ובפסקי רי"ד (דף עה ע"א), ובפסקי ריא"ז (פרק ז הלכה ב אות ו), (ובשניהם מבואר כדברינו, שתלויה הסברא זב"ז, לבא ולאסור להדק הפתיל של הבתי ידים בשיטת רש"י). וכ"כ באור זרוע (שבת סימן סז סוד"ה מתני'), ובכל בו (סימן לא דף כו ע"ד), ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן רסו).

ומאידך העומדים בשיטת הרמב"ם הם רבינו פרחיה (שבת עה ע"א ד"ה המותח), וז"ל, פירוש כשם שהמגיס בקדירה של תבשיל בשבת חייב משום מבשל, שההגסה מצרכי בישול היא, הם הכי נמי מתיחת החוט, מצרכי התפירה, וחייב משום תופר. עכ"ל. ובספר הבתים (שער שלשה עשר אות י) הביא מח' בזה, וכתב דטוב להחמיר כרמב"ם. ונמצא, כי הרמב"ם כמעט דעת יחיד. וכן ראיתי לספר אליה זוטא (ס"ק י) דכתב כי כל הראשונים כרש"י. ועוד הוסיף דכן הוא בסמ"ג (לאוין סה דף יד ע"א מלאכת תופר), ובר"ן בהלכות (דף לב ע"ב ד"ה התופר). וכתב כי כל הראשונים והאחרונים פסקו כרש"י, ולא לישתמיט חד מנייהו להביא פירוש הרמב"ם. ע"כ. וכ"כ בספר טל אורות ג'ויא (ר"פ

כלל גדול) כי כל המפרשים פירשו כפרש"י, זולת הרמב"ם. וכיון שהרמב"ם כמעט ויחיד בדבר, על כן שוב אין לתמוה על חפץ מדוע עזב מרן את הרמב"ם ותפס כרש"י, כי רובא דרובא דרבוותא נקטי ואזלי בשיטת רש"י. והלא כתב מרן בסוף ההקדמה לספר ב"י, כי אפי' במקום שפסקו ב' עמודים לצד אחד, כשרוב חכמי ישראל חולקים עליהם, ולכן הפשט המנהג בהיפך, כן נתפוס עיקר. וכבר נמצאו פעמים רבות שמרן עזב אחד מן העמודים ותפס כראשונים אחרים. דהנה בסימן שיג (ס"ד) פסק כטור נגד הרמב"ם, ובסי' שיד (סעיף יא) תפס כטור נגד הרמב"ם. ויתר על כן בסי' שכא (סעיף כא) תפס נגד ב' עמודים כרוב הראשונים. וכ"כ מרן בב"י (סימן רנט ס"א), ונראה דאע"ג דהרי"ף והרמב"ם ע"ה הוו רוב בנין, כיון דאיכא רוב מנין דאיפלגו עלייהו, ומידי דרבנן הוא, נקטינן לקולא. ע"כ. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור שם. וע' בזה בשו"ת עמק יהושע ממן (ח"ה באבני מילואים סימן ד). וע"ע בשו"ע (סימן שיד סעיף ז) ומבואר דתפס כרש"י ולא כרמב"ם בדין הפותל חבלים, וכאשר כתבנו לעיל (סימן לח). ובסימן שמ (סעיף ו) תפס כרש"י נגד הרמב"ם, וראה שם עוד (סעיף ח), וע' ביו"ד (סימן קכד סעיף יד) דתפס כרשב"א נגד ב' עמודי הוראה, וע' בזה בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ג יו"ד סימן כד אות ו), וראה עוד באורך בספר ברכי נפשי (עמ' עח,עט) מקרים רבים שעזב מרן ב' עמודי הוראה. ועוד לו בספרו שלום יעקב (ח"ה סימן כב,כג), וע"ע בשד"ח (ח"ו סימן יג אות ג). ומעתה אין בכך שעזב מרן את הרמב"ם ותפס כרש"י שום תימה וכמבואר.

ז. **וכ"כ** לבאר את פסק מרן דהוא אליבא דרש"י ודלא כרמב"ם פוסקים רבים ועצומים, דכן יוצא מבואר מספר עולת שבת (ס"ק ו) שתמה על מרן שלא הביא את הרמב"ם בשו"ע, אלמא דהבין שנקט מרן כרש"י. וכן הוא בספר אליה זוטא (ס"ק י), ויצא לישע מרן מפני קושית הע"ש, כי אפשר שבכותבו את השו"ע ראה את פירוש הרב המגיד (פרק י) שסובר כי הרמב"ם ורש"י מפרשים אותו פירוש, שהוא מתיחת חוט התפור, רק דלרש"י הוי תופר ממש, ולרמב"ם צורכי תפירה. ולפי"ז יוצא דאף מרן ס"ל כי גם הרמב"ם עומד בשיטת רש"י. ושב וכ"כ בספרו א"ר (ס"ק יד). וראה עוד לנשמת אדם (שבת סימן כח אות ב) דג"כ השוה את הרמב"ם דס"ל כרש"י. וכן מבואר דס"ל לספר טל אורות הקדמון (מלאכת תופר אות א), דהרמב"ם ורש"י בחד שיטתא קיימי, ורק פליגי בטעם. (וזהו כרב המגיד). וראה עוד בספר בנין שבת (ח"ב תופר פ"ה) שכ"כ המעשה רוקח. [ורק שבאמת לענ"ד זה אינו, כי אחר שמפורש בב"י דמרן לא ס"ל כרב המגיד, מה יכריחנו לומר שחזר בו בשו"ע. וכל שאומרים כי מרן בכותבו את השו"ע רוח אחרת חלפה על פניו, וחזר בו. הוא רק כשיש הכרח גמור לכך, ואז ההכרח לא יגונה. הא לאו הכי, בודאי שלא נעשה

את מרן שחוזר מדבריו בסתם בלא ראיה. ומה שהקשו מדוע השמיט את הרמב"ם, לא ידעתי מה קושיא יש בזה, מאחר ופסק כרש"י, ואין דרכו למנות בשו"ע את כל שיטות הפוסקים. ובפרט שביארנו לעיל (אות ו), כי הרמב"ם הוא דעת יחיד. וע"ע בזה בראש יוסף (שבת דף עה ע"א), ובקובץ מאור ישראל (עמ' פה בהוצאת כולל מאור ישראל).] וכ"כ הלבוש (סעיף ו) כל' השו"ע, ובהגהות מוהר"א אזולאי (אות ו) פירשו אליבא דרש"י. וכ"כ בספר תורת שבת (סעיף ו), וכ"פ שו"ע הרב (סעיף יג), וכן פירש את השו"ע בספר עטרת צבי (ס"ק ט), דאזיל בתר רש"י, וכ"כ בספר נזר ישראל (סימן סו סעיף יב) והוא בדעת מרן, וכדמסיים כי מקורו מהשו"ע, וכ"כ בספר קצוש"ע (סימן פ הל' מט), ובספר קצות השלחן (סימן קמו סימן יב), וכ"כ בספר מ"ב (ס"ק כו). וכ"כ בספר בנין שבת (ח"ב מלאכת תופר פ"ה סוף אות א) כי מרן בשו"ע פסק כרש"י ולא כרמב"ם. וראה עוד ליד יוסף (סימן שמ ברביד הזהב ס"ק ה) דפירש את הרמב"ם בדרך חדשה, דמש"כ חייב משום צרכי תפירה, כוונתו לחיוב משום מתקן מנא, שמתקן את החוט ומכוונו לצורך התפירה. ע"ש. וגם לשיטתו בנידו"ד לא שייך לחייב משום מתקן מנא, וא"כ גם לרמב"ם שרי.

ח. כל קבל דנא חזיתיה לספר גדולות אלישע (סימן שמ ס"ק לב) דהביא כי בשו"ע ספרים ישנים יש נוסחאות שכתוב בהם הכי (סימן שמ ס"ו), חוט של תפירה אסור למתחו משום תופר. ע"כ. והושמטה המילה "שנפתח" אשר כתובה בספרי השו"ע שלפנינו, ובטור. כי לפנינו כתוב חוט של תפירה שנפתח וכו'. וכתב הרב גדולות אלישע, כי לגירסא זו נוכל לפרש דנקט מרן כרמב"ם. ומה שסיים בשו"ע משום תופר, ושינה מל' הרמב"ם שכתב מפני שהוא מצרכי התפירה. אפשר לפרש דהיינו משום שהוא מצרכי התפירה, דגם על צרכי התפירה חייב משום תופר. ועל הספרים שלפנינו קשה מדוע השמיט השו"ע את דינו של הרמב"ם, וכן הקשה הע"ש (ס"ק ו). ועל כן סיים הרב גדולות אלישע לענין דינא, דכיון דהעולת שבת (ס"ק ו) כתב שיש להחמיר כדברי הרמב"ם, וכן הוא בחיי אדם (כלל כח אות ג) כן עיקר. עכת"ד. ונמצא דס"ל שבמרן אין גילוי מוכרח כמאן ס"ל לפי שיש גירסאות, ועל כן יש להחמיר ולחוש לרמב"ם. ולפי"ז יצא לענין נידו"ד, כי יש להחמיר שלא ללפף את החוט ע"פ דעת הרמב"ם, והעלה הרב גדולות אלישע כי יש לחוש לשיטתו. וגדולה מזו חזי הוית לספר טל אורות ג'ויא (ר"פ כלל גדול) דהביא את דברי רש"י בפירוש המותח, ושכן פירשו כל המפרשים זולת הרמב"ם, והביא את דברי הרב המגיד שפירש כי פליגי רק אטעם, ושהב"י פירש דפליגי בפירוש ממש, וז"ל הטל אורות, והב"י בסימן שמ כתב דהרמב"ם מפרש שמותח החוט שרוצה לתפור בו כדי שלא יהא כווץ. ולפי שדבר זה מצרכי תפירה הוא חייב חטאת. ופסקו בשולחן ערוך

יעוין שם. עכ"ל של הטל אורות. וא"כ סיים כי מרן פסק בשו"ע כרמב"ם. וזו פליאה נשגבה, ואפי' אם נאמר כי לפניו היו הני דפוסים הנזכרים, עדיין לא איפרק מחולשא, דכל כה"ג הו"ל לפירושי מדוע כ"כ פשוט לו דמרן נקיט כרמב"ם, שהרי סיים בשו"ע משום תופר, ולא משום צרכי תפירה, וגם נקט את לשון הטור ועזב את ל' הרמב"ם וכדלקמן בעז"ה. וצע"ג בזה. והייתי חפץ לראות בטל אורות בדפוס ישן כיצד מופיע שם, ואת"י. שוב ראיתי לספר טל תחיה (סימן סד סוף אות א) לרה"ג חיים יהודה ישראל שליט"א דעמד על דברי הטל אורות, כיצד כתב שמרן תפס כרמב"ם, ויישב זאת ע"פ הספרים ישנים אשר הזכירם הגדולות אלישע.

איברא כי לענ"ד הני ספרים שהביאם אינם מדוייקים, שהרואה יראה כי דרך מרן כשפוסק כטור להעתיק את לשונו של הטור, וכשפוסק כרמב"ם (שלא כטור) מעתיק את לשונו. וכ"כ השו"ג בכלליו שבראש הספר (כללי השו"ע אות יב) וזה הכלל נקוט בידך, שכל מקום שפוסק רבינו בש"ע כהרמב"ם או כהטור, מעתיק לשונו שהוא קב ונקי. ע"כ, ועע"ש. וכאן יצא (ע"פ ביאורו של הרב גדולות אלישע) שהעתיק מרן את ל' הטור, אך בהשמטת מילה אחת, ופסק כרמב"ם. וזה לא נמצא בשום מקום. כי אם ס"ל כרמב"ם מדוע מעתיק את ל' הטור. ועוד, דאף לפי גירסא זו נראה דנקיט להלכה כטור, וכפי שהקשה הגדולות אלישע מדמסיים השו"ע משום תופר, וזה כטור, ואילו לרמב"ם הוא מטעם אחר משום צרכי תפירה. והישוב שיישב הוא דחוק. ועוד, כי בספר ארץ חיים אשר דרכו לתקן את דפוסי השו"ע ע"פ דפוס השו"ע אשר נדפס בחיי מרן בשנת שכז שהיה לפניו, וכאשר ביאר בהקדמה, וכאשר כן הוא עושה לאורך ספרו. ואילו כאן לא הגיה דבר. (אך יד הדוחה נטויה שאין בזה ראיה, כי יתכן שהיתה לפניו הגירסא של הספרים הנ"ל, וכן הוא בדפוס השו"ע דפוס ישן, ועל כן לא ראה צורך להגיה. אך הוא דבר רחוק מן השכל, מאחר וכמעט לא היתה גירסא שכזו, וכמבואר מכל הני אשלי רברבי הנזכ"ל שביארו כי מרן פוסק כטור, וא"כ לא היתה לפניהם גרסת הספרים הנ"ל). וכל הספרים הנזכ"ל (אות ז) לכולם היה השו"ע כאשר מופיע לפנינו, וכולם ביארו את הב"י אליבא דרש"י. וא"כ הני ספרים ישנים הם מועטים שבמועטים. וגם ביארנו שרוב רובם של הראשונים נקטו כרש"י, וא"כ לא יעזבם מרן וכנ"ל. ועל כן נראה כי הגירסא הנכונה היא אשר לפנינו, וא"כ אין לנו לחוש לרמב"ם. ומה שחשו הע"ש והחיי אדם לרמב"ם, הם לדידהו ואנן לדידן דסמכינן אתכא דמרן. ואף את"ל דלא יצא הדבר מידי ספק בדעת מרן, מה שאינו, מ"מ דל מהכא דעת מרן, ויש לנו לנקוט כרוב רובם של הראשונים והאחרונים דנקטי ואזלי בשיטת רש"י, ואין לחוש לרמב"ם. וגם בלאו הכי איכא הכא ס"ס, שמא כרב המגיד וסיעתיה דס"ל

כי הרמב"ם עומד בשיטת רש"י. ואת"ל דהרמב"ם אינו עומד בשיטת רש"י, שמא הלכה כרש"י וסיעתיה שהם רוב הפוסקים. ועוד יש ספק אחר שיובא בסמוך, דאף להרמב"ם שרי הכא בנידו"ד ע"ש.

ועוד בה, כי אף לשיטת הרמב"ם נראה דיש להתיר בנידו"ד, כי הן הלא הקשה בספר נשמת אדם (שבת כלל כח אות ב, וע"ע בספר יד יוסף ברביד הזהב סימן שמ ס"ק ה) על הרמב"ם, כי אם כל צרכי תפירה אסורים מדין תורה, וחייב משום תופר, א"כ מדוע התופר ב' תפירות אינו חייב משום תופר, והלא הדברים ק"ו שכל כה"ג יחשב צורך תפירה. ובאמת כי מהאי טעמא כתב הרב נשמת אדם להשוות את הרמב"ם עם שיטת רש"י, וכן עביד הרב המגיד (פ"ט אות ט), וכאשר עמד על דבריו הא"ר (סימן שמ ס"ק יד). ואולם מרן בב"י לא ס"ל הכי, כי עביד מח' בין הרמב"ם לרש"י, וכאשר ביארנו לעיל (ריש אות ו). וא"כ מה יענה על קושיא עצומה זו. והנה כבר תירץ קושיא זו בספר גדולות אלישע (סימן שמ ס"ק לב) בשם חכמי הישיבה, וכ"כ מדנפשיה נמי בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קעד אות ד), וכן תפס בספר טל תחיה (סימן סד אות א) כתירוץ חכמי הישיבה, כי המותח חוט של תפירה עשה את כל צורך התפירה בשלימות, והוא להכשיר את החוט לתפירה, ועל כן עבר על איסור דאורייתא של תופר. משא"כ כשעשה ב' תפירות, כיון שאין להם קיום, שוב לא שייך לחייבו משום צורכי תפירה, מאחר ואין כאן שלימות של דבר מצרכי התפירה. וכן זכה לכוין לתירוץ זה מדנפשיה בשו"ת הרי יהודה (שם אות ד). וכן כתב לתרץ בספר קובץ מאור ישראל ידידי הרה"ג ישראל ביתן שליט"א (עמ' פה בהוצאת כולל מאור ישראל), ועע"ש בדבריו בזה. והוסיף שכ"כ עוד לתרץ בס' שלמי יוסף (פוניבז' ח"ג עמ' יח), ובקובץ נזר התורה (ניסן תשס"ב עמ' קיח). ומעתה יסוד מוסד יוצא לנו בדברי הרמב"ם, כי מחייבינן על צורך תפירה, רק על דבר שהוא צורך תפירה וסיים בו את פעולת צורך התפירה, הא לאו הכי כל שאינו בר קיום כלל, שוב לא שייך להחשיבו צורך תפירה. ומינה לנידו"ד, כי המלפף חוט על גבי הכפתור, אין שום קיום לליפוף החוט, ועל כן לא שייך לחייבו, משום צורכי תפירה. וגדולה מכך כתב לתרץ את קושית הנשמת אדם הרב בני ציון (סימן שמ סס"ק ט) בדרך אחרת, דכל שיש מקום לחייב משום צרכי תפירה, הוא רק ע"י מתיחת חוט, שרק זה התחדש שהוא נכנס לגדר צרכי תפירה, וזהו ולא אחר. ועל כן התופר ב' תפירות, כיון שלא מתח את התפירה, אלא רק תפר, אין מקום לחייבו משום צרכי תפירה. ואה"נ אם ימתח את חוט התפירה אפי' של תפירה אחת, יתחייב משום צרכי תפירה. עכת"ד. ודון מינה ואוקי באתרין, כי המלפף את הכפתור

כדי שלא ימשיך להפרם, שוב לא שייך לחייבו משום צרכי תפירה, כיון שאינו מותח את החוט.

מותח חוט של כפתור התפור בתפירה ידנית]

ט. עוד יש במציאות בכפתור הנתפר **בתפירה ידנית** , כי יתכן שהתפירה תשתחרר מעט, ויחפוץ למותחה כדי להדק את החוט, ואז הכפתור יתהדק לבגד, ולא ינוע. [בשונה מעסקנו עד עתה בתפירת מכונה, ששם אין מציאות למתוח חוט, אלא ללפפו כך שלא ימשך יותר, וכאשר בואר לעיל בריש אמיר.] ובזה פשוט וברור שאסור באיסור גמור, והלא זהו פסקו של מרן השו"ע הנ"ל (סימן שמ סעיף ו) חוט של תפירה שנפתח אסור למתחו משום תופר. וכאשר כ"כ גם בשו"ת הרי יהודה (סימן כט אות י), ובספר שש"כ (פרק טו סעיף סז). וכ"כ בספר חוט שני (שבת ח"א פרק יז סס"ק א), כי הדבר מצוי בכפתור שתפור בבגד ונתרופף ונפרד קצת מן הבגד, אסור מן התורה למתוח את החוט בשבת, שעי"ז מתהדק הכפתור לבגד. ע"כ. וכ"כ בספר השבת והלכותיה זכאי (סימן ל הל' ב), וכ"כ בספר ארחות שבת (פי"א אות ג), וכ"כ לאסור בהא בספר בנין שבת (ח"ב מלאכת תופר סוף פרק ה).

וחזות קשה הוגד לי כי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צז אות פד), (והוזכרו דבריו גם בספר פסקי תשובות (סימן שמ אות כא)), כתב להקל בהא, ושוב סיים ומ"מ טוב להחמיר, ואצטרך לשנות דין זה שוב. וטעמו להקל ביאר דאף שמרן פסק (סימן שמ ס"ו) לאסור למתוח חוט תפור, מ"מ ביאר המ"ב (ס"ק כז) דכ"ז כשעשה קשר לבסוף. וממילא בנידו"ד המותח חוט של כפתור ואינו קושרו מותר. אולם שוב אחר העיון הרב רבבות אפרים חשש לרמב"ם (פרק י ה"ט) דכל צורכי תפירה אסור, וממילא ה"ה הכא. וכתב לבסוף כי המיקל י"ל לסמוך על מש"כ לעיל, ועל המאירי (שבת עד ע"ב ד"ה המותח) שכתב וז"ל, ויש אוסרים מכאן שלא להדק חוט של בית הזרוע הנקרא קורדא"ר, ואיני רואה מכאן טענה כלל, שאין זה תפירה אלא הידוק בעלמא לבד ולנוי. עכ"ל. וא"כ במהדק החוט של הכפתור זה הידוק בעלמא ומותר. ומ"מ עדיין יש לעיין בזה. עכת"ד. [ועוד הביא בספר השבת והלכותיה (סימן ל הע' 3) כי בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן פז) כתב שאע"פ שאין לדעתו איסור בדבר, מ"מ כיון ששמע שיש אוסרים, לכן כל בעל נפש יחמיר לעצמו. ע"כ. ואין ספר זה מצוי תח"י לראות טעמו ונימוק.] ועתה נפן ונרד לדבריו, הנה מה שהביא את דברי המ"ב לבאר דהוא שיקשרו. הן אמת שכ"כ הב"י בשם הגהות מרדכי (פרק ז דשבת), אך כ"ז הוא לחיובא, אך איסורא דרבנן מיהא איכא. דהנה ז"ל ההגהות מרדכי, משמע **דלא מיחיב** אא"כ קשרו בסופו, דאל"כ אינו עומד. עכ"ל. ומדכתב ולא מיחיב, אלמא דאיסורא מ"מ

איכא. וכ"כ פוסקים רבים וכבסמוך. וגדולה מזו כתב בספר עטרת צבי (ס"ק ט) לדייק את לשון השו"ע שכתב בסתם לאסור למתוח חוט של תפירה, ולא התנה והוא שקשרם, על כן כתב דדברי השו"ע הם שלא כהגהות מרדכי, ומחייב אף בלא שיקשור. אולם נראה דלא כן דהנה הרב א"ר (ס"ק טו) כתב להקשות מדוע בב"י הביא את ההגהות מרדכי, ובשו"ע לא הצריך שיקשור.

וכתב ואפשר דס"ל דאיסורא מיהא איכא אף בלא קשירה. וכן תפס המ"ב (ס"ק כז), והוסיף בשעה"צ (ס"ק ס) ואפשר דמשום הכי כתב המחבר בלשון איסור, ולא חיובא, כדי לכלול איסור גם באופן שלא קשרו. ע"כ. ודפח"ח. ובזה אתי שפיר, וא"צ לעשות את מרן כחוזר עצמו מדבריו בב"י בכדי. ואולם לענין דינא הרב א"ר (ס"ק טו) פליג אמרן וס"ל לחייב אף בלא קשירה, כי מוכח מהרמב"ם (פרק י הל' ט) ובסמ"ג (לאוין סה התופר), ובר"ן (בהלכות דף לב ע"ב ד"ה שכן), וברמזים (פרק כלל גדול), דאפילו בלא קשירה חייב במותח. ועוד שהרי התופר ג' תפירות חייב אף בלא שקשר, וא"כ במותח ודאי יש יותר משתי תפירות. עכת"ד. ואשר נראה לענ"ד, כי אין כאן מח', וכל שכתב ההגהות מרדכי דבעינן שיקשור, הוא רק בכה"ג שיש רק ב' תפירות ומתחן, דאז בעינן שיקשור. שהרי מקורו נראה מהסוגיא דשבת (עד סוע"ב) דכתבה והוא שקשרן, והרי כל זה אמור בב' תפירות, אך בג' תפירות א"צ קשירה. וא"כ המותח ג' תפירות, י"ל דאה"נ בכה"ג לא מיירי ההגהות מרדכי, ובזה חייב אף בלא קשירה, וכאשר סיים הרב א"ר מסברא. ועל כן לא הוצרך מרן לכתוב בשו"ע והוא שקשרן, וכן הני ראשונים שהוכיח מהם הרב א"ר (וראיתו כנראה מתוך שכתבו בסתמא איסור מתיחת חוט תפירה, בלא תנאי שיקשור), כי ע"פ רובא דרובא המותח חוט יש בו יותר מב' תפירות, שהרי מיירי בחוט שתפר בגד וכעת נפתח, ונדיר מאוד שיהיו לו רק ב' תפירות. וגם כלל מרן גם מקרה כזה באיסור, וכמש"כ השעה"צ שלכן דייק לכתוב בל' איסור ולא חיוב, דאה"נ בכה"ג יהיה רק אסור ולא חייב. וכן מבואר בפמ"ג (א"א ס"ק יא) בביאור דברי המ"א דזו כוונתו לומר דהמותח חוט של תפירה מתחייב במותח שיעור ב' תפירות ובעינן שיקשור, אך בדר"כ כיון שהחוט תפור קודם לכן ביותר מב' תפירות, א"כ כשמתח רק ב' תפירות, ע"י התפירות הקודמות יש לו קיום, וממילא מתחייב אף בלא קשירה במותח ב' תפירות.

ע"כ. ולפי"ז במותח ג' תפירות, אף שיש רק ג', יתחייב גם בלא קשירה. וכן נקט המ"ב בשעה"צ (ס"ק ס). ושוב ראיתי שכ"כ להדיא המאירי (דף עד ע"ב ד"ה המותח) וז"ל, המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת, וענין זה הוא בבגד שהוא תפור ועומד להניח **החוט ארוך**, ונתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת, וחוטי התפירות נתרפו ונמשכו, והוא

מותח את ראש החוט להדק ולחבר את החתיכות, ונמצא שזהו כתפירה גמורה. **ואם היו שתי תפירות** לבד, הרי הוא כתופר שתי תפירות, ואינו חייב אלא בקשירה, והקשירה מיהא חייב שתים. **ואם היו שם יותר מב' תפירות, חייב אף בלא קשירה** , על הדרך שביארנו בתפירה גמורה. עכ"ל. ומפורש א"כ, דבב' תפירות בעינן שיקשור, ובג' א"צ, וכדברינו ב"ה. וכן כתב בשו"ע הרב (סימן שמ סעיף יג) דחייב אע"פ שלא קשר אם נתחבו כשיעור ג' תפירות. וכן הוא בספר קצות השלחן (סימן קמו סוף הל' יב), וכן מבואר יוצא מדברי הרב מנוח"א (ח"ג פט"ו הע' 5) ע"ש. איברא כי בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת דף עה רע"א ד"ה אמר רב), אחר שהביא את פרש"י בביאור המותח חוט של תפירה, סיים בזה"ל, אע"פ שלא קשר חייב משום תופר. וי"מ והוא שקשר אחר מתיחתו חייב בתרתי, דאל"ה לא קיימי ואינו חייב כלל, ולא נהיר. עכ"ל. ומבואר דס"ל כי אף במותח ב' תפירות א"צ לקשור, ושבזה פליגי, וזה שלא כדברינו שאין מח' בין הראשונים, ולכו"ע המותח ב' תפירות בעינן שיקשור, ובג' א"צ. כי יוצא מבואר בר"ן דנחלקו הפוסקים האם בעינן שיקשור או לאו. ואשר נראה כי גם ע"פ דברי הר"ן יש למעט את המח' ולומר, כי כל המח' היא במותח ב' תפירות, אך במותח ג' לכו"ע א"צ לקשור. והוא אחר ראותינו את דברי המאירי והאחרונים הנ"ל שכן למדו בפשטות, א"כ כן נאמר אף במח' שבר"ן. וגם היא מילתא בטעמא וכדלעיל, כי מקור הדין הוא מדאמרה הגמ' (עד ע"ב) והוא שקשרן, ושם הוא רק בב' תפירות, ובג' א"צ לקשור. ועתה שוב נשוב לדעת מרן כי על אף דברי הר"ן, מ"מ יותר נראה כאשר ביארנו לעיל במרן, ותנא דמסייע לדידן הוא המאירי, כי מש"כ הב"י את ההגהות מרדכי שצריך לקשור, הוא בב' תפירות וכנ"ל, וזו כוונתו בשו"ע שכתב אסור, לכלול גם אופן שלא קשר. הן לא אכחד כי אחר ראותינו את הר"ן יש מקום לבעל דין להשיב כי אין דברינו מוכרחים, וי"ל דחזר בו מרן בשו"ע, ולכן לא הצריך קשירה, ומרן יעמוד בשיטת הפוסקים המובאים בר"ן שא"צ קשירה, וכמו שכתב העטרת צבי הנזכ"ל. אולם כבר הזכרנו לעיל כי כלל נקוט בידך שלא לעשות את מרן כחוזר מדבריו בקל, דכל שאפשר לישב דבריו שלא יסתרו שפיר יש לנו ליישב, וע"פ שיטתנו הנ"ל אתי שפיר, כי מרן ממשיך בשו"ע לשיטתו בב"י. ועל כן נראה בדעת מרן.

ואיך שלא יהיה, מ"מ לענין נידו"ד, לכל הדעות ולכל הפירושים המותח חוט ולא קשרו איסורא מיהא איכא. ובנידו"ד בענין המותח חוט של כפתור שישנם כמה תפירות שמותח, כתבנו כי בפשטות בכה"ג לכו"ע חייב אף בלא קשירה. וא"כ פשוט שאסור למתוח את החוט של הכפתור ולהדקו.

ומעתה שוב נשוב לנידו"ד, כי המותח חוט של כפתור [התפור בתפירה ידנית] , מאחר והוא תפור ביותר מב' תפירות, ממילא חייב לכו"ע גם בלא קשירה לבסוף. ואפי' בכה"ג שיש רק ב' תפירות ומתחן ולא קשרן, איסורא מיהא איכא. וא"כ פשוט שאסור למתוח את חוט הכפתור.

ומה שהביא הרב רבבות אפרים ראיה להתיר מדברי המאירי שהתיר הדוק לנוי שאינו תפירה, וה"ה הכא המותח חוט של הכפתור י"ל דהוא עשוי לנוי. לא דמי כי עוכלא לדנא, כי שם הוא לנוי שיהיו כווצים וקפלים בבגד, וזהו נוי. אך כאן שמהדק את הכפתור שלא יפול, וזהו תכלית תפירתו מעיקרא (משא"כ במאירי שתכליתו לנוי), וכעת שנתרפתה התפירה ונתקלקלה, וחפץ להשיבה לתיקונה הראשון, זה אינו נוי, אלא תפירה גמורה, ופשוט. וגם איהו סיים הרב רבבות אפרים, כי יש עדיין לעיין בזה. ויתר על כן, כי חידושו של המאירי הוא דין השרוי במח', וכמו שהאריך בכך הב"י (סימן שמ סעיף ז ד"ה וכתב הר' פרץ), ע"ש בשיטות הפוסקים. ומרן הכריע בשו"ע (סעיף ז) לאסור, ורק היכא דעשוי להידוק בעת הלבישה, ולרפות בעת הפשיטה, וכמבואר בב"י בשם רבינו ישעיה בפסקי הרי"ד (שבת דף ע"ד ע"ב ד"ה והקורע). ועוד, בתנאי שימולאו כמה תנאים נוספים המבוארים שם בשו"ע, רק בכה"ג התיר למותחו, הא לאו הכי אסר בזה האיסר, אע"פ שעשוי לנוי. ומינה לנידו"ד דפשוט שאין לבא ולהתיר משום דעשוי לנוי, כיון דלא ס"ל הכי למרן.

מסקנא דמילתא, ישנם שלש מציאויות בחוט רופף בכפתור. שני מקרים בכפתור התפור בתפירת מכונה. א, כשהחוט התופר את הכפתור מתחיל להפרם, וסימן ההיכר שלו שהוא החוט שנכנס ויוצא בתוך חורי הכפתור. ב, בכפתורי חליפות פעמים שיש חוט הסובב ומלופף תחת הכפתור, ותכליתו לייצב ולהעמיד את הכפתור, ופעמים החוט מתחיל להפרם. והיכרו שהוא נפרם מתחת לכפתור ולא בין חוריו. (ועיין ביתר ביאור בפרטי המציאות, בראש התשובה (אות א)). ובשני אלו המקרים העלנו בכחא דהיתרא, כי מותר ללפף את החוט סביב הכפתור, (ובתנאי שלא יקשרו לבסוף בקשר של קיימא). ומקרה שלישי הוא בכפתור התפור בתפירה ידנית, והחל החוט להשתחרר, וחפץ למותחו למען הדק היטב הדק את הכפתור לחולצה. ובזה אסור לעשות כן בשבת, והעושה כן עובר על מלאכת תופר, וחייב.

סימן מו - להניח קטן סמוך למפסק חשמלי כדי שיפעילו

תוכן התשובה בקצרה

א. חזינן דאיפלגו קמאי האם האיסור למספי איסורא לקטן, איסורו ד"ת או דרבנן. **ב.** וכשעושה על דעת אביו (באיסורי שבת), נחלקו גם הראשונים האם כשאינו מונעו עובר על ד"ת, או אדרבנן. **ג.** והנה הב"י (סימן שלד סכ"ה) ישב את הסתירה דבשבת (קכא) צריך למנוע קטן שבא לכבות דליקה. ומאידך ביבמות (קיד) התיר רב פדת לקחת לכתחילה קטן, שאם ימצא את המפתחות יביאם. וביאר הב"י, דהכל תלוי האם הקטן עושה מדעת עצמו, שסבור שמצא מפתחות, ומביאם להנאתו, שבזה א"צ להפרישו. לבין כשמכבה את הדליקה שנאסר בכה"ג שעושה ע"ד אביו. ומינה לנידו"ד דשרי להעמידו ליד המפסק, אם אינו בר דעת להבחין שרצון הוריו שידליק את האור. **ד.** ודין זה כשעושה ע"ד אביו, הוא לאו דוקא על דעת אביו, אלא אסור אף על דעת כל גדול אחר, ומצווה הגדול להפרישו, וכמש"כ הראשונים. **ה.** ברם תקשי ממתני' דשבת (צ ע"ב) דאסור לתת חגב טהור חי לקטן, ומבואר בגמ' דהוא מצד דילמא מיית, ודילמא אכיל, וסותר להנ"ל. ויש לחלק דכאן נותן את החגב בידיו, ובזה חשיב דספינן, משא"כ בהנ"ל שהקטן לקח לבדו. **ו.** וכן פסקו פוסקים רבים, דשרי להניחו ליד נבילה, אף בידוע שיאכל, ואף אם כוונת אביו לכך. דכ"כ המאירי ועוד, ועל כן עיקר. וא"כ בנידו"ד שהקטן שולח את ידו, ומדליק את המפסק שרי. **ז.** וגדולה מכך נמצאו פוסקים דס"ל להתיר לתת לידו של הקטן איסור, רק שלא יתן בפיו, וק"ו שיקלו הכא. **ח.** ברם תקשי עלייהו טובא מדין חגב. וכנראה שיתרצו כמו אחד מהביאורים הנזכ"ל (אות ו, ע"ש בפנים) לבאר את סוגית חגב, ושוב לא יקשה עלייהו. **ט.** וכ"כ עוד פוסקים להקל לתת אף בידו. **י.** עוד הקל בספר פסקי תשובות להניח קטן ליד מפסק, ע"פ חידושו של שו"ע הרב, דשרי לתת חפצי איסור לקטן בידיו, ורק מאכלות אסורות נאסר לתת בידו. וחזי לצירופי לספק. **יא.**

עוד יש להקל ע"פ הראשונים הסוברים דשרי למספי לקטן בידים איסור בדרך עראי. ועל כן התירו לתת לקטן לשתות יין של מילה ביו"כ, ובת"ב. וכן נשענו על כך להקל למספי בעראי, כמה אשלי רברבי. **יג.** ברם זה אינו, כי כל שהתירו בדרך עראי הוא בדבר שמותר מהדין, ואסרו מצד חומרא. כגון לזרוע כישות בכרם, שרק מפני שאינם בני תורה נאסר. וא"כ עדיין לתת לקטן לזרוע כישות בכרם יש איסור דילמא אתי למיסרח ולהקל לכשיגדל. ובזה הותר כשהוא בדרך עראי, אך בדבר שאסור מן הדין, אין להתירו אף בדרך עראי. **טו.** ועדיין יש לדייק ולהקל מל' הרמב"ם והשו"ע (סימן שמג) דכתבו, וכן אסור **להרגילו** בחילול שבת ומועד וכו'. וא"כ כל שנאסר הוא להרגילו, אך בדרך עראי שרי. וכן דייקו ותפסו הכי, כמה גאוני עולם. **טז.** ברם חזינן למאירי ועוד שכתבו דהאיסור למספי לקטן איסורא דרבנן, אינו משום דילמא אתי למיסרח, אלא כדי שלא

נקל באיסורי דרבנן. ולפי"ז אין להקל בעראי בדרבנן. אך דחיה זו נכונה לאלו שדייקו ממרן להקל בדרבנן, אך ללומדים להקל אף בשל תורה בדרך עראי, אין בזה כדי לדחותם, ושפיר דמי לצירופי לספק. **הערה**. ואין להקל בקטן שאין לו דעת, דכמעט כל הפוסקים סוברים שדינו דין אחד עם קטן בר דעת, דאסור למיספי להו. ברם להפריש מאיסור, מצווין רק ביש לו דעת. **יז**. ואין לאסור מצד דילמא נפיק חורבא. דבדבר שפשוט איסורו, לא חיישינן, רק בדבר שיש מקום שיגרום לאחרים טעות. **יח**. ובכה"ג דהוא לצורכו של התינוק, קיל טפי, וחזי לצירופי את הרשב"א ודעימיה, דשרי למיספי לקטן לצורכו בדרבנן. **יט**. ביאור איזה צורך ס"ל לרשב"א להתיר. **כ**. ואולם יש לאסור את נידו"ד מצד חדש, דהלא אביו מצווה לחנכו, וא"כ כשיניחו את הקטן ליד המפסק, מחוייב למונעו מללחוץ. **כא**. ברם חיוב חינוך בהפרשה ממלאכות שבת, הוא רק כשהבן יכול להבין שאסור לעשות זאת, מפני שהיום הוא יום מיוחד, שבו זה אסור. ואם אינו מבין זאת, אינו בר חינוך לענין איסורי שבת. ועל כן בנידו"ד (בכה"ג שאביו שם), צריך להקפיד לקחת קטן שמלבד שלא יבין שמעונינים שידליק את האור, גם שאינו בר דעת להבין ששבת הוא יום מיוחד שאסור בו לעשות מלאכות. **כב**. וא"א לצרף את הראשונים הסוברים שאין חיוב להפריש בניו ממצוות לא תעשה. כיון דעסקינן באיסורי שבת, שיש בהם גם עשה, וכדכתיב שבתון. וממילא לכו"ע חייב להפרישם. **כג**. ואף מאיסורי דרבנן חייב להפרישם, וכמבואר בב"י. **כד**. ואולם כשאביו מגביהו אל המפסק, לכאורה יש לדון כאן משום שנים שעשאוה, כיון שהקטן אינו מגיע אל המפסק. ואף אם יכול הקטן לעלות על כסא לבדו, מ"מ דנים רק לפי צורת המלאכה שנעשית כעת, ועכשיו הוא מגיע אל המפסק בזכות אביו, וא"כ הוי שנים שעשאוה. ברם יש להשיב, דכאן שאני שאין האב משתתף בגוף המלאכה, בהדלקה, רק בהכשרה לכך, וכל כה"ג לא הוי שנים שעשאוה. ויש לפקפק בחילוק זה. מסקנא, העיקר להקל, והוא בתנאי שהקטן יעשה לרצון עצמו, וגם שלא יבין שחפצים שיעשה כן. וגם שיניחו על גבי כסא, ולא יגביהו בידיו.

שאלה: בעת הצורך כשחפצים להדליק או לכבות את אור החשמל, או להדליק את המזגן בקיץ, או לחילופין את התנור בחורף וכיוצא בזה כל הפעלת או כבוי מפסקי חשמל, האם מותר להניח ילד קטן סמוך למפסק החשמל, ובעומדו שם ישחק הילד במפסק כאוות נפשו, וממילא ידליק או יכבה את החשמל.

תשובה:

למספי איסורא לקטן איסורו מדאורייתא או מדרבנן]

א. כתב הב"י (סימן שמג) דלדעת הרמב"ם הל' מאכלות אסורות (פי"ז הכ"ז), ועוד בהל' אבל (פ"ג הי"ב), אסור לתת בידים לקטן מאכלות אסורות. ואם הוא כהן אסור לטמאותו בידים. וכדאיתא ביבמות (קיד ע"א) אמור ואמרת (ויקרא כא,א, גבי טומאה), להזהיר גדולים על קטנים. וכן גבי שקצים כתיב לא תאכלום (ויקרא יא מב), להזהיר גדולים על הקטנים. וכן למדו שם מדכתיב, כל נפש מכם לא תאכל דם (ויקרא יז,יב), להזהיר גדולים על קטנים. וביאר הב"י דהרמב"ם מפרש כפשטא דסוגיא, דקא מצריך להני תלת קראי, והוו להו כחד קרא, וילפינן מיניה לכל איסורין שבתורה. ע"כ. ומפורש א"כ, דלתת לקטן איסור הוי איסור תורה. והוסיף הב"י, שכן כתב הרמב"ן בפרשת אמור אל הכהנים, והסמ"ג (ל"ת סימן סה דף כא ע"ב). ע"כ. וכן דעת רש"י יומא (עח ע"ב ד"ה דלינשי), דאסור ד"ת, והביאו הכת"ס יבמות (קיד), וכ"כ הריטב"א יבמות (קיד ע"ב ד"ה ומיהו), אסור מן התורה להאכילו בידים, וגם לומר לו קום אכול, וכדנפקא לן מקרא. ע"כ. וע"ע בהערות הגאון המהדיר לריטב"א יבמות (שם הע' 129), וכ"כ הר"ן שבת (קנג) דהוי ד"ת מלא תאכלום, וכ"כ בשו"ת הרא"ם (סימן עט) משם הריא"ז שבת (קכא) מדכתיב אמור ואמרת, וכ"כ בהשגות הרמ"ך (שבת פ"כ ה"ו), וכ"כ בשו"ת חת"ס (חאו"ח סימן פג ד"ה מ"ש עוד), וע"ע בספר ארחות חיים ספינקא (סימן שמג סס"ק ג), וכ"כ שעה"צ (סימן שלד ס"ק נד).

ואולם גם לפי"ז כשיתן לו איסור דרבנן, פשוט שיעבור רק אדרבנן, וכ"כ להדיא בפסקי הרי"ד ליבמות (קיד ע"א ד"ה ת"ש), ובפסקי ריא"ז יבמות (פי"ד הי"ד), וכן מבואר (שם) בחידושי הריטב"א, דבאיסור דרבנן אסור מדרבנן. וכן הוא במאירי (שם), ובתוס' חד מן קמאי (שם).

ברם הב"י קודם לכן ביאר את דברי הטור (יו"ד סימן שעג, דף שה ע"ב), והנמוק"י הלכות טומאה (הלכות קטנות דף א ע"א, ד"ה תניא), דלמדו מהני קראי שצריך ד"ת להפריש קטן מטומאה, ולא כנ"ל דנאסר רק לתת לו. דהיינו דמחמירים טפי, שאפי' אם הקטן עושה מעצמו צריך להפרישו, בשונה מהנ"ל שרק אסור לתת לו בידים. אך מאידך יש כאן קולא דס"ל שאין איסור ד"ת לתת איסורים אחרים לקטן (למעט את הני תלת), אבל אסור מדרבנן. שהרי לשיטתם צריכים הני קראי ללמדנו חיוב מיוחד להפריש קטן מהני תלת, ואין לנו מקור אחר. ע"כ. ובספר יד יוסף יוזפא (סימן שמג ברביד הזהב ס"ק א) נקיט גם בדעת הרא"ש דהוי איסור דרבנן, ועע"ש באורך בדברי הב"י. וע"ע בשו"ת זית רענן (ח"א הלכה ב סימן א) דמיישב את דברי הב"י. ושכ"כ כדעת הטור, ר' יהונתן המובא בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קכח). וע"ע בשו"ת חסד לאברהם תאומים (ח"א סימן כט) דביאר את

הב"י, ושהרשב"א דס"ל דשרי למספי דרבנן לקטן, ס"ל כדעת הטור דהוי איסור דרבנן. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סימן קא) דגם הוא ביאר לפי שיטת הטור להבנת הב"י, שכן ס"ל לרשב"א, דשרי למספי לקטן איסורים דרבנן, כיון דהוי תרי דרבנן. וכ"כ בשו"ת נוב"י (או"ח מהד"ת סימן א) דלפי הטור הוי איסור דרבנן, וכאשר ביאר הב"י. ושכ"כ בספר קצות השלחן (ס"ס קמז) בדעת הטור, ושכ"כ הפמ"ג. ע"כ. וע"ע בזה בספר דע"ת (סימן שמג ד"ה להאכילו), ובספר גנזי חיים (סימן שמג ס"ק א), ובספר ישועות יעקב (סס"ק א), ובפתח הדביר (סימן שמג ס"ק ב). וע"ע בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סימן כב אותיות ט,י), ובשו"ת כת"ס (או"ח ס"ס מז) דצירף לסניף את דעת הנוב"י דהוי איסור דרבנן. וע"ע בספר קני מנורה (סימן שמג ס"ק א), ובספר חמד משה (ס"ק ב), ובנהר שלום (ס"ק א). וכן עביד מו"ר בספר לוית חן (סימן קכח עמ' רנא) לצרף את הטור לספק. ואולם חזיתיה להגאון נודע ביהודה (שם) דהרא"ם המובא בלחם משנה (פ"ג מהל' אבל הי"ב) למד אחרת בטור, ע"ש. ולפי"ז גם לטור אסור מן התורה. ע"כ. וע"ע בזה באורך בשו"ת פרי יצחק בלאזר (ח"א סימן יג) להוכיח מהסוגיות דהוי ד"ת. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם מבראדי (ח"א סימן נו ד"ה והנה). וע"ע בט"ז (סימן שמג ס"ק א) דפליג אפי' בביאור הטור. וע"ע בספר דע"ת (ס"ק א, ד"ה וע' ט"ז).

וא"כ ראינו שהאיסור לתת לקטן איסור תורה שנוי במח', האם אסור מן התורה או מדרבנן. דלרמב"ם ודעימיה ד"ת, ולנמוק"י ודעימיה דרבנן. [ובהני תלת דלעיל לכו"ע ד"ת.]

כשעושה על דעת אביו איסורו דאורייתא או דרבנן]

ב. ברם כל זה הוא כשנותן לקטן את האיסור, אך באופן שהקטן עושה מעצמו את האיסור, ועושהו על דעת אביו, (וכאשר יבוארו גדריו בעז"ה ובישועתו בסמוך). גם בזה נחלקו הפוסקים, די"א שאיסורו מדרבנן, אפי' שסוברים המה דכשנותן את האיסור לקטן הוי איסור תורה, דכ"כ להדיא בפסקי הרי"ד יבמות (קיד ע"א ד"ה ר' יצחק), גבי כיבוי דליקה וז"ל, ובעושה על דעת אביו, אינו אסור אלא מדרבנן, ולכן התירו לתת לו כיסו כשהחשיך. ע"כ. וכ"כ בספר מלא הרועים (ערך קטן השני אות ט) בדעת רש"י, ועוד לו שם (אות יב), והובא בספר מורה הנער (במבוא סימן יב), וע"ע שם בזה. ושוב ראיתי שכ"כ בספר ערך השלחן (סימן שלד ס"ק ז) בשם רבינו ישעיה הראשון (פרק כד ה"ב) גבי נתינת כיסו לקטן דהוי דרבנן כשעושה על דעת אביו, ורק כשנותן לו בידים הוי איסור תורה. וע"ע אליו (סימן רסו ס"ק ה), וכ"כ הביה"ל (סימן רסו ס"ו ד"ה הגה), לבאר את הרמ"א שם, דאזיל בשיטת הש"ג בשם הריא"ז הנ"ל, (וזהו נגד דעת מרן שם). ברם חזי הוית דבספר

תהל"ד (סימן שמג ס"ק ח) כתב דאף בעושה על דעת אביו באיסורי שבת הוי ד"ת, וכדאיתא במכילתא יתרו על הפסוק, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך. ושכ"כ הרשב"א (שבת קכא ע"א), והרמב"ן יתרו (שם), וכ"כ רש"י (שם). ובזה דחה את השלטי גיבורים משם הריא"ז, דכשעושה ע"ד אביו הוי דרבנן. ע"כ. וע"ע בספר מחנה אפרים (הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז). שוב אינה ה' לידי ספר שביתתו של קטן להרה"ג רבי שמעון מלכה, ושם (עמ' ח) חילק בין כשעושה ע"ד אביו, דעובר אביו בלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וכו' וכנ"ל, לבין כשנותן לו בידים, דאז הוא הלאו לא תאכלום, הנזכר כאן בראש אמיר, להזהיר גדולים על קטנים. וע"ש באורך מפי הראשונים, ולכל אורך ספרו הלך בדרך זו, לחלק את שני האיסורים לאיסורים נפרדים. וע"ע שם (עמ' טז) בביאור דעת הריא"ז.

גדר האיסור למספי לקטן]

ג. וכעת עלינו לברר מהו גדרו של האיסור למספי לקטן בידים. והנה הב"י (סימן שלד סכ"ה) עמד בזה, דאיתא בשבת (קכא ע"א), קטן שבא לכבות (דליקה) אין שומעין לו, מפני ששביתתו עלינו. ובגמ' אוקימנא בעושה על דעת אביו. ופרש"י, בקטן שיודע להבחין שכבוי זה נוח לאביו, ועושה בשבילו. ומאידך שנינו ביבמות (קיד ע"א) דנאבדו מפתחות ביהמ"ד, ואמר רב פדת שיקח ילדים ויטייל עמהם שם, שאם ימצאו את המפתחות ביאום. ופרכינן עלה משבת (הנ"ל) דקטן שבא לכבות אין שומעין לו. ומשני רב יצחק, בעושה על דעת אביו. ופרש"י, שהתינוק צופה באביו **שנוח לו** בכך, ואביו **עומד עליו**, דהוה כאילו הוא מצווהו לעשות. אבל הנך מפתחות דרב יצחק לא הודיעין שנאבדו, ולא הכירו בדעתו שנוח לו. עכ"ל. וחזינן ברש"י דבעינן תרי. חד, דנוח לאביו. תרי, שעומד על גביו. וגם בואר ברש"י (בפרק כל כתבי הנ"ל) דאסור כשיש דעת לקטן להבחין שנוח לאביו. וביאר הב"י את רש"י, דנאסר רק כשאביו עומד שם, בדליקה, ולא במפתחות, כיון שבדליקה הקטן מרגיש שעושה נחת רוח לאביו בכבוי, ולכן חשיב כאוזפיה בידים. משא"כ במפתחות, שאין היזקו ברור, אף שאביו יעמוד שם, אינו מכיר שעושה לצורך אביו. ואפי' שמביאם לאביו, כיון שאביו לא ביקש שיביא, וגם לא הכיר הקטן בדעתו שנוח לאביו שהביאם בשבת. עכת"ד הב"י. [ובמאמר מוסגר אעיר, כי במאירי (שם) כתב, כגון שאביו עומד על גביו וראינוהו לתינוק צופה לאביו ומביטו, ותנועותיו מורות שהוא מכיר שנוח לאביו בכך. ע"כ. ולפי"ז יש לפרש כן גם את רש"י, שאביו עומד על גביו, אינו תנאי הכרחי, אלא רק ביאור המציאות, שנדע שעושה ע"ד אביו. והוא ניכר ע"פ התבוננות הקטן באביו, וכן ע"פ תנועותיו. וכ"כ עוד ראשונים. וכבר קדמוני בזה בספר בני ציון ליכטמן (סימן שלד ס"ק כט), וכן מו"ר הגאון ר' אהרן יפהן זצ"ל המהדיר לריטב"א

יבמות (דף קיד ע"א הערה 73) ע' בהם מפי ראשונים רבים. ועל כל פנים אין בזה נ"מ, כי הכל מכוון לדבר אחד, וגם לב"י בכה"ג דידעינן שעושה ע"ד אביו, גם אם אינו שם אסור. כנלע"ד ברור.] ומינה לנידו"ד, היכא שמעמידים את הקטן ליד מפסק חשמלי, בכה"ג שאינו מודע לבעיה שהאור כבוי או דלוק, ויש צורך בו, (ופרט זה תלוי בפיקוחות של הקטן), וא"כ יהיה מותר. וכ"כ להקל בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד דימן סימן קכא) דלהעמיד תינוק ליד מפסק לא חשיב כספי ליה בידים, ע"ש.

כשעושה על דעת גדול שאינו אביו מצווה הגדול להפרישו]

ד. **ואולם** כל זה כמובן בכה"ג שאינו מבין הקטן שצריכים אור, שאם הוא מבין פשוט שאסור וכאמור. ועוד דבכה"ג שיודע שנוח, ה"ה דאסור אף לאיש אחר שאינו אביו להניחו ליד המפסק. וכמש"כ הב"י (סימן שלד) בשם רבנו ירוחם (נ"א ח"א דף יג ע"ג) וז"ל הב"י, ומשמע מדבריו דבעושה על דעת גדול, אע"פ שאינו אביו אסור. ע"כ. וכן העתיק הב"י (יו"ד ס"ס קנז) את דברי רבנו ירוחם. וכ"כ המאירי יבמות (קיד ע"א ד"ה ומ"מ), דגם על דעת גדול שאינו אביו אסור, ומצוה להפרישו. ועוד לו (שם סוע"א ריש ד"ה ומכל מקום), דאף לאחרים אסור. וכ"כ הרשב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ר' יוחנן), דגם בשעושה קטנה על דעת בעלה אסור, ע"ש. וחזינן דלאו דוקא על דעת אביו אסור, וכאמור. וכן הוכיח הגאון חק"ל (חאו"ח סימן סג,סד) הכי מדברי הראשונים, לך ראה שם אם יקחך ליבך. וכ"כ העולת שבת (סימן שמג סעיף כה), וכ"כ בספר שו"ע הרב (סימן שמג ס"א) דאסור אף כשעושה לאחרים (וכמש"כ בריש ס"ב, דכל ס"א מיירי לאחרים) וחידש שם שאיסור זה מדרבנן. וכנראה ס"ל כפסקי הרי"ד הנ"ל (ריש אות ב), דהוי דרבנן. וכ"כ הרב חיי אדם הל' ברכות (כלל סו ס"ד), ובספר מנורה הטהורה (סימן שמג ס"ק א בסוגרים), והוא משם הב"י בשם רבנו ירוחם הנ"ל, וכ"כ בספר תורת שבת (סימן שלד ס"ק לד), ובספר מטעמי השלחן (ר"ס שמג), ובספר ערוה"ש (סימן שמג סעיף ח).

וכן מאידך כשהוא כה קטן שאין לו דעת להבחין שנוח לאביו, אף בדליקה א"צ להפרישו, וכמש"כ הב"י שם להדיא וז"ל, אא"כ אין בקטן דעת להבחין אי ניחא ליה בהכי. עכ"ל. וזה יוצא מהסוגיא, כי הכל תלוי האם הקטן עושה לדעת עצמו, או לדעת גדולים.

לתת לו חגב חי]

ה. **ברם** איתא במתני' דשבת (סוף פ"ט דף צ ע"ב) דלרבנן המוציא חגב חי חייב בכל שהוא, ור' יהודה פליג, וגם חגב חי טמא אוסר בכל שהוא, כיון שמצניעים אותו לקטן לשחוק בו. ומבארת הגמ' דחי חזי לשחק התינוקות, משא"כ טמא אסור לתת לו, דילמא מיית ודילמא יאכלנו. ופרש"י שם ד"ה דילמא אכיל, ואפי' למאן דאמר קטן אוכל נבלות אין

ב"ד מצווין עליו להפרישו, מודה הוא דלא יהבינן ליה בידים, דתניא (יבמות קיד ע"א) לא תאכלום לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים. עכ"ל. ומבואר בגמ' לפרש"י, דאסור לתת לקטן חגב טמא שמא ימות ויאכלנו, דהוי אוזפיה בידים. וכ"כ ראשונים רבים, דכל כה"ג חשיב כספינן ליה בידים, דכ"כ ההגהות אשרי (שם), והביאו ופסק כוותיה המ"א (סימן שמג ס"ק ג), וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שם) דרבנן סברי לא חזי לתינוק, דדילמא אי מיית אכיל ליה, וגדולים מצווים על הקטנים, כדאמרינן ביבמות לא תאכלום לא תאכילום. ע"כ. וחזינן דס"ל כי הנותן לתינוק חגב הוא בכלל מספי לקטן. וכ"כ המאורות (שם), והוסיף דכ"ז אפי' למאן דאמר קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו. וכ"כ הפסקי הרי"ד (שם) דכל כה"ג חשיב כנותן לו בידים. ע"ש. וכ"כ בפסקי מהרי"ח (שם). וכ"כ האחרונים, דכ"כ המ"א (סימן שמג ס"ק ג), והבאר היטב (ס"ק ד), והרב ערוה"ש (סעיף ג) ועוד.

ולכאורה צ"ע מאי שנא בין מעשה המפתחות דר' יצחק שהותרו, אע"ג שלוקח בכוונה את התינוקות כדי שימצאו ויביאום, להכא שנותן לקטן כדי שישחק ולא שיאכל, ואפ"ה חיישינן שמא ימות, ושמא יאכלנו, וחשיב דספינן ליה בידים. ואשר נראה לחלק בין כשנותן את האיסור לקטן, אף שהוא ספק ספיקא האם יאכלנו, כיון שנותן לו נחשב שנותן לו איסור, וזהו כל האיסור לספות ליה בידים איסור. משא"כ במפתחות ובדליקה (בכה"ג שאין אביו שם) שהקטן לקח מעצמו את האיסור, ולא נתננו לו, אע"פ שגרמנו שיבא לידו, כיון שהוא לקחו שרי. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סימן ג אות ו) שכן הקשה בשו"ת קול אליהו (חאו"ח סימן לו ד"ה ואעיקרא), ותירץ מו"ר דלא דמי כלל להתם (למפתחות) דשאני התם דלא אמר ליה ולא מידי לענין הבאת המפתחות, ולא נתנם בידיהם, משא"כ הכא דיהיב ליה בידים, וחיישינן דאכיל ליה, חשיב כאילו ספי ליה בידים. ע"כ ועע"ש. וברוך שכיונתי. וע"ע בזה לקמן (אות ו).

ומינה נילף לנידו"ד, דכיון שאינו נותן את האיסור בידיו של התינוק, אלא מעמידו ליד האיסור, והתינוק לוקחו, דהיינו לוחץ על המפסק, א"כ כל כה"ג לא חשיב כספינן ליה בידים, (כל שאינו עושה לדעת אביו, וכנז"ל).

להעמיד קטן ליד נבילה]

ו. **ועינא** דשפיר חזי לחד מן קמאי רבנו המאירי ביבמות (קיד ע"א ד"ה ומכל מקום) וז"ל, ומ"מ לגירסא ראשונה יש מפרשין שאין זה כמאכיל, שאע"פ שאסור להאכיל או לומר לו שיאכל, מ"מ מותר להעמידו סמוך לנבילה. וכן כל כיוצא בזה **מדברים שיניעוהו לעשות כן, אלא שלא נאמר לו אנו לעשות**. זה הנראה ברור בדין זה באיסורי תורה.

עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, דשרי להעמיד תינוק סמוך לנבילה, כדי שיאכל, כל שלא אומרים לו לאכול, דכל כה"ג לא חשיב כספינן ליה בידים, כיון שלוקח מעצמו. ועוד יש להזכיר ע"פ המבואר לעיל, דכ"ז בכה"ג שאין הקטן מבחין שאנו חפצים שיאכל, כי אז הוא עושה לדעתנו, וכמבואר לעיל. או בכה"ג שהוא קטן שאין לו דעת כ"כ שאף שיראה שאנו חפצים שיאכל, אין לו דעת להבין שאנו חפצים בכך, דכל כה"ג שרי. וע"ע לרשב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ר' יוחנן), דבתחילה כתב בדרך אפשר, דבעל שמיפר לאשתו קטנה מה שאסרה עצמה מלאכול דבר מה, חשיב כספינן לה בידים. ואולם שוב כתב בדרך אפשר, דשרי להעמיד קטן סמוך לנבילה, כדי שישלח ידו ויאכל, דומיא דעובדא דר' יצחק (מפתחות הנ"ל). ע"כ. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סימן פג ד"ה אך לפע"ד), דיליף הכי בדעת הסמ"ג, בשם רבינו ברוך, המובא בישו"ש (סוף פרק חרש). ע"ש דביאר את ספיקו של הרשב"א, ולפי דבריו יצא דלהעמידו ליד מפסק שמא אסור, כיון שאין דרך להפעיל את המפסק בלי איסור. ע"ש ודו"ק. ומ"מ אף דמספקא ליה לרשב"א, במאירי מבואר להיתר. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן קסג) דסמך על אלו דברי הרשב"א להלכה, וכתב מ"מ לדינא אפשר לומר דקי"ל דמותר להעמיד את הקטן על דבר איסור, והעמדה אצל איסור לא חשיב מספי ליה לידים. ובזה ביאר את פסק הרמ"א יו"ד (סימן קפא סעיף ה) וקטן מותר לו להיות ניקף מן הגוי, די"ל דמיירי שמעמידו אצל הגוי, ולא מצוה את הגוי להקיפו.

אלא דהוקשה לו שם על הרשב"א משבת (דף צ ע"ב) הנ"ל, דאסור לתת חגב חי טמא לתנוק, וחזינן דאסור להעמידו לפני האיסור. ותירץ, דלהרשב"א הסוגיות חלוקות. וזה דוחק. ויותר י"ל, דהסוגיא התם קאי לר"ש, ולר"ש קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו. [וכן ראיתי שתירץ התהל"ד (סימן שמג ס"ק ב).] ואולם גם על כך סיים שהוא דוחק. ושוב כתב דלדינא העיקר כרשב"א, וכנ"ל. ולדרכנו (באות ה) לא קשיא על הרשב"א, וכאמור. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק (סימן ק אות ד) דג"כ עמד בזה, וכתב לתרץ את הקושיא בדרך פלפול, לתלות את הסוגיא דשבת (דף צ גבי חגב) דאזלה אליבא דר"ש, דדריש טעמא דקרא, ועל כן אסור להעמידו ליד האיסור, דסוף סוף אתי למיסרח. ומינה דלסוברים דלמספי ליה בידים הוי איסור דרבנן, דה"ה דאסור להעמידו ליד האיסור, דניזיל בתר טעמא. וכתב שכן דעת הב"י (סימן שמג), וכמש"כ הנוב"י מהד"ת (סימן א). ע"ש. עכת"ד. וכוונתו שהב"י כ"כ בדעת הטור, דלמספי איסורו מדרבנן, ואולם הביא הב"י חולקים, ובפשטות כן דעת מרן, הן מדכתב אבל הרמב"ם, והן משום שדרך מרן להגרר אחר הרמב"ם. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סימן קא ד"ה ועיקר), עוד דרך לבאר

את הסוגיא דחגב. וע"ע במה שתירצו בליקוטי הערות שעל החת"ס (או"ח סימן פג אות טז), וע"ע בספר מורה הנער להרה"ג מאיר אביטל שליט"א (במבוא סימן יט), דעמד על הקושיא מדין חגב על דברי הרשב"א שהתיר להניח קטן ליד נבילה, וכתב כי הרשב"א יחלוק על פרש"י בסוגיא דחגב, ויבאר שגם שם אין איסור למספי בידים, כיון שאינו מאכילו. וכמו שכתב בספר מלא הרועים (ערך קטן הראשון אות ח) דפירוש הסוגיא שאין איסור לתת לקטן חגב, רק שכל אב אינו נותן לקטן, כיון שאינו חפץ שיאכלו (אע"פ שמותר מהדין לתת לו). עכת"ד. ושוב ראיתי שכ"כ לתרץ הגאון אברהם רוזנבוים המובא בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן רב ד"ה ומה שכתב), וכ"כ מדנפשיה שם להוכיח הגאון פרי יצחק ע"ש, דתקשי להרשב"א דעדיין חזי חגב טמא להצניע לתינוק, להעמיד התינוק אצל החגב שיטול התינוק מעצמו. ועע"ש בקושיותיו. ועל כן ביאר, דלהרשב"א אין איסור אפי' לתת לתינוק, אך הגמ' בדברת מצד המציאות, שאב לא נותן לבנו חגב, כי אינו חפץ שיאכל אותו, מצד שישראל קדושים הם, ועע"ש. ולכל הני יצא, שאפי' לתת האיסור ביד התינוק שרי. ושוב ראיתי שכ"כ מדנפשיה בספר גנזי חיים (סימן שמג ס"ק ה) ובזה השיג על המ"א, וששוב מצא כן בהגהות מלא הרועים הנדפס בש"ס וילנא. ע"כ. ואולם מאחר ואפושי פלוגתא לא מפשינן, וכמה שיש לקרב את שיטות הפוסקים זה לזה כן יש לעשות, א"כ י"ל שאין מח' בין הרשב"א לרש"י, ויש לחלק דשאני חגב שנותן לו בידים, וכאמור. [ואין אב מניח חגב ליד התינוק שיקחהו, כי עצם הדבר שאב שומר חגב בשביל תינוק הוא רחוק, וא"כ אם אסור לו לתת לו, רק לשים לידו, ושהתינוק יקחהו מעצמו, בזה כבר אינו שומר אותו לכך, והלא גם החגב יברח.] ומ"מ חזינן מדברי הפרי יצחק, שג"כ תפס כרשב"א להלכה, ושלומד בו (אף להו"א לו) דשרי לקחת תינוק, ולהניחו ליד האיסור שישלח ידו ויקחהו וכדברינו. וכ"כ להלכה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן קכא) דלהעמיד תינוק ליד תקע החשמל לא חשיב כספינן ליה בידים, דלהעמיד קטן ליד איסור אינו ספינן ליה.

הן לא אכחד דבספר אבני שהם (סימן שמ ד"ס ע"ב) ביאר דשרי להניח לפני קטן ושהוא יקח מעצמו, רק באיסורים דרבנן, ועל זה סמך מהר"ם לתת לפני קטן עוגה שכתוב עליה (וכבסמוך בע"ה). ועל כן שפיר מה שמבואר בשבת (דף צ) לתת לקטן גם חגב טהור, אע"פ שהוא רק איסור דרבנן, של בל תשקצו, כיון דמיירי בספינן ליה בידים ממש, בזה אסור אפי' בדרבנן. ומה שהתירו ביבמות לקחת ילדים בשביל המפתחות, אפשר דמיירי בפחות פחות מד' אמות. או משום דהוי ס"ס שמא לא ימצאו, ושמא יבואו פחות פחות מד"א. עכת"ד. ולפי"ז יוצא שהלך בדרכנו, אך מחמיר, דשרי רק בדרבנן להניח

לפני התינוק. וע"ע בספר פתח הדביר (סימן שמג ס"ק י) דהביא את דברי הרב אבני שהם, ודחהו, דמפתחות מיירי באיסור תורה של טילטול ד' אמות, ברם שרי התם משום דהוי דבר מצוה לצורך מפתחות ביהמ"ד, וכמש"כ לבאר כן בשו"ת חק"ל (או"ח סימן ע דקכ"ה ע"ב). עכת"ד. וע"ע בזה בספר מימי שלמה (סימן שמג). ונמצא דלדידהו בנידו"ד, להדליק את האור שהוא איסור תורה, אסור להניח את התינוק על יד המפסק. ברם אילו היו רואים את המאירי הנ"ל, שהתיר להדיא גם באיסור תורה, בודאי שגם הם היו מודים להתיר, אף בשל תורה.

לתת בידו דבר איסור ולא בפיו]

ז. **וגדולה** מכך התירו פוסקים רבים לתת לתינוק דבר איסור כדי שיאכל, כל עוד שלא מכניסו לתוך פיו של הקטן, רק נותנו בידו. וטעמא דהיתרא כתבו, כיון דכל כה"ג לא חשיב ספינן ליה בידים. ולפי"ז פשוט כי להניח תינוק סמוך למפסק, לא חשיב דספינן ליה בידים. דהנה כתב המרדכי (שבת סימן שסט) בשם הר"מ, והובא בב"י (סימן שמ ס"ג) וז"ל, נשאל רבינו מאיר על עוגות התינוקות, שכותבים עליהם אותיות ותיבות, איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב. והשיב, אי משום מוחק ליכא איסורא דאורייתא אלא במוחק ע"מ לכתוב, ומיהו איסורא דרבנן איכא, ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, היכא דלא ספינן ליה בידים. עכ"ל. וא"כ סיים דכל זה מדובר כשלא ספינן ליה בידים. והנה המ"א (סימן שמ ס"ק ה) על דברי הרמ"א שאסר לשבור עוגה שכתוב עליה אותיות, כתב, ומותר ליתנו לתינוק. ע"כ. ומקורו מן המרדכי הנ"ל. ומבואר דיליף המ"א במרדכי, ונקט הכי אליבא דהלכתא, דשרי לתת לתינוק עוגה שיש עליה אותיות, ואף שיעבור איסור דרבנן, דכל כה"ג לא חשיב כספינן ליה בידים. וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן שמ ס"ק ח), ובספר נזר ישראל (סימן טו סעיף ד) דמותר ליתן, רק שלא יתן לתוך פיו של הקטן. וכ"כ עוד (שם ס"ק ו), וכ"כ המ"ב (סימן שמ ס"ק יד), וכ"כ בספר גדולות אלישע (סימן שמ ס"ק יג), וכ"כ בספר טל אורות ג'ויא (דף עא רע"ב) דאפשר שהיו נותנים העוגה שלימה ביד התינוק, והתינוק עצמו שוברו, ובזה אין לחוש, דקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת חות יאיר (ס"ס טז) לבאר את הרוקח, גבי מנהגם בחג השבועות, לתת לתינוק עוגה כתובה, די"ל שנותנים את העוגה שלימה, והקטן שוברה. (ואולם בספרו מקור חיים (סימן שמג בקיצור ההלכות) כתב לכאורה להיפך).

וא"כ חזינן מכל הני, דילפי במהר"ם, דלמספי ליה בידים אסור, דהיינו לתת לו ממש בפיו, אבל לתת לו בידו, כל כה"ג לא חשיב כספינן ליה, ושרי. וע"ע במ"א (סימן שח ס"ק

יח) אודות מנהגם שהקטן בבואו בפעם ראשונה לביהכ"נ, מביא נר בידו, ואפי' בשבת. ויישב את המנהג וז"ל, ולי נראה טעם המקומות, כיון שהקטן נוטלו בידו, ליכא איסורא, (ברם סיים ומיהו יש להחמיר). ודמי להנ"ל.

ח. ברם באמת תקשי על כך טובא, דנסתר מדין חגב הנזכר, שאסור לתת לו איסור בידו, וביארנו (אות ה) דמחולק בין להעמידו לפני האיסור, לבין לתת לו בידו. וכן הקשה בספר תהל"ד (סימן שמג ס"ק ב), ונשאר בצ"ע. איברא כי כדי ליישב את הני אשלי רברבי, יש לומר שתפסו להלכה כהמאירי, דשרי להניחו לפני האיסור, ויתרצו כמו אחד מהתירוצים הנזכ"ל (אות ו), דהסוגיא דחגב קאי שלא אליבא דהלכתא, או שאינו איסור לתת לו חגב, רק במציאות כן עושים אנשים וכנזכ"ל.

לומר לקטן לאכול חשיב כמספי]

ועדיין לא איפרק מחולשא, כי כאן בפשטות נותנים לו עוגה ואומרים לו אכול, וכל כה"ג פשוט לאסור, וכמש"כ בתשב"ץ קטן (סימן שפב) דאפי' לומר לגוי לתת לקטן הוי אוזפיה בידים שאסור. וכ"כ הארחות חיים (הל' יין נסך סימן כג אות ה) והביאו הב"י (יו"ד סימן קנד ס"א בבדק הבית), וכ"כ המאירי יבמות (קיד ע"א) בשם יש מפרשים, שאסור להאכיל או לומר לו שיאכל. וכ"כ הרשב"א (שם), וכ"כ מרן בבדק הבית (יו"ד ס"ס קנו) וז"ל, ומאחר שאסור לומר לו אכול נבילה, או איסור זה, לא יאמר אדם לתינוק בשבת הבא לי מפתח. ע"כ. ושכ"כ רבינו ירוחם (נ"ח ח"ג). והובא להלכה גם במ"א (סימן שמג ס"ק ג). וכ"כ הריטב"א יבמות (קיד ע"א). וכן מבואר בב"י (או"ח סימן רסט) דאי לתת לו לשתות לא הוי אוזפיה, היה לו לתרץ בפשיטות הכי את מה שנותנים לתינוק כוס קידוש. ויתר על כן חזינן דאפי' שאביו אינו אומר לו דבר, כל שהתינוק רואה שנוח לגדול בכך, מצווה להפרישו, וכמבואר לעיל בריש אמיר (אות ג) מסוגיא ערוכה בשבת (קכא ע"א), וביבמות (קיד ע"א). וכ"כ רבנו ירוחם (נ"ח ח"ג דף קסה ע"ב) וז"ל, ואם מוכחא מילתא שעושה על דעת גדול, שמבין הקטן שגדול ציוה לו בכך, אסור, ומצווין עליו להפרישו. ע"כ. והביאו מרן בבדק הבית (יו"ד ס"ס קנז). ועוד הביא בספר כסא אליהו (סימן שמג ס"ק ב) להרשב"ץ בפסקי נדה (פרק יוצא דופן) דאסור לומר לקטן מותר הוא, כיון שעפ"י הוראתו הוא אוכל, הרי הוא כמאכילו בידים. ע"כ. וכ"כ בספר תהל"ד (סימן שמג ס"ק ז) דאסור לומר לקטן ד"ת. וכ"כ מו"ר שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח ר"ס לח) דכ"כ הריטב"א יבמות (קיד ע"א), ובשבת (קכא ע"א) ובזה דחה את הטל אורות דס"ל דשרי לתת לתינוק עוגה, רק שלא יאמר לו לאכול. שוב ראיתי שכ"כ מו"ר עוד בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סימן יג אות ב), ע"ש מפי ספרים, ודחה את דברי הגר"ש קלוגר בספר קנאת סופרים (בהשמטות לספר

שנות חיים סימן קלד) שהאיסור באכילה הוא לתת לתוך פיו, אבל להניח לפניו, והתינוק לוקח שרי. ושגם איהו גופיה חזר בו בשו"ת קנאת סופרים (קונ' ההשמטות לספר טוב טעם ודעת סימן מז) דכל כה"ג אסור, הדר הוא לכל חסידיו. וע"ע בזה מפי הראשונים בספר מנוח"א (ח"א פרק כ הע' 2) דאסור ע"ש. וכן תמה על המ"א בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סימן סב דק"ח ע"ד) דמנין הוציא שמותר לתת בידים, והלא המרדכי סיים דהיינו היכא דלא ספינן ליה בידים. וע"ע בספר נהר שלום (סימן שמו ס"ק ב) דכל דיהיב ליה בידיה הו"ל כמאכילו בידים. וכן הוא בספר תהל"ד (סימן שמג ס"ק ז), וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סימן ג אות ג ד"ה והנה), דעמד על כך.

ט. ברם לענ"ד הפשט במהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל אות ז) הוא, דמיירי שהקטן לוקח מעצמו, ולא שנותנים לו, אלא מניחים לפניו, ובזה אתי שפיר, והדברים באים כפשוטם, ויחד עם המאירי ודעימיה דלעיל (אות ו). וכן מבואר באגודה שבת (פ"ז סימן קג) בדעת הר"מ וז"ל, וכתב מהר"ם ז"ל, דאין להאכיל בידים תינוקות עוגות שכותבים עליהם, דהו"ל מוחק, ואפי' שלא ע"מ לכתוב, מ"מ הוי איסורא דרבנן. אבל אין מוחין בתינוקות, דקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו. ע"כ. וכבר הבאנו לעיל (סוף אות ו), שכן ביארו במהר"ם הגאון אבני שהם, והרב פתח הדביר (סימן שמג ס"ק י). אולם הני אשלי רברבי הנזכ"ל (אות ז), לא ניח"ל לפירושי הכי את המהר"ם, והוא מטעם שלשונו של המרדכי מורה דמיירי בעוגות מסויימות שמכינים לילדים בני שלש, בחג השבועות, להאכילם את האותיות, והוא כדי לפתוח ליבם בתורה. וכמש"כ הרוקח (סימן רכו) שנהגו כן בשבועות, וכאשר ראינו בראשונים רבים שכתבו כיוצ"ב לגבי מנהגם, כשמתחילים ללמוד אותיות, לך ראה במחזור ויטרי (עמ' 628), ובארחות חיים (או"ח ח"ב סימן ג עמ' 24), וברוקח הל' שבועות (סימן רצו עמ' קסד), ובכל בו (סימן עד), ובספר קב הישר (פרק עב), ועוד ראשונים רבים, לך ראה בספר נטעי גבריאל תגלחת הילדים (במבוא עמ' כה, ובפרק כה) מפי ספרים וסופרים. וכן בסוף ספר היסוד הנדפ"מ (לימוד הקניית האותיות).

וכ"כ הגאון נוב"י בהגהות דגול מרבבה (סימן שמ ס"ג) כי כן מוכח מלשונו של המהר"ם, דמיירי בעוגות התינוקות בה"א הידיעה, ועל כרחך דמיירי במה שהיו רגילים לכתוב בכוונה, שיאכלנה לסגולה שיתחכם. וכ"כ בספר ערוה"ש (סימן שמ סימן כג) שדין זה הוא שנותנים לתינוק לסגולה. וכן נשען על הדג"מ בספר גנזי חיים (סימן שמ ס"ק ה), ובספר מטעמי השלחן (סימן שמ ס"ק ז). וכנראה היה ברור לכל הני, שכן כוונת המהר"ם, לפי שהכירו את מנהגם, ועל כן היה פשוט להם שלכך התכוין. וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קמז ס"ק יא) דפשוט שהיו נותנים את העוגות לתינוקות, דאם הם לוקחים מעצמם,

לא היתה כאן שאלה כלל הראויה להחקק בספר. ומ"מ מרן בב"י שלא פירש כן את המהר"ם, אלא הביאו בשתיקה, פשוט שלמד במהר"ם כדברינו, דאל"כ כל כה"ג הו"ל לפרושי. ולדחוק בדבריו, כפי שעשו הני אשלי רברבי, וכפי שהדג"מ שחידש זאת, ביאר כן במהר"ם רק אחר שהרבה להקשות על דינו, ועל כן ביאר הכי. אך מרן שהביאו בסתם, למד בו כפשוטו, והוא כאמור, מפני שהתינוק לוקח עוגה מעצמו, ורק מניחים לפניו, או שלוקח מהארון. ועוד פירש בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סימן סט דקכ"ב ע"ג) את המהר"מ, דמיירי שנותן לו, ואין בכך משום אוזפיה בידים, כיון שהוא לצורכו של התינוק, וכיון דהוי איסור דרבנן, שרי למספי לקטן לצורכו, וכדעת הרשב"א. וכן נראה שכיוון המחצה"ש (סימן שמ) לבאר את המ"א, וכן בספר מטעמי השלחן סימן שמ (ס"ק ז). ברם לענ"ד א"א להלום זאת בר"מ, שהלא שפתיו ברור מללו, דטעם היתרו הוא כיון דלא ספינן ליה בידים, ולפירושם שרי אף אם ספינן ליה. וכ"כ לדחות זאת החק"ל שם. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג חיו"ד סימן ג אות ג) בזה. וע"ע בשו"ת **שאילת יעב"ץ** (ח"ב סימן קב). **ואיך** שלא יהיה, רואים אנו כי פוסקים רבים ס"ל דאף לתת לקטן דבר איסור בידיו שרי, ורק שלא להכניס את האיסור לפיו. וחזו לצירופי לספק בנידו"ד, להקל להעמידו סמוך למפסק, דכל כה"ג ס"ל דלא חשיב דספי ליה בידים.

עוד ראיתי לגאון דוד חי אדרעי זצ"ל בשו"ת בד דוד (סימן ב דף ה סוע"ג נדפס תרפ"ב מחכמי מרוקו) דפשיטא ליה דשרי למספי לקטן איסורא דרבנן כל שהוא לצורך מצוה. כי ביבמות (קיד ע"א) משמע דרק ברה"ר שהיא ד"ת אסור לאוזפיה לתינוק. ואין לתפס בסולם האיסור מהא שכתב הרמב"ם ושאר פוסקים דשרי אמירה לגוי לצורך מצוה באיסור דרבנן, ולהנ"ל הוה ליה למשרי נמי ע"י קטן. די"ל דה"ה נמי לקטן, דנקטו דבר והיפוכו, איסור אמירה לגוי בדאורייתא, והיתר בדרבנן, ועל כן לא הזכירו את היתר תינוק. ועל כן נהגו העולם להוציא מחוץ לעירוב ע"י תינוק, ומהם כמה גדולים, ואין פוצה פה לאיסור. ועל כגון דא נאמר פוק חזי מאי עמא דבר. עכת"ד. ולחידושו חזי לצירופי לסניף הכא, היכא דהוי לצורך מצוה. [ועע"ש (דף ה ע"ג) דאף שאינו לצורך מצוה, כל שהוא לצורך התינוק, ואינו איסור עצמי אלא מצד אחר, וגם ליכא למיסרח, דכשכל הני חברו יחדיו, שרי.] ועע"ש באורך בהאי מילתא. וע"ע בשו"ת כרם חמר (סימן ב).

נתינת חפצי איסור בידו]

י. שוב ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן שמג הע' 8) דכתב להקל בנידו"ד להעמיד קטן לפני מתג חשמל, שעי"כ ישחק מעצמו במתג ויכבה או ידליק את החשמל. וחלו בדברי שו"ע הרב (סימן שמג סעיף י) שיצא לחלק בין נתינת איסורי מאכלות, וכגון חגב טמא,

דאסור לתת לו בידיו. לבין לתת לו חפצים ששייך לעשות בהם מלאכה, אך אינם מאכלי איסור, דשרי לתת לו, ואיהו דעביד בהו מלאכה, אדעתא דנפשיה כעביד. ולכן כתב שמותר לתת לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות, אע"פ שהתינוק יאכלנה בודאי. עכת"ד. ובאמת כי צריך ביאור מנין הוציא רבנו זלמן חידוש גדול זה. ובפשטות הוציא כן מתוך שהוקשתה לו הסתירה בין דין חגב שנאסר לתת לתינוק, לפסק המהר"ם, דשרי לתת לו עוגה שכתובים עליה אותיות. ברם אין די בכך, כיון שאפשר לפרש בדרכים אחרות את המהר"ם וכנ"ל (אותיות ז-ט), וכן אפשר לפרש את דין נתינת חגב אחרת, וכאשר בואר לעיל (אות ו), וא"כ מנין הכריח חידוש זה. וגם מה טעם לחלק ביניהם. ובספר קצות השלחן (סימן קמז רס"ק יא) עמד על כך, וכתב כי נראה מקורו משבת (צ ע"ב) דחגב חי שרי ליתנו לתינוק, ולא לישתמיט שום חד למימר דדין זה אמור בחול דוקא, ולא בשבת, כיון שבשבת אסור למספי איסורא לקטן, ובשחקו עם החגב בשבת יכול לבא לידי כמה איסורים, כגון, נטילת נשמה, צידה, תלישת אבריו. וחזינן דלתת לו חגב טמא אסור מחשש אכילה, ואילו חגב טהור מותר, ולא חיישינן לאיסורים, ועל כרחך לחלק כאמור, בין נתינת איסור אכילה, לשאר איסורים. עכת"ד. ואף שהרב קצות השלחן תמה על כך, דמה סברא יש לחלק ביניהם, מ"מ תפס הכי להלכה (שם בסעיף ח). ויש להעיר, כי זה מכבר הכרחנו [ונדפס לעיל (סימן כה)] דלדעת הרמב"ם בתשובה (מהדו' פריימן (סימן קח), וכן הודפס במהדורת מקיצי נרדמים (סימן קעט) ביתר ביאור. ובפאר הדור (סימן קיז)), וכן לדעת האגור (סימן תקכא), ובשם שבלי הלקט (סימן קכא), המובאים ביתה יוסף (סימן שח סעיף מה) דכולהו ס"ל דמשחקים אסורים בטלטול מדין מוקצה, משום שאין במשחק חשיבות להוציאו מדין מוקצה. וכן לדעת הרא"ש בתשובה, הנדפסת בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן פא) דחיות נוי המיוחדות להשמעת קול, אסורים בטלטול. וכל הני על כרחך שיבארו כאן דמיירי בחול דוקא, ולא בשבת. כיון שחגב טהור סבירא להו שאסור בטלטול, כי בזה שמיוחד למשחק, אין בו כדי להוציאו משם מוקצה.

וחזי הוית דבספר נזר ישראל (סימן לה סעיף ד), ובליקוטי הרימ"א (שם ס"ק ו) נשען על פסק דינו של הגאון רבנו זלמן הנ"ל, לחלק בין כשנותן לו מאכלות אסורות, לבין נתינת חפץ איסור. ושב והניף את ידו (בסימן סח בליקוטי רימ"א ס"ק ו). וכן פסק בספר באר יעקב (סימן שמג ס"ק ג), [ולכאורה בזה מבוארים דבריו בהמשך, שהתיר למי שאבדו מפתחות לקחת את בנו לטייל, שמא ימצאם ויגביהם, אדעתא דנפשיה. ושכ"כ החיי אדם (כלל ס"ו ה"ב), ולא חייב להפרישו משום שאביו מצווה בכך. ברם עדיין צריך ביאור בדעתם.] וע"ע לגאון הנציב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן כ) דכתב דמאכלות אסורות חמירי משאר

איסורים ע"ש. וכ"כ לבאר את דברי התוספת שבת (סימן שמג) שהקל לתת עוגה לתינוק שכתובים עליה אותיות, הרב המהדיר (שם ס"ק ו) ע"פ דברי שו"ע הרב. [ברם המחצה"ש (סימן שמ ס"ג) על המ"א, ביאר שההיתר לתת לקטן עוגה הוא בהשען על הרשב"א, דשרי למספי לצורך התינוק, וכ"כ בספר מטעמי השלחן (סימן שמ ס"ק ז).] ואולם עיין בספר תהל"ד (סימן שמג סס"ק ב) דנשאר על חילוק זה של שו"ע הרב בצ"ע. וע"ע להרה"ג רש"ד מונק מחב"ס שו"ת פאת שדך, בתשובת כת"י הנדפסת בקובץ שבת לישראל (עמ' רעד), דנשאל במקום הפסד מרובה, שיכולים למות אלפי תרנגולים, האם מותר להורות לקטן להרים ידית החשמל. ובא מצד דברי שו"ע הרב, אלא דכתב לפקפק על זאת, כי יש להשיב ע"ד, ע"ש. ואין לדחות את דברי שו"ע הרב על פי האמור בשו"ת בית יהודה (יו"ד סימן מה) שכתב, שאין לחלק בין איסורי אכילה לשאר איסורים, וכדמוכח ממעשה המפתחות, ומדין טומאת כהנים שאסור לטמאותם, ולכן פסק שם דאסור להלביש תינוק כלאים, או להציע תחתיו. עכת"ד. ברם אין בזה לדחות את השו"ע הרב, דמיירי שנותן לקטן, והקטן עושה את האיסור, ובזה בלבד התיר, ואילו בטומאת כהנים נאסר להכניס את הקטן ולטמאותו בידים, וכן במפתחות נאסר כשהקטן עושה על דעת אביו, משא"כ בנידו"ד, שאינו עושה אלא ע"ד עצמו, וכל הדיון שלנו האם כה"ג חשיב נתינה בידים, ועל כן דינו של הבית יהודה נכון, ואין בו לסתור את השו"ע הרב.

דין הכתוב בסוגרים בשו"ע הרב]

ועוד יש להעיר, בדבר שלא ראיתי למי בכל הנזכרים שעמד על כך, שהרי השו"ע הרב כתב את אלו הדברים בסוגרים עגולות (סימן שמג רס"י). והנה אחיו בספר שארית יהודה (חאו"ח סימן ו) העד העיד, ששמע מפי קודשו (של הגאון רבנו זלמן) פעמים רבות, דכל ספק העמיד בחצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה, לראות האם צדקו דבריו. ע"כ. והביאו בספר מעליות בשבת (פ"י עמ' קטו). וכן ידידי הרה"ג בן ציון מדאר שליט"א בשו"ת ודברת בם (סימן ד אות ו) כתב כן, ושהובא בספר קצות השלחן (ח"ג סימן צט ס"ק ח), ושכ"כ בספר דברי נחמיה (דף יט ע"ג). וע"ע בזה בשו"ת איש מצליח (ח"א סימן יב אות ו), ובשו"ת תפל"מ (ח"א סימן יד סוף אות ג). עכת"ד. ובאמת שדבר זה לא נודע בשערים המצויינים בהלכה, וכאשר יראה הרואה בדוכתי טובי, שפסקו כוותיה דהגר"ז, או הבינו שכן דעתו, אף כשדבריו כתובים תוך סוגרים, ולא העלו על דל שפתיהם דספוקי מספקא ליה מילתא. וכגון בנידו"ד, ובנידונו של הרב ודברת בם שם, בדברי שו"ע הרב (סימן שב סעיף ט), ועוד ציין דהכי הוא בדבריו (בסימן ש). [ועל הרב קצות השלחן היא באמת פליאה, מדוע לא הזכיר זאת כאן, בזמן שידע כלל זה, וכאשר הזכירו בספרו וכאמור.

ויתכן מפני שראייתו מן הגמ' הנזכ' נראתה לו מוכרחת, וסמך עליה בשתי ידים.] אך מ"מ ברור שהוא הנכון, אחר דחזינן דגברא רבא קא מסעיד עלה, וששמע כן מפי קדשו פעמים רבות. ומעתה לכאורה א"א לצרף את סברת שו"ע הרב, אחר שאיהו גופיה ספוקי מספקא ליה מילתא [והוי חסרון חכמה ואכ"מ.] ומ"מ לענין נידו"ד, שפיר דמי לצרופי, אחר ראותינו שנמשכו אחריו כמה אשלי רברבי, ופסקו כן לענין דינא, בלא ספק, והלא המה ברי סמכא בפני עצמם. ואף שיש להשיב על כך, מ"מ בודאי לצרף זאת לנידו"ד להקל שפיר דמי.

למספי בידים בדרך עראי]

יא. עוד עלה בליבי לפתוח פתח ממח' הראשונים, האם מותר לאוזפיה בידים לקטן בדרך עראי. דלהני אשלי רברבי הסוברים להקל, י"ל דה"ה הכא. כי הנה הרואה יראה שכן סוברים גדולים ועצומים, דכ"כ תוס' עירובין (דף מ ע"ב ד"ה דילמא), גבי הא דאיתא התם, דאסור לתת לתינוק כוס של שהחיינו ביו"כ, דילמא אתי למיסרח. וכתבו תוס' בשם רבנו שמואל, דכל זה דוקא לגבי שהחיינו שקבוע בכל שנה ביו"כ, אבל אם אירע ברית מילה נותנים לתינוק, דלא הוי אלא אקראי בעלמא, לא חיישינן דילמא אתי למיסרח. וכ"כ תוס' שבת (דף קלט ע"א ד"ה וליתן), וכ"כ הריטב"א עירובין (מ ע"ב ד"ה דילמא), בשם ר"י. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (סימן שכג), וכ"כ המחזור ויטרי (סימן תקד), ובספר המנהיג (הל' צום כיפור), ובספר המנהגות לרבנו אשר מלוניל (עירובין דף מ ע"ב), ובסמ"ג (לאוין סט), ובאגור (סימן תתלט) בשם המרדכי (ערבי פסחים) .

ומאידך חזינן לרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה) דפליג, ושאסור אף לתת כוס של ברית, וכדמוכח משבת (קלג ע"א) דאף לתת לקטן לזרוע כישות בכרם, חיישינן דילמא אתי למיסרח, ושם הוא עראי. וכ"כ בספר הפרדס (שער תשיעי) לאסור לתת לקטן לשתות מיין של הבדלה כשחל תשעה באב במוצאי שבת, אף שהוא איסור דרבנן, ולא מצוי, וכ"כ שם בשם הרמב"ן, ושכ"כ הר"ח עירובין (שם) דאסור לתת לקטן לשתות יין ברית שחל בת"ב. וכ"כ הפרדס עוד (בהל' מילה) בשם רבינו יצחק בר' יהודה. ועוד לו בשו"ת רש"י (סימן נג), וכ"כ הראב"ן ערובין (מ ע"ב), וכ"כ בספר האשכול (י-ם הל' מילה), וכ"כ הרשב"א (עירובין מ ע"ב ד"ה ליתביה), ופליג אתוס', וכדמוכח משבת (קלט ע"א).

והנה ראיתי שכ"כ להשען על הראשונים המקלים כשהוא בדרך עראי, הגאון מחבר ספר תפארת ישראל, וכמובא בשו"ת רע"א (ח"א סימן טו). ושב וחיזק דבריו בהקדמתו לתפא"י (ערובין ד"ה אחר). וע"ע בשו"ת מחזה אברהם לגאון מברודי (ח"א סימן נו) דנשען על כך להקל למספי בדרך עראי במילתא דרבנן, כשאין לו עיקר מהתורה. וכתב דאף

הרמב"ם ומרן בזה יודו, דשרי למספי דרבנן, ע"ש באורך. וצירפו לספק מו"ר בספר לוית חן (סימן קכח עמ' רנ). וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' ג ח"א סימן קיז) ללמוד בדברי הט"ז (סימן שמו סס"ק ו) דשרי לתת לקטן להוליך מפתחות, כיון דהוי עראי, שאינו עושה כן כל שבת, ולא אתי למיסרח, ובצירוף עוד טעמים. ע"ש. וע"ע בספר דעת תורה (סימן שמג ד"ה ועשו"ת רע"א והלאה). וכ"כ בספר תהל"ד (סימן שמג סס"ק ד) וחילק בין מקום שיש עירוב וניתק, דבזה הקל, כיון שהוא עראי ושרי, לבין מקום שאין עירוב תמיד, דהוי קבע.

יב. ברם אפשר דלכו"ע אסור אף לתוס' וסיעתיה בנידו"ד, דהנה הר"ן בהלכות (שבת דף נז ע"א מדפיו ד"ה וכתבו), תירץ את קושית הני אשלי רברבי אתוס' מדין כשות, שאסור לתת לתינוק אף שהוא עראי. וז"ל, ולי אינה קשיא, דאי שרינן בכשותא ע"י תינוק ישראל, אתי למעבד הכי בכל שתא ושתא. משא"כ במילה בתשעה באב, או ביום הכיפורים, דלא מתרמיא בהו כולי האי. ע"כ. כלומר, דבדבר שאם נתירו יעשה כל פעם, ג"כ אינו חשוב עראי, ואסור. וכ"כ המאירי עירובין (מ ע"ב ד"ה ומה שאמרו). ולפי"ז בנידון דידן גבי מפסק, יש לאסור, כי אם נתיר לו להדליק או לכבות ע"י קטן מדין עראי, ג"כ יבא לעשות כן בקביעות. והנהני שכ"כ לדחות בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן יא ד"ה מיהו בע"כ), ללמוד לפי דברי הר"ן בק"ו שיהיה אסור לתת לקטן לקחת סידור לבית הכנסת, אפי' באופן חד פעמי, ושאין להשען על המקלים, כיון שאפשר לעשות כן בכל שבת.

ולפום ריהטא זה אינו, כי כוונת הר"ן לאסור, מאחר ואין שום דרך לזרוע כישות בכרם, ועל כן יבא לעשות כן תמיד, משא"כ בנידו"ד שיעשה על ידי שעון שבת, או שמעיקרה ידליק את האור כפי צורכו, לא שייך בזה. וכן מדוייק לשון הריטב"א הנ"ל ערובין (מ ע"ב ד"ה דילמא), בשם ר"י, דלא חששו אלא בדבר שהוא **קבוע לכל שנה** (גבי יין ביו"כ), אבל אם אירע ברית מילה ביו"כ, יהבינן כסא. ע"כ. דהיינו שטעם האיסור שבכל פעם שיש יו"כ צריך לומר שהחיינו, ואם יעשה ע"י קטן, בזה אינו עראי, שכן הוא בכל שנה בקביעות. משא"כ דבר שאינו מוכרח להעשות כל פעם. וכן הוא מבואר בל' המאירי הנ"ל עירובין (מ ע"ב ד"ה ומה שאמרו), שחילק את עצם החילוק האמור, שלא נאמר זה (לאסור מצד דילמא אתי למסרח, כמש"כ בעירובין שאסור לתת לו יין ביו"כ) אלא בזו **שהוא נעשה בכל שנה ושנה, וכל אחד נותן לקטן בביתו** וכו'. ומה שאמרו דשאני כשותא, כיון שזה נעשה תמיד. עכ"ל. כלומר ההדגש הוא על כך שעושים כן תמיד כל יו"כ, וגם כולם, כי אין דרך אחרת לשתות יין. וזהו שכותב שה"ה כישותא שנעשה תמיד, כי כל מי שרוצה לנצל את השטח ולזרוע בכרם, אפשר רק ע"י קטן, משא"כ בנידו"ד, באור החשמל, שיש דרכים אחרות להשתמש באור, ע"י שישאירו דולק בשבת, או ע"י שעון שבת וכדו'. וכן

משמע להקל בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סימן פד) דלמד מדברי הר"ן הנ"ל דשרי ליתן לקטן סידור במקום שאין עירוב, ושאני כישות דחיישינן שיעשה כן בכל שנה, ע"ש.

יג. ברם באמת זה אינו, תחילה דע' בהריטב"א עירובין (מ ע"ב ד"ה דילמא), דגם איהו ס"ל לחלק בין עראי לקבע, והוקשה לו מדין כשותא דנאסר אף בדרך עראי. ותירץ בדרך אחרת, דכשותא אינו צורך מצוה, ועל כן אסור אף שהוא בדרך עראי, משא"כ כוס יין דהוי צורך מצוה. ע"כ. ולפי"ז יוצא שכל שמותר באקראי, הוא רק לצורך מצוה.

ואעיקרא דדינא, לכאורה יש להקשות טובא, מאי סלקא דעתך למשרי לאוזפיה לקטן לשתות מן היין ביו"כ, והלא אסור למספי לקטן איסור מדין תורה, וכמבואר לעיל בריש אמיר. וברור דמיירי אף בדרך עראי, וכדין מפתחות שאבדו, ודין כבוי דליקה שמצוה להפרישו. ועל כן נראה דכל הדיון האם שרי בדרך עראי או דחיישינן דילמא אתי למיסרח, הוא רק בכה"ג שאין איסור למיספי, ועדיין חיישינן דילמא אתי למיסרח, כי ביו"כ מותר לקטן לאכול, ואין בזה שום איסור אף לתת לו בידים, ואף לומר לו לאכול, ואף שיודע שהוא לדעת גדול, וכמבואר בסוגיא דיומא (עח ע"ב) ע"ש ודו"ק. וכן מבואר בטוש"ע (ר"ס תרטז), וכ"כ הר"ן שבת (בהלכות דף נז ע"א מדפיו ד"ה ודחיישינן), וכן הוא ברשב"א יבמות (דף קיד). אך עדיין לתת לו שלא לצורך רביתיה, חיישינן דילמא אתי למיסרח. וכן בדין כשות מבואר שם בסוגיא, דמן הדין מותר גמור, ולא רצה לומר להם היתר זה, מפני שאינן בני תורה. וכן מבואר שם בתוס' ד"ה (רב עמרם), שהוא מותר. וכ"כ הר"ן (בהלכות דף נז ע"א סוד"ה גרסי'), וכ"כ להדיא המאירי (שבת קלט ע"א ד"ה מה), דבכשותא שרי מהדין, ורק החמירו כשאינן בני תורה, ועל כן שרי לתת לקטן, אע"פ שאסור למספי, כיון שאינו מן הדין, שרי. וכן מסיים התם. ע"ש. וכ"כ תוס' רא"ש (שם ד"ה ולישלחו), וכ"כ להדיא הכי בחידושים המיוחסים לר"ן (שם ד"ה יהיב), וכן הוא בפסקי ריא"ז (שם), וברבינו פרחיה (שם), ובנמוק"י (שם), ובראבי"ה (סימן רצד), ובסמ"ג (לאוין סימן רפ), וכן הוא בארחות חיים (כלאים סימן א), וכ"כ להדיא הריטב"א (יבמות דף קיד ע"ב), וגם ראה שם דחילק להדיא בין איסור אתי למיסרח, שהוא רק בעושה לצרכנו, לבין סתם לתת איסור דרבנן לקטן דאסור מדרבנן מצד אחר, שלא נבוא להקל באיסורים דרבנן. וכן מבואר בתוס' חד מן קמאי, ובמאירי (שם).

ועל כן דנים בכל כיוצ"ב משום דילמא אתי למיסרח, אך בדבר שהוא איסור, בזה אף בדרך עראי לכו"ע אסור, משום שאסור למספי איסורא לקטן, וכמבואר לאורך כל דברינו עד כה. וכ"כ בשו"ת רע"א (ח"א סימן טו) דשאני כשות דמותר מדינא, ושהוא מוכרח להסוברים דאסור למיספי איסור דרבנן לקטן, והיכי ס"ד למשרי התם לתת לתינוק. ורק

בכה"ג דנים משום אתי למיסרח. וכן הוא ביו"כ דמדינא מותר לתת לקטן לשתות, אך בדבר שאסור בעצם, בזה אסור אף בעראי. עכת"ד. וברוך שכיונתי. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת מחזה אברהם מברודי (ח"א סימן נו ד"ה אמנם), וע"ש דלעיל מינה דחה את שו"ת בית אפרים (יו"ד סימן סב) במה שדחה את הרע"א, ע"ש. וע"ע בשו"ת חת"ס (ח"ו סימן יג), ובשו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג ר"ס כו) שהסכים עם הרע"א בספר כרם שלמה (או"ח סימן שמב, ודברי הגאון מחנה חיים שם צ"ע ע"ש).

יד. ואומנם ברשב"א יבמות (קיד עא) מבואר דס"ל דבכישות יש איסור דרבנן, ע"ש ודו"ק. וכן הוא בפסקי הרי"ד (שם ד"ה מכריז). אולם לא קשיא, דלדידהו ס"ל דשרי למספי לקטן איסורא דרבנן, ורק כשאינו לצורך התינוק אסור, מצד איסור אחר, והוא דילמא אתי למיסרח, וכמש"כ שם לבאר להדיא. וא"כ אדרבה נמצאה ראיה לדרכנו מדבריהם, כי מספי הוא איסור נפרד מאיסור דילמא אתי למיסרח. ובאיסור מספי נחלקו הראשונים האם שרי דרך עראי. ושוב ראיתי שכן מפורש גם ברשב"א שבת (דף קנג ע"ב) בדין נתינת כוס לקטן, ע"ש.

ואף שנמצאו רבים שהשיגו על דברי הגאון רע"א הנ"ל, במש"כ דלרשב"א אתי למיסרח הוא רק בדבר שמותר מהדין, ובזה יש לחלק בין עראי לקבע, משא"כ בדבר שאסור מן הדין, אסור אף בעשוי בעראי. דכן הקשה בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן יא ד"ה ולפי"ז), וע' בשו"ת רע"א (סימן טו) בהוצאת מכון המאור, דכן הקשו בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן פא אות ד), והגר"י בכרך בחדושי הגהות שבסוף ש"ס וילנא (דף נג ע"ב). ע"כ. וכן הקשה בספר קצות השלחן (סימן קמז הע' יא מספר 4). ברם לענייננו אינו משנה דבר, כי לדידן דפסקינן דאסור למספי איסור דרבנן אף לצורך התינוק, וכרמב"ם וסיעתיה, וכפסק השו"ע (ר"ס שמג), אף לכל הני, מה שמותר בדרך עראי, הוא רק בדבר המותר מן הדין, וכמש"כ לעיל. ורק הרשב"א דס"ל דשרי למספי איסור דרבנן, הגיע לחידושו דשם באמת אסור בכישות מן הדין, ועל כן לקטן שרי, אך לדידן על כרחך דשם שרי מהדין, וכמש"כ התוס' (שם) ועוד, וכנ"ל. וכ"כ להדיא בשו"ת פרי יצחק (הנ"ל ד"ה ולפי"ז), וע"ע לו (בסוף סימן יג) מש"כ בזה לחזק דבריו. וע"ע בשו"ת זית רענן (ח"א חאו"ח הלכה ב' סימן ב אות י). [ומה שהתרוהד"ש בספרו פסקים וכתבים (סימן סב) ביאר דאיסור למספי הוא מטעם דילמא אתי למיסרח. אין בכך לסתור, כי באמת הם שני איסורים נפרדים מטעם אחד. ואעיקרא כבר השיבו החת"ס (חאו"ח סימן פג), דהלא לא דרשינן טעמא דקרא, ורבים נמשכו אחריו. ואכ"מ.] וע"ע בספר קצות השלחן (סימן קמז ס"ק יא) דעמד באורך וברוחב בביאור האי מילתא, ולכל אורך דרכו מבואר כהנ"ל, דדילמא אתי למיסרח אינו במקום

דינא. ועע"ש (מספר 6 ד"ה אבל), דהכריח דאף להר"ן דשרי באקראי, מ"מ באיסורי שבת אף שאינו בקביעות אסור, דאל"כ מדוע צריך למחות בקטן המכבה, והלא הוי איסור דרבנן דשרי אף למספי בידים (לדעת הר"ן), ואין לחשוש דילמא אתי למסרח, לפי שהוא עראי. ועל כן הכריח דאף בעראי החמירו במלאכות שבת, וחששו דילמא אתי למסרח. ושאני כוס קידוש דהתירו כיון שאינה מלאכה, או כיון שהטעימה מותרת מצד עצמה, ורק שהזמן גרמא, משא"כ כבוי דליקה שהיא מלאכה. עכת"ד. ולדבריו אף את"ל דלהני פוסקים שרי בעראי, מ"מ בנידו"ד דעסקינן במלאכות שבת אסור. וע"ע בספר מורה הנער (במבוא סימן כג) דהקשה על התוס' שהתירו בעראי, והלא קי"ל דאסור לספות איסור אפי' דרבנן. וביאר דצ"ל כמש"כ המ"א (סימן רסט), ועוד לו בסי' תרטז (ס"ק ב) דהיכא דהמאכל היתר, אלא דהשעה אוסרתו, לית לן בה. וסיים, דפשוט הוא דבדבר שאסור משום לא תאכלום, אף באקראי אסור להאכילו. ע"כ. וא"כ גם איהו פשיטא ליה כאמור.

מרן]

טו. **ועדיין** יש לבא ולהקל מצד דקדוק לשון הרמב"ם והשו"ע. דהנה פסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז), קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת, אין בי"ד מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. בד"א בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור. ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים. וכן **אסור להרגילו** בחילול שבת ומועד, ואפי' בדברים שהן משום שבות. עכ"ל. וכן הוא לשון מרן בשו"ע (סימן שמג ס"א), וכן **אסור להרגילו** בחילול שבת ומועד, ואפילו בדברים שהם משום שבות. עכ"ל. וא"כ שפתותיהם מדברות בגאון, דכל שנאסר הוא להרגיל את הקטן, אבל באופן חד פעמי מותר. וכן ראיתי לגאון הנציב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן ל סס"ק א) דהביא את ל' הרמב"ם ומרן, וכתב, מבואר דשלא להרגילו אלא במקרה, אין איסור לקטן, ויש לזה הוכחה מהגמ', ואכ"מ. עכ"ל. וכן הוא לו עוד (שם סימן כ), וסמך על זה למעשה, דשרי לומר לקטן להביא מפתח, אם אירע כן במקרה ולא בקבע. וכ"כ לדייק את ל' השו"ע בספר תורת שבת (סימן שמג ס"ק א), והכי ס"ל לדינא התם. ע"ש. וע"ע בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הל' מאכ"א פי"ז הכ"ז) דביאר את לשון הרמב"ם להרגילו, שהוא משום דילמא אתי למסרח, דמיירי באיסור דרבנן. [ועע"ש דאתי למיסרח אמרינן כשאין איסור תורה, ולכן בכשותא, ובכוס של זמן, שתלויים בדעת, ואין דעת לקטן, אין איסור למספי, אלא משום אתי למיסרח.] ויוצא א"כ, שתופס את הלשון להרגילו כפשוטו, שטעם האיסור משום דאתי למיסרח, וממילא יצא להקל בעראי. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סימן סב ד"ה ולולי), דיצא לחדש על דרך אפשר, דאף לרמב"ם ומרן דאסור למספי לקטן

איסורים דרבנן, יודו דכשהוא בדרך עראי שרי. שהרי לשונם מדוקדק דכתבו, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, ואפי' בדברים שהם משום שבות. ע"כ. ותלו זאת בהרגל, ולשון זה מורה דטעם האיסור הוא כדי שלא יורגל ויסרח כשיגדל. והלא כל שהוא מטעם דילמא אתי למיסרח, שרי בעראי. ע"כ. וכ"כ בספר יד יוסף יוזפא (סימן שמג ברביד הזהב ס"ק ד) בתשובתו הנדפסת שם גבי טלטול ע"י קטן, דאפשר דאף להרמב"ם נאסר להרגילו, והוא משום דאתי למיסרח. ולפי"ז בכל האופנים דשרי מדין אתי למיסרח (ע"ש), שרי להרמב"ם. ע"כ. וע"ע בספר לוית חן (סימן קכח עמ' רמז) דהוסיף שהסכים על ידו של הבית אפרים הגאון מברודי בשו"ת מחזה אברהם (סימן נו), ושכ"כ כיוצ"ב בשו"ת יד אריה (ס"ס יב). ע"כ. וחזינן דס"ל להקל במילתא דרבנן, כשעשוי באופן עראי. ומינה לנידו"ד, גבי כבוי האור, שאיסורו מדרבנן, וכן הדלקת האור של מנורה שאינה מנורת להט, וגם אין לה סטרטר, ועל כן איסורה מדרבנן, דשרי דרך עראי.

טז. ברם יש להשיב על כך, כי במאירי יבמות (קיד ע"א), וכן בתוס' חד מן קמאי (שם), ובריטב"א (שם), מפורש כי האיסור למספי לקטן איסור דרבנן, אינו משום דילמא אתי למיסרח, כי חשש זה נאמר רק כשעושה לצרכנו. אלא אסור מצד אחר, שלא נבוא להקל באיסורים דרבנן. ובריטב"א שם סיים כן בשם מ"ר הר"ם. [והרב המהדיר שם לעיל מינה (הערה 130), ששם גם כתב הריטב"א דבר שמועה מפיו, פירש דבכת"י אחד מכוון להרא"ה, והראשי תיבות הם, הרני כפרת משכבו. ובנ"ד, מהר"ם. ע"כ.] וא"כ נמצאו ראשונים הסותרים את דברי הני אחרונים שלמדו להקל באיסורי דרבנן בדרך עראי, משום שהאיסור הוא מצד דילמא אתי למיסרח. וכ"כ מו"ר בספר לוית חן (סימן קכח עמ' רמז) לדחות את הבית אפרים, מדברי הריטב"א. ואף שבפסקי הרי"ד (יבמות שם) כתב לכאורה כבית אפרים, דהאיסור למספי לקטן איסור דרבנן, הוא משום דאתי למיסרח. אולם כבר עמדנו על כך לעיל (ריש אות יד), דהרי"ד אזיל בשיטת הרשב"א, דשרי למספי לקטן איסור דרבנן, (וכמש"כ שם הרי"ד, בסוף ד"ה ת"ש). ועל כן מבאר שיש עוד איסור של דילמא אתי למיסרח. וא"כ אדרבה מכאן ראיה לדברינו, דחזינן דהאיסור למיספי, והאיסור דילמא אתי למיסרח, הם איסורים נפרדים, וכמש"כ לעיל, ושכ"כ הראשונים, לך ראה שם.

ברם כל זה יקשה לאלו שרצו להקל מכאן באיסורי דרבנן. אך להני שלמדו מכאן להקל אף בשל תורה, וכן ראינו לעיל (אות יא) כמה פוסקים הסוברים להקל לתת לקטן אף איסור תורה, מכאן ראיה להם. שהלא לשון השו"ע והרמב"ם מדבר באיסור תורה, ושוב הוסיפו (הרמב"ם והשו"ע), שאפי' באיסור שבות אסור. וא"כ לכאורה מבואר בהם דבדרך

עראי שרי אף במילתא דאורייתא. ברם זה צ"ע, מנין יצא חידוש זה, ובפרט לדעת הרמב"ם שסובר שהאיסור למספי לקטן, איסורו הוא מן התורה, וכנ"ל (אות א), מנא ליה למישרי בדרך עראי. אך אם נאמר שאין כוונתו להקל, א"כ תקשי מהו שכתב להרגילו. ומאחר שאינני עומד על דעתם הרחבה, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, על כן בודאי שא"א להקל על פי טעם זה לבדו. ברם שפיר דמי לצירופי לספק להקל בנידו"ד, ובפרט שראינו לכמה אשלי רברבי דס"ל הכי לדינא. וע"ע כאן בהערה

קטן שאין לו דעת]

ואין להקל יותר בקטן שאין לו דעת כלל, מאחר וחזינן דאיסור תורה למספי בידים, מדכתיב לא תאכלום (ויקרא יא מב), ודרשו חז"ל להזהיר גדולים על הקטנים (יבמות קיד), ומאחר ולא חילקו לא בדרשה, ולא בראשונים, פשיטא דאיסור זה אמור גם בתינוקות בני יומם. וכל שראינו חילוק בין אם יש לו דעת או לאו, הוא כאשר לא אמר לו אביו לעשות, אך התינוק עושה על דעת אביו. וכמו שבואר לעיל (אות ג) בדין קטן המכבה מדורה, דבזה תלוי אם יש לו דעת, שאין עושה על דעת אביו, וחשיב אוזפיה, משא"כ כשאין לו דעת, לא הוי אוזפיה, שהרי עושה מדעת עצמו ולא על דעת אביו, וזהו ברור. וכן מבואר בכל הראשונים, ובשו"ע, שאסרו לתת לקטן איסור, ולא חילקו. ופשוט דלא שנא בין אם יש לו דעת או לאו. וכן מבואר להדיא ברי"ב בריטב"א יבמות (קיד ע"ב) דפליג התם על רבו שהתיר למספי איסור דרבנן לקטן שלא הגיע לחינוך, ועע"ש בהערת המהדיר (הע' 131) שכן משמע בתוס' חד מן קמאי (שם). וכ"כ הפוסקים דכ"כ המ"א (סימן שמג ס"ק ב) וז"ל, ותינוק שאינו בר הבנה, אסור להכניסו בידים (לענין טומאה). וכ"כ שו"ע הרב (סימן שמג סעיף ו), וכמבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן צב) דאסור להניק כשהוא בן כד' חודש, ע"ש. וכ"כ בספר נזר ישראל (סימן סח ס"ד), וכ"כ הברכ"י (ס"ק ו) בשם שו"ת בית יהודה (סימן מה). ואומנם בספר תוספת שבת (ס"ק ב) כתב שאין בזה איסור רק חומרא, ברם הוא נסתר מכל האמור. וכבר השיגו בספר תהל"ד (ס"ק א), וכן אסרו בזה בספר חיי אדם (כלל סו ס"ג), ובספר קני מנורה (סימן שמג ס"ק ג) דהוי איסור תורה, וכ"כ בספר חסד לאלפים (סימן שמג סעיף ג) ושאסור לתת לקטן אפי' איסורא דרבנן. וכ"כ לאסור הפמ"ג (משב"ז ס"ק א), ובספר גנזי חיים (ס"ק ד), ובגדולות אלישע (ס"ק ד,ה), ובספר תורת שבת (ס"ק ד), וביד יוסף ברביד הזהב (ס"ק ד ד"ה שוכ"ט), דכתב, פשוט דאסור, ואף לבן יומו אסור. ע"כ. ואף שהב"י (סימן תריא סוף ס"א) כתב לחלק בין אם הוא בר חינוך, דאסור להרחיצו, לאינו בר חינוך, דשרי. ואף שמדובר שם באיסור תורה. ברם נראה שכתב כן על פי ביאורו הקודם לזה בסמוך, שחז"ל הקלו בזה כיון שלא כתוב בתורה איזה איסורים של עינוי נפש יש ביו"כ, וחז"ל קבעום, והחליטו שלא להחמיר לקטנים, כמו גבי אכילה ושתיה ביו"כ. ורק שבביאורו הקודם אמר כן הב"י, אף את"ל דשרי לרוחצם, אף אם הם בני חינוך, ע"ש. ובתירוץ השני כתב כן ביתר פשיטות, כיון שמחלקים שבבני חינוך אסור, ויותר קל לומר את האמור. ובזה יבואו דברי הב"י יחד עם כל הפוסקים הנזכ"ל, ועם דבריו (בסי' שמג) שאסר למיספי לקטן בלא חילוק, וברור שהוא גם בקטן בן יומו, וכאמור. ודלא כמש"כ בספר מורה הנער (במבוא

סימן כז אותיות ב,ג), דלדעת הב"י הנ"ל שרי ע"ש. וכ"כ בשו"ת פרי יצחק בלאזר ח"א (סימן יב ד"ה וראיתי לבאר), דאסור אף לבן יומו, ע"ש. ועוד לו בח"ב (סימן יג). וכ"כ בספר קצות השלחן (סימן קמז ס"ג), וכ"כ מו"ר בספר לוית חן (סימן קכח עמ' רמב) מפי הראשונים, ודלא כשו"ת מהרנ"ח (סימן קיב) שכתב שאף הרמב"ם אפשר שיודה להקל בתינוק שלא הגיע לחינוך, (לאוזפיה איסור דרבנן), ושכ"כ הכנה"ג (סימן פא הגה"י אות נה) ע"ש. ע"כ. וכן השיג על הראנ"ח בשו"ת חק"ל (או"ח סימן סג,סט). וכ"כ בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כ הע' 3) מפי ספרים, ע"ש. ופשוט.

ברם נ"מ לנידו"ד, בין אם מיירי בקטן בן דעת או לא, היא נ"מ טכנית, שהרי יצאנו בכחא דהיתרא להעמידו ליד המתג בתנאי שלא יהיה על דעת אביו, וא"כ ככל שהוא יותר קטן, ואין לו דעת, כן יותר קל למלא תנאי זה.

להפריש מאיסור קטן שלא הגיע לחינוך]

ועוד נ"מ בכה"ג שאין לו דעת היא, לענין החיוב לאפרושי מאיסורא. דכשאין לו דעת, ועושה איסור, אין מחויבים להפרישו, כל מר כדאית ליה. דהתוס' שבת (קכא ע"א ד"ה שמע מינה), וסיעתיה, סוברים שאין חילוק בין בי"ד לאביו, כי כולם מצווים להפרישו כשיש לו דעת, ועושה איסור, אפי' היכא דעביד אדעתא דנפשיה. וכשאין לו דעת, שניהם א"צ להפרישו. וכאשר דייק דבריהם הב"י (ס"ס שמג). וכן היא דעת הרשב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ר' יוחנן), דכל החיוב להפריש הוא כשיש לו דעת, ובמצות עשה. וכ"כ המאירי יבמות (קיד ע"א סוד"ה ומכל), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם). ומאידך הרמב"ם (מאכ"א פי"ז הכ"ח) חילק בין בי"ד לאביו, וכתב על כך הב"י (שם), דכי אמרינן קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו, דאלמא מאן דאית ליה אין מצווין, אפי' בהגיע לחינוך נמי הוא, אבל אביו מצווה להפרישו, כשם שהוא מצווה לחנכו במצוות עשה. ע"כ. ומבואר דכשאינו בר חנוך, אין צווי על אביו להפרישו. וכ"כ להדיא הריטב"א יבמות (קיד ד"ה ומיהו), וכן יוצא מבואר מדברי המאירי יבמות (קיד ע"א) דביאר, כי אביו חייב להפרישו מדין חינוך, וכן הוא ברשב"א (שם ד"ה עוד כתב). וכל זה שלא כרב ערוה"ש (סימן שמג סס"א) דהעמיד את פסק הרמב"ם והשו"ע שאין בי"ד מצווין להפרישו בקטן, אבל בבר חינוך מצווין, וכמבואר בתוס'. ושב והניף את קסתו בשנית (שם בסוף הסימן). ולכאורה ע"פ האמור עירב את התוס' עם הרמב"ם, בו בזמן שהם שיטות חלוקות, וכמבואר. וכ"כ המ"א (ס"ק ב) דבאין לו הבנה, א"צ אביו להפרישו. ושכ"כ באיסור והיתר הארוך (שער מח ס"ח), וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ג), ועוד. ובגדר יש לו דעת ע' לקמן (אות כא). **שאין להקל בקטן שאינו בר דעת, כיון שאסור למספי איסורא לקטן אף שאינו בר דעת. ברם לאפרושי מאיסורא, אין מצווה אביו רק כשהוא בר דעת.**

נפיק חורבא מתי חיישינן]

יז. עוד מילה בפי, דאל יקחך ליבך להשיב דכל אמור ניחא באיסורים שאינם מפורסמים, אבל דבר המפורסם, כגון נידו"ד, שרואים העוברים והשבים שנדלק או נכבה האור בבית, בזה יש לאסור, כיון דנפק מינה חורבא. וכדכתב הר"ן ר"ה (בהלכות דף ט ע"ב

מדפיו ד"ה והנ"מ), דכל דנפיק מינה חורבא אסור, והובא בב"י (סימן תקפח). ותפסו כוותיה להלכה הפוסקים, וכמש"כ המ"א (ר"ס שמג), והבאר היטב (ס"ק א), והתוספת שבת (ס"ק ג), וחילק בין אם הקול נשמע לרבים, לאינו נשמע לרבים. וכ"כ השו"ע הרב (ס"א), ובספר ערך השלחן (סעיף ד), וכ"כ בחסד לאלפים (סימן שמג ס"ג), ובפתח הדביר (ס"ק ג) דדוקא שופר נאסר, לפי שנשמע קול, ולכן נפיק מינה חורבא. וכ"כ בספר קני מנורה (סס"ק ג), ובספר נזר ישראל (סימן סח ס"א), ובספר יד יוסף יוזפא (סימן שמג ס"ק א), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סימן שנט אות ה), וכ"כ בספר תורת שבת (ס"א), ובספר באר יעקב (ס"ק ג), ובספר גדולות אלישע (ס"ק א, וע"ש דהשיג על חילוק התו"ש), וכ"כ הארחות חיים (ר"ס שמג).

דזה אינו, וכמה תשובות בדבר. דהנה ז"ל הר"ן, י"ל דהני מילי (דקטן האוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו) במילתא דלא מיפרסמא, אבל במילתא דמיפרסמא, כי הא שהקרן (שופר) נשמע לרבים, מעכבין (את הקטן מלתקוע), דילמא נפיק מיניה חורבא, דלתקוע בשבת שלא בפני בית דין. עכ"ל. וא"כ שפתיו ברור מללו, דכל שנאסר דבר פירסום, הוא רק בכה"ג דחיישינן שיבואו גדולים לטעות מחמת זאת ולהקל, כמו בתקיעת שופר, שאם ישמעו קטן תוקע בשבת, יחשבו שתוקעים בכל המדינה, אף שאין היום בית דין. ולא חששו סתם שיבואו לתקוע, כי אין מקום לחשוש לכך, כי מה פתאום שיטעו בדבר שפשוט איסורו. וא"כ קטן שמדליק אור, שאין לחשוש לטעות גדולים, כל כה"ג לא חיישינן דנפיק מינה חורבא. וזהו דלא כהגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חיו"ד סימן שנט אות ה), דנשאל בהאי דפריך ביבמות (קיד ע"א) למ"ד אין בי"ד מצווין להפרישו, מהא דקטן שבא לכבות, שאומרים לו אל תכבה. ומאי קושיא, הא סתם דליקה פרהסיא הוא, ונפיק מיניה חורבא. ותירץ דהקושיא היתה מהסיפא, מפני ששביתתו עליהם, וחזינן דבי"ד מצווין, ולא מהרישא. ע"כ. והביאו בשתיקה בספר דע"ת (סימן שמג רס"ק א). ולדברינו קושיא מעיקרא ליתא, דלא שייך חורבא בכך שיראו קטן מכבה, ומה יטעו גדולים במעשה קטן. משא"כ בתקיעת שופר, שנעשית בחדר, והעוברים שומעים, ואינם יודעים שקטן הוא התוקע, נפיק מינה חורבא, דיחשבו שכן תוקעים. וא"כ לענין נידו"ד, שוב ליכא למיחש לחורבא, דבזה שקטן מדליק או מכבה את אור החשמל, לא יטעו גדולים להקל בדבר שפשוט איסורו. ובר מין דין, דהרואים אור נדלק, כלל לא יעלו בדעתם שאדם הדליק, כיון שיתלו זאת בשעון שבת, או בטעות וכדו'. וע"ע בזה בשו"ת באר שרים (ח"ה סימן עו אות ד).

לצורכו של תינוק]

יח. ובאופן שצריך לכבות את האור לצורכו של התינוק, כדי שישן, או להדליק את האור לצורכו, (כשההדלקה היא מדרבנן, בלא חוט להט, ובלא סטרטר), כגון שמפחד להיות בחושך וכדו'. בזה קיל טפי. דהן הלא ידועה ומפורסמת בשער בת רבים שיטת הרשב"א שבת (קכא ע"א ד"ה שמעת), וביבמות (קיד ע"א), דשרי למספי לקטן איסור דרבנן, כשהוא לצורך התינוק. ואף שהרשב"א בתשובה (ח"א סימן צב) כתב שלא אמר כן למעשה. מ"מ הר"ן בהלכות (ריש מסכת יומא) פסק הכי. וכן הוא בפסקי הרי"ד יבמות (קיד ע"ב סוד"ה ת"ש), ובשבת (קלט ע"א). ועוד הביא מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סימן ג אות ג) שכן דעת הרוקח (סימן רצו), ועע"ש (באות ו) דהביא שכן דעת המהר"ח גאליפפא המובא בשו"ת הריב"ש (סימן שצג) ושעשה כן למעשה.

ואף שרבים לוחמים על סברא זו, ראש וראשון הוא הרמב"ם (מאכ"א פי"ז הכ"ז) דס"ל לאסור. וכ"כ בתוס' חד מן קמאי יבמות (קיד ע"א), והנמוק"י (שם), והמאירי (שם), וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סימן שצד), וכן הריטב"א יבמות (קיד ע"ב) דדחה את סברת הרשב"א, ושכן דעת רבו הרא"ה. ועע"ש בהגהת המהדיר (הע' 131) דהביא עוד ראשונים דס"ל הכי. וע"ע בשו"ת חק"ל (חאו"ח סימן סט) דקיבץ את הראשונים העומדים בשיטה זו כעמיר גורנה. וע"ע בספר ערך השלחן (סימן שמג ס"ק ב), וכן בספר לוית חן (ר"ס קכח הביא) עוד ראשונים רבים דס"ל הכי. [ורבים דיברו בחידושו של הרשב"א בראיות מן הש"ס, וכגון ע' בשו"ת דבר משה תאומים (ח"ב סימן סב), ובשו"ת חק"ל (או"ח דקי"ז), ובשו"ת יבא הלוי (דכ"ד ע"ד) השיבו, ועוד רבים.] ועל כולנה, שכן פסק מרן בשולחנו הטהור (ר"ס שמג), וכן פסקו כל הפוסקים, לך ראה בלבוש (ס"א), וכ"כ לאסור הפמ"ג (סימן שא א"א ס"ק לה, ובמשב"ז ס"ק יד), וכ"כ בספר דע"ת (סימן שמג ד"ה אפי' דברים), ובערוה"ש (ס"א), ועוד רבים רבים. מ"מ שפיר דמי לצירופי לספק, ולהקל בנידו"ד. וכן עביד הרב ערך השלחן (סימן שמג ס"ק ג). ועוד ראה כיוצ"ב למרן הב"י (סימן רסט) דעביד הכי.

איזה צורך תינוק הותר]

יט. איברא אף לרשב"א וסיעתיה שהתירו במקום צורך באיסור דרבנן, לא כל צורך לתינוק שרי. דהנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן צב) נשאל כיצד יתרץ את הסוגיא בכתובות (דף ס ע"א) דתינוק בן כד' חודש כשפירש אסור לו לשוב ולינק, והלא חלב אשה איסורו מדרבנן. וחזינן דאסור למספי לצורכו אף איסור דרבנן. והשיב, דלא עלה על הדעת שנתיר איסורים דרבנן בכדי, ושלא לצורכו של התינוק. ולרבי אלעזר אין צורך הנקה לבריא יותר מעשרים וארבע חודש, הא יותר מיכן אין צריך הנקה, הרי הוא לזה כגדול, ובכדי לא ספינן איסור דרבנן. עכ"ל. והראנו לדעת שהנקת תינוק בן כד' חודש אינה

נחשבת צורך לתינוק, אפי' שהדעת נותנת, שעם כל זה שיכול להתקיים בלא יניקה, על כל פנים ההנקה היא אוכל בשבילו, ורבייתה. ועוד הוא אוכל המזומן לו, ובעל מרכיבי תזונה עשירים, וחשובים במיוחד לקטן, ואפ"ה זה אינו צורך. וגילה לנו הרשב"א דרק צורך יותר מכך יחשב צורך לקטן, ובזה נתיר למספי לו כשהוא דרבנן. ולפי"ז יש לשקול בפלס ובמשורה כל מקרה, האם יחשב צורך, ורק צורך גמור הוא צורך. ברם לכאורה איפכא חזינן בחידושי הרשב"א ליבמות (קיד ע"א) דכתב דמביאין לו חלב כותית אף במקום שיש חלב ישראלית, דהוי איסור דרבנן, וספינן לקטן. וא"כ אף שיש חלב ישראלית, מתיר לכתחילה לקחת חלב כותית. ולכאורה דבריו סתראי נינהו. ועוד ראה בחדושיו לר"ה (דף לג ע"א ד"ה ה"ג), דכתב דאסור לבר חינוך לומר לתקוע **שילמד**, דאפשר דהא לאו דרך ממש של תינוק הוא, ולא ספינן להו בידים, אלא כל שהוא צריך לו ממש. עכ"ל. וא"כ כאן מספקא ליה מילתא, האם למספי לקטן כדי שילמד תקיעת שופר, חשיב צורך. וחזי הוית דבספר קצות השלחן (סימן קמז ס"ק יא מספר 3) עמד על כך, וכתב לבאר את הרשב"א, דבכה"ג שישנה מינקת ישראלית, אך החלב אינו מוכן, ויצטרך לשהות זמן מה עד שיגיע, משא"כ חלב הכותית מוכן ומזומן.

ושאני מבן כד' שאין היניקה צורך לו כ"כ. והביא שבשו"ת בית אפרים (חיו"ד סימן סב) ביאר, דהתיר הרשב"א חלב נכרית כשיש חלב ישראלית, ומפרש כוונת הרשב"א כשיש קצת צורך, כגון שרופא אומר שחלב הכותית יותר מועיל לתינוק. עכת"ד. ושוב ראיתי שבספר קני מנורה (סימן שמג ס"ק ב) ביאר את הרשב"א שהחמיר לינק אחר כד' וז"ל, ונראה כוונתו כגון שהתינוק תאב לשתות יין וכדו', וליכא יין כשר, דשרי כיון שהתינוק נהנה טפי מיין מבדבר היתר, ולא דמי לינוקה, דבאכילה נהנה כמו מינוקה. עכ"ל. ועע"ש בקצות השלחן (ס"ק יא מספר 13) דדן האם צורך מצוה של קטן חשיב צורך. וע"ע לו (מס' 11) דפשט לה. ושם הוכיח עוד מדברי הר"ן ביומא דשרי לצורך תינוק, ולאו דוקא דברי אכילה, אלא ה"ה כל מה שרגילים לעשות לתינוק, וכדמוכח מיו"כ שהתירו רחיצה סיכה. וע"ע בגדר דברי הרשב"א מהו צורך, בשו"ת פרי יצחק בלאזר (ח"א סימן יא ד"ה ולכן נלע"ד), ועוד לו (בסי' יב ד"ה וע"ד ק"ו). וע"ע בב"י (ס"ס שמג) דמבואר דיליף ברשב"א דאכילת תינוק חשיב צורך, דאל"כ מהיכן מצא שהרמב"ם חולק על הרשב"א בזה שאסר להאכיל תינוק איסור דרבנן. דהלא י"ל, דגם לרשב"א זה איסור, ושרי רק בצורך גדול, ועל כרחך כנ"ל. וע"ע לגאון רבי יוסף יוזפא בספרו יד יוסף (סימן שמג ברביד הזהב ס"ק ד) בתשובתו הנדפסת שם, בענין טלטול ע"י קטן, דאף שהביא את דברי שו"ת הרשב"א דבעינן צורך חשוב, לא חשש לומר דכל הוא לצורך הקטן וצורכנו שרי. ומיירי התם

במנהגם להוציא ולהביא חפציהם ברה"ר ע"י קטן. ושוב ראיתי דעמד על כך מפי ספרים וסופרים בספר מורה הנער (במבוא סימן כו אות ג), ושעמדו על דברי הרשב"א הגאון חק"ל (חאו"ח סימן סט), ומו"ר בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב ס"ס מג), ובספר ברית יעקב סופר (סימן לא), ובשער המלך (שביתת עשור פ"א ה"ג). ולא ניח"ל לרב מורה הנער בביאוריהם, ועל כן כתב, דבאמת שרי למספי כל שיש צורך לתינוק, אף כשיש בידו דרך היתר, ושאני אחר כד' חודש, שאינו נחשב צורך כלל, מאחר שחז"ל אמרו שעד כד' חודש היא תועלת ההנקה. עכת"ד.

אביו מצווה להפרישו מדין חינוך]

כ. ברם עדיין יש לבא ולאסור מצד אחר, והוא מאחר ואביו מצווה לחנך את בנו ולהפרישו מאיסורים, וכדפסק הרמב"ם (מאכ"א פי"ז הכ"ח), והשו"ע (סימן שמג ס"א), והתוס' בשבת (קכא ע"א ד"ה שמע מינה), ותוס' ישנים יומא (דף פב ע"א ד"ה בן שמנה), ותוס' נזיר (דף כח ע"ב ד"ה בנו), וכ"כ הריטב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ומיהו), ושכן דעת הרא"ה בשם רבו הרמב"ן, וכ"כ תוס' שבת (לג ע"א ד"ה תניא), ובערכין (ג ע"א סוד"ה אין), ובפסקי ריא"ז יבמות (פי"ד הט"ו), וברשב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ר' יוחנן), ובמאירי יבמות (שם סוד"ה ומכל), ובפסקי הרי"ד (שם), א"כ לא מבעי בכה"ג שאביו מעמידו על הכסא, וממתין שילחץ על המתג, דאף שכתבנו שאין בזה משום מספי בידים, כיון דדמי למניחו לפני נבילה דשרי, וכנ"ל (אות ו). מ"מ לכאורה אסור משום שמצוה להפרישו. אלא אף אם אימו או אחר יעשו כן, ואביו ילך לחדר אחר, מאחר ואביו יודע מכל זאת, ויש עליו חיוב להפרישו, א"כ מצוה עליו ללכת לשם ולמנוע את הקטן מללחוץ, כיון שמצווה להפרישו מאיסורים.

חיוב אביו בחינוך הוא מדרבנן]

ותחילה חיוב זה הינו מדרבנן, וכמש"כ להדיא בסוכה (כח ע"ב) קטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא. וכן איתא בחגיגה (דף ד ע"א), ובנזיר (דף כט ע"א), ובירושלמי (ספ"ג דסוכה), וכ"כ רש"י סוכה (מב ע"א ד"ה חייב בלולב), וז"ל, לחנכו מדבריהם. וע"ע בתוס' סוכה (כח ע"ב ד"ה כאן), וכ"כ להדיא הריטב"א יבמות (קיד ע"א ד"ה ומיהו), חייבין ביי"ד מדרבנן להפרישו. וכ"כ בשם הרא"ה. ועיין ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח) דכתב, דהמקור לכך הוא שנא' (משלי כב) חנוך לנער על פי דרכו וכו'. ולפי"ז שהמקור הוא מדברי קבלה, וכ"כ החיי אדם (ברכות כלל סו הל' לו) דהא מצות עשה מדברי קבלה. ע"כ. לכאורה נכנסים אנו למח' האם דברי קבלה כדברי תורה דמו, או דרבנן. ומרן ס"ל דהוי ד"ת, וכמו שכתבנו בקובץ מאור ישראל (בהוצאת כולל מאור ישראל, עמ' קטז). ואולם בפשטות כאן לכו"ע הוא מדרבנן, וכדחזינן בדוכתי טובי בש"ס וכאמור. וא"כ

מש"כ הרמב"ם שנא' וכו', גם זהו אסמכתא. וכמו שמבואר ברמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הציצית מן התורה, ומדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית, כדי לחנכו במצות. ע"כ. ומפורש א"כ בדעת הרמב"ם, דפטור מן התורה. [וכאן אין מקום לדיון כשכותב הרמב"ם מדברי סופרים, האם כוונתו לא' מיג' מידות, וע' ביד מלאכי כללי הרמב"ם (אות ו). מאחר ופירש ברישא להדיא דפטור מן התורה, וכן מבואר בהדיא בסוכה הנ"ל.] וכ"כ המחז"ב (סימן שמג סס"ק ב) דהוי דרבנן, וכ"כ בשו"ע הרב (סעיף ב), ועוד לו בהל' ת"ת (פ"א ה"א), ובספר ערך השלחן (סימן שמג ס"ק ד ד"ה והרשב"א).

גדר הגיל שמצוה להפרישו]

כא. והרואה יראה בכל הראשונים הנזכ"ל בסמוך (ריש אות כ), דחייבו להפריש קטן מדין חינוך, וכשאינו בר חינוך אין חיוב להפרישו. וכן מבואר בב"י (ס"ס שמג), והוא פשוט. ונראה כי כל שמחוייב להפריש את בנו באיסורי שבת, הוא בכה"ג שיש לקטן דעת להבין הענין, מה שאסרו לעשות את הדבר, ולא סגי בהבנה שמבין הבן שאמרו לו אסור, אז יודע שאסור. דהיינו באיסורי שבת, לא סגי בכך שהוא בר דעה שכשגוערים בו נמנע מלעשות, ולאחר זמן ישוב ויעשה, מפני שלא הבין שדבר זה אסור, ורק אם יגערו בו ימנע, מפני שחושש מהגערה, אלא צריך שיבין שהיום הוא יום מיוחד, וביום זה אסור לעשות בו פעולה זו. (וברור שא"צ שיבין את מהות יום שבת). כי כן כתבו כל הפוסקים, דחינוך הוא כל אחד לפום חורפיה, וכדאיתא במתני' סוכה (כח ע"א) קטן שא"צ לאימו, חייב בסוכה. ובמתני' (שם מב ע"א) קטן היודע לנענע, חייב בלולב. ובגמ' (שם) להתעטף, חייב בציצית. לשמור תפילין, אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר, אביו לומדו תורה, וק"ש. וכן הוא בערכין (ב ע"ב). ועוד בסוכה (שם ע"ב) יכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו את הפסח. וכן כתבו תוס' סוכה (כח ע"ב ד"ה כאן), וכן מבואר ברמב"ם, שתפס להלכה ככל הני פיסקי, ראה שם. ובעוד ראשונים, וכגון לך ראה בר"ן סוכה (שם), ובתוס' ערכין (ב ע"ב), ועוד. וכ"כ האחרונים, דכ"כ בספר תוספת שבת (סימן שמג סס"ק ג), ובחסד לאלפים (סימן שמג אות ג), ובחיי אדם (ברכות כלל סו הל' ב), ובספר תורת שבת (סימן שמג ס"א), ובספר באר יעקב (ס"ק ב), וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק ג), ובספר ערוך השלחן (ס"ב) כל קטן לפום חורפיה. ובספר חנוך לנער במבוא (סימן א, וס"ס יא) ע"ש מפי ספרים וסופרים. ועע"ש בבארו את דברי רש"י ערכין (דף ב ע"ב) דכתב, כבר ט' כבר י'. ושעמד על כך בשו"ת בית יהודה עייאש (חאו"ח סימן כב ד"ה ומיהו). וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן קכא).

ובאיסורי שבת]

ולגבי איסורי שבת, כן כתבו את הגדר האמור, שיבין שבשבת אסור, ולא שאסור בלא קשר לשבת, בשו"ת הרמ"ץ (ר"ס כג, ובאות ה) דחיוב חינוך היינו שיודעים (הקטנים) מענין שבת, (ולא סגי שמבינים רק שאסור). וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א סימן סא) דכבר שית כבר שבע, הוי בר חינוך, ואסור לתת לו להוציא ספרים. ובספר שבילי דוד (סימן שמג) ביאר את דברי האו"ה (שער מח ס"ח) המובא במ"א (סימן שמג ס"ק ב) לתלות חינוכו בבר הבנה, כי זהו חינוכו מל"ת **כל שהגיע להבנה** דאין רשאי לאכול דבר איסור. ע"כ. וכ"כ בספר באר יעקב (סימן שמג ס"ק ב) לבאר מהו בר הבנה, שמבין שאומרים לו זה אסור לעשות. אבל אם אין בר הבנה כלל, **שאינו מבין הענין מה שמונעו**, אין אביו מצווה למונעו. ע"כ. וע"ע בחיי אדם (ברכות כלל סו ס"ג), ובשו"ע הרב (סימן שמג סעיף ג), ובמ"ב (ס"ק ג), ועל פי האמור, יש לבאר הכי את דבריהם נמי. וע"ע בספר שביתתו של קטן (פרק ח הל' כב והע' מ) דכתב כן מסברא, שהרי חיוב חינוך דרבנן הוא, כדי להרגיל את הקטן, וגם כי יזקין לא יסור. ואם אינו מבין ממה הוא מופרש, לא חיננו אותו לדבר. כגון אם אינו יודע מהי סוכריה, כיצד יפרוש ממנה כשאין לה הכשר, ולא הבין שסוכריה אסורה, בלא הכשר. ואם אינו קולט את המושג בשר וחלב, כשנאמר לו לא לאוכלו, לא יצא מכך שום חינוך. ברם אם הוא מבין שסוכריה אסור לאכול, גם אם אינו מבין מה האיסור בזה, הוא כבר בר חינוך. ובשבת גדרו יותר מכך, שגם אם מבין שאסור להדליק את האור ללא שיבין שבשבת אסור להדליק, לא חיננו אותו בדבר, מאחר ובחול מדליק, ורק כשיבין שיש יום מיוחד ומסוים שבו זה אסור, גם אם לא יבין מהי שבת, אך יודע שיש יום שאסור, בזה הוא בר חינוך. ודפח"ח. שוב ראיתי לאשל אברהם בוטשטאטש תניינא (סימן שמג) דגם ממנו יוצא כאמור, דיצא לחדש, דכל שהקטן כשיגדל לא יוכל לדמות ולהקל ולמיסרח, מאחר ויש פנים שדבר זה מותר, או יש מאן דאמר שמותר, בזה אין חיוב חינוך, ושרי אף למספי בידים לקטן, ואף לאביו שרי, ע"ש. וחזינן דחינוך תלוי בהבנת האיסור, וכאמור. (ולעצם חידושו יש לפקפק טובא, מצד איסור דאורייתא, שאסור למיספי, ואף לומר לעשות חשיב מספי, וכאמור לעיל (אות ח), וכשם שאסרו לתת לקטן שאין לו דעת כנ"ל (בהערה)).

ועל כל פנים בנידו"ד, דעסקינן שלוקח קטן שאינו בר הבנה שאביו מעונין שידליק את האור, ולכן הניחו אביו ע"ג כסא סמוך למתג וכנזכ"ל (אות ג), יצא דבעינן ג"כ שלא יבין הקטן שיום זה אסור להדליק בו, ואף אם מבין כשאומרים לו שאסור להדליק, מ"מ כל שאינו מבין שביום זה אסור, א"צ להפרישו. ובדר"כ ילד בגיל שלש אינו מבין זאת, ברם

כל ילד צריך לדון בו לפי חורפו, והבנתו, כי יש שבגיל שלש יבין, ויש שבגיל ארבע לא יבין. (ומ"מ שיעורו של הרב לבושי מרדכי הנזכר לעיל, אינו נראה כלל). וכמו שכתבו הפוסקים הנזכ"ל (אות כא) יסוד זה.

חיוב הפרשה במצות לא תעשה]

כב. ואין לצרף לספק את שיטות הראשונים דס"ל דבלא תעשה אין חיוב אף על אביו להפרישו, ומינה לנידו"ד, דס"ל שאין חיוב להפריש קטן מלהדליק אור, או לכבותו. דכ"כ התוס' נזיר (דף כח ע"ב ד"ה בנו, בתירוץ קמא). ובתוס' ישנים יומא (דף פב ע"א ד"ה בן שמנה), בשם רא"ם. וכ"כ הרשב"א יבמות (קיד ד"ה ר' יוחנן), על דרך שמא, והובא בב"י (ס"ס שמג). וכ"כ המאירי (שם סוד"ה ובכל), וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם), וע"ע להרב ערך השלחן (סימן שמג ס"ק ד ד"ה ומ"מ), שכ"כ עוד ראשונים. וע"ע בזה בספר בני ציון ליכטמן (ס"ק ב). ומלבד דלא קי"ל כוותייהו, וכדפסק מרן (סימן שמג) דאף חייב להפרישם, וכדעת הרמב"ם (הל' מאכ"א פי"ז הכ"ח). וכ"כ תוס' נזיר, ויומא הנזכ"ל, בתירוץ בתרא. וכ"כ הריטב"א יבמות (קיד ע"א) ותוס' שבת (קכא ע"א ד"ה ש"מ), וע"ע בספר חנוך לנער (במבוא סימן ט). נראה דאף א"א לצרפם לספק, כי גם הם יודו לאסור בשבת, וכמו שכתב בשו"ת הרמ"ץ (סימן כג אות א) דתוס' בנזיר (כח ע"ב ד"ה בנו), ביארו דחייבים לחנך לשעות קטנים ביו"כ, אף שהוא ל"ת, כיון שיש בו עשה, ועניתם את נפשותיכם. וכתב, דלפי"ז ה"ה בשבת, שיש עשה בשבתון, שאסור. ע"כ. ושוב ראיתי שכ"כ מדנפשיה בספר שביתתו של קטן (פרק ח הערה מ) שכ"כ גם תוס' ישנים יומא (פב ע"א ד"ה בן שמנה), בשם ר"א ממיץ, גבי יו"כ, דחובה מדין ועניתם.

להפרישו מאיסור דרבנן]

כג. ובכה"ג שהוא איסור דרבנן, כגון לכבות את האור. לכאורה אפי' אביו א"צ להפרישו, אף כשעושה על דעת אביו. שהרי מרן כתב (ר"ס שמג) קטן אוכל נבילות, אין בי"ד מצווין להפרישו. אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו. והגיה הרמ"א וז"ל, מאיסור דאורייתא. ע"כ. וחזינן, דדוקא מאיסור תורה מצווה. וכן כתב ותפס הכי להלכה בספר תורת שבת (ס"א ובס"ק א), וכן תפס להלכה בשו"ת תבואות שמש להגאון רבי יוסף משאש זצ"ל רבה הראשי של ירושלים (או"ח סימן מז) וע"ש בראיותיו. ושכן מצא שכתב השלטי גיבורים על הרי"ף (שבת כל כתבי דף מה ע"ב מדפי הרי"ף אות א). ברם בב"י (ר"ס שמג) מבואר לאיסור, בשם הר"ר יוסף פאסי, והרב החסיד הגדול ה"ר חיים אלבג, וכן דעת מרן. דביארו את פסק הרמב"ם (שבת פכ"ד הי"א) קטן העובר על שבות דרבנן, אין בי"ד מצווין להפרישו, ואם הניחו אביו אין ממחין בידו. ע"כ. וקשה דאף בדאורייתא אין בי"ד מצווין להפרישו, וכדכתב הרמב"ם הל' שבת (פי"ב ה"ג), ובהל' מאכלות אסורות (פי"ז הכ"ז). ותירצו, דמה

שכתב הרמב"ם שבות דרבנן, לא קאי אירישא גבי בי"ד, אלא אסיפא דקתני, ואם הניחו אביו, אין ממחין בידו קאי. וקאמר, דהיינו באיסורי דרבנן דוקא, אבל באיסורי תורה, ממחין בי"ד ביד אביו, שלא יניחנו לעשות איסור זה. ע"כ. ומבואר, דאין ממחין בידו אך לאו שפיר קא עבד. וכן ממשיך שם הב"י. וזה יתיישב עם מה שכתב (הרמב"ם) בסוף מאכלות אסורות, שאע"פ שאין בי"ד מצווין להפרישו, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו. (ולהדיא שאביו מצווה גם בדרבנן להפרישו). ואהאי מצוה בי"ד מצווין באיסורי תורה דוקא, אבל לא באיסורי דרבנן. ע"כ. וכן למדו כמעט כל פוסקים, שיצאו להעיר על הגהת הרמ"א, שכתב להפרישו מאיסור דאורייתא, שהרי גם מאיסור דרבנן מצווה, וכמש"כ הב"י, וכן מבואר עוד בשו"ע (סימן קו ס"ב) דמחוייב לחנכו בתפילה, דחיובה מדרבנן. דכ"כ להעיר על הגהת הרמ"א המ"א (סימן שמג ס"ק ב), ובספר תוספת שבת (ס"ק ב), ובספר הלכה ברורה הקדמון (רס"ק א), ובספר מנורה הטהורה (ס"ק ב), ובקני מנורה (ס"ק ד), ובמקור חיים (בקיצור ההלכות סימן שמג), וכ"כ הגאון גנזי חיים (סק"ג), ובספר יד יוסף יוזפא (ברביד הזהב סימן שמג ס"ק ג באורך), ובספר דעת תורה (ס"ק א ד"ה להפרישו), ובספר ערוה"ש (בסוף הסימן), ובמ"ב (ס"ק ג). ואף שהרב תורת שבת כתב, שמכולם נעלמו דברי הרמ"א בספרו הארוך דרכי משה, ויתכן שלא היה בידם, דכתב שם את דברי הב"י בזה הלשון, והא דנקט איסור דרבנן, משום דבאיסור דאורייתא אביו צריך למחות בידיו. ואם אינו מוחה, בי"ד מצווין למחות ביד אביו, שימחה ביד בנו. משא"כ באיסור דרבנן, **דאף האב אין צריך** למחות בו. עכ"ל. ומפורש, דהאב לא צריך למחות בבנו בדרבנן. ע"כ. ברם בב"י מבואר להיפך, וזהו מקורו של הרמ"א. ועל כן נראה ברור, שדברי הדרכ"מ במש"כ דאף האב אין צריך למחות בו, היינו שהבי"ד א"צ למחות באב בכה"ג. ולזה כיון בהגהת השו"ע, וכמו שלמדו בו רבים מהנזכ"ל שלכך נתכוין בהגהת השו"ע, דבשל תורה מצווין בי"ד למחות באב. וגם את"ל דהדרכ"מ למד כן במרן, דבר שאינו נראה. (ובכה"ג נאמר שאגב שיטפיה כ"כ, וזה גרם מאוחר יותר להגהת השו"ע, או שלא דק). מ"מ כל האחרונים פליגי עליה, וסברי כפשטות הבנת הב"י, וכאמור, ועל כן כן עיקר. וע"ע בזה בספר מורה הנער (במבוא סימן יא) וכאן עמד קנה.

כשאביו מגביהו למפסק]

שנים שעשאוה, מסייע אין בו ממש]

כד. עוד יש לאלוה מלין, דאם אביו או אדם אחר מגביה את התינוק בידיו, ומניחו בסמוך למפסק, בכה"ג יש מקום לדון מצד שנים שעשאוה. דאע"פ שהקטן לוחץ על המפסק מדנפשיה, מ"מ ללא שאביו יגביהו, אינו יכול ללחוץ, ולפי"ז אסור לאביו לעשות כן,

מאחר והוא משתתף בעשית המלאכה, וכדין שנים שעשאוה שפטורים אבל אסורים. ולכאורה יש להשיב על כך, דכיון שהקטן יכול לעלות מעצמו על כסא וללחוץ, נחשב כעושה לבדו, ולא הוי שנים שעשאוה, וכל כה"ג כל שיש להחשיב את אביו הוא רק כמסייע שאין בו ממש, וכדאיתא בשבת (צב ע"ב) דמסייע אין בו ממש, גבי זה יכול וזה אינו יכול, דהאינו יכול נחשב רק כמסייע. וכתבו הראשונים דמסייע מותר, ולפי"ז האב נחשב שאינו יכול, כיון שהקטן הוא לבדו לוחץ, וגם אין צריך את אביו, לפי שיכול ברצונו לעלות על כסא וללחוץ על המתג, בלא שירימוהו. דכ"כ תוס' (צג ע"א ד"ה אמר), דלענין שבת המסייע מותר. וכן מבואר ברמב"ם (פ"א הט"ז) מדמסיים התם, אינו חייב כלום. דהיינו מותר, וכ"כ המרכבת המשנה (שם), וכ"כ בספר מעליות בשבת (פרק י עמ' קז). ומה שלא כתב הרמב"ם מותר, ביאר נפלא, כיון שהרי הוא מסייע עתה לדבר עבירה. וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (שבת צב ע"ב) וז"ל, חוץ מזה יכול וזה אינו יכול, דחייב ביכול, ושאינו יכול **פטור לגמרי**. ע"כ. אלמא דאינו עושה איסור. וכ"כ כרמב"ם בספר הבתים (שערי המלאכות בשבת שער א). וכן משמע גם בפסקי הרי"ד (שבת שם) שכתב, סיועו אינו חשוב כלום. ע"כ. משמע שלא עשה עבירה. [ומאידך, ע' בספר הנייר (שבת שם) שכתב על דין מסייע, פטור. וא"כ ס"ל דאסור, דהלא כל פטור, פטור אבל אסור. וכ"כ בפסקי ריא"ז (שבת שם), **ובהשלמה** (שבת צו ע"א). וכן דעת הש"ך יו"ד (סימן קצח בנקודות הכסף על ט"ז ס"ק כא) דהאינו יכול מותר. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ב סימן מז) דמסייע מותר גמור, ובח"ב (יו"ד פח,פט). וע"ע בהגהת הרמ"א (סימן שכח ס"ג), ובנושאי כלים שם. וע"ע בספר לוית חן (סימן פד) דהביא פוסקים רבים דס"ל להתיר לגמרי.

ומעתה שבראותינו דהמסייע אין בו ממש, ולא עשה שום איסור, וכל שיש אחד יכול ואחד אינו יכול, האינו יכול נחשב רק מסייע שאין בו ממש, ולא עובר על שום איסור. וא"כ גם כאן, האב שהוא מסייע מעלמא, כיון שהקטן יכול לקחת כסא ולעשות הכל לבדו, וממילא המסייע הוא האב, מותר גמור. אולם זה אינו, כיון שלעולם אין אנו מסתכלים כלפי מה שיכול האדם לעשות, אלא לפי מה שהוא עושה, וכמש"כ להדיא הרשב"א שבת (צב סוע"ב ד"ה זה יכול), וז"ל, פי', כל יכול שבכאן, הוא שיכול להוציאו באותו ענין שהוא. וכל שאינו יכול פירושו, שאינו יכול להוציאו באותו ענין שהוא אוחזו עכשיו. ואע"פ שיש בכחו לתקנו ולהוציאו בענין אחר. דמ"מ כיון שהוא אוחזו עכשיו בענין שהוא אינו יכול להוציאו, לא איכפת לן אם יש בו כח להוציאו בענין אחר. עכ"ל. וא"כ אף שהקטן יכול לקחת כסא, מ"מ עתה במציאות הוא מורם ע"י אחר, וא"כ נחשב כשנים שעשאוה.

כשאינו שותף בעצם המלאכה אלא בהכשרתה]

כה. ברם איקרא דדינא יש לחקור, כי כל שראינו בדין שנים שעשאוה הוא רק בכה"ג ששניהם עושים את עצם המלאכה, כמו במתני' דשבת (צב ע"ב) שנים שהוציאו ככר. וכן במתני' (שבת קו סוע"ב) נעלו שנים (בפני צבי) פטורים. וכן במתני' (ריש מס' שבת) דאחד עושה עקירה, והשני הנחה, הוי שנים שעשאוה. דכל הני שניהם שותפים בעצם המלאכה, שעושים אותה יחדיו ממש, או שכל אחד עושה חצי. אך בנידו"ד שהמרים את התינוק אינו עושה את עצם המלאכה כלל, ואינו שותף לה, רק מסייע בפעולה צדדית המאפשרת את המלאכה, כל כה"ג דמי לפותח את הדלת, והשני נכנס ומדליק אור, שפשוט שהראשון אינו נחשב בכלל שנים שעשאוה.

ברם איתא בתוספתא דשבת (פי"ב סוף הל' י) בדדמי לנידו"ד לחומרא, וזה לשונה, קטן אוחז בקולמוס, וגדול אוחז בידו וכותב, חייב. גדול אוחז בקולמוס, וקטן אוחז בידו וכותב, פטור. וכן פסקה הרמב"ם (הל' שבת פי"א הי"ד), והמ"א (סימן שמ ס"ק ז). וחזינן, דאף שהגדול רק אוחז בקולמוס, וא"כ הוא רק מכשיר את ההכי תמצי לכתיבה, ואינו פועל בעצם הכתיבה שהרי אינו מזיז ידו, אפ"ה נחשב כשנים שעשאוה, ועל כן פטור, וכל הפטורים פטורים אבל אסורים. אלא דעדיין על כרחך להגיע לחילוקנו האמור לעיל, בין כשמכשיר את הקרקע לביצוע הדבר, לבין כשמשתתף בביצוע עצמו, ועל כרחך דהחזקת הקולמוס היא השתתפות בעצם הכתיבה, ולא רק הכשרה. דאל"כ אף כשמניח את הקטן סמוך לנבילה דשרי, נימא דהוי שנים שעשאוה, דאילולי שאביו הביא את הנבילה, ואת התינוק לידה, לא יוכל לאכול, וברור שאין זה שנים שעשאוה, כיון שהכל רק הכנה, ולא השתתפות בעצם האיסור, שהוא האכילה. וכמו שראינו לעיל (אות ו) שהתירו באמת בכה"ג הראשונים. ואף כאן בהחזקת התינוק, היא רק הכנה, ולא השתתפות בעצם המלאכה, שהיא הדלקת האור ע"י לחיצה על הכפתור. ושאני קולמוס שהמחזיקו הוא כבר חלק מעצם מלאכת הכתיבה. וע"ע בריטב"א ביצה (הובא בספר מעליות בשבת דף קי, ולא מצאתי איה מקום מושבו) דמסייע אין בו ממש, כיון שיכול לעשות בלעדיו, משא"כ בניקף שמגיש את שערותיו למקיף, שא"א להקיף בלא זאת, ע"ש. ואף ביאר דיש מקומות שא"א לעשות בלא הסיוע, ואפ"ה אין בו ממש. ע"ש. וע"ע בריטב"א (מכות דף כ), ובביאור החזו"א (חו"מ ליקוטים על מכות סימן כג), וע' בזה בספר לוית חן (סימן פד ד"ה ועינא), ובספר מעליות בשבת (פרק י עמ' קי). וצריך לומר, דהעמדת ראשו שלא יזוז, דמי למחזיק בקולמוס שמיצבו, וכ"כ בדומה החזו"א הנ"ל, ובזה חשיב כחלק מגוף

המלאכה, ולכן חשיב שנים שעשאוה. משא"כ בנידו"ד, הוי הכשרה לפעולה, ולא בכלל המלאכה, וכאמור.

ומ"מ לא מפני שאנו מחלקים נעשה מעשה, בלא שראיתי מי שכתב כן, ולא מלאני ליבי להקל. מה גם שראיתי בספר שביתתו של קטן (פרק ג הל' טו) שעמד בהאי מילתא, האם מותר להחזיק תינוק סמוך למתג החשמל, ואסר בזה האיסר. וע"ש (הערה כ) דכתב, דכשאביו מרימו, כיון שבלעדיו לא יכול הקטן להדליק, גרע ממעמידו אצל נבילה, שאינו משתתף כלל במעשה האיסור, אלא בגרמת האיסור. משא"כ כאן, משתתף בעצם האכלת הקטן, במעשה העבירה, וזה דמי לחגב. עכת"ד. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ה עמ' לו) דדן בנידו"ד האם מותר להחזיק קטן סמוך לכפתור החשמל להדליקו, וכתב שכיון שהגדול מחזיקו, הוי כאילו הגדול הוא המדליק, ולא הקטן. ע"כ. ולא הביא שום ראיה לדבריו, וכתב כן בפשיטות. וע"ע בשו"ת יפה שעה להרה"ג מכלוף אביחצירא (סימן לד) דדן לגבי קטן המדליק אור. איברא דאי משום הא לא איריא, וכאשר בואר לעיל (אותיות ה,ו), דהחילוק בין חגב להעמדתו ליד נבילה הוא, האם נתן את האיסור בידי הקטן, וא"כ כאן שלא נתן ועושה מדעת עצמו שרי. ועוד מש"כ שם המקוה מים, דהוי מאכילו בידים, וכמש"כ מרן (סימן שמג) הרואה יראה כי יש לחלק בין נתינה בידיו, לנתינה לפניו, וכמש"כ הראשונים המובאים לעיל (אות ו).

ברם, מאחר ולא מצאתי כעת מי שעמד בחקירתנו האמורה לעיל בדין שנים שעשאוה, לא מלאני ליבי להקל. ועל כן יניח את התינוק על גבי כסא בסמוך למפסק, ואז התינוק ילחץ עליו מדנפשיה. ואפי' מותר להצביע על המפסק כדי לגרות את הקטן להתעניין במפסק, כיון שעסקינן בקטן כזה שאינו מבין מחמת זאת שאביו מעונין שילחץ על הכפתור, וכאמור. [ואה"נ אם בכה"ג יבין שרצון אביו שילחץ, (ובלאו הכי אף שהעמידוהו על הכסא לא מבין), אסור להראות לו באצבע על המפסק. והכל תלוי בזה האם הקטן מבין שרצון הגדול שילחץ, ולכן לוחץ, או שפשוט הקטן מתענין במפסק, ולכן לוחץ מדנפשיה.]

ועל כן זאת יוצא, כי יש כאן כר נרחב להקל להעמיד קטן ליד המפסק, והוא על פי המאירי ודעימיה (לעיל אות ו) דשרי להעמידו ליד נבילה, אף על דעת שיאכל. וכן עיקר להלכה וכמבואר שם. וזאת בתנאי שלא יבין הקטן שרצוננו בכך. ולרווחא דמילתא נימא דאיכא הכא ס"ס טובי, שמא כסוברים דשרי אף לתת בידו של הקטן איסור, רק יקפיד שלא יתן בפיו, וכדלעיל (אות ז). ואת"ל דכל כה"ג חשיב מספי, שמא הלכה כמאירי ודעימיה (אות ו) דעל כל פנים שרי להניחו ליד הנבילה (וכן עיקר להלכה). ואת"ל דאסור,

שמא הלכה כשו"ע הרב ודעימיה (לעיל אות י) דעל כל פנים חפצי איסור שרי לתת בידו, ורק מאכלות אסורות נאסרו. ואת"ל דהעיקר לאסור אף בזה, שמא הלכה כפוסקים דבדרך עראי שרי למספי לקטן אף איסורי תורה (אות יא), ובפרט שיש פנים שכן דעת הרמב"ם ומרן (אות טו). ומה גם שיש כאן ס"ס דאיסור זה הוא מדרבנן, שמא כראשונים דהאיסור למספי הוא מדרבנן (אות א), ואת"ל כחולקים, שמא בנידו"ד שעסקינן כשהקטן עושה על דעת אביו, הלכה כסוברים שבזה הוא מדרבנן (אות ב). ואם עסקינן בעושה הקטן איסור דרבנן, כמו בכיבוי חשמל, עוד יש להוסיף ולצרף לספק את הסוברים דשרי למספי בדרך עראי במילתא דרבנן (אותיות טו,טז, והוא אף אם תימא דאסור מדאורייתא למיספי לקטן). ועוד יש לצרף את התורת שבת (אות כג) דבשל דרבנן אין חיוב להפרישו. ואם הוא לצורך התינוק, יש לצרף עוד את הרשב"א ודעימיה דשרי למספי לקטן איסור דרבנן לצורכו (אות יח). וכ"כ להקל להניח קטן ליד מפסק שיכבה מעצמו בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן קכא), ברם איהו סייג זאת בכה"ג שאין לו דעת. וע"ע בשו"ת שמחת כהן (או"ח סימן עד), וע"ע בשו"ת אור דוד אזולאי הנדפ"מ (סימנים כח,כט).

זאת העולה: מותר להניח קטן סמוך למפסק כדי שילחץ עליו, והוא הדין בכל מכשירי החשמל למיניהם, ובכל פעולות האסורות בשבת. וזאת בתנאי שימולאו כמה פרטים. תחילה, שיהיה כה קטן שלא יבין שחפצים שידליק את האור או יכבהו, ולא יקשר בין הנחתו ליד המפסק, לרצון הגדול המניחו שידליק. [דהיינו שכל הסיבה שירצה הקטן ללחוץ על המפסק או לסובבו וכדו', הוא רצונו העצמי של הקטן, ולא מפני שרוצה למלאות את רצון אחרים] . ובאופן זה מותר אפי' לגרות את רצונו שילחץ, כגון ע"י הקשה בסמוך למפסק וכדו', ובתנאי שאינו מבין שחפצים שידליק, אף בעקבות פעולות אלו, וכאמור.

ועוד יש לסייג זאת כי כשאבי הקטן נמצא במקום, או שאביו יודע מכך שחפצים שבנו ידליק, אז בנוסף להאמור שצריך שלא יבין הקטן שחפצים שידליק, עוד צריך שיהיה כה קטן עד שלא יהיה לו דעת שבשבת אסור להדליק או לכבות אור, דהיינו אף אם כשאומרים לו אסור להדליק או לכבות, פורש ואינו עושה כן. כל שאינו מבין שביום מסוים בשבוע יש איסור לעשות כן (הוא יום שבת), אלא פורש כי גערו בו, רק אז מותר. אך אם הוא בר דעה שיש יום בשבוע שהוא אסור בהדלקת אור, בזה אסור. [אא"כ אביו אינו יודע שמשתמשים בבנו, שבזה אף שמבין הקטן שיום מסוים אסור להדליק בו, כל שאינו יודע שחפצים שידליק שרי.]

וכן צריך שלא ירים אותו הגדול אל המפסק, כי בזה נכנסים אנו לספק שמא הגדול נחשב כשנים שעשאוה, ויש לו חלק בעצם ההדלקה, ואיסורו מדרבנן, וע' בזה לעיל (אות כז). ועל כן יניחו על גבי כסא וכדו' בסמוך למתג החשמל, ולא יגביהו. (אבל מותר לתופסו למונעו לרדת, כדי שיתעסק עם המפסק).

ובקיצור מותר בתנאי א. שלא יבין הקטן שחפצים שידליק. ב. שיניחוהו ע"ג כסא ולא יגביהוהו אל המתג. ג. ואם אביו יודע שמשתמשים בבנו, גם צריך שלא יהיה הקטן בר דעת שיש יום מיוחד בשבוע שבו אסור להדליק או לכבות את האור.

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען