

# דובר שלום

הערות ובאורים  
בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן

\*

מאת  
הרה"ת ר' שלום דובער לוי

\*

יוצא לאור על ידי  
הוצאת ספרים 'קה"ת'  
770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין נ.י.  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים וארבע לבריאה



## פתח דבר

במשך השנים האחרונות עסקתי בעריכת מראי מקומות וציונים לשלחן ערוך אדמו"ר הזקן ח"א-ב, עבור המהדורה החדשה של השלחן ערוך. מפעם לפעם נפגשתי עם נושא מסובך וקשה, שהביא לכתיבת הערות ובאורים בנושא. את ההערות האלו הייתי מוסר לדפוס בקובץ הערות ובאורים; ואילו במראי מקומות וציונים שבשולי הגליון הסתפקתי בציון להערות אלו. הערות אלו הוגהו מחדש ולוקטו בחוברת שלפנינו.

בראש החוברת בא תצלום כת"ק, פתקה שכתב אלי הרבי, בנושא כתיבת הערות וכו' בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן ובשו"ת ה"צמח צדק", ע"י ראשי הישיבות והכוללים. וכן נוסח המכתב ששלחתי בזה אל הרבנים וראשי הישיבות – מוגה בכת"ק.

בסוף החוברת באים מכתבי גדולי הרבנים, אודות המהדורה החדשה של שלחן ערוך אדמו"ר הזקן.

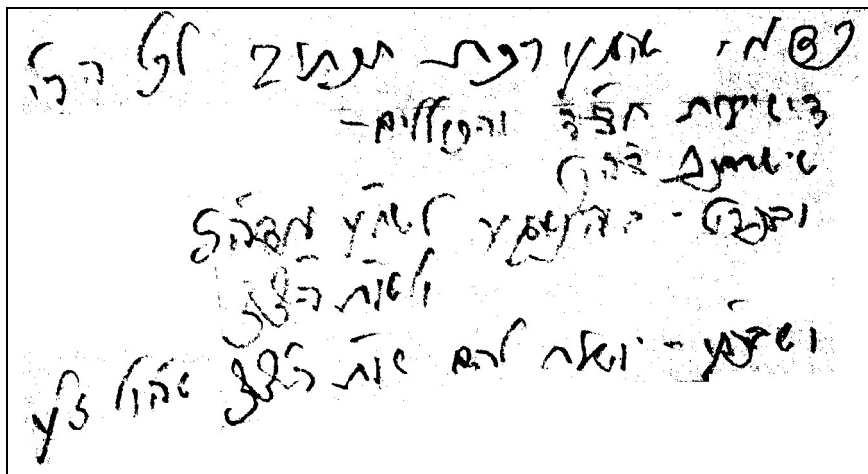
ואני תפלה שנזכה לעסוק כל ימינו בתורת רבותינו הקדושים, לירד לעומק דבריהם, וישמיעונו נפלאות מתורתם, בגאולה השלימה והקרובה ע"י משיח צדקנו.

שלום דובער לזין

ח"י אלול ה'תשס"ג, ברוקלין נ. י.

## כתיבת ההערות בשו"ע אדה"ז

(הוראה לראשי הישיבות והכוללים להשתתף בכתיבת הערות  
בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן ושו"ת הצמח צדק)



מענה שקבלתי בחורף תשל"ח:

כדאי שהמערכת<sup>א</sup> תכתוב לכל הר"י דישיבות חב"ד והכוללים – שישתתפו  
בהנ"ל<sup>ב</sup>, ובפרט – בהנוגע לשו"ע אדה"ז ולשו"ת הצ"צ, ושבפ"ע – יושלח להם  
שו"ת הצ"צ שהו"ל ז"ע<sup>ג</sup>.

<sup>א</sup> של הקובץ "יגדיל תורה".

<sup>ב</sup> כתיבת הערות עבור הקובץ.

<sup>ג</sup> "צמח צדק" מילואים ח"ד, שיצא לאור בחורף תשל"ח.

## המכתב לראשי הישיבות והכוללים - מוגה בכתי"ק

ב"ה. ר"ח שבט, ה'תשל"ח

אל כבוד הר"י דישיבות חב"ד והכוללים  
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

כידוע לכת"ר, מוציאים אנו לאור מזמן לזמן את הקובץ  
"יגדיל תורה" - בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות  
דכ' מנ"א וח"י אלול ה'תשל"ו (קטע מהשיחה נעתק בה"פחח דבר"  
דחוברת הראשונה) - אשר מטרתה, לרכז: א) חידושי רבותינו א'  
ותלמידיהם בנגלה וכו' - המפוזרים בספרים שונים, או הנמצאים  
בכת"י; ב) הערות אשקו"ט ומ"מ לדבריהם הקדושים.

עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א הננו לעורר את כת"ר להשתתף  
בקובץ זה ~~במסגרת ההנהגה~~ הערות וכו' לשו"ע אדה"ז ולשו"ת הצ"צ.  
בקשר להנ"ל יושלח לכת"ר הספר "צמח צדק - שער המילואים ח"ד"  
שהו"ל זה עתה.

מערכת יגדיל תורה

נחמיה

## מפתח

|    |                                                           |
|----|-----------------------------------------------------------|
| ג  | פתח דבר.....                                              |
| ד  | כתיבת ההערות בשו"ע אדה"ז.....                             |
| ה  | המכתב לראשי הישיבות והכוללים - מוגה בכתי"ק.....           |
| ט  | זמן התחלת חיבור השלחן ערוך ע"י רבנו הזקן.....             |
| יב | טעמי נטילת ידים שחרית.....                                |
| יד | נט"י שחרית מכח אדם דוקא.....                              |
| טו | ברכות השחר קודם נט"י שחרית.....                           |
| יח | זמן הברכה לנטילת ידים שחרית.....                          |
| יט | ברכות שאינן פותחות בברוך.....                             |
| כא | הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין.....                          |
| כג | ברכה על ט"ק כשלוששים גם ט"ג.....                          |
| כד | נקב השני בטלית גדול.....                                  |
| כה | טלית ואתרוג שהשאלו חבירו ע"מ לצאת בו.....                 |
| ל  | שיעור טלית לציצית.....                                    |
| לג | גירסת רבנו הזקן בס' התרומה.....                           |
| לד | נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים.....                     |
| לה | כתב המיוחד לרבנו הזקן.....                                |
| לו | העוסק במצוה פטור ממצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים.....         |
| לט | נגיעה בלבושים קודם נט"י שחרית.....                        |
| מ  | השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה.....      |
| מג | תפלת שחרית לאחר חצות.....                                 |
| מו | תפלה כנגד מקום המקדש.....                                 |
| מח | מראי מקומות שבדפוס הראשון.....                            |
| מט | דבר שטיבולו במשקה שרגילין לפעמים לאכלו ביד.....           |
| נ  | נט"י לטיבולו במשקה משום נקיות.....                        |
| נא | שכח ובירך ענט"י ב"ורחץ".....                              |
| נב | נטילת ידים לחצאים.....                                    |
| נד | מים שנשתנו מחמת יין ושכר.....                             |
| נה | מים בדלי שהטביל בהן ידיו.....                             |
| נה | נטילת ידים ג' פעמים.....                                  |
| נח | אכילת לחם בכפפות בלי נט"י.....                            |
| נט | נתינת פרוסת המוציא לבני הבית.....                         |
| סא | מנין הברכות בבהמ"ז מה"ת, תקנת משה או תקנת חכמים.....      |
| סג | ברכת בורא מיני מזונות על דובשנים שקורין בורגער-קיכען..... |
| סה | ברכה על קניידלאך ופירורי לחם שנתבשלו.....                 |
| סח | הסימן החסר בשו"ע אדמו"ר הזקן.....                         |
| סט | ברכה על פירות מבושלים באמצע הסעודה.....                   |
| עב | סילק דעת מסעודה ונמלך לשותות או לאכול.....                |

|         |                                               |     |
|---------|-----------------------------------------------|-----|
| קטן     | אימתי מוציא את הגדול                          | עה  |
| מנהג    | אנ"ש בטעימת המסובין מכוס של קידוש             | עט  |
| ברכה    | על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש                 | פא  |
| טבילת   | ידים במים הפסולים לנטילה                      | פד  |
| דין     | קדימה בברכות                                  | פה  |
| ברכת    | שהחיינו בראיית בנו ובתו שנולדו                | פז  |
| שפחות   | המושכרות בבית ישראל בשבת                      | פח  |
| הפקר    | בינו לבין עצמו והפקר לזמן קצוב - לשבת או לפסח | צג  |
| נכרי    | העושה מלאכה בשבת לישראל בטובת הנאה            | צו  |
| נכרי    | העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל            | צח  |
| החשיך   | בדרך ונותן כיסו לקטן שיוליכהו בשבת            | קא  |
| איסור   | מוקצה שבשלהבת                                 | קג  |
| טלטול   | מפתח ומחט לסגור מפתחי החלוק                   | קד  |
| סחיטת   | לכלוך הבלוע בבגד                              | קח  |
| מתנה    | בשבת לצורך מצוה                               | קי  |
| הטמנת   | קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה בשבת                  | קיב |
| גוש     | בכלי שני בשבת לדעת רבנו הזקן                  | קיג |
| מלאכת   | בורר בקליפת פירות                             | קטז |
| בורר    | ע"י שפיכה מהכוס                               | קיח |
| אמירה   | לנכרי לעשות מלאכה בשביל עצמו                  | קיט |
| החלפת   | מים שהעמידו בהם ענפי אילנות                   | קכא |
| טלטול   | ע"י קטן לצרכו בשבת                            | קכב |
| מדריגות | — אם הם מחיצה לשבת                            | קכד |
| רבים    | בוקעים בו                                     | קכט |
| ס'      | רבוא עוברים בו בכל יום                        | קל  |
| קלוטה   | כמי שהונחה                                    | קלא |
| דין     | הנחה על ידו הפשוטה לחוץ                       | קלב |
| טלטול   | בגן עירוני ובמגרש משחקים                      | קלג |
| הטלטול  | מבית למרפסת הפתוח למדרגות                     | קלו |
| בקיעת   | גדיים — מבטלת לבוד או מחיצה                   | קלח |
| צורת    | הפתח שעל גבי כתלי המבוי                       | קמא |
| דין     | העירובין בעיירות                              | קמד |
| שכירות  | רשות משכירו ולקיטו שבחצירו                    | קמה |
| גדר     | "עיר" לענין עירובי תחומין                     | קמח |
| שקיעה   | האמתית לדעת רבנו הזקן                         | קנ  |
| זמן     | עלות השחר                                     | קנב |
| שני     | הטעמים לבדיקת החמץ וביעורו                    | קנה |
| בדיקת   | חמץ מהתורה                                    | קסא |
| ספק     | ספיקא בבדיקת חמץ                              | קסג |
| מפולת   | שנפלה על החמץ ולא ביטל                        | קסו |
| המשהה   | חמץ ודעתו לבערו                               | קסט |

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| ביטול מטעם הפקר .....                           | קעב |
| היוצא בדרך והשאיר ודאי חמץ בביתו .....          | קעו |
| הניח חמצו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח .....   | קפא |
| ספק דרבנן במקום חזקת איסור .....                | קפב |
| ביעור כזית חמץ שנתערב בפחות משישים .....        | קפד |
| ביעור פחות מכזית חמץ שנתערב .....               | קפו |
| טעם כעיקר מן התורה .....                        | קפח |
| פיעפוע איסור בלוע .....                         | קפט |
| חשש פירורי חמץ במלח שלא נבדק .....              | ר   |
| כבישה בדבר חריף .....                           | רג  |
| קונטרס אחרון אבוד שנמצא חלקו .....              | רו  |
| האומר לחנוני תן חמץ לעבדי .....                 | רז  |
| הפרשת חלה מעיסה בפסח .....                      | רט  |
| מצה שמברכים עליה בורא מיני מזונות .....         | רי  |
| חטה מבוקעת שנמצאת בתבשיל בשביעי של פסח .....    | ריב |
| הפקיר חמצו ודעתו לחזור ולזכות בו אחר הפסח ..... | רטו |
| חג השבועות – יום מתן תורתנו .....               | ריח |
| מלאכת אוכל נפש בהבערה .....                     | רכא |
| קורה שנשברה ביו"ט .....                         | רכה |
| העברה וכיבוי בגחלת של מתכת .....                | רכט |
| ספק איסור שיש לו מתירין בב' תערובות .....       | רלא |
| ספק תחומין לחומרא .....                         | רלד |
| סוכה העשויה לאוצר לתשמיש של צניעות .....        | רלו |
| סכך כשר ופסול מעורבים או זה למעלה מזה .....     | רלח |
| העלים העליונים של הלולב שנחלקו .....            | רמ  |
| סדר לימוד הגמרא עם שו"ע אדמו"ר הזקן .....       | רמב |

### מכתבי גדולי הרבנים על המהדורה החדשה של שלחן ערוך רבנו הזקן

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| הגאון רבי אפרים פישל הערשקאוויטש שליט"א דומ"צ צאנז-קלויזנבורג .....              | רמח |
| הגאון רבי שלמה הכהן גראס שליט"א דומ"צ דק"ק מחזיקי הדת בעלזא .....                | רנ  |
| הגאון רבי אליהו הלוי פישל שליט"א רב וראש כולל חסידי גור נ"י .....                | רנ  |
| הגאון רבי יעקב פרלוב שליט"א האדמו"ר מנאוואמינסק .....                            | רנב |
| הגאון רבי מנשה קליין שליט"א בעל מחב"ס משנה הלכות ואבד"ק אונגוואר .....           | רנד |
| הגאון רבי מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, רבו של כפר חב"ד .....                       | רנו |
| הגאון רבי יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א ראש כולל מנחם וחבר בד"צ קראון הייטס ..... | רנז |
| הגאון רבי יקותיאל פרקש שליט"א, מחב"ס שבת כהלכה ועוד .....                        | רנט |



## דובר שלום

הערות ובאורים  
בש"ע אדה"ז

הקדמת בני הגאון המחבר

### זמן התחלת חיבור השלחן ערוך ע"י רבנו הזקן

ב"הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל":

"מאת ה' היתה לו זאת שהורהו בדרכיו לילך באור ה' לכתת רגליו ולעלות לפני ולפנים להיכל קדשו של האי סבא קדישא אור עולם מופת הדור הגאון האלהי החריף מו"ר דוב בער נ"ע מ"מ דק"ק מיזעריטש אשר רוח ה' הופיע עליו כנודע וכמפורסם ... ובעודו עומד לפני ה' שם נתעורר רוח קדשו של מור"ו סבא קדישא הנ"ל כיד ה' עליו השכיל ומשמיא אסכימו ... על ידי דהרב הקדוש הנ"ל לחפוש בחפש מחופש בתלמידיו למצוא איש אשר רוח אלהים בו להבין ולהורות הלכה ברורה מתון ומסיק אליבא דהלכתא הלכות בטעמיהן, לעשות מלאכה זו על סדר הש"ע או"ח ויו"ד שהן הדינים הנצרכים שלהן מצוות קדימה על השאר ולסדר כל פסקי דינים הבאים בש"ע ובכל האחרונים בלשון צח ומילתא בטעמא, ויבחר בכבוד אאמו"ר ז"ל אשר בו בזמנו היה מלא וגדוש מים התלמוד והפוסקים והפציר בו עד בוש ואמר לו אין נבון וחכם כמוך לירד לעומקה של הלכה לעשות מלאכה זו מלאכת הקודש".

ועל תקופת התחלת עריכת השלחן ערוך מוסיפים הם לספר באותה הקדמה:

"והיתה התחלתו בהיותו יושב בשבת תחכמוני במקום תחנונות של הרב הקדוש הנ"ל שם הואיל באר את התורה בהלכות ציצית והלכות פסח ושניהם נגמרו שמה עד בואם שמה הני תרי צנתרי דדהבא שבת אחים יחד הגאונים המפורסמים קדושי עליון עמודי עולם הרב מוהר"ר שמעלקא ואחיו הרב מ"ו פנחס נ"ע טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז לק' נ"ש וק' פ"פ דמיינן והי' לנגד עיניהם כתבי אאמו"ר בשני ההלכות הנ"ל וקלסוהו ושבוהו עד למאד מאד ואמרו לו חזק והתחזק לברך על המוגמר לך נאה ויאה וזכות התור' יעמוד לך ולזרעך ולכל ישראל, ובמיעוט שנים ב' נגמר זה החיבור על או"ח".

מפורש כאן שתחלת וסיום עריכת שני הלכות אלו היו "בהיותו יושב בשבת תחכמוני במקום תחנונות של הרב הקדוש הנ"ל" אך לא נתפרש המועד המדויק, רק אשר הל' ציצית ופסח "נגמרו שמה עד בואם שמה הני תרי צנתרי דדהבא ... טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז".

מ. טייטלבוים הוכיח מהדברים האלה בספרו "הרב מלאדי" ע' 252, שכ"ק אדמו"ר הזקן ערך את הל' ציצית ופסח בקיץ תקל"א. וכבר הארכתי בזה ב"הערות הת'

המועמדים: ר' שמלקי הורוויץ ... אחיו ר' פינחס ... בהצבעה בין אלה נבחר ר' פינחס". מכך למד שבסוף שנת 1771 הוא נכנס לכהונתו, היינו בתחלת חורף תקל"ב.

אם זוהי אמנם ההוכחה היחידה, לא ידוע לנו עדיין אם היה זה בדיוק אז, או אולי לא נסע לשם עד לקיץ הבא.

אמנם תאריך זה מתאשר גם מההספד שנשא עליו בנו לאחר פטירתו בכ"ד תמוז תקס"ה, ונדפס בספרו לחמי תודה ושם (קפב,ג) כותב "שהרביץ כאן תורתו זה יותר מל"ג שנה". מדיוק לשונו "יותר מל"ג שנה" ופחות מל"ד שנה, נמצינו למדים שתחלת כהונתו ברבנות פרנקפורט היתה אחרי קיץ תקל"א ולפני קיץ תקל"ב.

שוב נודע לנו זמנה המדויק של נסיעתם לאשכנז מתוך הסכמת בעל ההפלאה לס' תוצאות חיים (מה"ר חיים באסקאוויץ, זאלקווא תקל"ב), שבה כותב: "בהיותי פה ק"ק בראד ... היום יום ד' ט"ו חשוון תקל"ב לפ"ק. הק' פנחס הלוי איש הורוויץ".

שהיה זו בבראד היתה בדרך נסיעתו על כסא הרבנות בפפד"מ, כמובא בסיפורים (שמן הטוב ע' 87) "כאשר נתקבל לאב לפפד"מ ונסע דרך בראד ובא לבראד על שבת". א"כ נודע לנו מכאן שיצא מוואהלין מיד אחר חודש החגים תקל"ב. בט"ו חשוון היה בדרכו בבראד ואח"כ הגיע לפפד"מ.

ליתר דיוק מובא בקובץ בית אהרן וישראל גליון נא ע' קמ הערה 36, מפנקס קהלת פרנקפורט, ש"בא לפפד"מ בכ"ו טבת תקל"ב".

זמן נסיעת האחים הקדושים אל המגיד ממעזריטש היה לפני נסיעתם לכהן ברבנות, אך גם זה בודאי לא לפני אמצע קיץ תקל"א, שהרי באביב תקל"א עדיין היו שני האחים הקדושים מועמדים לרבנות

ואנ"ש" נ"י. גליון מו ע' יב-ד. ועוד הוסיף ע"ז הר"ש שי' צירקינד בקובץ יגדיל תורה נ"י. חוב' ה' ע' ט-י, והר"י שי' מונדשיין ב"ספרי ההלכה של אדה"ז ע' ט', ומסיים שם "ועדיין לא עלה דבר מוחלט, מוסכם ומקובל על דעת הכל". אע"פ שמפורש בהקדמה שהיה זה "טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז", נדחקתי שם לפרש שאפשר דהיינו זמן מופלג לפני נסיעתם. אך שוב נראה לי שזה דוחק, וריהטא דלישנא מורה ש"טרם נסיעתם" היינו בסמיכות לנסיעתם, היינו בין בחירתם לכהן ברבנות העיירות פפד"מ וניקלשבורג ובין נסיעתם לשם. וכן מובא גם בסיפורי תולדותיהם (שמן הטוב ע' 86):

"האחים הק' הר"ש והר"פ בעל הפלאה זצ"ל נתבקשו יחד על כסא הרבנות בק"ק פ"פ-דמיין וק"ק נ"ש ... והסכימו ביניהם לנסוע להמגיד דמעזריטש ... בעת שהביאו להרב בעל הפלאה את הכתב כנסות מעיר פפד"מ שמקבלים אותו לאב"ד לשם, לא רצה לנסוע לשם עד שישאל תחלה בעצת קדשו של רבו הק' הר"ר בער ז"ל".

נשתדל לצמצם עתה את זמן נסיעתם זו, ועי"ז לברר את זמן שהות כ"ק אדמ"ר הזקן שם וגם את זמן עריכת הל' ציצית ופסח שבשלחן ערוך שלו:

טייטלבוים שם מסתמך בתאריך תקל"א על דברי הר"מ הלוי הורוויץ בספרו "רבני פרנקפורט" [הציטוטים דלקמן הם ע"פ מהדורתו העברית, ירושלים תשל"ב] ע' 148 הכותב ש"בסוף שנת 1771 הוא נכנס לכהונתו בפרנקפורט". הוא לא מציין שם מקור לדיוק תאריך זה, רק שהאישור הסופי היה במשך שנת 1772.

לפני זה מביא (שם ע' 143) מפנקס הקהל, ש"באביב שנת 1771 הועלתה בחירת הרב על סדר יומה של ישיבת הועד ... רשימת

נזכרת כאן גם פגישתם במיזעריטש לפני כן, אולם הפגישה בראוונא הנזכרת, לא יכולה להיות כי אם זו שבשלהי שנת תקל"א או בחודש תשרי תקל"ב, כאשר, הוא עם אחיו הקדוש ר' שמעלקא, קילסו ושיבחו את חיבור השלחן ערוך של כ"ק אדמו"ר הזקן [ומ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א בכ"מ שהל' פסח וציצית נגמרו במעזריטש, ראה מ"ש הר"י מונדשיין ב"ספרי ההלכה של אדה"ז ע' ט הערה 5].

נודע לנו אם כן שבחודש תשרי תקל"ב כבר הספיק כ"ק אדמו"ר הזקן לסיים את עריכתן הראשונה של הלכות ציצית ופסח. אח"כ המשיך לערוך את שאר הלכות או"ח, "ובמיעוט שנים ב' נגמר זה החיבור על או"ח". מותר לנו לשער לפי זה, שאת הל' ציצית ופסח ערך במשך רובה של שנת תקל"א ואת שאר חלקי או"ח (שהם מרובים יותר מהל' ציצית ופסח) ערך במשך שנת תקל"ב ואולי אף בחלק משנת תקל"ג.

כבר הארכתי להוכיח במבוא לס' תולדות חב"ד בארה"ק ע' 81-71, שבמשך חורף תקל"ב שהה כ"ק אדמו"ר הזקן יחד עם הרה"ק הרמ"מ מוויטבסק בוויילנא בנסיון להפגש עם הגר"א ולא עלתה בידם, הם שהו שם במרבית החורף, כנראה מלשון ה"זמיר עריצים" הנזכר במבוא הנ"ל "לא ראה פני הגאון בכל החורף הנ"ל". משם נסע כ"ק אדמו"ר הזקן עם הרה"ק הר"א מקאליסק לשקלאב, לויכוח עם המתנגדים אשר שם. כ"ז נמשך עד סוף חורף תקל"ב, שאז נסעו שניהם יחד אל הרב המגיד בראוונא, שם (ואח"כ באניפולי) נשאר כ"ק אדמו"ר הזקן עד להסתלקות הרב המגיד ב"ט כסלו תקל"ג.

על פי האמור לעיל, שכ"ק אדמו"ר הזקן המשיך בחיבור השלחן ערוך או"ח "במיעוט שנים ב'", צריכים אנו לומר, שהמשך חיבור

פפד"מ. הועד בחר באח הצעיר הר"פ בעל ההפלאה. אחר כך בחרה קהלת ניקלשבורג באח המבוגר הר"ש שמעלקע. רק אחרי שקיבלו שני האחים את ההזמנות האלו באו להתייעץ ולקבל ברכת הרב המגיד. לפי תנאי הזמנים ההם בודאי לא נגמר כל זה לפני סוף הקיץ. וא"כ נודע לנו מכך שהם ביקרו בראוונא (שם גר אז הרב המגיד) בשלהי קיץ תקל"א או בתשרי תקל"ב<sup>א</sup>.

אחרי שביררנו את זמן ביקור שני האחים הקדושים בראוונא, נחזור לזמן חיבור השלחן ערוך ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן, שלפי האמור לעיל נודע לנו שמ"ש בהקדמה בקשר לחיבור הל' ציצית ופסח "והיתה התחלתו בהיותו יושב בשבת תחכמוני ... ושניהם נגמרו שמה", לא היה זה אלא במשך קיץ תקל"א. אחרי גמר חיבור הלכות אלו - בשלהי קיץ תקל"א או בתשרי תקל"ב, באו לשם האחים הקדושים, ראו את חיבורו של כ"ק אדמו"ר הזקן "וקלסוהו ושבחוהו עד למאד מאד ואמרו לו חזק והתחזק לברך אל המוגמר לך נאה ויאה".

את פגישתם זו והדברים בשבח השלחן-ערוך מרמז כ"ק אדמו"ר הזקן באגרת שכתב אל הרה"ק ר' פנחס בעל ההפלאה (אג"ק שלו אגרת מח):

**"רחב לבבי בהעלותי על לבי חבה יתירה הנודעת לי ממך, שהוא רבא דעמי' שי', מימי קדם בק"ק מיזעריטש וק"ק ראוונא, ונמניתי במנין שלו וזכיתי לקבל ברכתו סלה מדי שבת בשבתו".**

<sup>א</sup> ראה הערות ובאורים תתטז ע' 88 ואילך, מה שדן הר"ר נחום שי' גרינוואלד אודות הסתירות בזמן נסיעתו לניקלשבורג, ומסקנתו (שם ע' 91) כי הנסיעה להרב המגיד היתה להתייעץ אודות מועמדות שניהם לרבנות פרנקפורט, והיינו בשלהי קיץ תקל"א או בתשרי תקל"ב.

ידיו מהכיוור (שוע"ר מהדו"ק ומהדו"ב סי' ד ס"א. רס"י ז. סידור סדר הנטילה בתחלתו ובסד"ה אם עשה).

הנפ"מ בין שלושת הטעמים:

(א) נטילה במים ג"פ. לטעם הא' סגי בכל מילי דמנקי (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ג. מהדו"ב סי' ס' ס"א) אלא שלכתחלה יחזור אחר מים (מהדו"ב סי' ד ס"א). ולכן לפני התפלה כשאין לו מים סגי בנקיון בכל מילי (מהדו"ק סי' ד ס"ג. סי' צב ס"ד). לטעם הב' צ"ל ג"פ בסירוגין (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ד. מהדו"ב סי' א ס"ז. סי' ד ס"ב. סידור שם). לטעם הג' סגי בפעם אחד ברביעית מים (סידור ד"ה לכתחלה).

(ב) רביעית מים כשרים לנטילה מכלי ומכח אדם. לטעם הא' בלבד (היינו קודם התפלה) נת"ל שסגי בכל מילי דמנקי, וגם במים א"צ רביעית ומים כשרים לנטילה וכלי וכח נותן (מהדו"ב סי' ד ס"א. סידור ד"ה אם עשה). לטעם הב' בלבד מבואר במהדו"ק (סי' ד ס"ג) שיש להסתפק אם צריך דוקא עירו ג"פ מהכלי דוקא. ולטעם הג' בלבד מבואר במהדו"ק (סי' ד ס"ב-ג) שא"צ שיבואו מכח אדם וא"צ כלי וא"צ רביעית אבל צ"ל מים הכשרים לנטילה. ובמהדו"ב (סי' ד ס"א) כותב את טעם הב' והג' יחד וכותב שצ"ל זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן (ובס"ב) שצ"ל דוקא בשפיכה מהכלי ואינם טמאים (וגבי כהן במקדש ובנשיאת כפים ראה שוע"ר סי' קכח ס"ח). ובסידור (ד"ה לכתחלה) שצ"ל רביעית מים כשרים מכח כלי ומכח אדם לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר, אבל המטביל בשעת הדחק במי גבאים פחות ממ' סאה מברך (שם ד"ה המהלך). ובשו"ת צ"צ (חאו"ח סי' א') מביא הוכחות שצ"ל מים הכשרים לנטילה.

(ג) עד הפרק. לטעם הא' (היינו קודם התפלה) צ"ל עד חבור האצבעות לכף היד

השלחן ערוך שלו היה במשך שהותו בוילנא בחורף תקל"ב ובמשך שהותו בראוונא במשך קיץ תקל"ב. ומותר א"כ לשער, שעריכת השלחן ערוך חלק אר"ח נסתיימה לראשונה בסמיכות להסתלקות המגיד ממעזריטש, ב"ט כסלו תקל"ג.

במשך תקופת חיבור השלחן ערוך (בשנים תקל"א-ב) היה דן רבנו בהלכות לפני הרב המגיד ממעזריטש, כפי שמזכיר בתשובתו (סי' יד):

"והנה פלפול זה כו' היה בקיץ תקל"ב בהיותי בבית אדמו"ר רבנו הגדול הגאון המפורסם מוהר"ר דוב בער נ"ע בק"ק ראוונא, והסכימו דעתו הקדושה דדי בכך".

\* \* \*

#### סימן ד סעיף א

### טעמי נטילת ידים שחרית

שלושה טעמים נאמרו בשוע"ר לנט"י שחרית:

(א) לפי שהידים עסקניות ומהסתם נגעו בשינה במקומות המטונפים (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ג. מהדו"ב סי' א ס"ו. סי' ד ס"א. סידור הל' נטילה שחרית). טעם זה לחוד שייך כשאין ידיו נקיות לפני תפלת מנחה וערבית (מהדו"ב רס"י ד).

(ב) לפי שהישן בלילה נסתלקה נשמתו ובאה רוח טומאה וכשניעור נשארה רוח טומאה על הידים (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ד. מהדו"ב סי' א ס"ז. סי' ד ס"א. סידור שם). טעם זה לחוד שייך כשהשכים ונט"י וחזר לישון (מהדו"ק סי' ד ס"ד. סידור שם סד"ה אם עשה).

(ג) לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כבריה חדשה וצריכים להתקדש בקדושתו ונט"י ככהן שמקדש

השכים ונט"י וחזר לישון לא יברך על נטילה שני' דבשביל טעם הב' בלבד אין מברכין. לטעם הג' בלבד מפורש בסידור (ד"ה לכתחלה) שצריך לברך. ואולי זהו גם דיוק לשונו (מהדו"ב סי' ד' ס"א) "ולכך תקנו לברך כו" היינו מטעם הג' בלבד. וכ"נ גם במהדו"ק (רס"י ד), שאחר ביאור טעם הג' בלבד כ' שצריך לברך. וכ"ה ברס"י ז.

ה) ניעור כל הלילה. בזה אין לברך אף מטעם הג', ומ"מ יטול בלא ברכה כי אפשר שלא רצו חכמים לחלק (בטעם הג') בין ישן ללא ישן (מהדו"ק סי' ד' ס"ג). וכ"ה בסידור אדה"ז שמברך רק "כל הברכות הללו", היינו ברכות השחר מברכת הנותן לשכוי ואילך, משא"כ ברכת ענט"י ואלהי נשמה. אמנם הוראה בחשאי לברך גם ענט"י (אג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג ע' ד). רמז לדבר בסידור אדה"ז (סד"ה אם עשה) "לא תקנו לברך ענט"י אלא פ"א בשחר בשעה שנעשה בריה חדשה וכמו כל ברכות השחר".

\*

על פי האמור לעיל מובן, מה שאנו נוהגים ליטול ידים פעם אחת ליד המטה ופעם שניה אחרי כל ההכנות; הנה הנטילה הראשונה שהיא ג"פ בסירוגין מועילה לטעם הב' הנ"ל, להסיר רוח הטומאה מהידים, והנטילה השניה היא בעיקר לטעם הג' הנ"ל (כדי להתקדש ככהן כו'), שצריכה להיות באופן המועיל גם בנט"י לסעודה (כדלקמן בהערה לסי' ו' ס"ב).

אלא שלפי זה לא היינו צריכים ליטול הידים בנטילה הב' בסירוגין, רק כמו בנט"י לסעודה. ואנו נוהגין ליטול גם בנטילה השניה ג"פ בסירוגין.

ובפרט עפ"י המבואר בסידור, אודות נט"י זו: נוטל פעם אחת ויברך על נטילת ידים, כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת

(סידור ד"ה אם עשה). לטעם הב' והג' מבואר בשוע"ר (מהדו"ק סי' ד' ס"ז) שצ"ל כמו בנט"י לסעודה (-אף שכהן במקדש ובנשיאת כפים צ"ל עד חבור היד והזרוע, כמבואר בשוע"ר סי' קכח ס"ח), ותלוי בב' הדעות שבסי' קסא ס"ח. ובסידור פסק הן בנט"י לסעודה (סדר נט"י לסעודה ס"א) והן בנט"י בשחר (סדר נטילה ד"ה לכתחלה) שצ"ל עד חיבור כף היד לקנה (והוסיף שם) כי עד שם מתפשטת הטומאה. ואף לפי שיטה זו נפסק ביוה"כ פ' שצ"ל עד סוף קשרי אצבעותיו (סי' תריג ס"ב). והטעם לזה הוא כיון שביוה"כ פ' ות"ב שורה הטומאה רק עד סוף קשרי אצבעותיו (אג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג עמ' קמח). במהדו"ב סי' ד' ס"א פסק שצ"ל כמו בנט"י לסעודה ותלוי בב' הדעות, אך לא ברור שם אם מיירי בנט"י שחרית (שע"ז מציין עה"ג לסי' תריג, ולכן משווהו לדין נט"י לסעודה) או בנט"י לתפלה (שבזה מיירי בשורות שלפני כן, ובזה מיירי הפסוק ארחץ בנקיון כפי שמביא ע"ז שם). סיום הסימן חסר, וא"כ לא ברור אם סבירא לי' התם כפי שפסק בזה במהדו"ק או כפי שפסק בסידור.

ד) ברכת ענט"י. לטעם הא' בלבד יש מחלוקת עם צריך לברך ונוהגים שלא לברך (שוע"ר מהדו"ב רס"י ד). ולכן כשאין ידיו נקיות לפני התפלה יטול ולא יברך (שם) ורס"י ז' וסי' צב ס"ג. סידור שם ד"ה אם עשה). ובנט"י שחרית כשאין לו מים ומנקי בכל מילי פסק במהדו"ק (סי' ד' ס"א) שיברך על נקיות ידים, אבל בסידור (סד"ה לכתחלה) פסק שכל נטילה הפסולה אין לברך עליה בשחר. לטעם הב' בלבד, בסידור (ד"ה לכתחלה) כ' "כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה מעל ידיו בלבד" ויש לפרש זה לכאורה בשני אופנים. אמנם להלן שם (סד"ה אם עשה) ובמהדו"ק (סי' ד' ס"ד) מפורש שאם

**הרב בעל ההלכות שכתב משמו של רב אחא משבחא".**

שיטה זו מובאת לקמן גבי נט"י לסעודה (סי' קנט סי"ז): "שבין שנוטל ידיו מתוך הכלי ובין מכניס ידיו לתוך הכלי הכל נקרא נטילה בכלי (בה"ג רשב"א) ... וי"א שלעולם אינה חשובה נטילה אא"כ באו המים על ידיו מכח נותן ... ויש לחוש לדבריהם שלא לברך על נטילה זו".

ומ"מ פוסק רבנו הזקן כאן בסי' ד כי "נטילה זו [של שחר, אינה דומה לנט"י לסעודה, שכאן] א"צ שיבאו המים על ידיו מכח אדם דוקא", ומהו המקור לפסק זה.

ואין לתרץ ולומר שאעפ"כ, גם לשיטת הרשב"א יש חילוק בין נט"י לסעודה לבין נט"י שחרית, שהרי מפורש בתשובה הנ"ל:

**מקפידים בה בכל תנאי הנטילה כבשעת סעודה ... שאמרו בפרק כל הבשר אמר רב נוטל ידיו שחרית ומתנה עליו כל היום כלומר מתנה שתעלה אותה נטילה אפילו לסעודה.**

הרי מפורש שלשיטת הרשב"א דין שניהם שוה.

והנה השיטה השניה החולקת על הרשב"א וסוברת שנט"י של שחרית אינה דומה לנט"י לסעודה היא שיטת הרמב"ם (רפ"ד מהל' תפלה) והרא"ש (פ"ט דברכות סכ"ג), הסוברים שעיקר טעם נט"י בשחר הוא משום ק"ש ותפלה של שחרית, ולכן א"צ בזה לא כלי ולא כח נותן ולא שאר הלכות שבנט"י לסעודה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ב סי"א).

בשו"ע סי' ד סי"ז נפסק, שלכתחלה טוב להקפיד בנט"י שחרית בכל הדברים המעכבים בנט"י לסעודה (כשיטת הרשב"א הנ"ל) אבל בדיעבד כשא"א בענין אחר אינו מעכב לא כלי ולא כח גברא ושאר דברים הפוסלים בנטילת הסעודה.

הטומאה מעל ידיו בלבד אלא לפי שצריך להתקדש כו'.

אבל באמת זו אינה תמיה כ"כ, שהרי רבנו כותב שם, אשר נט"י ג"פ להעביר הטומאה צ"ל "כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע, כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים". ולכן אולי אנו חוששים, שבעת נט"י הראשונה שליד המטה לא דייקנו בזה כ"כ, ולכן משתדלים שגם נט"י השניה תהי' ג"פ בסירוגין, על "כל פרק כף היד".

ויתירה מזו רואים אנו, שגם במקום שמפורש בשו"ע ר שאין צ"ל להיות ג"פ בסירוגין (כמו הקם מהמטה, היוצא מבית המרחץ והנוטל צפרניו, שמפורש במהדו"ק סי' ד סי"ח שאצ"ל ג"פ בסירוגין), מ"מ רואים אנו שכולם מדייקים שתהי' הנטילה ג"פ בסירוגין. ומהו א"כ הפלא שכך נוהגים גם בנט"י שחרית, בנטילה השניה.

\* \* \*

סימן ד סעיף ב (מהדו"ק)

## נט"י שחרית מכח אדם דוקא

בשו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ק ס"ב: "בנטילה זו א"צ שיבאו המים על ידיו מכח אדם דוקא אלא אפי' שפשף ידיו בתוך כלי של מים עלתה לו נטילה".

ובמ"מ שעל הגליון נסמן "שם", היינו בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קצא, שכותב שם: "ומשכשך ידיו בתוך הכלי בין בשחר בין בשעת אכילה שפיר דמי".

ולכאורה אינו מובן איך אפשר להביא את הרשב"א כמקור להלכה זו; שהרי ברשב"א מפורש ששכשוך ידיו בכלי מועיל "בין בשחר [בנט"י של שחרית] בין בשעת אכילה" [בנט"י לסעודה], וקאי בזה לשיטתו ממ"ש בחידושו לחולין (קז, ב): "וכן לשום ידיו בכלי ולרחוץ בתוכו שפיר דמי כדברי

במהדו"ב לא הגיע לידינו. ובס"א מביא את שתי השיטות הנזכרות (שיטת הרשב"א ושיטת הרמב"ם והרא"ש), וכותב לגבי נט"י לתפלה: "מאחר שנט"י לתפלה אינה אלא משום נקיון א"צ כלי ולא כח נותן ולא מים כשרים ולא שאר דברים המעכבים בנט"י לסעודה".

ואיך יהי' א"כ הדין לגבי נט"י שחרית? הלכה זו לא הגיעה לידינו. ולמעשה כבר פסק בסידורו שצ"ל גם לעכב ככל הדינים שבנט"י לסעודה.

\* \* \*

#### סימן ד סעיף ג

### ברכות השחר קודם נט"י שחרית

בשו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ק ס"ג: "א"צ אפי' לנקות את ידיו אם שכב במלבושיו ויכול לברך כן בלי נט"י כל ברכות השחר דסתם ידים שאינו יודע להם שום טומאה אינן פסולות לברכה ... אבל אם היה ישן על מטתו ערום אסור להזכיר שם מז' שמות שאינן נמחקין". וכעין זה גם במהדו"ב סי' א ס"ו-ז, ובסידור סדר השכמת הבוקר (ד"ה לפי).

הלכה זו מובאת גם בשו"ע (סי' ד סכ"ב): "ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ הוא ישן על מטתו ערום שאז אסור להזכיר את השם עד שינקת אותם".

והמקור לזה הוא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קנג: "ולענין מה שאמרו בפרק הרואה (ברכות ס, ב) כי מיתער לימא הכי וכי שמע קול תרנגולא לימא הכי וכן כלם, ושאלת אם צריך ליטול ידיו תחלה כיון שצריך להזכיר את השם בברכות אלו או אפילו בלא נט"י ... אין נט"י עד לאחר כל אלו ... וסתם ידים אינם פסולות לברכה ... ומ"מ

וכך פוסק אדה"ז בסי' ד מהדו"ק ס"ג: "אם אין לו כלי כלל אלא רוחץ ידיו במים ... לא ימנע בשביל זה מלברך על נטילת ידים משום דלא פלוג רבנן".

אמנם יוצא מכלל זה הוא נט"י על ידי שכשוך בכלי (שאינם באים עליו מכח אדם), שבזה מקיל רבנו הזקן (בסעיף ב) אף לכתחלה. ובזה אנו דנים לברר היכן מקורו של רבנו הזקן בזה.

ונראה שזוהי הכרעת רבנו הזקן עצמו, כיון שבזה גם הרשב"א יתיר (שהוא מתיר שכשוך בכלי גם גבי נט"י לסעודה) וגם הרא"ש ורמב"ם יתירו (כי לדעתם נט"י שחרית הוא רק לתפלה שא"צ בזה לא כלי ולא שאר דינים המעכבים), לכן מקיל בזה רבנו הזקן בנט"י שחרית גם לכתחלה.

\*

כל זאת היא שיטת רבנו הזקן בשו"ע שלו במהדו"ק. אמנם בסידורו (הלכות השכמת הבקר, סדר הנטילה) פוסק: "צריך ליזהר אפילו לעכב ... שיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם ... לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר".

והיינו שפסק לחומרא כשיטת הרשב"א שאין חילוק בין נט"י שחרית לנט"י לסעודה, ולכן גם בדיעבד כשאין לו מים כשרים לא יברך ענט"י (וחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו ס"ג), ופסק לחומרא כשיטת החולקים על הרשב"א וסוברים שבנט"י לסעודה צ"ל מכח אדם דוקא (וחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו ס"ב).

ועי' שו"ת צמח צדק חאו"ח סי' א, שמביא הוכחות כדעת הרשב"א וכותב שאדה"ז בסידור פסק לחומרא כהרשב"א.

\*

אמנם שיטת רבנו הזקן בשו"ע מהדו"ב שלו לא נתבררה לנו בזה, כי סיום סי' ד

מסתבר ודאי שאדם [ה]ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידיים וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים ופסולות הן להזכרת השם".

ומתוכן הדברים האלו נראה כוונתו לומר, שהאמוראים לא היו ישנים ערומים, ולכן בירכו ברכות השחר קודם נט"י כמבואר בגמ' ברכות שם. והיינו שבתשו' זו יש שני חלקים, הא' שמסביר את הגמ' מדוע נט"י היא בסוף, אחר ברכות השחר, וע"ז משיב כי סתם ידיים אינן פסולות לברכה. הב' שמוסיף להלכה, שאם ישן ערום אסור בברכה עד נט"י או שינקה בכל מילי, וזה אינו שייך לביאור הגמ' שנט"י הי' בסוף, ושע"ז הי' השאלה. וא"כ מוכח מדבריו שמפרש שישנו לבושים בכסות לילה.

וכן יצטרך לפרש לכאורה גם רבנו הזקן. ואף אשר בגמ' שבת קיח, ב ובפרש"י שם (ומובא בשו"ע רס"י ב) נראה שהיו ישנים ערומים לפעמים, מ"מ בודאי אין זה כלל, שהרי מצינו פעמים רבות בש"ס ופוסקים (לגבי הל' ציצית) כסות יום וכסות לילה.

\*

עפ"י הגמ' האמורה כותב רבנו הזקן בסי' מו ס"ב-ג: "ברכות השחר נתקנו לברך כ"א בשעה שנתחייב בה ... [והולך ומונה את כל הברכות, ואח"כ כותב] וכשנוטל ידיו יברך ענט"י ... עכשיו מפני שאין הידיים נקיות ... נהגו לסדרן בבהכ"נ".

עפ"י האמור לעיל היינו צריכים לכאורה לפרש גם כאן שמירי שלא היו ישנים ערומים, ולכן היו ידיהם נקיות, ורק עכשיו אין נזהרים כ"כ ואין הידיים נקיות אפי' כשיושנים לבושים.

אמנם בתחלת הסעיף, בשעה שמבאר את ברכת מלביש ערומים כותב "וכשלוש חלוקו והוא מושב יברך מלביש ערומים". והטעם שהיו לובשים החלוק "מושב"

מבואר לעיל סי' ב מהדו"ק ס"א (ומהדו"ב ס"ב): "מי שישן ערום בלא חלוק כשיקום טוב ליזהר שלא ישב ואח"כ ילבש חלוקו, שמיד כשישב הוא מגולה, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרעותיו בעודנו שוכב".

ואחרי כל האמור לעיל אינו מובן כלל, שהרי לפי זה צריכים אנו לומר שגם האמוראים שבמס' ברכות היו יושנים ערומים, ולכן היו לובשים החלוק בעודו מושב, ולכן ברכת מלביש ערומים הוא לפני ברכת מתיר אסורים, ומ"מ היו אומרים כל הברכות האלו קודם נט"י. ולכאורה אינו מובן איך יכלו לברך קודם נט"י עפ"י האמור לעיל שהיושן ערום אסור לו לברך ברכות השחר קודם נט"י.

הקושי' הזאת מודגשת יותר בלבוש, שכותב בס"ב: "וכי לובש כתנתו בעודנו שוכב כמו שהיה מתפאר ר' יוסי (וע"ל סי' ב ס"א) הי' לו לומר מלביש ערומים". ובס"ג כותב: "והיינו בימיהם שהם היו מתנהגים בטהרה ובקדושה אפי' בלילה והיו ידיהם נקיות בכל עת אפילו מיד שנתעוררו משנתם". ולכאורה תמוה הדבר, וכי מה יועיל מה שמתנהגים בטהרה ובקדושה, אם באמת היו ישנים ערומים תחת הסדין, איך אפשר שלא ליגע במקומות המכוסים. האומנם היו מוציאים את קצוות הידיים מחוץ לסדין, ונזהרים במשך כל הלילה שלא ליגע במקומות המכוסים?

[שוב העירוני ממ"ש בס' הפרדס (לרבנו אשר ממונתשין) שער ט פ"ד: "דשאני בימיהם שהיו קדושין בתכלית הקדושה, דאפי' כשהיו שוכבים ערומים על מטתם היו ידיהם נקיות". אמנם בשו"ע ר לא מצאנו שום רמז לזה. ולכאורה גם אינו יכול לסבור כן:

בפשטות לא מובן איך אפשר במציאות להתפשט ערום, לישון ערום, להתלבש תחת הסדין, ולהזהר בכל זאת שלא ליגע



במקומות המכוסים, ולכאורה אין זה במציאות כלל אפי' בזהירות וקדושה יתירה. אלא ודאי כוונת בעל הפרדס היא, שהיו נזהרים שישארו "ידיהם נקיות" ולא ליגע במקום **הטנופת**, אף אם לא יכלו להמלט מלנגוע במקומות **המכוסים**.

אמנם בשו"ע ר' סי' צב ס"ז פוסק ש"מקום המטונף הם מקומות המכוסים באדם". ומקורו משו"ע שם ס"ז ומתשו' הרשב"א ח"א סי' קצה. וכיון שאי אפשר להזהר מזה ביושן ערום, ע"כ פסק בשו"ע ר' שהיושן ערום אסור לו להזכיר השם בברכות, וכן"ל].

מקור הדברים האלו (שהם היו מתנהגים בטהרה ובקדושה) הוא ברבנו יונה ברכות שם: "וזה תימה הוא שמאחר שאין ידיו נקיות היאך אפשר לומר שיברך אותם. ומה שסידרו אותם בתלמוד כך, מפני שהם היו קדושים ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ועומדין בענין שהיו יכולין לומר הברכות בנקיות".

אמנם זוהי שיטה אחרת, שלא נפסק כך בשו"ע ובשו"ע אדה"ז, כי אם שהיו מברכין ברכות השחר קודם נט"י, וא"כ מה יועיל לנו מה שהיו מתנהגים בטהרה ובקדושה?

והנה המעדני יו"ט שם (פ"ט סי' כג סק"ו) מביא את דברי הלבוש הנ"ל וחולק עליו, וסובר (עפ"י שיטת הרא"ש שם) שהם היו מברכין בלא נט"י, כי א"צ נט"י רק לק"ש ותפלה. ומדבריו נראה שמפרש בשיטת הרא"ש דהיינו אפי' בישן ערום, שודאי נגע במקומות המטונפות. אמנם בשו"ע ובשו"ע אדה"ז נפסק להלכה כשיטת הרשב"א הנזכר, וא"כ נשארה הקושיה האמורה.

ולהבהיר הדבר יותר, יש לבאר את תוכן השינויים שאנו מוצאים בסדר ברכות אלו:

(א) סדר הברכות בגמ' שלנו (ברכות ס, ב) הוא: פוקח עורים (כשמניח ידיו על עיניו),

מתיר אסורים (כשיושב), מלביש ערומים (כששובש), זוקף כפופים (כשקם), רוקע הארץ על המים (כשמניח רגלו בארץ).

(ב) אמנם בטוש"ע ובשו"ע ר' מובא הסדר מהגמרא: מלביש ערומים, פוקח עורים, מתיר אסורים, זוקף כפופים, רוקע הארץ על המים.

(ג) אח"כ בס"ה כותב רבנו הזקן שזה תלוי במנהג המקומות "וכן לענין פוקח עורים ומלביש ערומים", ועפ"י תיקן בסידור סדר הברכות: פוקח עורים, מתיר אסורים, זוקף כפופים, מלביש ערומים, רוקע הארץ על המים.

רואים אנו שהשינוי היחידי בינינו הוא בברכת מלביש ערומים:

(א) לפי הנוסח שלנו בגמרא ברכת מלביש ערומים היא אחרי מתיר אסורים, היינו שהיו לובשים החלוק אחרי שישבו על המטה, קודם שהיו קמים על רגליהם.

(ב) לפי המובא בטוש"ע ושו"ע ר' ברכת מלביש ערומים היא לפני כולם, היינו שהיו ישנים ערומים ומוכרחים ללבוש חלוקם כשהם מושכבים לפני שישבו על המטה.

[ועל זה קשה כנ"ל, שאם היו ישנים ערומים, איך יכלו לברך כל הברכות האלו קודם נט"י].

(ג) לפי מה שתיקן רבנו בסידורו ברכת מלביש ערומים היא אחרי זוקף כפופים, היינו שישנים לבושים בחלוק ולובשים הבגדים אחרי שקמים מהמטה.

[ועל זה קשה לכאורה, שהרי זוקף כפופים (כשקם) ורוקע הארץ על המים (כשמניח רגלו על הארץ) באים ביחד זה אחר זה, ואיך זה הכניס את ברכת מלביש ערומים ביניהם, וצ"ע].

את השינוי האמור, בין סדר הברכות שבגמ' ובין סדר הברכות שבנוסח הסידור, מבאר

אמנם באמת גם סוגית הפסק בברכה אינה שייכת לענינינו, כי אם סוגית כל המצות צריך לברך עובר לעשייתן, כמבואר בסי' זה ס"ה. ושם מבואר בקצרה שדין נט"י שונה משאר המצות, כיון שבע"כ נדחית הברכה עד לאחר הנטילה. ואעפ"כ מסיים שם אשר "כל מה שאפשר לקרב הברכה שתהא סמוכה להנטילה צריך לקרב ולא להפסיק בינתיים".

וביתר פירוט מבאר רבנו הלכה זו לקמן סי' קנח סט"ז: "ואם שכח ולא בירך עד אחר הניגוב יברך אח"כ. ואע"פ שכל המצות שלא בירך עליהן עובר לעשייתן אינו מברך עליהן לאחר גמר עשייתן, מ"מ מצוה זו כיון שלפעמים א"א לברך עליה קודם עשייתה ... ומ"מ אם נזכר אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך ענט"י ... שכיון שהנטילה אינה אלא בגלל האכילה כל שהתחיל לאכול שוב לא שייך לברך על הנטילה שכבר חלפה ועברה ... אין סברא כלל שיוכל לברך עליה לעולם אלא מיד אחרי עשייתה".

הרי לנו מכל הדברים האלו, אשר הפסק בין נט"י לברכה אין לזה קשר לסוגית הפסק בברכה, כ"א לסוגיית שאין סברא לומר שיוכל לברך אחר שחלפה ועברה המצוה. וא"כ בנידון דידן שנט"י היא הכנה לתפלה א"כ כל זמן שלא התפלל יכול לברך ענט"י, כמבואר לפנינו בסי' ו ס"ב.

ובזה מיושב בפשטות מה שהאריך לדון זה כמה, בטעם הדבר אשר אנו מברכים ענט"י בשחר אחר הנטילה השניה, ולא מיד אחרי הנטילה הראשונה, אף דלכאורה הוי הפסק בין נטילה הראשונה לברכה. ומטעם זה הקשה גם על מ"ש בבדי השלחן סי' ב סקט"ז, דלא אמרינן בזה חליף שעתא, ונכנס לדחוקים גדולים. ועפ"י האמור לעיל, ברורים כל הדברים האלה מבלי כל קושי.

בשער הכולל (פ"א א ס"ח סק"ג): "בגמרא ברכה שביעית מלביש ערומים ושמינית זוקף כפופים, משום דבגמ' מיירי בישן ערום לגמרי ... שאסור לזקוף עד שילביש חלוקו תחת מכסה הסדין (שו"ע סי' ב). אבל הישן בחלוקו נשתנה הסדר, תחלה זוקף כפופים ואח"כ מלביש ערומים".

אמנם לא מצאתי בדבריו ישוב לכל מה שהוקשה לעיל. ועדיין צריך עיון.

\* \* \*

#### סימן ו סעיף ב

### זמן הברכה לנטילת ידיים שחרית

בשוע"ר סי' ו ס"ב-ג: "יש נוהגים כשמשיכמין בבוקר ורוצים לילך תיכף ומיד לבית הכנסת להתפלל ממתנינים לברך על נטילת ידיים עד בואם לבית הכנסת ומסדרין ברכות על נטילת ידיים עם שאר ברכות השחר ... בד"א כשהולכין לביהכ"נ תיכף אחר נט"י ומתחילין מיד לסדר סדר הברכות אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפלה וכ"ש בדברים אחרים".

וראיתי מי שהקשה ע"ז מהמבואר בסי' קסו ס"א שאפילו הליכה מביתו לבית אחר נקרא הפסק, וא"כ מדוע עצם ההליכה לביהכ"נ אינה הפסק.

ולא היה לו להביא ממרחק לחמו (מסי' קסו דמיירי לענין תיכף לנט"י סעודה, ואינו שייך לענינינו מכמה טעמים). כ"א הי' לו להביא מסי' ח סכ"ב לענין הפסק בברכת ציצית "דההליכה מביתו לביהכ"נ חשוב הפסק", ובקו"א שם סק"ה מאריך לבאר את ההוכחות לזה מכמה סוגיות (ומחלק בין זה לדין תיכף לנט"י סעודה הנ"ל).

לעיל בהערה לסי' ד ס"א). ולכן נוהגים בפשיטות אשר נט"י שליד המטה היא בלא מגבת על היד, אשר אסור לברך עליה לשיטת רבנו הזקן בסידורו, שכותב: "גם צריך ליזהר אפילו לעכב ... שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה ... לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר".

ובאמת נטילת ידים שחרית עם מגבת על היד היא מוכרחת הרבה יותר מאשר בנט"י לסעודה, כי בנט"י לסעודה הוא רק לכתחלה, שהרי גם בלא מגבת אפשר להזהר שלא לנגוע בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה, משא"כ בנט"י שחרית, אשר היא בסירוגין, אינו במציאות כלל להזהר בזה בלי מגבת, ואינה מועלת כלל, ואסור לברך עליה לשיטת רבנו הזקן בסידורו.

מכל זאת מובן, אשר הנטילה הראשונה שליד המטה אינה אלא כדי שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים, ואין לברך עליה. וא"כ אין כל מקום לדון אודות הפסק בין הנטילה שאצל המטה לבין הברכה שאחרי הנטילה השניה, שהיא עיקר נט"י שחרית.

\* \* \*

#### סימן ו סעיף ח

### **ברכות שאינן פותחות בברוך**

א) בשו"ע רבנו הזקן סי' ו ס"ח: "כל הברכות פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה כגון אהבה רבה שהיא סמוכה ליוצר אור ודי לה בברוך שבפתיחת יוצר אור וחוף מברכת ההודאה כגון מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה כו' שמברכים על הגשמים שא"צ לפתוח בה בברוך כיון

ובזה מובן גם טעם הדבר, אשר נוהגין בחדרי תינוקות של בית רבן, לחנך את ילדי ישראל בברכות השחר בבואם לחדר ולתלמוד-תורה, ומתחילים בברכת ענט"י - אף שכבר עבר זה כמה זמן מעת נט"י של הילדים בבית, לפני ההליכה לחדר. ואין בזה חשש הפסק וברכה לבטלה, כאמור לעיל.

\*

כל האמור בזה הוא להלכה למעשה, עד מתי יכול לברך אחרי נט"י. אמנם לכתחלה הורה רבנו בסי' ו ס"ה, אשר "כל מה דאפשר לקרב הברכה שתהא סמוכה להנטילה צריך לקרב ולא להפסיק בינתיים".

וע"ז הקשה שוב, ממה שאין אנו נוהגים לברך ענט"י אחרי הנטילה הראשונה שליד המטה, ואין חוששין להפסק שבין הנטילה הראשונה, שהיא עיקר הנטילה לדעתו, לבין אמירת הברכה ענט"י.

אמנם בזה אנו באים להלכה השניה אשר מבאר רבנו בסי' קנח סט"ז: "ועוד שגם הניגוב הוא מן המצוה" ומטעם זה הו' עובר לעשייתה, שהיא גמר המצוה. והרי כן מצינו גם במצות ציצית ותפילין, שאם אינו יכול לברך בעת עשיית המצוה, יכול לברך קודם המשמוש, כיון שהוא חלק מעיקר המצוה (ראה שו"ע ר סי' יח ס"ז. סי' כה סכ"ג. סי' ל ס"ג. סי' סו ס"א). וכן הוא גם בנט"י, כיון שנט"י השניה היא עם כל ההידורים, לכן היא עיקר המצוה, ומקרי שפיר עובר לעשייתה.

ויתירה מזו, אשר עיקר נטילת ידים שחרית היא הנטילה השניה, ולא הראשונה שליד המטה, כי נט"י הראשונה אינה מועילה כלל לנט"י שחרית - כ"א להסיר את טומאת הידים, כדי שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים (ראה

שהיא כולה לשון הודאה וכן כל כיוצא באלו".

למדנו מכאן אשר ברכת "אהבה רבה" היא סמוכה ליוצר אור" (וכן שאר ברכות ק"ש) אינן "ברכת הודאה", ולכן הן מתחילות בברוך (אם לא שהיא סמוכה לחברתה). וכן מבואר לקמן סי' ס"א: "ולמה אין ברכה זו פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה ליוצר אור ודי לה בברוך שביוצר אור". הרי שאילו לא היתה סמוכה ליוצר היתה צריכה לפתוח בברוך.

וצ"ע שהרי מבואר לקמן סי' נט ס"ד: **"ברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה"**, וכיון שגם ברכות ק"ש הן ברכות הודאה א"כ מהו הטעם שברכת יוצר צריכה להתחיל בברוך.

אותה הקושיה היא גם על ברכות השחר, שגם אודותן כתב שהן "ברכות שבח והודאה" כנ"ל, וכן מבואר גם בסי' מו ס"ג: **"ברכות הללו שהן שבח והודאה"**. ואעפ"כ מבואר שם בס"ב: ואין לענות אמר אחר המעביר שינה מעיני קודם ויהי רצון מפני שהכל ברכה אחת ארוכה פותחת בברוך וחותמת בברוך".

לכאורה היה מקום לבאר טעם הדבר, כי ברכת המעביר שינה מעיני יש בה גם בקשת רחמים בהמשך הברכה "ויהי רצון מלפניך", ולכן צריכה להתחיל בברוך. אך גם זה אי אפשר לומר, שהרי מבואר לקמן סי' קי"ז: **"תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים"**. למדנו מכך שגם ברכת בקשת רחמים אינה צריכה להתחיל בברוך, וא"כ מהו הטעם שברכת המעביר שינה מעיני פותחת בברוך.

קושיה זו היא לכאורה בסי' קי עצמו, שמתחיל לבאר שתפלה הדרך היא בקשת רחמים ולכן אינה פותחת בברוך, ומסיים:

ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך כגון אם הולך בבקר יסמיכנה לברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל אם מברך ברכת השחר לאחר שהחזיק בדרך כמ"ש ואם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו'.

ולא נתבאר שם מהו החילוק בין ברכת תפלת הדרך שאינה צריכה להתחיל בברוך, לבין ברכת הגומל חסדים טובים וברכת אשר יצר שהן מתחילות בברוך, ולכאורה הן ברכת אשר יצר והן ברכת המעביר שינה כו' הגומל חסדים טובים שתיהן ברכות הודאה (ובשניה יש גם "בקשת רחמים"), וא"כ מהו החילוק ביניהם.

וכך קשה לכאורה גם בסי' ו' שהתחלנו בו, אשר בס"ג ממשיך וכותב: **"ברכת אלהי נשמה אינה סמוכה לברכת אשר יצר שהרי מיד שניעור משנתו צריך לברך אלהי נשמה מדינא דגמרא ואשר יצר א"צ לברך עד שיעשה צרכיו ומה שאינה פותחת בברוך היינו לפי שהיא ברכת ההודאה ומ"מ טוב לסמכה לברכת אשר יצר כדי שתהא ברכה הסמוכה לחברתה שדי לה בברוך שבתחלת ברכה ראשונה"**.

למדנו מכאן אשר רק ברכת ברכת אלהי נשמה היא "ברכת ההודאה" משא"כ ברכת אשר יצר אינה "ברכת ההודאה", וצריך להבין הטעם, שלכאורה תוכן ברכה זו הוא הודאה - כמו ברכת אלהי נשמה, ומהו החילוק ביניהם.

לכאורה היה מקום לבאר ולומר אשר "ברכות ההודאה" אין בהם כלל זה שצריכות לפתוח בברוך, ולכן לפעמים פותחות בברוך (כמו ברכת אשר יצר, המעביר שינה, יוצר אור) ולפעמים אינן פותחות בברוך (כמו ברכת מודים שעל

סימן ח סעיף א

## הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין

רבו הדנים במ"ש בשו"ע אדה"ז ריש הל' ציצית: "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו".

והעירו ע"ז במ"מ וציונים שעל הגליון: "אולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית. עיין לקמן רס"י כד וסי' ס"ו סעיף ג'. וכן משמע לשון הזהר ח"ג קע"ה".

[דברים אלו נוספו לראשונה - בתור הערה בלוח התיקון, בהוצאת זיטאמיר תר"ז].

והיינו שהוא מקשה על מ"ש כאן מהמבואר לקמן רס"י כד: "שאין אדם חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שתחייב בציצית, אלא דוקא אם רוצה להתלבש מטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית".

ועוד מקשה מהמבואר לקמן סי' סו ס"ג: "ואינו כמעיד עדות שקר כיון שאין עליו טלית החייבת בציצית".

ולכן מסיק שגם כאן כוונת רבנו הזקן היא ש"אם לבש טלית בלא ציצית" מעיד עדות שקר בעצמו, משא"כ כשקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות אינו מעיד עדות שקר בעצמו.

אמנם למרות כל האמור לעיל, נראה ברור לענ"ד, שרבנו הזקן מיירי הכא במי שקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות ובלא ציצית, שהרי בסעיף זה לא בא רבנו להורות דיני ק"ש בלא ציצית, כ"א להורות, באיזה זמן צריך כל אדם להלביש את הט"ק בכל בוקר, וזה תורף המשך דברי רבנו הזקן בסעיף זה:

כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו (ולכן צריך להלביש הט"ק בבוקר לפני קריאת שמע), והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים

הגשמים, אלהי נשמה), וכן בברכות בקשת רחמים שלפעמים פותחות בברוך (כמו ברכת המעביר שינה כו' ויהי רצון כו') ולפעמים אינן פותחות בברוך (כמו תפלת הדרך).

אמנם עדיין יוקשה לפי"ז מה שהובא לעיל מסי' ו ומסי' ס, שזה שברכת אהבה רבה אינה פותחת בברוך הוא רק מטעם שסמוכה ליוצר, ולא מטעם שברכות ק"ש הן ברכות הודאה ושבח, כמו שהובא לעיל מסי' נט.

וההכרח לחלק בזה בין ברכת "שבח" לבין ברכת "הודאה", אשר ברכות שבח צריכות להתחיל בברוך (וכמו ברכות פסוד"ז שהן ברכות "שבח", ולכן ברכת ברוך שאמר מתחלת בברוך, וברכת ישתבח היא סמוכה לה, כמובאר ברס"י נד), ולכן גם ברכות ק"ש צריכות להתחיל בברוך, כיון שיש בברכת יוצר גם הודאה (יוצר אור ובורא חושך) וגם שבח (קדושת יוצר). והיינו שיש שלושה סוגי ברכות הארוכות (מלבד ברכת הנהנין והמצות - שהן ברכות במטבע קצר, ואינן שייכות לנידון דידן): א) ברכות הודאה. ב) ברכות בקשת רחמים. ג) ברכות שבח. שתים הראשונות אינן מוכרחות להתחיל בברוך והשלישית צריכה להתחיל בברוך. עיקרן של ברכות ק"ש הן ברכות שבח, ולכן אף שיש בהן גם הודאה (יוצר אור) מתחילות בברוך.

עיקרן של ברכות תפלת יח הן ברכות בקשת צרכיו, ומ"מ כיון שיש בה גם ברכת שבח (כמבואר ברס"י קיב וברס"י ריד), לכן מתחלת (הראשונה שבהן) בברוך, וזהו שמבואר לקמן סי' קיד ס"א: "ברכה שניה אינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לחברתה וכן כל ברכות האחרות הן סמוכות זו לזו לכן הן חותמות בברוך ואין פותחות בברוך".

\* \* \*

המצוה בכל מה דאפשר לכן (לא יסתפק בלבישת הט"ק קודם קריאת שמע, אלא) תיכף ומיד אחר נט"י שידי ונקיות ויכול לברך יתעטף בציצית.

מובן אם כן בפשיטות, אשר כוונת רבנו הזקן כאן היא כפשוטה, שעכ"פ צריך להתעטף בציצית לפני קריאת שמע, כי אם לא יתעטף עד אחרי קריאת שמע יהי' מעיד עדות שקר בעצמו. ושוב נשארו א"כ הקושיות הנזכרות לעיל.

ובאמת יש להוכיח כן לכאורה גם מהדין שכתב רבנו הזקן בריש הלכות תפילין (רס"י כה): "שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו". וגם בתפילין (כמו בריש הל' ציצית) לא מיירי רבנו אלא במי שיניח ויקיים מצוות תפילין אח"כ, ורק כיון שבשעת קריאת מצוות תפילין בק"ש אין עליו תפילין הוי כאילו מעיד עדות שקר, שהרי זהו תורף המשך דברי רבנו שם:

"ואחר שלבש טלית מצויצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה, שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו". רואים אנו מכך, שגם אם הוא יניח תפילין באותו יום, אלא שהוא יניחם אחרי קריאת שמע, גם אז הוא "כאילו מעיד עדות שקר על עצמו", כיון שבשעה שקורא בק"ש וקשרתם גו' אין עליו תפילין.

וכיון שכך, הרי לכאורה יש לדמות לזה גם את מצות ציצית, שבשניהם מיירי שמקיים את המצוה כתיקונה במשך היום (או שאינו חייב בה), ומ"מ נקרא מעיד עדות שקר, כיון שבשעה שקורא ק"ש מזכיר מצוה זו ואינו מקיימה. ואף שיש טעם לחלק ביניהם, מ"מ יש מקום לאמר מטעם זה שגם בציצית הוי כאילו מעיד עדות שקר.

וכדי לבאר הדבר יש להקדים את דברי רבנו הזקן בסי' סו ס"ג, שמחלק בזה בין ציצית לתפילין, גבי התחיל לומר ברכות ק"ש ושכח להניח ציצית ותפילין, וז"ל שם:

"וי"א שתפילין מפני שחובה לקרות ולהתפלל בהן כדי לקבל מלכות שמים שלימה מפסיק להניחן ויברך ג"כ אבל ציצית אינה חובת הגוף שאם אין עליו טלית פטור מציצית ויכול לקרות ואינו כמעיד עדות שקר כיון שאין עליו טלית החייבת בציצית לפיכך אסור להפסיק בברכתן אפילו בין הפרקים של ק"ש וברכותיה אלא לובשן בלא ברכה ולאחר התפלה ימשמש בהן ויברך וכן יש לנהוג הלכה למעשה".

ויש להעיר בזה כמה פרטים:

(א) חילוק זה בין ציצית לתפילין הוא רק דעת י"א שם, משא"כ לפי הדעה הראשונה לא מובא שם החילוק בין ציצית לתפילין.

(ב) גם כשמחלק ביניהם אינו מחלק ביניהם אלא לגבי אמירת הברכה, ולא לגבי עצם הלישה, שבשניהם לובשן.

(ג) גם כשבא לבאר החילוק בין תפילין לציצית, אינו מסתפק בטעם של "מעיד עדות שקר" כי אם מביא לזה ג' טעמים: (1) חובה לקרות ולהתפלל בתפילין כדי לקבל עול מ"ש שלימה (כמבואר בסי' כה ס"ה וס"א) משא"כ ציצית. (2) תפילין היא חובת הגוף (כמבואר בסי' יד ס"ב וס"ג לח ס"א) משא"כ ציצית. (3) ורק הטעם השלישי לחלק הוא שבציצית אינו כמעיד עדות שקר. רואים מזה כי הטעם השלישי בלבד אינו מספיק לחלק בין ציצית לתפילין, כיון שסוכ"ס גם בציצית יש בזה קצת מעיד עדות שקר כנ"ל.

(ד) גם בתחלת סי' כ"ה, כשכותב לגבי תפילין דהוי כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, לא הסתפק בטעם זה לחוד, כי אם

סימן ח סעיף כ

**ברכה על ט"ק כשלובשים גם  
ט"ג**

בשוע"ר סי' ח סעיף כ: "אם רוצה ללבוש הטלית קטן מיד בקומו ... ולא יכול לברך, יכול ללבוש בלא ברכה ולכשינקה ידיו ימשמש בציציותיו ויברך ... ואם בדעתו להתעטף בטלית אחרת מיד שינקה ידיו, אין צריך למשמש בזו ולברך עליה, רק יברך על הטלית שלובש אח"כ ויכוין במחשבתו לפטור גם את זאת שלבש כבר".

חילק בזה בין דעתו להתעטף בטלית אחרת מיד שינקה ידיו, שאז יברך ברכה אחת על הטלית השניה (ט"ג) ויכוין על שניהם יחד (להתעטף בציצית), לבין אם אין דעתו להתעטף מיד שינקה ידיו, שאז ימשמש בציצית של ט"ק (הראשונה) ויברך (על מצות ציצית), ולאחר זמן יתעטף בטלית השניה (ט"ג) ויברך שוב (להתעטף בציצית).

בציונים ומראי מקומות לא נסמן מקור לחילוק זה, אבל טעם החילוק מובן ופשוט, שאם לובש את הט"ג מיד (היינו כשתמתפלל שחרית מיד בקומו), אזי אין טעם לברך שתי ברכות נפרדות, כמבואר לקמן סי' רטו ס"ד: "אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, כגון כל שני דברים שיכול לפוטרים בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך". משא"כ אם אינו לובש ט"ג מיד (היינו שמיד בקומו הולך ללמוד חסידות וכיו"ב, וכעבור שעה ארוכה הולך להתפלל שחרית), אזי חייב הוא לברך מיד על מצות ציצית, ולא ילך לבוש בציצית שעה ארוכה בלא ברכה.

אמנם בסידור אין כותב רבנו חילוק זה, רק כותב בפשיטות: "מברך על טלית גדול ויכוין לפטור גם את זה". ואפשר לפרש זה בשני אופנים: א) בסידור מיירי ע"ד הרגיל,

רמז גם לטעם של "לקבל מלכות שמים שלימה", שהרי כתב "כדי שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה" - אעפ"י שטעם של מעיד עדות שקר שייך לכאורה רק בק"ש ולא בתפלה.

ה) גם גבי תפילין סובר רבנו הזקן שאם קורא ק"ש בלי תפילין ואח"כ מניח תפילין וקורא ק"ש פעם ב' לא הוי כאילו מעיד עדות שקר; שהרי כך כותב בסי' לד ס"ה אודות מי שחושש לשיטת ר"ת יניח תפילין דר"ת אחר התפלה, "ואם לבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפילין לר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו יחזור ויקרא ק"ש אחר התפלה" - עם תפילין דר"ת. הרי שכאשר אח"כ קורא ק"ש בתפילין לא חשובה ק"ש הראשונה כ"כ מעיד עדות שקר כו', אף שבשעת ק"ש הראשונה לא היו עליו תפילין.

ו) גם גבי ציצית כותב רבנו בסי' כ"ד ס"ב: "אפי' מי שאינו יכול להתלבש בציצית כל היום לכל הפחות יזהר שיהיה לבוש בציצית בשעת ק"ש ותפלה". וכנראה גם כאן עיקר הטעם בזה (גבי ק"ש) הוא כדי שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר כו'.

מכ"ז רואים אנו שבכל מקום שאינו עובר על מצות ציצית ותפילין לא הוי ממש מעיד עדות שקר. אמנם לכתחלה יש להשתדל להלביש ציצית ותפילין לפני ק"ש (ולא לאחריה) מטעם שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר בשעת קריאת שמע, ולכן מביא רבנו טעם זה בתחלת הל' ציצית לגבי ציצית ובתחלת הל' תפילין לגבי תפילין.

\* \* \*

סימן יא סעיף לד**נקב השני בטלית גדול**

בשוע"ר סי' יא סל"ד: "כשתולה הציצית בבגד צריך לדקדק שיתלה בענין שיהיה הגדיל התלוי נוגע ומכה בכנף הבגד". ובסידור (הל' ציצית): "עצה טובה לו לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה למעלה מקשר גודל מהזויות שלמטה ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך".

מרגלא בפומי דאינשי (וכן נתפרש בשלחן ערוך הקצר ע' 56, וכן נתפרש ב"ציצית - הלכה למעשה" ע' צט), שזאת היא סיבת תקנת רבנו הזקן לעשות נקב שני זה הוא לשמור שהציצית תהיה תמיד מכה על הכנף ולא כלפי הקרקע. וכמדומה ברור שזה בא להם מהעדר הבנת סיגנון לשונו הקדוש של רבנו הזקן בסידורו הלכות ציצית, אשר שם מבאר שלושה הלכות חלוקות בהטלת הציצית בטלית:

(א) "הנקב שמכניס בו חוטי הציצית צריך שיהיה רחוק מסוף הכנף כו' שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי ולא בכנפי אלא בגובה הכנף למעלה ממלא קשר גודל מהזויות". הלכה זו מובאת גם בשוע"ר סי' יא סל"ד וס"ז.

(ב) "גם צריך להיות הציצית תולה ומנטפת פירוש מגעת ומכה על קרן הזויות". גם הלכה מובאת בשוע"ר שם סל"ד. וגם זה נלמד מאותו פסוק "על כנפי", אבל כאן את "על כנפי" שהציצית מנטפת "על כנפי" ממש (ולא כבהלכה הראשונה "על כנפי ולא בכנפי").

[ומזה אנו לומדים שאין הציצית צריך להגיע על הקרן ממש (שזה לא נזכר בכתוב) כ"א שיכה על הכנף ממש, היינו בתוך קשר גודל מהקרן. וכן מפורש בסידור

שמתפלל מיד כשקם, בלי הפסק גדול, ולכן יברך רק ברכה אחת ולא יגרום ברכה שאינה צריכה. (ב) שבסידור חזר בו רבנו מחילוק זה ופוסק שבכל אופן לא יברך על ט"ק, כיון שאח"כ בעת התפלה יברך להתעטף על ט"ג.

גם בס' המנהגים (ע' 3) לא כתב חילוק זה רק סתם: "אם אסור לברך, אזי קודם התפלה - אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז". וגם כאן יש לפרש בשני אופנים הנ"ל (ואולי משמע מסגנון הדברים כאופן הא' הנ"ל, שהרי מפרש, שגם אם אינו לובש ט"ג, מברך על הט"ק קודם התפלה, והיינו כיון שמתפלל מיד כשקם).

גם באג"ק חט"ז עמ' רעא כותב בסתם: "כבר פסקו, בלאה"כ, אשר הלוּבש ט"ג - בעת ברכתו עליו יכוון לפטור את הט"ק". וגם כאן אפשר לפרש דמירי שלובש ט"ג מיד. או דמירי אפילו בלובש לאחר זמן.

ואם נאמר דמירי בכל הנ"ל אפילו בלובש לאחר זמן, והוי חזרה ממה שפסק בשו"ע שלו, עדיין לא ידענו טעם הדבר, מדוע מזקינים אנו אותו ללכת שעה ארוכה בט"ק וציצית - בלא ברכה. ויתירה מזו, לפי מנהגינו בכי"ב לקרות ק"ש קטנה תחלה, ועדיין יהי' כל זה בלא ברכת ציצית.

וכמדומה שאין בזה שיטה אחידה במנהג אנ"ש, וגם לא ראיתי מי שידון בזה באופן יסודי. בקצות השלחן סי' ז ס"ז מעתיק את לשון הסידור בלי שינוי. גם בשו"ע הקצר פ"ז ס"ח כותב כפשטות לשון הסידור מבלי לחלק, אמנם בשוה"ג שם הערה 25 מביא מפוסקי דורינו לחלק בזה בין הולך תיכף להתפלל או שהולך לטבול וללמוד איזה שעות קודם התפלה. ולכאורה כך מסתבר, וכפי שפסק בשו"ע שלו.

\* \* \*



סימן יד סעיף ו'

**טלית ואתרוג שהשאלו  
חבירו ע"מ לצאת בו**

שם (גבי טלית קטן, שעושים בו ב' נקבים) "ויש מדקדקים לעשות הנקבים באלכסון קצת בכדי שכשתהא הציצית תלויה למטה לשולי הבגד תהא נוטפת (פירוש נוגעת) ומכה שם תוך מלא קשר גודל מהזויות בשולי הבגד לרחבו".

בשוע"ר סי' יד סעי' ו': "השואל מחבירו טלית מצוייצת חייב לברך עליו מיד משום דאדעתא דהכי השאלו לו שיברך עליו, וכיון שא"א שיברך ברכה המחוייבת על טלית שאולה אנן סהדי דנתכוין המשאל בלשון המועיל, ואם א"א לו לברך עליו אא"כ היא שלו הרי היא שלו במתנה על מנת להחזיר".

לכאורה יש ללמוד מכאן דעת רבינו הזקן גם לענין ד' מינים השאולים ביום ראשון של חג, דמה"ט גם השואל מחבירו ד' מינים יכול לברך עליהם, ואף שאין מברכין על ד' מינים השאולים ביום ראשון של חג מ"מ אנן סהדי דנתכוין המשאל בלשון המועיל, ואם א"א לו לברך עליהם אא"כ הם שלו הם היא שלו במתנה על מנת להחזיר. וכן גם אם אמר בעל הד' מינים בשאר הלשונות שאינם מועילים בד' מינים, אמרינן דאנן סהדי דנתכוין הנותן בלשון המועיל.

דינים אלו מקומם בשו"ע סי' תרנ"ח, וסימנים אלו חסרים בשו"ע רבינו הזקן, אכן ממה שכתב כאן גבי ציצית יש ללמוד לכאורה שכן הוא גם גבי ד' מינים, דמאי בינייהו. מ"מ דבר זה צריך תלמוד ועיון גדול, ובהקדים:

הלכה זו שכתב רבינו לגבי ציצית מבוארת בשו"ע המחבר ס"ג: "שאלה כשהיא מצוייצת מברך עליה מיד".

אמנם לגבי ד' מינים כתב המחבר בסי' תרנ"ח ס"ג: "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חבירו שהשאלו דבעינן לכם משלכם, ואפילו אמר לו יהא

ג) "לא די במה שהנקב שבו מכניס החוטין הוא למעלה מקשר גודל [כ"א גם הקשר צריך להיות למעלה מקשר גודל] שנאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות שיהא הגדיל נעשה בגובה הכנף ומהנקב עד הקשר הראשון אינו נקרא גדיל עדיין". הלכה זו שנתחדשה לנו בסידורו, אינה מובאת בשו"ע"ר, ולע"ע לא מצאנוה גם בשאר הפוסקים.

אח"כ מוסיף לבאר כמה זהירות בהלכה שלישית זו: "אם הטלית דקה ורכה ואינו תפור חתיכת בגד (שקורין כנפות) בכנפותיה להקשותה ולחזקה כנהוג מקדם ולזאת גם אם יהדק וידחק קשר הראשון על צידי הטלית לא יועיל כלום שלא תרד הציצית אח"כ ממקומה למטה ממלא קשר גודל בקל וממילא וטורח הוא לעיין ולהשגיח על זה תמיד ובפרט בשעת התפלה אזי עצה טובה לו לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה למעלה מקשר גודל מהזויות שלמטה ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך".

וממילא מובן שכ"ז אינו קשור להלכה השניה הנזכרת, שהציצית צריכים להגיע ולהכות על הכנף (או על הקרן).

\* \* \*

שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא דהוי כמו שאול".

ומקשה על זה הט"ז כאן בהל' ציצית סק"ה: "קשה לי למה פסלי' ביום א' דסוכות ליטול לולב השאול מחבירו משום דבעי' לכם אמאי לא נימא כיון שידוע שא"א לו לצאת י"ח אא"כ נתנו לו במתנה ע"מ להחזירו ודאי נתכוין ע"ז דמתנה ע"מ להחזיר מהני באתרוג כדאי' בפ"ק דקדושין דף ו', וע"כ לומר כיון שאמר ל' שאלה אמרי' דלא נתכוין לשום מתנה, ומ"ש משאול טלית מצויצת דכתב הרא"ש לעיל בס"ג דחייב לברך דאמרי' שנתכוין בענין שיהי' שלו במתנה ע"מ להחזיר. וכן קשה ממ"ש הרא"ש פ"ק דקדושין במקדש בטבעת שאולה והודיע למשאיל שהוא רוצה לקדש בו דמקודשת וז"ל וכן המשאיל טבעת לאוהבו לקדש בו אשה אנו סהדי שדעתו ליתנו בכל יפוי לשון שמועיל דאדעתה דהכי מסרו לידו אם לא יועיל לשון שאלה יתפוש בו לשון אחר שיועיל לקידושין דכ"ע לאו דינא גמירא והיו סבורים שיועיל ל' שאלה ולעולם אומדין דעתו כיון שמסרו לקדש בו האשה שדעתו שאם לא יועיל לשון שאלה שיתנהו בלשון אחר המועיל ולכל הפחות במתנה ע"מ להחזיר כו' עכ"ל, והיינו כמ"ש כאן בציצית, קשה משאול בי"ט דפסול אמאי לא נימא ג"כ הכי ממש".

והאריך להקשות על הרא"ש, שהוא מקורו של ההלכה הזו שיכול לברך על טלית שאולה, ומסיק: "ועפ"ז הגם כי איני כדאי אפי' להיות סניף לדברי רש"ל לחלוק על הרא"ש והנמשכים אחריו מ"מ קושיא זאת מכריחנו לחוש לספק ברכות ושלא לברך על טלית שאולה מצויצת כדברי רש"ל וכ"ש אם נוטל אותו שלא מדעת חבירו כנ"ל".

מ"מ פסק רבינו הזקן בשו"ע שלו כפסק הרא"ש שיכולים לברך על טלית השאול ואפי' אם נוטל שלא מדעת חבירו, ובקשר לקושיות הט"ז כותב בסוף הקונטרס אחרון סק"ג: "מ"ש הט"ז והאריך הרבה להקשות על הרא"ש לק"מ, עמ"א סימן זה סק"ח וסימן תרנ"ח סק"ג ודו"ק היטיב".

כאשר רבינו הזקן כותב בקונטרס אחרון "ודו"ק היטיב" ברור אשר דבר זה אינו מפורש במ"א ודורש עיון גדול ביותר. אך מ"מ אי אפשר ליפטר מלנסות בזה, שהרי בלא"ה לא ידענו דעת רבינו הזקן בהלכת ד' מינים אם יכולים לצאת ביום הראשון של חג, כאשר הוא נותן לו בלשון שאלה, או בלשון אחר שאינו מועיל; והרי הלכות אלו חסרות בשו"ע רבינו הזקן.

ע"כ נביא בזה את דברי המ"א כאן סק"ח ובסי' תרנ"ח סק"ג, נראה איך בזה יתורצו קושיות הט"ז, ואז נברר דעת רבינו הזקן גבי ד' מינים ביום הראשון של חג. בסי' יד סק"ח כותב המ"א: "כששאלו בדעת ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"מ להחזיר וכמ"ש הרא"ש, וה"ה בלולב אם השאילו לצאת בו יוצא, וכמ"ש בא"ע סי' כ"ח סי"ט".

הרי חלק בפשיטות על פסק הטוש"ע בהל' לולב ופסק דאף שם אם השאילו לצאת בו יוצא, כמו הכא גבי ציצית וכמו גבי קידושין, ולא ביאר שום טעם לפסק הטוש"ע שמחלק בין ציצית דמועיל ללולב שאינו מועיל.

[ומ"ש רבינו הזקן שע"פ דברי המ"א כאן מתורצת קושיית הט"ז, הכוונה לקושי' השני' של הט"ז, גבי נוטל טלית חבירו שלא מדעתו, ואכ"מ].

את קושיית הט"ז הנזכרת כותב המ"א בסי' תרנ"ח סק"ג (על מ"ש בשו"ע שם: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של

שאלה ... משא"כ בהשאלו אתרוג וציצית שאין כאן רק שאלה לו לבד ולא שהוא יתננה לאחר דרך נתינה, י"ל דמפרשי' דהוי שאלה לבד כפשוטו".

גם כאן תפס בפשיטות שלפי החילוק הזה אין הפרש בין ד' מינים לציצית דבשניהם לא מועיל, ומה א"כ תירץ המ"א לקושייתו וקושיית הט"ז, מהו ההפרש בין ציצית שבו נפסק בשו"ע שאמרינן בי' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר לבין ד' מינים שבו נפסק בשו"ע דלא אמרינן בי' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר.

אח"כ מביא המ"א שם ראיה שבכל אופן סובר הרא"ש שמועיל ל' שאלה מטעם הנ"ל, ומסיים: "וה"ה באתרוג אם השאלו לצאת בו ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"ש, וכמ"ש לעיל סי' י"ד ס"ג".

כלומר שלמרות דברי השלחן ערוך בהל' לולב דאינו יוצא בלולב של חבריו שהשאלו, מ"מ יש להוכיח מהרא"ש שגם דין לולב דומה לדין קידושין ולדין ציצית דלעיל סי' י"ד ס"ג, שאמרינן גם בי' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר.

ועפ"ז פסק המ"א גם בסי' תרמ"ט ס"ב, גבי מ"ש בשו"ע "וכן שאול ביום ראשון [אין יוצאים בו י"ח] משום דבעינן לכם", כותב ע"ז המ"א סק"ט: "עסי' י"ד ס"ד, כ"ש כשהשאלו לצאת", דכמו בציצית אמרינן כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר, אפי' אם לא השאלו בפירוש כדי לצאת, כ"ש בד' מינים ביום ראשון של חג כשהשאלו כדי לצאת י"ח.

וא"כ עדיין אינו ברור לנו מהי כוונת רבינו הזקן בקונטרס אחרון, שקושיות הט"ז לא קשה מידי עי' מ"א ... סימן תרנ"ח סק"ג ודו"ק היטיב". וכי היכן מצינו בדברי המ"א ישוב לקושיית הט"ז הנ"ל המקשה.

חבירו שהשאלו): "צ"ע דבאה"ע סי' כ"ח סי"ט כתב דהשואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת דמסתמא אדעתא דהכי נתנו לו שיהא במתנה ע"מ להחזיר, וכ"כ לעיל סי' י"ד, וא"כ ה"נ נימא הכי. וי"ל דהתם מיירי באינו יודע משום הכי לא הוי גזל דאנן סהדי דאלו ידע הוי מקנה לו במתנה אבל הכא בעי' לכם שלכם".

אלו הם דברי המ"א, שהם קשים להבנה, וכמה נושאי כלי השו"ע דנים בדבריו, ויש שרוצים לשנות גירסת דברי המ"א. ונקודת דברי המפרשים הוא (ראה יד אפרים, מחצית השקל), דעיקר החילוק הוא בין קידושין דסגי שאינו גזל לד' מינים דבענין לכם.

אמנם בכל אופן דבריו צריכים ביאור: כמו הט"ז כך גם המ"א שואל א) מדין קידושין ב) מדין ציצית, ובתירוצו מחלק רק בין קידושין לד' מינים, ואינו כותב שום חילוק בין ציצית לד' מינים.

[ראה גם שו"ת צ"צ חאה"ע סי' צח אות ה, שמבאר את החילוק שבין קידושין לד' מינים (ושם אות ט ביאר בדרך זו את דברי המ"א): "נלע"ד שיש לחלק בין אתרוג לטבעת קדושין, דהשאלו כדי לקדש בו עדיף טובא מהשאלו אתרוג, דהתם י"ל שלא נתכוין כלל למתנה אלא דבאנו להוכיח דהא אין יוצאין בו וע"ז לא סמכינן לסתור דברים המפורשים בהדיא דבשאלה יהיב ליה, משא"כ הכא אף שאמר לשון שאלה, הרי עכ"פ השאלו ע"ד שהוא יתנו להאשה כדרך המקדש אשה, וקדושין ידוע לכל שהוא דרך מתנה, א"כ הרי השאלו על דעת שהוא יוכל ליתנו במתנה א"כ אין לך מתנה ע"מ להחזיר מפורשת מזו, ומה שאמר לשון שאלה היינו משום דלא נתנו לו לחלוטין כ"א שיחזירנו לו אח"כ לכן קורא זה

עתה נשתדל לבאר את דברי המ"א בסי' תרנ"ח, שכן"ל נכתבו בקיצור רב, וקשים להבנה.

עיקר קושייתו היא ממ"ש הרא"ש גבי קידושין, והובא גם בטוש"ע אהע"ז סי' כח סי"ט: "השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת, ואם לאו הרי היא ספק מקודשת".

והיינו כמ"ש הרא"ש בפ"ק דקידושין ס"כ: "דכיון שהשאל לו אדעתא לקדש בו את האשה אנו סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והוא מקודשת, ויקנהו מן האשה ויחזירנה לו".

הרי רואים שגם הטוש"ע ס"ל הטעם דאדעתא כו', וא"כ צ"ל דגם מה שפסקו גבי ציצית שיכול לברך הוא מטעם דאדעתא כו', וא"כ קשה למה גבי ד' מינים פסקו שאם השאילו אינו יוצא י"ח ביום הראשון.

ובפרט שגם דברי הטוש"ע גבי ד' מינים דלא מהני מקורם מדברי הרא"ש שכתב בסוכה פ"ד ס"ל: "אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא בו דהוי כמו שאול". וא"כ קשה בזה בדברי הרא"ש והטוש"ע מהל' קידושין להל' ד' מינים.

ע"ז מיישב ומחלק בין קידושין לד' מינים, מטעמים המבוארים לעיל. ובזה מיושבת דעת הטוש"ע, שדוקא גבי קידושין ס"ל להו טעמא דאדעתא כו', וגבי ציצית מטעם דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד, וגבי ד' מינים אין יוצאים י"ח בשאולה, ותו לא קשה מידי.

אמנם באמת באים דברים אלו שכתב רבנו הזקן בהמשך לתחלת דבריו שבקונטרס אחרון הנ"ל: "הנה על דין זה דצריך לברך מיד כששאלה מצוייצת יש ב' טעמים, הא' נתבאר ברא"ש פרק ח' דחולין משום דאדעתא דהכי כו' והוי כאלו נתן לו במתנה כו' (וכמ"ש בפנים סעיף ג') ולפ"ז משמע דאם לא השאילה לו אדעתא שיברך עליה אין צריך לברך וכ"פ הט"ז והמ"א סק"ח. הטעם הב' נתבאר ברא"ש הלכות ציצית דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד [דהתם אכתי לא נחית עדיין הרא"ש ז"ל לסברא זו דאדעתא כו'], ולפ"ז אפי' לא השאילה לו אדעתא שיברך עליה אפ"ה חייב לברך. וכן כתב במע"מ פ"ח דחולין שדברי הרא"ש הם סותרים למה שכתב בה' ציצית. וכ"ד הטור שלא הזכיר כלל טעמא דאדעתא כו'. וכ"כ בא"ז בשם הרוקח. ולענין הלכה כבר נתבאר שדעת הט"ז והמ"א לפסוק כטעם הראשון ... לפמש"ל האחרונים לפסוק כטעם הא' דאדעתא כו' א"כ הכל תלוי בדעת המשאיל וכמו שנתבאר בפנים".

למדנו מכאן, אשר הטור ושו"ע שלא הזכירו כלל טעמא דאדעתא, סבירא להו כטעם הב' המבואר ברא"ש הל' ציצית דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד. ולכן פסקו בפשיטות (א) דהיינו אפי' כשנטל טלית חבירו שלא מדעתו. (ב) כיון שטעם זה אינו שייך בד' מינים לכן פסקו בפשיטות בד' מינים שאין יוצאים בטלית שאולה, ואפילו אמר לו יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא דהוי כמו שאול, ולא סבירא להו טעמא דאדעתא כו'. אמנם הט"ז ומ"א פסקו כטעם הא' שברא"ש פ"ח דחולין משום דאדעתא דהכי, לכן כתבו שאין טעם לחלק בין ציצית לד' מינים.

גבי ד' מינים, דרך בקידושין אמרינן טעמא דאדעתא כו', וגבי ציצית אמרינן דבכל אופן חייב לברך ובד' מינים אינו יוצא י"ח בשאול. וכן פסקו הטוש"ע. (ב) שיטתו בפ"ח דחולין גבי ציצית ובפ"נ גבי אתרוג, דבכל אופן אמרינן טעמא דאדעתא כו', וכן פסקו המ"א ורבינו הזקן.

אמנם הט"ז ס"ל דבציצית התירו לברך גם בטוש"ע מטעם דאדעתא כו', וא"כ הקשה מדין ציצית לדין ד' מינים, ונשאר בקושיה, וע"כ פסק דבשניהם יש ספק ברכות ושלא לברך על טלית שאולה. וע"ז כותב רבינו הזקן דלא קשה מידי וכנ"ל.

\*

כ"ז הוא פסק רבינו הזקן בשו"ע, שסמך בזה על המ"א. אמנם בהל' ציצית שבסידור, שהוא בתרא כידוע, חשש לכתחלה לדעת הט"ז, וכתב שם בסופו: **"השואל טלית מחבירו יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר כדי שיוכל לברך עליה לדברי הכל כי מהיות כו".**

והיינו רק לכתחלה, כי בציצית יש גם הטעם השני (דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצויצת חייב לברך עליה מיד) והשלישי (דיכול לברך כמו הנשים כו').

ולכן אי אפשר לברר מכאן שיטת רבינו הזקן בד' מינים, אם גם שם רק לכתחלה יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר, כמו גבי ציצית, או שמא שם גרע, ושם גם בדיעבד יש לחוש לדעת הט"ז ולדעת הטוש"ע.

ויתירה מזו היא דעת הצמח צדק (שו"ת חאה"ע סי' צח-ק), אשר בדומה לט"ז דלעיל גם הוא מרבה להקשות על שיטת הרא"ש דאמרינן אדעתא כו', אפילו גבי קידושין, ומסיק (אות ט): **"לכן יש לנהוג כמו שנוהגים פה שהשמש יש לו טבעת**

אח"כ מוכיח המ"א מדברי הרא"ש בפרק יש נוחלין דבכל אופן אמרינן טעמא דאדעתא כו', ואפי' גבי ד' מינים, כמו שבפ"ח דחולין ס"ל טעמא דאדעתא כו' גבי ציצית. ולכן פוסק כך המ"א, שלא כמשמעות הטוש"ע. וזהו שכותב המ"א: **"אבל בפ"נ משמע ברא"ש דאף כשידע יצא, וה"ה באתרוג אם השאילו לצאת בו ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"ש, וכמ"ש לעיל סי' י"ד ס"ג".**

בפ' יש נוחלין מוכיח הרא"ש את הדברים האלו מהגמרא שם (קלז, א): **"דרש רב נחמן בר רב חסדא אתרוג זה נתון לך במתנה ואחר כך לפלוני נטלו ראשון ויצא בו ... אי מיפק לא נפיק ביה למאי יהביה ניהליה".**

הרי מפורש בגמ' הטעם דאדעתא כו' גם גבי ד' מינים. אמנם מכאן אין רא' שהרי סוכ"ס אמר בפירוש במתנה, והריעותא היא רק מה שאמר ואחר כך לפלוני, שמזה נראה שהיא רק מתנה לזמן שאינה מתנה, וע"ז אומרים טעם דאדעתא כו', שכאילו אמר מתנה ע"מ שתתן אחר כך לפלוני.

אמנם הרא"ש כותב ע"ז (שם סמ"ו): **"מכאן הבאתי ראיה דהשואל טבעת כדי לקדש בו את האשה שהיא מקודשת כיון שאמר ליה שלקדש בו אשה הוא שואלו דעת המשאיל היתה שתהא קנויה לו באותו ענין שיועילו הקדושין ואם לא תועיל ללשון שאלה שתהא מתנה ע"מ להחזיר החפץ או דמיה".**

וממה שהוכיח הרא"ש מדין אתרוג לדין שאלה בקידושין, רואים שאינו מחלק בטעם דאדעתא בין קידושין לד' מינים ובין ידע שאין קידושין בטבעת שאולה ללא ידע, דבכל האופנים אומרים האי טעמא דאדעתא כו'.

יוצא לנו א"כ שבדברי הרא"ש יש שני שיטות: (א) שיטתו בהל' ציצית ובמס' סוכה

## סימן טז סעיף א

## שיעור טלית לציצית

בשו"ע רבנו הזקן סי' טז מביא ב' דעות בשיעור טלית לציצית (א) סגי במה שקטן בן ט' מתכסה בה ראשו ורובו. (ב) צריך גם שגדול בן י"ג אינו מתבייש לצאת בה באקראי לשוק. ולא פירש את השיעורים האלו במידות.

אמנם בסידור מפרש את השיעור הזה במדות, ומביא גם בזה ב' דעות: (א) אמה על אמה מלפניו ואמה על אמה מלאחריו (לבד מבית הצואר), דהיינו אמה על שתי אמות. (ב) אמה על אמה בלבד.

בשו"ע נסמנו המקורות על הגליון, אמנם בהלכות ציצית שבסידור לא נדפסו עד עתה המקורות, והחובה לברר מי הם בעלי שתי הדעות הנזכרות.

מקור השיטה השניה, אשר השיעור הוא אמה על אמה, הוא בשו"ת פרי הארץ (למוה"ר ישראל מאיר מזרחי, קושטא תפ"ז) חאו"ח סי' א. הוא מוכיח זאת שם ממ"ש במנחות (מא, א): "ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה", "ומדנקט לרבנותא אפי' אמה על אמה אלמא דאמה על אמה הוי שיעורא דטלית, דאי לאו הכי מאי איריא דנקט אמה על אמה ומאי רבותא אשמועי'".

דברים אלו הובאו משמו בכמה מהאחרונים, וכמו"כ מבוארת הוכחה זו בפס"ד צ"צ (ג, ג): ופשט ל' הגמ' אפי' אמה על אמה משמע דהוי שיעור טלית, דאל"כ מהו הרבותא".

לכאורה היא הוכחה אלימתא לשיטה זו, ומהו א"כ ביאור ומקור השיטה הראשונה, אשר השיעור הוא אמה על שתי אמות?

כותב על כך בפס"ד צ"צ שם, דאדה"ז אזיל בזה לשיטתו ממה שפסק בס' טו. ומבואר

קדושין של כסף ומוכרו להמקדש, ואחר הקדושין למחר חוזר השמש וקונה אותו מהאשה המתקדשת".

וגבי ציצית ואתרוג כותב שם (אות ה): "וא"כ דברי המ"א הנ"ל דבהשאלו לצאת בו יוצא, יש להם פנים לשטת רשב"ם וסייעתו, וג"ז לא דמי ממש לשם, אבל לדברי הגמ"י והרי"ף וסייעתם ודאי דאינו יוצא".

ובאות ד שם: "דשא"ה גבי אתרוג שהזכיר ל' מתנה ממש, משא"כ הכא שאמר שאלה כנ"ל, וא"כ מהו הראי' ... ואדרבא משם מוכח דדוקא מדאמר ל' מתנה אמרי' דלמיפק יהבה, הא השאלו לא מהני".

וראה גם כף החיים ומשנה ברורה גבי ד' מינים בסי' תרנ"ח, שהביאו כמה פוסקים כדעת הט"ז, ומסיימים, דע"כ צריך לחזור וליטול בלי ברכה.

וכבר נתבאר לעיל שאין לנו הוכחה בדעת רבינו הזקן גבי ד' מינים, ועכ"פ לא עדיף ממה שכתב בסידור לגבי ציצית: "יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר כדי שיוכל לברך עליה לדברי הכל".

ובס' המנהגים (עמ' 66) כותב, שאפי' בימי חול המועד: כשנותנים הד' מינים לאחר לברך נכון לאמר בפירוש שהוא במתנה על מנת להחזיר, ובפרט ביום הראשון "והוא תועלת לנותן ולמקבל".

ומציין לסי' תרנ"ח כנ"ל, ולחו"מ סרמ"א (שם ס"ו בהגהה מבואר שאפי' אמר ע"מ שתחזירו לא הוי כאילו אמר ע"מ שתחזירו לי) ולשד"ח מע' ד' מינים ס"ג סק"ט שדן בזה.

וראה מ"ש בשוע"ר סי' תנד סי"ד, שהתיר לענין מצה, שדומה לקידושין דלעיל.

\* \* \*

## דובר סימן טז סעיף א שלום לא

ואף שאין זו ראי' ברורה, כי יש לפרש הגמ' בכמה אופנים, מ"מ רמז לדבר יש, וכמשנת"ל.

\*

מלשון רבנו הזקן בסידורו נראה ששני השיעורים הללו הם שתי שיטות הפוסקים, והחובה עלינו לנסות לברר מהו מקור שתי השיעורים הללו בפוסקים.

וי"ל שזה תלוי במחלוקת הט"ז והמ"א בביאור סוגיה זו והלכה זו שבסי' טו. ובהקדים:

הלכה זו שבשוע"ר, שאם יש שיעור טלית בחתיכה ההיא (שמביא מבגד אחר) כשר להטילו בטלית זה (ואין צריך להתיר ממנה הציצית), לא נתפרש כ"כ מקורה.

בשוע"ר סי' טו ס"ז נסמן על הגליון הט"ז בסק"ד והמ"א בסק"ד. אמנם תמוה הדבר, שהרי בשניהם לא נזכר בפירוש מענין הנ"ל. בדפוס הראשון נסמן סתם "ט"ז; מ"א", ולא נתפרש היכן מקומם.

עיון קל בט"ז מראה לכאורה שהוא סובר ההיפך מזה, שאפי' אם יש בחתיכה זו שיעור טלית מ"מ אסור לתפרו לבגד אחר שיש לו ג' ציצית. ובק"א סק"א מפורש הדבר שהט"ז חולק על הלכה זו וסובר שפסול. לכן מסתבר שציון זה אל הט"ז, נשתרבו לכאן בטעות. גם במ"מ וציונים (מאנגל) נשמט ציון זה, וציון רק "משמעות מ"א סק"ג".

אמנם גם במ"א שם לא מוזכר דבר וחצי דבר מענין זה (היינו לחלק בין אם יש בחתיכה ההיא שיעור טלית או לא). וההכרח לבאר מהי משמעות זו שבמ"א.

כדי לבאר את המשמעות הזאת, עלינו לבאר תחלה את טעם ההלכה הזאת שבגמרא הנזכרת (מנחות מא, א): "ושיון שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום

הדבר יותר בתהלה לדוד (סי' טז), אשר רבנו הזקן לשיטתו ממה שפסק בהלכה זו של המביא אמה על אמה ממקום אחר (בשור"ע שלו סי' טו ס"ז) "במה דברים אמורים כשאין בחתיכה ההיא שמביא מבגד אחר שיעור טלית שחייבת בציצית כו' אבל אם יש בה שיעור טלית שחייבת בציצית אין צריך להתיר הציצית ממנה כשיתפרנו בבגד אחר".

ולפי שיטה זו על כרחינו לפרש גמרא הנ"ל, שדוקא אמה על אמה פסולה - כיון שאין בה שיעור טלית, משא"כ כשיש בה שיעור טלית (שהוא יותר מאמה על אמה) כשרה.

\*

כל האמור לעיל הוא רק להוכיח את שיטת רבנו הזקן, אשר השיעור הוא יותר מאמה על אמה, אך עדיין לא מצינו מקור לשיעור המדויק של אמה על שתי אמות. אמנם כד דייקת שפיר אפשר למצוא רמז לשיעור המדויק של אמה על שתי אמות, גם בגמרא הנזכרת:

הגמרא אומרת: "ושיון שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה", ונת"ל דהיינו כיון שאין בחתיכה זו שיעור טלית. בפשטות מיירי כאן שיש לו שתי טליתות קרועות ופסולות (שאין בהם שיעור), ורוצה לתפרן יחד כדי להכשירן (שע"י חיבורן יחד יהיה בה שיעור טלית). וע"ז אומרת הגמ' שבחתיכה אחת (היינו כל אחת משתי החתיכות) יש בה אמה על אמה (שאין בזה שיעור טלית), וע"י חיבורן יחד יש בה אמה אחת על שתי אמות (ואזי יש בה שיעור החייב בציצית, אלא שאעפ"כ פסולה מטעם שיתבאר לקמן), א"כ למדנו מכאן שאמה על אמה הוי פחות משיעור ואילו אמה על שתי אמות הוי שיעור טלית החייבת בציצית.

אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה".

רש"י על אתר מבאר את הטעם לזה: "משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשיה". טעם זה מבואר גם ברא"ש (הלכות קטנות הל' ציצית סי"א). אמנם בנמוקי יוסף כתב הטעם "דה"ל תעשה ולא מן העשוי".

וע"ז כתב המ"א (סי' טו סק"ג): "מתוך דברי הב"י משמע דעיקר הטעם משום תעשה ולא מן העשוי דמיד כשנחתך הכנף נפסלו הציצית ואע"פ שחזר ותפרו ה"ל תעשה ולא מן העשוי. אלא דקשה למה קי"ל אם נקרע הטלית חוץ לג' יתפור כו' לזה אמר כנף זה לא היה מבגד זה כו' משא"כ כשתפרו בטלית עצמו דשרי דהוי תחלת עשיתו בטלית זה בכשרות".

נשאלת השאלה, וכי למה נפסלו הציצית מיד כשנחתך הכנף, ועל כרחך לומר דהיינו כיון שלא נשאר שיעור טלית בחתיכה, ומזה מוכיח רבנו הזקן שפסול זה הוא דוקא כשלא נשאר שיעור טלית בחתיכה זו, משא"כ אם נשאר בחתיכה שיעור טלית, בודאי לא נפסלו הציצית, ומותר לתפור החתיכה (עם הציצית) גם בטלית אחרת.

[חילוק זה, אם יש שיעור טלית בחתיכה, מובא גם במשנה ברורה (סי' טו סק"ה), וכתב שכן מוכח מדברי המ"א סק"ג, ולא כתב מהי ההוכחה, וגם לא כתב שמקור חילוק זה הוא משו"ע רבנו הזקן. וצ"ע].

אמנם הט"ז (סק"ד) חולק בשנים, וסובר א) שאפילו אם נשאר בחתיכה יותר משיעור (שבזה דן בשו"ע ס"ג), אינו יכול לחזור ולתפרו בטלית. ב) האיסור הוא אפילו אם בא לתופרה באותה טלית שנחתכה ממנה. וכל זה מטעם המבואר בט"ז שם.

והנה לשיטת המ"א ורבנו הזקן בשו"ע שלו, מוכרחים לפרש מ"ש הגמ' "שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר", דהיינו

כיון שאמה על אמה הוא פחות משיעור טלית (ששיעורו הוא יותר מאמה על אמה), ולכן יש בזה תעשה ולא מן העשוי.

אמנם לשיטת הט"ז מוכרחים לפרש מ"ש "שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר", דהיינו שהציצית נפסלים אפילו כשיש בחתיכה שיעור טלית (ששיעורו אמה על אמה).

\*

מכל האמור לעיל למדנו ששיעור טלית (לשיטת המ"א ורבנו הזקן) הוא יותר מאמה על אמה הנזכר בגמרא, אבל עדיין לא ידענו מקור וטעם השיטה שצ"ל דוקא אמה אחת על שתי אמות. גם אינו מובן איך יכולה להיות מחלוקת כזו מן הקצה אל הקצה, בשעה שבשו"ע סי' טז מבואר ששיעור טלית החייבת בציצית הוא שקטן בן ט' מתכסה בו ראשו ורובו.

אמנם י"ל שזה תלוי במחלוקת הגאונים והראשונים ברס"י ח אם כסות שאין בה כדי עטיפה חייבת בציצית או לא.

דהנה מבואר בגמרא (מנחות מ, ב) ובטוש"ע (סי' טז), ששיעור טלית שחייבת בציצית הוא "טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך עראי", והיינו כמבואר בפוסקים ובשו"ע"ר שם: "דהיינו שהוא בן תשע שנים שאז הוא מתהלך לבדו בשוק וטליתו אליו כו' וגדול בין י"ג שנים הלובשה אינו מתבייש לצאת בה באקראי לשוק".

ובודאי אין לפרש הכוונה שהוא מתלבש בה כמו כתונת, מכמה טעמים: א) כתונת פטורה מציצית (בין אם היא כמו חולצה שלנו ובין אם היא כמו גופיה שלנו), כמבואר בשו"ע"ר סי' י סט"ז וסכ"ב. ב) בזה לא שייך לאמר "הגדול יוצא בה דרך עראי", שהרי כתונת של ילד קטן אינה עולה על הגדול, ומה שייך בזה דרך עראי. ג) באופן זה אין שייך לומר "מתכסה בו ראשו



"ג יכול לעשות כן בדוחק, ולצאת בה לשוק באקראי.

אמנם לשיטת הראשונים שא"צ להיות עטיפת הישמעאלים דוקא, כ"א באופן שאנו לובשים הטלית בעת התפלה, באופן כזה יוכל הקטן ללבוש גם בשיעור אמה על אמה כפשוט.

יוצא א"כ מכל האמור לעיל, ששיעור זה עצמו (שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו), הנה לפי השיטה דהיינו כעטיפת הישמעאלים - שיעורו הוא אמה אחת על שתי אמות, ולפי השיטה דהיינו בלי עטיפה - שיעורו הוא אמה על אמה.

\* \* \*

#### סימן לב קונטרס אחרון ס"ק ג

### **גירסת רבנו הזקן בס' התרומה**

במהלך עריכת המ"מ וציונים למהדורה החדשה של שו"ע אדמו"ר הזקן, עמלנו קשות להבין את דבריו הק' בס' לב קו"א סק"ג, שמביא שם את דברי ס' התרומה, ומגיה בדבריו, וכותב שמצא כתוב הוגה כך בס' התרומה, ומזה מוכיח מהו פירוש הירושלמי, ומזה מוכיח שם הלכה בפנים הסעיף.

אמנם אחרי כל מה שהתייגענו בזה העלינו חרס, ולא עלה בידינו להבין (א) איך גורס רבנו הזקן בס' התרומה. (ב) איך הוא מפרש את דבריו. (ג) מה מוכיח מדבריו בפירוש דברי הירושלמי. (ד) מה כל זה קשור להלכה שמבוארת בפנים הסעיף.

מסגנון לשונו של רבנו הזקן נראה שהוא גורס בס' התרומה את המילה "בפנים", אמנם לא עלה בידינו להבין היכן גורס רבנו הזקן מילה זו בס' התרומה, מהי ההוכחה לגירסה זו, ומה רוצה רבנו הזקן להוכיח מגירסה זו.

ורובו". ומטעם זה גם אין לפרש הכוונה, שלובשים אותה כמו טלית קטן שלנו (עם חור באמצע עבור הצואר), שהרי באופן זה לא מכוסה ראשו ורובו. (ד) בזה לא שייך מ"ש בשו"ע ר"ש שם "מתכסה בה ראשו ורוב אורך גופו ורוב רחבו", וכי איך זה שייך הדבר שהכתונת תכסה רק חצי רוחב גופו?

אלא ודאי הכוונה אשר (במקום הכתונת שאנו לובשים) הם היו מתעטפים בטלית חלקה בעלת ד' כנפות, באופן שרק רוב אורך ורוב רוחב גופו מכוסה בטלית זו. ובזה יש שני אופנים ושתי שיטות:

(א) שיטת הגאונים (שברס"י ח), שמתעטפים בה כעטיפת הישמעאלים (וגם בזמנינו נוהגות כן הנשים שבמדינת הודו ועוד).

(ב) שיטת כמה מהראשונים, שהיו לובשים אותה בלא עטיפה, כי אם באופן שאנו נוהגים ללבוש הטלית בעת התפלה, להגביה צדי הטלית על הכתף מכאן ומכאן, שתי כנפות נמשכות לפניו לכסות את החזה ושתיים נמשכות לאחוריו לכסות את גבו.

כמדומה שהדבר ברור, שאי אפשר להתעטף ראשו ורובו כעטיפת הישמעאלים בטלית חלקה בעלת ד' כנפות, כאשר גדלה הוא רק אמה על אמה, ואפילו אם המדובר הוא בקטן שהוא בן תשע שנים. כדי שתהי' העטיפה כראוי, צריך להיות אורך הטלית לפחות שתי אמות (לרוחב האדם, כדי שיוכל לסבב בה את כל גופו עד שיזרוק את צדו הימני על כתף שמאל) ורחבה לפחות אמה (לאורך האדם, כדי שיוכל לכסות בו את ראשו ורוב אורך גופו).

גם בשיעור זה עדיין קשה הדבר להתעטף, ורבנו הזקן מבאר בסידורו כמה השתדלויות בזה. אמנם כאן שאנו דנים בקטן בן ט' שנים, בודאי זהו השיעור שיוכל להתעטף בו ולצאת לשוק. והגדול בן

בהמשך לזה כותב שם בקו"א סק"ו, שמשמעות ס' התרומה לחלק בין ניקב בפנים לניקב בחוץ, ומביא חילוק זה גם בפנים השו"ע. אמנם בעניינו לא מצאנו היכן היא משמעות זו. ואולי זה קשור לגירסת רבנו הזקן הנ"ל שבקו"א סק"ג. וגם זה לא עלה בידינו להבין כנ"ל.

עצם החילוק בין פנים לחוץ מובא במאירי (קריית ספר מאמר ג ח"ב ד"ה ושאלו) ובביאור מרדכי (הלכות קטנות סי' תתקנ"ג), אמנם בפנים דברי ס' התרומה לא מצאנו משמעות זו.

איני מפרט את כל דברי הסוגיה, שקשה היא ומסובכת, אמנם מצוה לברר מקחו של רבנו הזקן, שמפני קיצורו ומפני עמקו לא ירדנו לסוף דבריו.

\* \* \*

סימן לג סעיף א

## נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים

בשוע"ר רס"י לג מבאר דין נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים, לחלק בין ישנים לחדשים, וכותב לגבי ישנים (החמור שביניהם), שמ"מ **"אם יש ביניהם בית אחד שלם, דהיינו ב' מחיצות שלימות, כשרים אפילו הם ישנים, ובלבד שלא נקרעו ג' בתים דהיינו כל הג' מחיצות הנשארות"**.

ולכאורה דברים אלו אין להם מובן: א) אם נקרעו ג' בתים, הרי בודאי אין בית אחד שלם בין כל ב' בתים קרועים, וא"כ נפסלו כבר ע"י השנים הסמוכים זה לזה, ומה מוסיף לנו הקרע השלישי? (ב) מהו פירוש הדברים "דהיינו כל הג' מחיצות הנשארות", הרי מלבד הבית השלם האמצעי, יש עוד ארבע מחיצות פנימיים.

ואם הכוונה למחיצות שלימות (כפולות), הרי לא נשארה אלא מחיצה אחת.

הקושיה הראשונה הנ"ל מובאת ב"תהלה לדוד", וכותב ע"ז **"שלא זכיתי לדעת כונתו"**. ובאמת קושיה זאת היא לא רק על רבנו, כ"א גם על הגמרא עצמה (מנחות לה, א): **"רב חסדא אמר נפסקו שתיים כשירות שלש פסולות. אמר רבא הא דאמרת שתיים כשירות לא אמרן אל זה שלא כנגד זה אבל זה כנגד זה פסולות"**.

שואלים ע"ז הפוסקים (פרישה ס"ק ג. ב"ח ד"ה נתקלקלו. ט"ז ס"ק ד), שהרי בנפסקו שלוש בודאי יש ביניהם עכ"פ שנים זה כנגד זה, שהם פסולות, וא"כ מה מוסיף רב חסדא במה שאמר **"שלש פסולות"**. ומתרצים שלשתם, אשר **"שלש פסולות"** בא להשמיענו שאם נפסקו שלוש פסולות בכל ענין, הן בחדשות והן בישנות (אפי' בקל שביניהם), שאז שתיים כשירות אפילו זה כנגד זה, אבל שלש פסולות.

וגם רבנו מביא את תירוצם בתחלת הסעיף, במוסגר. ובמראי מקומות שעל הגליון מציין רבנו **"ט"ז. ע"י סעיף ב וצ"ע"**. והיינו שמביא את תירוצו הט"ז, אבל מקשה עליו מדין שבסעיף ב, ששם מבואר שבדין הקל שביניהם כשרות אף בשלש, ופסול שלש הוא רק בחמור שביניהם. קושיה זו הקשה הדרישה ס"ק א, ומחלק ביניהם. אמנם רבנו משאיר הלכה זו במוסגר, ככל הספיקות שרצה לחזור ולעיין בהלכה זו, כמבואר בכ"מ. ויתירה מזו, שבתחלה כותב רבנו **"כשרים בכל ענין"**, היינו בפשטות - אפילו כשנקרעו ג' בתים, ורק אח"כ מוסיף בתוך מוסגר, שאם נקרעו ג' בתים פסולים.

ומטעם זה מבאר בסוף הסעיף את הלכה זו **"שלש פסולות"** בחדשים (החמור שביניהם). אמנם בזה נשארה קושיית הפרישה והב"ח והט"ז הנ"ל, שכיון שאין בין שנים שבהם בית אחד שלם, הרי כבר

## דובר סימן לו סעיף ב שלום לה

נפסלו בשנים, ומה מועיל לנו השלישי. וזאת היא קושיית התהלה לדוד, ונשאר בקושיה (ועי' דרישה סוף ס"ק א).

ואולי כדי ליישב את קושיית הפרישה והב"ח והט"ז מוסיף רבנו "דהיינו כל ג' מחיצות הנשארות". אבל כבר נת"ל, שלא מובן לנו פירוש הדברים האלו, הרי נשארו עדיין ד' מחיצות ולא שלוש. ואיך מתיישבת בזה הקושיה הנזכרת?

ואחרי העיון לא עלה בידינו ליישב את לשון רבנו, רק אם נאמר שיש כאן השמטת איזה תיבות, ולומר שמרמז בזה לפירוש השני שברש"י שם, שלא הובא כלל בסעיף זה בשוע"ר. ונבאר א"כ הדברים, למרות גודל הדוחק שבזה:

על מה שמחלק רבא ואומר שכשרות רק

כאשר ב' הקרעים הם זה שלא כנגד זה מביא רש"י ב' פירושים: כגון שנפסק בית ראשון ובית ג' ואחד שלם ביניהם, כנגד זה, שני בתים הסמוכות. לישנא אחרינא זה כנגד זה בתוך אויר חריץ אחד נפסק דופן בית זה ודופן בית שכנגדו, זה שלא כנגד זה שנפסק זה באויר אחד וזה באויר אחר, שאין קרע רואה את חבירו שהבית מפסיק ביניהם.

והנה לפי הפירוש השני של רש"י, אפשר לפרש "שלש פסולות" כפשוטו, שהם זה שלא כנגד זה, כגון שנקרע הדופן השמאלי של הבית הראשון והדופן השמאלי של הבית השני והדופן השמאלי של הבית השלישי, וכל הדפנות הימנים (שביניהם) שלימים, ומ"מ פסולות התפילין, כיון שיש שלש קרעים (עד"ז כתב במאיר עיני סופרים סי' יח ס"ד סק"ב).

משא"כ לפי הפירוש הראשון של רש"י (שכוותיה נפסק בטוש"ע, ומבואר בב"ח ד"ה נתקלקלו דהיינו ש"תופס רבנו לשון ראשון דפירוש רש"י לחומרא"), הכריחו

אמנם כבר נת"ל כי רבנו מקשה על תירוץ הט"ז מלקמן סעיף ב (ואת פסק הט"ז כותב - בין חצאי עיגול, מחמת הספק שבזה). וזהו שמפרש רבנו כאן, שאם לא נקבל את תירוץ ופסק הט"ז, אזי מוכרחים אנו לפרש את הסוגיא כמו הפירוש השני של רש"י, וכנ"ל.

וזהו שכותב "ובלבד שלא נקרעו ג' בתים, דהיינו כל הג' מחיצות הנשארות", דהיינו שמתוך שש המחיצות הפנימיות נקרעו שלש ונשארו שלימות שלש הסמוכות להן (שמפסיקים בין הקרעים). שבאופן זה כשרות בשנים - לפי הפירוש השני של רש"י, ואילו בשלש פסולות.

ועדיין צע"ג בכל זאת.

\* \* \*

### סימן לו סעיף ב

## כתב המיוחד לרבנו הזקן

ראיתי מתדיינים בכמה גליונות אם יש להשתדל לכתוב סת"ם בכתב המיוחס לרבנו הזקן, או שמחמת אי הבהירות שבכתב הזה, טוב יותר לכתוב סת"ם בכתב האריז"ל.

ניסיתי א"כ לבדוק את פרטי דיוקי הכתב המיוחס לרבנו הזקן, לראות אם דעת כולם מסכמת לתמונת ציורו. אשתדל כאן להביא כמה חילוקי דעות באופן כתיבת אות ג לפי הכתב המיוחס לרבנו הזקן. ומועתקים בזה 6 ציורים:

4 הציורים האמצעים הם מתצלום הפרשיות שבקובץ יגדיל תורה (ג.י.) חוב' כו ע' לט, שיש המייחסים אותן לר' ראובן סופר של רבנו הזקן.

הציור שלצד ימין הוא מספר אותיות הרב ע' יב, כפי שצייר הסופר הרב משה שי' וויינר את הכתב המיוחס לרבנו הזקן.

וכיון שחמשת הציורים הם לפנינו, יוכל כל אחד לשפוט לעצמו.

הציור שלצד שמאל הוא מקובץ יגדיל תורה שם ע' מ, כפי שצייר הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג את הכתב המיוחס.

וראה גם התקשרות רלז ע' 13.



ויש כמה חילוקים יסודיים ביניהם:

ג) בשו"ע אדה"ז כתב: "וירך שמאל לא תהיה עקומה אלא משוכה בשוה ומוגבהת קצת כלפי דלי"ת".

בציור אותיות הרב שם: ירך שמאל תמונתו כיר"ד הפוכה עם ג' עוקצים.

אמנם בציור שביגדיל תורה שם אין עוקץ לירך למעלה בימין, כי אם עובי הירך מחובר לרגל ימין.

א) בשו"ע אדה"ז כתב: "ויש מי שקבלה בידו שגוף הגימ"ל יהי' כמו זי"ן שימשוך רגל ימין מאמצע הראש ולא מקצהו כמו בוי"ו, וכן כל ראשי שמאל שבאותיות שע"ט נ"ז ג"ץ ... אבל קבלת האר"י ז"ל אינו כן כמשי"ת".

ולא נתפרש כ"כ למעשה איך לעשות באות ג. אמנם בתצלום הפרשיות הנ"ל אין הרגל נמשך מאמצע הראש אבל גם לא מקצהו.

בציור שבאותיות הרב יש לראשה שני עוקצים (זויות) לשמאלה (למעלה ולמטה) ולא לימינה. וכתב על זה שם, שאין ראשה דומה לזי"ן אלא ליר"ד עם ירך קטן והירך יוצא מראש קרוב לסופה לפניו מירך היר"ד.

ובציור שבקובץ יגדיל תורה שם יש לראשה עוקץ נוסף (זוית נוספת) בימינה למטה, וכתב ע"ז שם, כי הרגל יוצאת מעט מימין לאמצע הראש ולא מקצהו.

אמנם בקובץ יגדיל תורה שם עמ' קכג, כתב הסופר הרב אליעזר צבי זאב שי' צירקינד, שזה (שכתב שהרגל יוצאת מעט מימין לאמצע הראש ולא מקצהו) אינו נראה לעינים (בתצלום הנ"ל). והוכיח מהצ"צ שאינו כן.

\* \* \*

## סימן לח סעיף ז

### העוסק במצוה פטור ממצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים

בשוע"ר סי' לח ס"ז: "כל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כו' א"צ להפסיק משום קריאת שמע ותפלה אפי' אם יעבור זמנם כו' כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת כו' ולכן המשמר את המת פטור מתפילין ומק"ש ותפלה ומכל המצות".

ועד"ז מבואר לעיל שם ס"ו. לקמן סי' ע ס"ד. סי' עא ס"ה-ו. סי' עב ס"א. סי' צג ס"ד. סי' קו ס"א וס"ד. סי' רמח ק"א סק"א. סי' תרמ ס"ח.

**אפשר למצוה לעשות ע"י אחרים תיעשה על ידי אחרים וילך הוא בכבוד אביו אמר רב מתנה הלכה כאיסי בן יהודה."**

אמנם ברמ"א שם כתב על זה: "ואם התחיל במצוה תחלה יגמור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה" - והיינו שמפרש את הברייתא הנ"ל דהיינו דוקא לפני שהתחיל לקיים את מצות כיבוד אב, אבל אם כבר התחיל יגמור, ופטור גם מן המצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. והיא שיטת הר"ן (הועתק בב"י שם): "הני מילי כששתיהן לפניו אבל כשהתחיל המצוה אע"פ שאפשר לעשותה ע"י אחרים אם נזדמנה לו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים לא יניח את הראשונה דהא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה ולא מפלגין בין מצוה למצוה".

והנה רבנו הזקן בס' לח פוסק שגם אחר שהתחיל במצוה מחלק בין אפשר לעשותה ע"י אחרים או לאו, ומוכיח כך ממה שנתבאר ביו"ד סי' רמ. והיינו שאינו פוסק כהר"ן וכהגהות הרמ"א שבי"ד סי' רמ. וא"כ היכן מצינו ידינו ורגלינו, שזהו לכאורה היפך ממה שפסק לפני זה שם בסעיפים ו-ז, ובכל המקומות שצוינו לעיל, שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת גם אם היא מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים וגם מצות שבגופו.

את ההוכחה לפסק הלכה זה מיו"ד סי' רמ, מביא רבנו הזקן גם בס' רנ ק"א סק"ב: "אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כמ"ש ביו"ד סי' רמ". ואיך יתאים זה עם מה שפסק במקומות רבים שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אף אם א"א לעשותה ע"י אחרים.

והביאור בכל זה הוא, שהן כאן בס' לח והן שם בס' רנ מיירי שעוסק (לא במצוה סתם, כ"א) בלימוד התורה. ואע"פ שכבר

וכיון שנתבאר שהוא פטור מפילו ממצוות תפילין וק"ש ותפלה ושאר מצוות שבגופו שא"א לעשותן ע"י אחרים, א"כ למדנו מכאן שהעוסק במצוה פטור גם ממצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים.

אמנם מיד אחרי הלכה זו כותב רבנו הזקן בס' לח ס"ט: "הקורא בתורה פטור מהנחת תפילין כל היום דהיינו שא"צ להפסיק מלימודו להניחם (זולת) בשעת קריאת שמע ותפלה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה ואע"פ שכל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים חייב להפסיק כדי לעשותה כמו שיתבאר ביו"ד סימן ר"מ מ"מ בתפילין נאמר בהן לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך וזה שכבר יש תורת ה' בפיהו א"צ לאות ולזכרון".

וכ"ז תמוה מאד לכאורה וסותר את כל מה שנתבאר לעיל שהעוסק במצוה פטור מתפילין וק"ש ותפלה, אע"פ שהן מצוות שבגופו וא"א לעשותה ע"י אחרים, וכאן כותב שחייב להפסיק לק"ש ותפלה כיון שהן "מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים", ורק מצות תפילין יש לה דין מיוחד שנדחת מפני לימוד התורה.

את המקור להלכה זו שבסעיף ט כותב רבנו הזקן "כמו שיתבאר ביו"ד סימן ר"מ". סי' זה בשו"ע אדה"ז לא הגיע לידנו, ובשו"ע המחבר שם סי' ב: "אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו לעשות מצוה עוברת כגון קבורת מת או לוויה אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו ואם אין שם אחרים לעשות יעסוק במצוה ויניח כבוד אביו".

והוא כדעת איסי בן יהודה בקידושין לב, א: "אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבים במצוה איסי בן יהודה אומר אם

מצאנו ידינו ורגלינו בכל המקומות בשו"ע אדה"ז שצויינו לעיל.

ולכאורה הי' אפשר לומר שיש כאן טעות סופר, וגם כאן בסי' לח צריך להיות הציון (כמו בסי' תמד) "כמו שיתבאר ב"ד סימן רמ". והיינו כיון שמצות ת"ת שונה בזה משאר המצוות מהטעמים המבוארים לעיל. אמנם בדקתי וראיתי שגם בדפוס הראשון וגם בכת"י כתוב "כמו שיתבאר ב"ד סימן רמ". וגם בקו"א שבסי' רנ כתוב "כמ"ש ב"ד סי' רמ". וקשה לשבש הגירסה בכל המקומות האלו.

שוב העירני בזה הרה"ג מוהרמ"ש אשכנזי שליט"א, שיש לבאר שיטת רבנו הזקן בכל זה, שבאמת גם מצות כיבוד אב שונה בזה מכל המצוות, מטעם המבואר בברייתא הנזכרת (בדברי אלעזר בן מתיה) "מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה".

החילוק בין מצות כיבוד אב לשאר המצוות (לגבי מצות השבת אבדה) מובא גם בשו"ע אדה"ז (הל' מציאה ופקדון ס"מ): "שאם אמר לו אביו אל תחזיר האבידה עכשיו כי צריך אני עכשיו שתאכילני ותשקני לא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו אני ה' כולכם חייבים בכבודי, אבל נדחית היא מצות השבת אבדה כו' מפני כבוד המקום, כגון שהאבדה בבית הקברות והוא כהן לא יטמא לה".

ולפי"ז אפשר שרבנו הזקן אינו פוסק בהל' כיבוד אב כשיטת הר"ן והרמ"א, וסובר שדין כיבוד אב ודין לימוד התורה שוין הם, שאינן דומות לשאר המצוות, ולכן מביא בסי' לח ובסי' רנ ראייה מדין כיבוד אב לדין לימוד התורה. אלא שחיו"ד סי' רמ בשוע"ר לא הגיע לידינו, ואיננו יודעים מה כתב שם רבנו הזקן בענין זה.

\* \* \*

נתבאר שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אף כשא"א לעשותה ע"י אחרים, מ"מ העוסק בתורה פטור ממצוה אחרת רק כשאפשר לעשותה ע"י אחרים.

שני טעמים נתבארו בשו"ע אדה"ז לחלק בזה בין העוסק במצוה לבין העוסק בתורה:

(א) הל' ת"ת פ"ד ה"ג: "היה לפניו עשיית מצות ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו כו' ואם אי אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים כו' יפסיק תלמודו ויעשה המצוה כי זה כל האדם כמו שאמרו חכמים תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ואם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות".

(ב) סי' תמד ס"ח: "ואף על פי כו' שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת מכל מקום כיון שהמצוה היא עוברת שאם יעסוק בתורה ולא יקיימנה תתבטל המצוה לגמרי ובעשיית המצוה לא תתבטל מצות עשה של תורה לגמרי שהרי יכול ללמוד אחר כך לפיכך תלמוד תורה נדחה מפני כל המצוות אפילו הן מדברי סופרים כשאי אפשר לעשותן על ידי אחרים כמו שנתבאר ב"ד סי' רמו".

והוא מ"ש ב"ד סי' רמו ס"ח: "היה לפניו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו".

אלא שעיקר הקושיה היא על מה שכתב רבנו (כאן בסי' לח ובקו"א בסי' רנ) שהמקור להלכה זו הוא ב"ד סי' רמ, ששם לא מיירי בלימוד התורה כ"א במצוה כיבוד אב, ושם נפסק בהגהת הרמ"א שאם התחיל נדחית גם המצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, כבכל המצוות. ואם נאמר שרבנו הזקן חולק על הרמ"א, ופוסק שגם בשאר המצוות יש חילוק בין אפשר לעשותה ע"י אחרים או לאו, א"כ היכן

סימן מו סעיף ב**נגיעה בלבושים קודם נט"י  
שחרית**

בשוע"ר סי' מו ס"ב "וכשיניח ידו על עיניו דרך חלוק (אבל שלא דרך החלוק אסור להושיט יד לעין קודם נט"י כמ"ש בסי' ד"), והעיר ע"ז הר"נ שי' גרינוואלד בהערות ובאורים גליון תשעו עמ' 55, שהמקור לזה הוא בשל"ה מס' חולין באמצע ד"ה וכשמסתכל (חלק זה בשל"ה הוא מה שהעתיק מדברי אביו בס' עמק הברכה, ברכות השחר ד"ה וכך יתפרשו אלו הברכות, וכמפורש בשל"ה בתחלת העתקתו מס' עמק הברכה: "אעתיק כל מה שכתוב בספר עמק הברכה דאבא מורי זלה"ה").

אמנם בגופא דהאי דינא צ"ע, מה יועיל מה שמניח ידו על עיניו דרך חלוק, הרי כבר הביא אדה"ז (מהדו"ק ומהדו"ב סי' א' ס"ז וסידור ד"ה לפי) מ"ש בזוהר שקודם נט"י שחרית לא יגע אף במלבושיו. ובאמת זו אינה קושיה, כי כאן (בסי' מו ס"ב) מיירי מדינא דגמ' (משא"כ עכשיו לא נהגו כן כמבואר בסעיף ג), שיכול אדם אפילו לברך ברכות השחר, ומכ"ש שיכול ליגע במלבושיו קודם נט"י (כמבואר בסי' א שם).

אך עיקר הקושיה היא על הסתירה שבזה בין סי' א לסי' ד, הן במהדו"ק והן במהדו"ב, שבסי' א' מביא גם את חומרת הזוהר ואילו בסי' ד (מהדו"ק ס"ה-ו ומהדו"ב ס"ב) כותב רק את החומרא שבתלמוד, שלא יגע קודם נט"י בכמה מקומות שבגוף, ואינו מזכיר כלל את חומרת הזוהר שלא ליגע במלבושיו. ודבר זה צריך תלמוד.

ומכאן באים אנו להערתו של הר"ב אבעלענדער באותו גליון עמ' 75, שרוצה

לחלק בזה בין מ"ש במהדו"ק "וכל יר"ש יחמיר לעצמו כדברי הזוהר" ואילו במהדו"ב מחמיר בסתם לכל אדם. וכד דייקת שפיר תראה שבמהדו"ב אינו כותב כלל שכל אדם ינהג כך כ"א כותב "אך בזוהר החמירו מאד". ואדרבא ממה שבמהדו"ב סי' ד ס"ב מביא את כל החומרות שבגמ', שלא ליגע ביד קודם נטילה לא לעין ולא לאזן ולא לחוטם כו' ואינו מביא את חומרת הזוהר שלא ליגע בלבושים, רואים אנו מזה שאין זו הנהגה לכל אדם. והקושי' במקומה עומדת, מדוע בסי' א' מביא את שתי החומרות ובסי' ד שינה והביא רק את החומרות שבגמ'.

עד אשר ראיתי כי בסידור משלב את דבריו שבסי' א' ובבסי' ד, והיינו שמתחילה מעתיק את דבריו שבמהדו"ב סי' א' ס"ז, עם חומרת הזוהר, ואח"כ כותב שאם אין לו מים כו' אזי רק יזהר שלא ליגע לעין כו', ומעתיק את דבריו שבמהדו"ב סי' ד'. ולפי זה נצטרך לפרש שגם מ"ש בסי' ד מיירי שאין לו מים וכיו"ב.

ומכאן נעבור להערתו של הר"מ צירקינד באותו גליון עמ' 79, שמביא כמה חילוקים בהלכה בין מהדו"ב ובין הסידור, ורוצה להוכיח מזה שהמהדו"ב נכתבה אחרי הסידור. ואין בזה הכרע.

אמנם זאת למודעי, שבדרך כלל פסקי הסידור הם העתק הפסקי-דין שבשו"ע, הלכות מלוקטות, בהשמטת רוב טעמי ההלכות, ובתיקוני לשון וסגנון מעטים; ולפעמים יש בהם חזרות ממה שפסק בשו"ע.

ברוב הסימנים (שאין בהם מהדו"ב) נלקטו ונעתקו הדברים ממהדו"ק, ובסימנים א-ד נלקטו ונעתקו הדברים ממהדו"ב, וכן הוא בהלכה הנזכרת לעיל, שמה שכתב בסידור הוא העתק שני סעיפים הנזכרים שבמהדו"ב (סי' א' ס"ז וסי' ד ס"ב), עם

איזה תיקוני לשונות, המורים לפום ריהטא שהסידור נכתב אחרי המהדו"ב, וזאת יכול כל אחד לבדוק ולהשתכנע בעצמו.

[ואולי יש מכאן סמך לשער, כי מעולם לא הספיק רבנו הזקן לכתוב מהדו"ב כי אם לארבעה סימנים אלו, ולכן בבואו ללקט את פסקי הסידור לא העתיק בהם כי אם ממהדורא קמא; מלבד ארבעת הסימנים הראשונים, וכנ"ל. וכן נראה מלשון הכותרת "זאת מצאנו בכתבי הקודש של אדמו"ר ז"ל נ"ע שהתחיל לחבר הש"ע מהדורא תניינא"].

\*

הרמ"צ מנסה להוכיח שם שהמהדורא בתרא נכתבה אחרי הסידור, שהרי בהלכות מסויימות פוסק בסידור כפי שהוא פוסק במהדורא קמא, ואילו במהדורא בתרא חוזר בו ופוסק באופן אחר.

הוא מביא שם דוגמה ממה שפסק במהדו"ק סי' צב ס"ב ובסידור (השכמת הבוקר), שהצריך לנקבו והתחיל להתפלל יעמיד עצמו ולא יפסיק אפי' בק"ש וברכות ק"ש ואפי' בפסוד"ז, ואילו במהדו"ב סי' ג סי"א כתב רק שלא יפסיק בברכות ק"ש, ולא כתב בענין פסוד"ז.

אמנם לענ"ד לא קרב זה אל זה כלל, והפסק שבסידור הוא רחוק מהפסק שבמהדו"ק בכמה פרטים:

(א) במהדו"ק פוסק (כשיטת הרמ"א בסי' צב ס"ב, שתיווך כן בין תשו' הרשב"א לתרומת הדשן) שכשהגיע לאיסור בל תשקצו יפסיק אפי' בק"ש (ורק כשלא הגיע לאיסור בל תשקצו לא יפסיק אפי' בפסוד"ז). במהדו"ב פוסק (כשיטת הרמ"א שם סק"ב שפוסק כתשו' הרשב"א הנ"ל) שגם כשהגיע לבל תשקצו לא יפסיק בברכות ק"ש. בסידור פוסק שאף בהגיע לבל תשקצו לא יפסיק אפי' בפסוד"ז.

(ב) במהדו"ק פסק שאפי' אינו יכול להעמיד עצמו פרסה אם אינו מתאוה כ"כ אין בו משום בל תשקצו (כשיטת הרמ"א הנ"ל). במהדו"ב ובסידור מביא עוד דעה שזה תלוי בשיעור פרסה (כפשטות משמעות הגמ' ברכות כג, א וכמשמעות הרמ"א הנ"ל שאינו מקבל את פשרת הרמ"א הנ"ל).

ואחרי כל זאת היכן מצינו שבסידור פוסק כמהדו"ק ולא כמהדו"ב?

\* \* \*

#### סימן מז סעיף ט

### השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה

בשוע"ר סי' מז ס"ט: "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד עי' סי' א שימתין מלאמרה עד שיאור היום ואם שמע קול תרנגול יכול לברך הנותן לשכוי בינה מיד אחר חצות לילה".

והיינו שאף בישן בלילה וקם קודם אור היום מחלק רבנו בין ברכת הנותן לשכוי לבין שאר הברכות, שאת שאר הברכות יכול לברך גם קודם אור היום ואילו ברכת הנותן לשכוי אינו יכול לברך עד שיאור היום או עד שישמע קול תרנגול. אמנם בסידור כתב:

"כל הברכות הללו מברך אפילו לא נתחייב בהן כגון שניעור כל הלילה ולא פשט בגדיו ולא לבש אחרים. אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר. אבל אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהיה מחצות לילה ואילך. ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה אבל על שמיעה שקודם חצות



מפורש, וניעור כל הלילה לרבותא נקט, דאפילו ניאור אם שמע קול תרנגול אחר חצות יכול לברך דזמן חובת הברכה מתחילה מחצות ואילך.

ולענ"ד יש לדון בזה, שאף שכן פסק בשו"ע, שאין חילוק בזה בין ישן בלילה לבין ניעור כל הלילה, מ"מ כאן בסידור מפורש דין זה דוקא "אם ניעור כל הלילה".

וההוכחה לזה היא לא רק ממה שהקדים רבנו לכתוב בסידורו "ואם ניעור כל הלילה" - לפני ביאור דין שמע קול תרנגול, אלא שכן מוכח לכאורה גם מתחלת דבריו "אבל אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהיה מחצות לילה ואילך". וקאי גם על ברכת הנותן לשכוי, שהרי קטע זה שבסידור מופיע מיד לפני ברכת הנותן לשכוי בינה, ומתחיל בה "כל הברכות הללו" ומפרש בשער הכולל, כפירוש הפשוט של הדברים האלו, דהיינו מברכת הנותן לשכוי עד ברכת התורה (למעוטי שלושת הברכות שלפני זה, שהם ברכות ענט"י, אשר יצר ואלקי נשמה, שיש להם דין אחר, כמבואר שם).

והנה בבדי השלחן שם סק"ד וסקט"ו מפרש שגם בשאר הברכות אינו מברך בשן בלילה והשכים קודם עלות השחר, אלא כשפשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' והתחייב בהן. ולענ"ד נראה יותר לפרש, שכיון שישן, במילא נתחייב בהן מיד, אפילו לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ולא שמע קול תרנגול. וכמו שמבואר בשו"ע שלו (סי' מז ס"ט): "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות" (שבכל אופן מברך מיד כשקם).

קשה להוכיח ממנהג העולם - עמא דבר, מ"מ דומני ברור שמעולם שמענו מאבותינו ומרבותינו בפשיטות, שהמשכים קודם אור

לא יברך אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר".

שדוקא בניעור כל הלילה מחלק רבנו בין ברכת הנותן לשכוי לבין שאר הברכות (שבשאר הברכות אינו מברך עד שיעלה עמוד השחר ובברכת הנותן לשכוי סגי אף בשמע קול תרנגול), משא"כ בשן בלילה וקם קודם אור היום אינו מחלק ביניהם. והיינו שבקטע זה שבסידור יש ג' הלכות:

(1) ניעור כל הלילה כו' אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר.

[הטעם לזה י"ל בפשטות "מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם" (שו"ע"ר סי' מו ס"ז), ולכן זמנו "משעלה עמוד השחר שאז מקצת בני אדם רגילים לקום ממטתם" (שו"ע"ר סי' נח ס"ב)].

(2) ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה.

[דין זה הוא רק בשמע קול תרנגול, משא"כ בשאר הברכות, היינו אם ניעור כל הלילה ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, לא יברך עליהם מלביש ערומים, עד שישן וישכים קודם אור הבוקר או עד שיעלה עמוד השחר].

(3) אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן.

בזה אינו מחלק בין ברכת הנותן לשכוי לבין שאר הברכות, ולא נתפרש כאן דין ברכת הנותן לשכוי בשן בלילה וקם קודם אור היום. מפשטות הלשון נראה שבזה יכול לברך אפילו קודם אור היום. אמנם בבדי השלחן סי' ה ס"ק יד כותב: "ונראה פשוט שהוא הדין נמי אם ישן בלילה לא יברך הנותן לשכוי, אם לא שמע קול תרנגול עד שיעלה עמוד השחר אחרי שלא נתחייב בה, וכן פסק אדמו"ר בשו"ע סי' מז

וכדי ליישב את שיטת קצות השלחן, כתב הר"א שי' חייקין בקובץ הערות ובאורים גליון תשעט (עמ' 48), שאפשר שאף מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' מז ס"ט "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות", הכוונה היא שהוא "יכול", היינו שהוא יכול להתחייב בהן ע"י שילבש בגדיו וכו', אבל אם לא התחייב בהן אינו מברך.

אמנם מלבד הדוחק שבפירוש הזה, מפורש בשו"ע אדה"ז כמה פעמים ההיפך מזה:

(א) סי' מו ס"ז מביא שלוש דעות אם צריך לברך ברכות השחר כשלא נתחייב בהן, ופוסק כהדעה השלישית: "שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולם כסדרן מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנין וכן המנהג פשוט ואין לשנות". ולא רמז כאן שום חילוק אם הוא לפני עלות השחר (ומברכין כיון שישן שינת קבע אחרי חצות) או אחרי עלות השחר.

(ב) סי' מז ס"ז מבאר דין ברכת התורה כשהשכים קודם אור היום: "שברכת התורה היא כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום כו' גם ברכות השחר זמנן הוא ג"כ קודם אור היום מיד שניעור משנתו". ואף שלענין ברכת התורה מביא שם שתי דעות, הרי לענין ברכות השחר ברור מילולו שתקנו אותן פעם אחת ביום, מיד שניעור משנתו (קודם אור היום) או כשיאור היום (כשהיה ניעור כל הלילה). בלי שום הפרש עם הלביש בגדיו אחרים או לאו.

(ג) שם ס"ט: "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות", שכאמור לעיל, הפירוש הפשוט בזה הוא אפילו אם לא הלביש בגדים אחרים, כיון שכאמור לעיל התקנה נתקנה לברך את ברכות השחר פעם אחת ביום (כשניעור משנתו או

הבוקר מברך את כל הברכות הללו, אפילו לא נתחייב בהם, היינו אפילו לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ואפי' לא שמע קול תרנגול. והרי היו חסידים רבים וכן שלמים שלא היו פושטים בגדיהם בלילה כי נרדמים אצל השלחן מתוך עיון בספר; הכי נאמר שבקומם משנתם בבוקר לא אמרו את ברכות השחר? ואף שלא ראינו ולא שמענו אינה ראייה, הנה בדבר הרגיל הוי ראייה, ורגיל הדבר לקום בחורף קודם אור היום ולברך את כל ברכות השחר, ובפשטות מנהג זה הוא גם לפי פסק האמור בסידור רבנו הזקן.

וי"ל הטעם בזה, כי כל הברכות האלו נתקנו לומר רק פעם אחת ביום, בשעה שקם ממטתו (ראה סי' ו ס"ח. סי' עא ס"א). ולכן כשקם ממטתו מתחייב לברך את כל הברכות האלו אפי' לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ולא שמע קול תרנגול, כי אין הברכות האלו על הנאת עצמו בלבד אלא שהקב"ה ברא צרכי העולם (סי' מו ס"ז).

ואם יש לומר כן לגבי שאר ברכות השחר, בודאי יש לומר כן גם לגבי ברכת הנותן לשכוי, כמבואר בסי' מו ס"ז, שלשיטת הרא"ש וסיעתו דוקא ברכת הנותן לשכוי נתקנה על סידורו של עולם ואילו שאר הברכות שלהנאתו נתקנו רק כשנתחייב בהן.

וכבר הקשה במ"א סי' מז סקי"ג, אל אלו האומרים שבהשכים גרעה ברכת הנותן לשכוי, ובלא"ה גרעו שאר הברכות, ואינו מתרץ, רק מסיים "ומ"מ טוב ליזהר לכתחלה". וכך פסק רבנו בשו"ע שלו, אבל בסידור פסק מה"ט שאין לחלק בזה בין שאר ברכות לברכת הנותן לשכוי כו', וכו"ל.

סימן פט סעיף א**תפלת שחרית לאחר חצות**

בשוע"ר סי' פט סוף ס"א: "ואם טעה או עבר ולא התפלל עד אחר שליש היום, עד חצות, יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה". ומסגנון הלשון משמע לכאורה, כי אחר חצות לא יצא ידי חובת תפלה כלל (אפילו לא י"ח תפלה שלא בזמנה).

אמנם המקור להלכה זו הוא ברי"ף (ברכות כו, א) וברא"ש (שם פ"ד סי' א): "היכא דטעי וצלי לאחר ארבע שעות שכר תפלה יהבו ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבו ליה", ולא נרמז כאן שום חילוק בין תפלה קודם חצות לתפלה אחרי חצות, שהרי כן הוא פשוט לשון הגמרא (שם): "כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות (ולרבי יהודה דהלכה כותיה - עד ד' שעות) יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה". יוצא אם כן, אשר לרבי יהודה (דפסקין כותיה) אין שום חילוק בין התפלל קודם חצות להתפלל אחרי חצות, שבשניהם (אחרי ד' שעות) יש לו שכר תפלה שלא בזמנה.

ומה שכתב כאן רבנו דהיינו רק "עד חצות", מקורו מהרמב"ם (הל' תפלה פ"ג ה"א) וטור ושו"ע סי' פט ס"א: "ואם טעה או עבר והתפלל אחר ארבע שעות, עד חצות, אע"פ שאין לו שכר כתפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא".

ועל כן פסק הרמ"א שם: "ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית" (ובביה"ל כתב ע"ז כי "המתפלל ברכות לבטלה לכמה פוסקים", והיינו לשיטת הרמב"ם הנ"ל וסיעתו).

ועפ"ז חקר הגרי"א העלער שליט"א (קובץ חדר"ת מבית חיינו ע' 28), על מה סמכו גדולי החסידים העוסקים בעבודת התפלה,

כשהאיר היום) בין אם הלך ולבש וחגר ובין אם לא הלך ולא לבש ולא חגר.

עוד הביא ראייה לדבריו בהערות ובאורים שם מסי' מו ס"ח שהמשכים קודם אור הבוקר לסליחות אומר את ברכות השחר אחרי סליחות, ודימה בנפשו שהטעם הוא כדי לאמר את הברכות אחר עלות השחר. אמנם באמת נתבאר הטעם לזה לפני כן בס"ג "נהגו לסדרן בבית הכנסת" (היינו אחרי סליחות, כשכולם כבר הגיעו לבית הכנסת). ומבואר לעיל סי' ו ס"ד: "מה שנוהגים בימי הסליחות ובימים נוראים שלאחר שמפסיקין באמירת הסליחות או באמירת תהלים ושאר דברים מתחילין לברך על נטילת ידים ואשר יצר כו' כדי להוציא את הרבים ידי חובתן", והרי ודאי שאין כל חשש בשתי ברכות אלו קודם עלות השחר, אלא הטעם הוא כנ"ל.

ואיך שנפרש את דברי רבנו הזקן בסדורו, דומני שברור בשו"ע אדה"ז כפי שנתבאר כאן.

אמנם על פי האמור לעיל יש להוסיף גם בסידור עוד הוכחה אחת, שלא נתבארה קודם, והיא, אשר בהמשך הדברים לגבי ברכת התורה מבואר בסדור "ומי שישן בלילה מברך בקומו מחצות הלילה ואילך, ואם ניעור כל הלילה מברך כשיאור היום כמו כל ברכת השחר". והרי לגבי ברכת התורה (כשישן וקם מחצות הלילה ואילך) טעם החיוב הוא כמבואר לעיל: "שברכת התורה היא כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום כו' גם ברכות השחר זמנן הוא ג"כ קודם אור היום מיד שניעור משנתו". והרי לגבי ברכת התורה בודאי פירוש הדברים הוא, שכיון שישן וניעור ממילא הוי זמנו וממילא נתחייב בברכה.

\* \* \*

שלפעמים מחמת גודל האריכות בתפלה ובהכנה שלפניה מאחרים תפלת י"ח עד לאחר חצות היום. ומבאר שם, שאפשר הוא על פי מ"ש בס' הבתים על הרמב"ם שם (ריש שער ג): **"רוב גדולי האחרונים פסקו שכל היום נותנים לו שכר תפלה"**.

ונראה כוונתו על הרי"ף והרא"ש וסייעתם, שלא חילקו בזה בין קודם לאחרי חצות היום, כפשטות לשון הגמ' שכל היום יש לו שכר תפלה ולא שכר תפלה בזמנה.

אמנם באמת גם בשיטת הרמב"ם וסייעתו עדיין לא ברור הדבר, מה דין תפלת שחרית אחר חצות, ואפשר לומר שגם הם יודו שהמתאחר בתפלתו (במזיד) עד אחרי חצות (אף שנקרא פושע, מ"מ) צריך להתפלל תפלת שחרית. ובפרט לפי שאנו רואים, אשר רבנו הזקן דייק ולא הביא את דברי הרמ"א הנ"ל (ש'אחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית"), וגם מכללא לאו איתמר, ויש לומר בזה כמה אופנים, וכדלהלן:

(ב) בב"י רס"י פט הקשה על הרמב"ם וטור שכתבו "עד חצות" מהמפורש בגמרא שם **"כולי יומא מצלי ואזיל ... שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה"**, ומתרג' ב' תירוצים: (א) "צריך לומר דעד חצות שכתבו הפוסקים לאו דוקא ... שאני אחר זמן המנחה שצריך להתפלל תפלת המנחה קודם". (ב) אח"כ מקשה על פירוש זה, ומפרש שדין זה של המתפלל אחר ד' שעות עד חצות הוא דין חדש שלמד הרמב"ם וסייעתו, ואינו קשור למ"ש בגמרא **"כולי יומא מצלי ואזיל"**, ולפי פירוש זה השני כותב הב"י "ואם התפלל אפשר דברכה לבטלה הוי", והוא מקורו של פסק הרמ"א הנ"ל.

אמנם בפרישה שם (ס"ק ב) כותב שהפירוש השני הוא "דחוק ורחוק בעיני ... מדאמר בגמרא כל היום מצלי ואזיל ויהבי ליה שכר

תפלה דרחמי". ולכן מפרש כפירוש הראשון של הב"י, דגם הרמב"ם וסייעתו ס"ל כרי"ף ורא"ש שלא הזכירו חצות. ומה שהזכיר הרמב"ם וסייעתו "עד חצות" היינו כי אחר חצות יש כמה חילוקי דינים בזה, שאם טעה ולא התפלל שחרית בזמנה, אזי יתפלל תחלה תפלת מנחה ואח"כ לתשלומי שחרית, ואם התאחר במזיד, אזי יש לו שכר תפלה ולא תפלה בזמנה.

וכדברי הפרישה אפשר לפרש גם בשו"ע רבנו, שהשמיט את דברי הרמ"א הנ"ל, ולא כתב שאחרי חצות אסור להתפלל שחרית, ולא העתיק אלא את דברי הרמב"ם "עד חצות".

(ג) אפילו לפי פירוש הב"י בדברי הרמב"ם וסייעתו, אשר גם שכר תפלה שלא בזמנה יש לו רק עד חצות ולא אח"כ, מ"מ גם הוא יודה שיכול להתפלל שחרית אחר חצות, אפילו התאחר במזיד, כפי שפסק לקמן סי' קח ס"ז: **"הזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה, ואם ירצה יתפלל אותה נדבה ואינו צריך חידוש"**.

וכן פסק בשו"ע"ר שם ס"א: **"מי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקן וגו'". ומ"מ אם רוצה יתפלל אותו נדבה ואינו צריך חידוש ... ויש לו שכר תפלה תחנונים ובקשת רחמים אלא שאין לו שכר תפלת מצוה אלא שכר תפלת הרשות"**.

הרי אף להסוברים שהמתאחר במזיד עד אחרי חצות אין לו אפילו שכר תפלת מצוה (אפילו לא שכר תפלה שלא בזמנה), מ"מ יש לו שכר תפלת תחנונים ורחמים, ואין שייך לומר ע"ז שאחרי חצות אסור להתפלל תפלת שחרית.

אחרי חצות יש לו דין תפלת רחמי (כמו מי שלא התפלל מנחה ביום), ולא שכר תפלת מצוה שלא בזמנה.

ה) אחרי כל האמור לעיל עדיין צריך הדבר בירור, אם זה המתפלל תפלת שחרית אחרי חצות (לא לשם תשלומין אלא לשם תפלת מצוה שלא בזמנה, או לשם תפלת תחנונים ורחמים), אם יכול הוא להתפלל תפלת שחרית קודם, או שהוא צריך להתפלל תפלת מנחה לפני תפלת שחרית.

ולכאורה תלוי דין זה בטעם הדבר שצריך להקדים תפלה דשעתה (היינו תפלת המנחה לתפלת השחרית בטעם ולא התפלל שחרית):

בלבוש (סי' קח ס"א) כתב: וטעמא נ"ל משום דקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

בט"ז (סי' קח סוף ס"ק י) חולק עליו וכותב: דמעלת חובת שעתיה הוא מעלה אחריה כדאמרינן בפ"ק דקידושין (לג, א) חביבה מצוה בשעתיה, ועדיפה ממעלת תדיר.

אמנם בשו"ע ר (סי' קח ס"א) כותב: לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה שאז חוזר ומשלים מה שפסק בתפלותיו. טעם זה אינו שייך אלא בתשלומין, משא"כ בהזיד ויש לו שכר תפלת מצוה שלא בזמנה או תפלת רחמים, יכול להתפלל אותה גם קודם מנחה.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> העירני על זה הרב העלער שליט"א: במחבר סי' קח ס"ז מפורש שגם דין זה של תפלה רחמים הוא רק בתפלה הסמוכה לה עיי"ש. וכבר הקשה בס' מאמר מרדכי (סי' פט) על הפרישה שם, שהבין דברי רב האי גאון שבטור (שהוא מקור דברי המחבר) אחרת עיי"ש. אבל בדברי רב האי גאון שבספר ארחות חיים (הל' תפלה סי' צז)

ד) אמנם לכאורה יש מקום להוכיח, שמי שעבר ולא התפלל שחרית עד אחרי חצות, יש לו (לא רק שכר תפלת תחנונים ורחמים, אלא) אף שכר תפלה שלא בזמנה, כמו במתפלל אחר שעה ד עד חצות. ומה שנפסק שבהזיד אין לו אלא שכר תפלת תחנונים ורחמים מיירי בעיקר בלא התפלל מנחה ביום, ועבר יומו בטל קרבנו.

כי הנה מקור הלכה זו הוא רב האי גאון, המובא ברא"ש (ברכות פ"ד סי' ב) וברשב"א (ברכות כו, ב ד"ה דיקא נמי), ושניהם מיירי בהזיד ולא התפלל מנחה עד שעבר יומו, דהוי מעוות ולא יוכל לתקון, וע"ז כתבו: "כתב גאון וז"ל, ביטל מעוות שאינו יכול לתקון הוא, ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא, אבל שכר [תפלה מ]מצוה לית ליה".

והטעם לפירוש זה הוא, כי כל מקור הדברים האלו (שעכ"פ יש לו שכר תפלת רחמים), הוא ממ"ש בגמ' (שם) דוקא גבי לא התפלל מנחה: "כיון שעבר יומו בטל קרבנו ... כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל". משא"כ לגבי לא התפלל ערבית או שחרית בזמנה אמרינן בגמרא שם: "דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

וגם בשו"ע רבנו (סי' קח ס"ב) כותב טעם זה של תפלת רחמים דוקא גבי לא התפלל מנחה (כפי שהוא בגמ' הנ"ל): "אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפלות הן בקשת הרחמים, וכל אימת שיתפלל יש לו שכר תפלה אלא שאין לו שכר תפלה בזמנה". משא"כ כשלא התפלל ערבית או שחרית בזמנו, כיון שעדיין לא עבר יומו לא בטל קרבנו, ולכן יש לתפלתו דין (לא רק תפלת בקשת רחמים, אלא) תפלה (ביומה) שאינה בזמנה.

אלא שמ"מ, דיוק זה בדברי רבנו אינו ברור, ואפשר לומר אשר גם המתפלל שחרית

צ"ע, דלכאורה הם תרתי דסתרי, שהרי כל מדינה שהיא באמצע מערבה של ארץ ישראל לא תהי' א"י כנגד אמצע מזרח שלה, אלא משוכה כלפי צפון (צפונית מזרחית), וכל מדינה שא"י היא כנגד אמצע מזרח שלה לא תהי' באמצע מערבה של א"י, אלא משוכה כלפי צפון (צפונית מערבית).

- שהרי האדם העומד בא"י ומחזיר פניו למערב, הנה העיגול הזה שכנגד פניו יפגוש את קו המשווה (בסוף האופק שלו), וככל שיתרחק עיגול זה מא"י כן יתקרב לקו המשווה. ועד"ז לאידך גיסא, שהאדם העומד באותה מדינה הנמצאת במערבו של א"י (דהיינו מדינה העומדת ע"ג עיגול הנ"ל) היוצא מא"י עד קו המשווה) ומחזיר פניו למזרח, הנה עיגול זה שכנגד פניו יפגוש גם הוא את קו המשווה (בסוף האופק שלו), וככל שיתרחק עיגול זה ממדינה זו כן יתקרב לקו המשווה, וא"כ שוב לא יפגוש עיגול זה את א"י – אלא יעבור לצד דרומה של א"י.

והנה מקור דבר זה (ואנו מחזירין כו') הוא ממ"ש בעלי התוס' על מדינת צרפת, וכמ"ש בסידור רבינו: **"ומה שנהגו לעמוד כלפי מזרח נתפשט המנהג מימי קדם כשהיתה הגולה בצרפת וסמוכות שלה"**. וצ"ע דלפי הנראה ירושלים משוכה לדרום גם לגבי צרפת, ורק לגבי חלק מארץ ספרד ירושלים היא כנגד מזרחה (וגם בזה, אף שירושלים היא כנגד מזרחה, מ"מ היא אינה במערבה של ירושלים, אלא משוכה כלפי צפון, וכנ"ל).

ועד"ז צ"ע בתוס' גיטין (ח, א): **"שאל רבינו פטר לר"ת דבזה"ז הי' להתחייב לר' יהודה במעשה, שאנו במערבה של א"י"**. ובפרט דלפי הנראה צריך לחשב שם את מערבה של א"י – לא (לגבי העומד בא"י, ולא) לגבי העומד באותה מדינה, אלא לגבי

(ו) אפילו אם היה אנוס, שאז דינו לכו"ע שצריך להתפלל תפלת תשלומין לשחרית - אחרי תפלת מנחה, מ"מ נראה שעכ"פ לשיטת הט"ז ומ"א דלקמן, אפשר להתפלל תחלה בטו"ת ובסמיכת גאולה לתפלה (אף שהיא תהיה נחשבת תפלת מנחה) ורק אח"כ יתפלל יאמר אשרי ויתפלל תפלה שניה (אף שהיא תהיה נחשבת לתשלומי שחרית).

ודין זה תלוי במחלוקת שבין הב"י ובין הט"ז ומ"א. דהנה המחבר כתב בשו"ע (סי' קח ס"א) **שאם היפך** (שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין) **לא יצא**, אבל הט"ז (שם ס"ק ב) ומ"א (שם ס"ק ב) חלקו עליו ופסקו שרק אם גילה דעתיה **בדיבור** שהראשונה לתשלומין לא יצא, משא"כ **במחשבה** לחוד יצא.

ועוד מוסיף המ"א שם, שאפילו כשגילה דעתו בדיבור, שהתפלל תפלה הא' בלא אשרי [ולכאורה כן הוא גם כשהיא בטו"ת ובסמיכת גאולה לתפלה] ואח"כ אמר אשרי ותפלת י"ח כדרך שאומרים במנחה, מ"מ נראה דיצא, כיון שלא גילה דעתו **בדיבור בתוך התפלה**. ועדיין יש לעיין בכל האמור לעיל.

\* \* \*

#### סימן צד סעיף ב

### תפלה כנגד מקום המקדש

בשוע"ר סי' צד ס"ב: **"ואנו מחזירין פנים למזרח מפני שאנו יושבין במערבו של ארץ ישראל ונמצא פנינו לארץ ישראל"**.

מפורש כהפרישה עיי"ש. ובכל אופן קשה לומר שאדמו"ר הזקן יסבור שלא כהמחבר בזה (כשאין הנז"כ חולקין עליו בפירוש) בלי לפרש ולברר דבריו.

בשעת יציאת השמש על הארץ (בכל מקום ומקום לפי זמנו) באופק כל עיר ועיר (שבכל העולם) ע"ג קו המשוה, הנה מטעם זה שוים היום והלילה בכל העולם כולו, אבל כאן שמדבר אודות "פגישת גלגל משוה היום באופק עיר זה" לכן מסיים ש"היום והלילה שוים שם".

ג) עוד מבאר בהמשך הסעיף: **"וצריך לחשב כמה יהי' כנגד ירושלים** (דמאחר שמדינות אלו הן במערבו של א"י, הרי קו העגול דאמצע מזרח שלנו, אם לא יעבור דרך ירושלים ממש, יעבור על יד ירושלים, או לדרומו או לצפונו, ויומשך עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום כנ"ל. וכשנרצה לידע אם ירושלים מצוידת קצת לדרום מקו עיגול זה או קצת לצד צפון, צריך לחשוב כמה יהי' כנגד ירושלים, היינו בקו חצי היום של ירושלים, הנקרא קו אורך ירושלים) **ברוחב שמגלגל משוה היום** (הנקרא קו המשוה) **עד רובע עגול** (היינו קו אמצע מזרח, שהוא הקו) **שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום** (ואורך קו זה אפשר לברר עפ"י דרכי החשבון במשולש כדורי). **ואם רוחב זה שמעגול זה עד משוה היום כנגד ירושלים** (שהוא סכום מעלות שיצא לנו מחשבון שהוזכר זה עתה) **הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים** (דהיינו מעלות רוחב ירושלים שהם קרוב לשלושים ושתיים), **צריך לצדד קצת לדרום** (דמאחר שקו אמצע מזרח שלו הוא רחוק יותר מקו המשוה מאשר ירושלים, הרי שהיא לצפונו של ירושלים, וכיון שכן הוא צריך לצדד קצת לדרום מנקודת אמצע מזרח שלו) **כפי ערך יתרון הזה ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון קצת** (ונתבאר בנצח ישראל מהר"י מזאמושץ ע' נב).

ודבר זה תלוי במרחק המדינה מים המערבי כלפי המזרח (ר"ל כי כל אשר

מרכז העולם, כלומר לגבי משוה היום, דהיינו ששניהם עומדים באותה מעלה של רוחב העולם, וא"כ ודאי שצרפת וספרד אינן במערבה של א"י (אם לא שנאמר שמקום השואל, שהוא רבינו פטר, לא הי' בצרפת אלא במרוקו, שהיא במערבה של א"י לגבי מרכז העולם כנ"ל).

והעירני הרב שלום מרוזוב שליט"א, דאולי מה"ט דייק רבנו בסידור להוסיף **"(בצרפת) וסמוכות שלה"**, דקאי על ספרד. וכן העירני מזה שהסמ"ג (שממנו מקור דברים אלו, כמצויין עה"ג) הי' נוסע לערי ספרד לעוררם לתשובה, כמבואר בכ"מ.

ובכל אופן צ"ע מהו הטעם שכאן בנ"י. אנו מתפללין למזרח, ואילו ירושלים משוכה לגבינו מאמצע מזרח לצד צפון לערך 35 מעלות, דכיון שאמצע מזרח שלנו פוגש את משוה היום באופק שלנו, והוא משוך מירושלים הרבה לצד מערבית דרומית, הרי ירושלים היא משמאלו של רובע עיגול זה (שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום).

והעירני הנ"ל מאמרי בינה לכ"ק אדמו"ר האמצעי (פתח השער אות ח): **"אך הנה כו' ענין ההשתחוואה שלנו עתה למזרח כו' ואמנם בזמן הגלות כו' המזרח עיקר שנאמר קדם, וע"כ אנו משתחווים כלפי מזרח"**. ועדיין צ"ע בכ"ז.

ב) עוד מבואר בהמשך הסעיף: **"היום והלילה שוים שם בתקופת ניסן ותשרי"**. וצ"ע מהו תיבת "שם"? הרי בתקופת ניסן ותשרי היום והלילה שוים בכל העולם.

והעירני הנ"ל, דאולי י"ל דכיון שכאן מיירי במדינה מסויימת, לכן מדגיש את פגישת האופק של מדינה ההיא בקו המשוה, ומצד זה הימים והלילות שוים "שם". ואין הכי נמי, כיון שהשמש נפגשת בתקופת ניסן ותשרי (בעת שהיא עוברת ע"ג קו המשוה)

סימן קיד-י

## מראי מקומות שבדפוס הראשון

במשך העבודה על הציונים ומראי מקומות לשלחן ערוך רבנו הזקן, הובחן פרט מעניין ביותר, שלא זכור לי שידונו בזה עד עתה, והוא נושא המ"מ שעה"ג לסימנים קיד (ס"ט ואילך), קטו, קטז, קיז; אשר הם לא מופיעים בדפוס הראשון השני והשלישי, ונוספו רק בדפוס הרביעי (ווארשא תקצ"ח-ת"ר), שהו"ל בעל חדושי הרי"מ מגור.

המעניין בזה הוא, אשר גם בדפוסים הראשונים נדפסו (בפנים השו"ע) הסימונים למ"מ אלו, אלא שעל הגליון נשאר חלק; כנראה באשמת טעות הפועל במכבש הדפוס. בדפוס ווארשא נוספו המראי מקומות לסימנים אלו - לפי אותן הציונים שבדפוס הראשון.

באופן עקרוני ה' אפשר לומר אשר המו"ל (בעל חדושי הרי"מ) השלים בעצמו את המראי מקומות לסימנים אלו; אמנם דבר זה לא מסתבר כלל, שהרי: א) המ"מ תואמים את הסימונים שבפנים השו"ע בדפוסים הראשונים. ב) המו"לים של הוצאה זו מזכירים כו"כ תיקונים והוספות שיש בדפוס הזה, ואין מזכירים כלל (לא בשער ולא בהסכמות וכו' ולא ב"הדור אתם ראו" שבכרך האחרון), אשר הם השלימו בעצמם מראי מקומות לכמה סימנים.

אמנם דבר זה אומר דרשני, שהרי אף אם נאמר אשר המו"לים מצאו כת"י מושלם של מראי מקומות אלו, ועל פיו השלימו אותו בדפוס זה, הם היו צריכים לפרט זאת, כפי שהם מפרטים את שאר המעלות שבדפוס הזה.

תרחק המדינה מאוקינוס האטלנטי כלפי המזרח כן תגדל ערך הנטיה לצד דרום), ובהרחקה מטבור הארץ (היינו מרכז הארץ, שבעניינינו הוא קו המשווה) כלפי צפון יותר ממרחק ירושלים (ר"ל כי כל אשר תרחק המדינה לצד צפון כן תגדל ערך הנטיה לצד דרום). וחשבון זה (ר"ל בין בירור אורך המעלות שמעיגול זה עד משוה היום עד משוה היום כנגד ירושלים, ובין הבירור עפ"ז מהו ערך הצידוד לצפון או לדרום) קל להיוועים דרכי החשבון במשולש כדורי.

ביאר לי הנ"ל: עושים משולש כדורי אשר שלוש זוויותיו הם: א. נקודה המזרחית, שהיא מקום פגישת משוה היום באופק עיר זה. ב. מקום פגישת קו המזרחי של עיר זו במעלת אורך ירושלים. ג. מעלת אורך ירושלים בגלגל משוה היום. והנה מתוך משולש כדורי זה ידוע לנו: א. הקשת שבין הזווית א-ג, דהיינו תשעים מעלות פחות מעלות האורך שבין עיר זו לירושלים. ב. זווית א, דהיינו רוחב מעלות עיר זו מקו המשוה. ג. זווית ג, שהיא זווית ניצבת. ומאחר שידוע לנו שני זוויות, שאחת מהן היא ניצבת, וגם ידוע לנו הצלע, שהיא הקשת שביניהם, נוכל לברר ע"ז גם את אורך שאר הצלעות, דהיינו בנוגע לעניינינו, האורך שבין הזווית ב-ג, שהוא הרוחב שבין קו המזרחי לקו המשוה כנגד ירושלים. וראה דרכי החשבון בשימת עין שם (ע' 6), דהיינו אשר משיק (ten) של המעלות שבין קו המשוה לבין קו אמצע מזרח האדם לרוחב ירושלים = משיק (ten) של מעלות רוחב האדם כפול תשלום בקע (cos) של מעלות האורך שבין האדם לירושלים.



יוצא א"כ שיש כאן ג' חלוקות: (א) דרכו להאכל ביד צריך נט"י אפי' כשאוכל ע"י כף. (ב) דרכו לאכול ע"י כף א"צ נט"י אפי' כשאוכל בידו. (ג) רגילים לפעמים לאכול ממנו ביד, אם אוכלן בידו צריך נט"י ואם אוכלן בכלי א"צ נט"י.

וכן כתב רבנו לקמן סוף ס"ו לענין כבושים ומבושלים: "או יאכלנו על ידי כף אם הוא דבר שדרכו לאכול ע"י ידי כף".

ומפורש יותר הדבר בסדר נט"י לסעודה סכ"ב: "אין כף וסכין מועילין אלא במרקחת וכיוצא בו שרגילין להאכל על ידי כף או סכין פעמים רבות אבל דבר שטיבולו במשקה שאין דרכו לעולם להאכל על ידי כף או סכין אינם מועילים לפטור מנטילת ידים".

אמנם החלוקה הזאת האמצעית לא מצאנו לע"ע בפוסקים, ולא נתברר מהו מקורו של רבנו לקביעת החלוקת השלישית הזאת.

וכמדומה שהדבר רגיל ביותר במלפפון חמוץ, אשר רגילים להגישו לטעימה בהתוועדויות, ואשר רגילין לאכלו ע"י מזלג פעמים רבות ורגילין לפעמים לאכול ממנו ביד, ולפי חידושו זה של רבנו הזקן בחלוקה האמצעית, אזי אם אוכלן בידו צריך נט"י ואם אוכלן בכלי א"צ נט"י.

במ"מ שעל הגליון בשוע"ר ס"ג (שיש להחמיר בדבש עב וראוי לאכילה) מצויין המקור להלכה זו: ט"ז [ס"ק י]: "האוכל דבש צריך נטילה, דהא עביד דנגע בידו לטבול בדבש ולאכול".

בדברי הט"ז האלו יש ב' פירושים בדברי האחרונים: (א) משב"ז מפרש שהט"ז סובר שאפילו דבר שאין דרכו לשתות אלא בכלי מ"מ אם נגע צריך נט"י. (ב) לבושי שרד סק"י כותב שי"ל דשאני הכא דאורחא דמלתא הכי, והוי מלתא דשכיחי, ולכן צריך נט"י. וכן נראה מדברי רבנו הזקן, שמפרש

ואולי יש מקום לומר שבאיזה עותקים של הדפוס הראשון תוקן (באמצע ההדפסה) והושלמו בו המראי מקומות לסימנים אלו על הגליון. ואולי נזדמן לפני המו"לים בדפוס השני והשלישי הטופס החסר של הדפוס ראשון, ואילו לפני המדפיס הרביעי נזדמן טופס שלם ומתוקן, וממנו הדפיס, ולכן לא הזכיר כלל את הוספה הזאת שבדפוס הזה?

השייך דבר שכזה? בדקתי בכל 5 הטפסים של הדפוס הראשון שבספריה, ועוד בדקו בשאר המקומות, ולא נמצא טופס מושלם כזה.

\* \* \*

סימן קנח סעיף ג

## דבר שטיבולו במשקה שרגילין לפעמים לאכלו ביד

בשוע"ר סי' קנח ס"ג: "אם אוכל דבר שטיבולו במשקה ... צריך ליטול ידיו תחלה ... ואפי' לאכול ע"י כף צריך נטילת ידים ... כיון שדרכו להאכל ביד. אבל דבר שדרכו לאכול על ידי כף לא גזרו שמא יגע בו בידיו ולפיכך אף אם נגע בידיו דרך מקרה בתוך הכף א"צ נטילת ידים ... וכן הטובל אצבעו בשמן או דבש ושאר משקין ומוצץ אח"כ א"צ נטילת ידים לפי שלא תקנו כלל נטילת ידים למשקין אלא ע"י טיבול אוכלין ולא בענין אחר הואיל ועיקר דרך שתיית המשקים הוא בכלי. ומ"מ בדבש עב וראוי לאכילה שרגילים לפעמים לאכול ממנו ביד בלא כלי ... יש להחמיר שלא ליקח ממנו באצבע לאכול בלא נטילת ידים כי יש לומר מאחר שתקנו חכמים נטילת ידים לאוכלין שטיבולן במשקה כ"ש למשקים עצמן אם אוכלם בידו בדרך אכילה ולא הוציאו מכלל תקנה זו אלא השותה בידו או בכלי לעולם".

ביד אני רגיל ליטול ידי, תרי חומרי לא עבדינך. הובא בבאר היטב ס"ק יב.

ואף שרבנו הזקן לא חשש לספק הנ"ל לענין מבושל, ופסק בפשיטות שגם מבושל צריך נט"י. מ"מ למד משם לענין הספק בחלוקה האמצעית הנ"ל, והכריע לחלק בזה בין אוכל ביד לבין אוכל בכף ומזלג.

\* \* \*

#### סימן קנח סעיף יג

### **נט"י לטיבולו במשקה משום נקיות**

בשוע"ר סי' קנח ס"ג: "שלהאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נטילת ידים כלל בזמן הזה ה"ז כאלו נוטל לנקיות בעלמא". ומצויין על הגליון בדפוס ראשון: "ט"ז".

אמנם בדפוסים המאוחרים יותר חיפשו ולא מצאו דבר זה בט"ז, על כן השמיטו את הציון לט"ז וכתבו במקומו "מ"א ס"ק י"ב י"ג". וכ"ה גם במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שליט"א.

ואני תמה תמה אקרא, שהרי דבר זה לא נזכר כלל לא במ"א ס"ק יב ולא במ"א ס"ק יג כ"א בט"ז ס"ק ו, שכותב: "נטילה בלא ברכה, שאינו אלא משום נקיות" - לדעת האומרים שא"צ בימינו נט"י לטיבולו במשקה.

ותירה מזו נפלאתי על מהדורת עוז והדר של שוע"ר, שהם תיקנו לפי הדפוס הראשון, והעתיקו משניהם מבלי לבדוק במקור, ועשו תערובת של שני הציונים, וכתבו: "ט"ז מ"א ס"ק י"ב י"ג".

ולגופו של דבר, מציין הט"ז למקור הדברים האלו לרבנו ירוחם (נתיב טז סוף ח"ו. הובא בב"י ד"ה וכתב רבנו ירוחם) שכותב

את דברי הט"ז כלבושי שרד, דהיינו בדבר עב וראוי לאכילה שרגילים לפעמים לאכול ממנו ביד בלא כלי, ולכן צריך נט"י.

אמנם על מה שרבנו מוסיף אח"כ וכותב שזאת היא חלוקה שלישית, שא"צ בה נט"י אלא "אם אוכלן בידו בדרך אכילה", לזה אין שום רמז בדברי הט"ז, וגם במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שליט"א לא צוין כאן כלום.

גם בסוף ס"ו לא צויין על הגליון שום מקור לחלוקה השלישית הזאת. במ"מ וציונים הנ"ל ציין שם לט"ז ס"ק ט; אמנם שם מיירי הט"ז בדבר שאין דרכו לאכול אלא בכף, שע"ז כותב הט"ז: "לא עביד ליגע בעיסה ההיא ביד אלא אוכל בכף מתוך הקערה"; ומהו א"כ המקור לדברי רבנו בחלוקה האמצעית הזאת, אשר "יאכלנו על ידי כף אם הוא דבר שדרכו לאכול ע"י ידי כף".

בסדר נט"י לסעודה ריש סכ"ב מצויין במ"מ וציונים הנ"ל לט"ז הנ"ל ס"ק ט, ומוסיף לציין ליד אהרן מהד"ב סי' קנח אות א. אמנם גם ביד אהרן שם אין שום רמז לחלוקה האמצעית הנ"ל, וא"כ עדיין לא נתברר מהו מקורו של רבנו הזקן לחלוקה האמצעית הנזכרת, אשר לפעמים אוכלין אותו ביד ולפעמים אוכלין אותו במזלג, שאז האוכלו ביד צריך נט"י והאוכלו במזלג א"צ נט"י.

לכן נראה שהחלוקה האמצעית הזאת היא חידושו של רבנו הזקן, שנסתפק בדינו של אוכל שלפעמים אוכלין אותו ביד ולפעמים בכף ומזלג. ולכן הכריע לחלק בזה בין אוכל ביד שצריך נט"י לבין אוכל בכף ומזלג שא"צ נט"י.

והוא כעין הכרעתו של שיירי כנה"ג (הגב"י אות ד), שכתב לענין דבר המבושל: "ע"י כף אני נוהג לאכול בלא נטילה, אע"ג דלאכול

המצה. והיא קושיה עצומה לפום ריהטא, והחובה לנסות ליישב.

(ב) עוד הקשה על זה, דאף אם נאמר שנט"י זו מועילה לאכילת מצה, עדיין אפשר לערוך את כל הסדר כהלכתו, היינו לאכול כרפס בתחלה, ולא להסיח דעת מנט"י עד זמן אכילת מצה, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תע"ה ס"ב שמועילה אז נט"י הראשונה גם על המצה, ולא יהי' בזה א"כ חשש ברכה לבטלה בדיעבד, ומדוע א"כ צריך לשנות את כל הסדר עבור זאת. ועוד הביא שם מכף החיים שיש פוסקים לעשות כן. ובאמת כבר רמז לקושיות אלו ב"אוצר מנהגי חב"ד" (פסח) עמ' קמז, ונשאר בצ"ע.

(ג) עוד הקשה שם, שהרי יש מחלוקת הפוסקים אם דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י, ומחמת ספק זה אנו נט"י ואין מברכין (שו"ע אדה"ז סי' קנח ס"ג), וא"כ בדיעבד שבירך על נט"י לכרפס, מדוע לא נסמוך על האומרים שחייב בנט"י ובברכה, ונאמר א"כ שבדיעבד שכבר בירך סומכין על המחייבים בנט"י ובברכה גם לכרפס, ולא נצטרך לשנות את הסדר מחמת חשש ברכה לבטלה.

(ד) ועוד יש להוסיף ולהקשות לכאורה על הפסק הנ"ל מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' כה סכ"ג, שאחר שבירך במקום שיש בזה ספק ברכות לבטלה צריך לאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומדוע לא נאמר כך גם כאן לאחר מעשה.

(ה) ועוד קשה בזה, דהנה בברכת בפה"א של הכרפס צריך לכיין על המרור, והטעם לזה הוא, כי יש מחלוקת אם צריך לברך על המרור שאוכלים באמצע הסעודה (שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ז). והנה עתה אם נחייב אותו לאכל מיד את המצה, ואח"כ לאכל את הכרפס והמרור, נכניס אותו בזה לס' ברכות נוסף, אם צריך לברך בפה"א על הכרפס ועל המרור. ובע"כ נצטרך להורות

כן בדעת התוס' **"ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם"**. והכוונה היא לדעת התוס' פסחים קטו, א ד"ה כל, ושם ע"ב ד"ה אסוחי, שכתבו לענין נטילה ראשונה בליל הסדר, לכרפס הטבול במשקה **"נטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה"**.

ואע"פ שבתוס' הנ"ל לא מפורש שהנטילה הזאת היא לשם נקיות, ואדרבא מפורש שם **"ונראה דנטילה דהכא לא משום קדושה ונקיות"**. מ"מ מוכרחים לאמר כן לדעתם, שמה שאנו נוטלים ידינו לטיבולו במשקה אינו אלא משום נקיות, דאי לאו הכי אמרינן (חולין קו, א) **"כל הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח"**, וכתבו ע"ז התוס' חגיגה יח, ב ד"ה הנוטל **"התם משום נקיות הוי"**. ועפ"ז כתב בהגהת סמ"ק סי' קפא (גבי נט"י לפירות נגובים) **"אבל ליטול ידים דרך נקיות אין לחוש"**. וכן נפסק בשו"ע"ר שם ס"א. ומזה למד רבנו ירוחם (שהובא בט"ז), שגם מה שאנו נוטלים ידינו לטיבולו במשקה, לדעת התוס' הוא משום נקיות. וזהו המקור לדברי רבנו כאן.

\* \* \*

## שכה ובירך ענט"י ב"ורחץ"

בקובץ הערות ובאורים גליון תשעד ע' 20 דן הרא"ה שי' העלער במה שנתבאר בשיחת אחש"פ תשי"ט (שיחות קודש עמ' קנג), שאם טעה ובירך על נט"י כשנטל ידיו לכרפס, צריך הוא לאכל מיד מצה ואח"כ לאכול כרפס וכו'. והקשה על זה מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קנח ס"ג ובסי' תעה ס"ב, שאם נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה אין זה מועיל לאכילת לחם, כי נט"י צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה, ונט"י של הכרפס אינה מועילה א"כ לאכילת

לו לשנות גם זאת, שלא לברך בפה"א לא על הכרפס ולא על המרור.

ואף שאין בידי ליישב את כל זאת, מ"מ אולי אפשר לקשר זאת עם האמור בסי' רע"א סכ"ג, ש"אם שכח ונטל ידיו קודם קידוש לא יקדש על היין אלא על הפת, לפי שבנטילה זו גילה דעתו שהפת חביבה לו מין וצריך לקדש על החביב". ולכאורה אינו מובן בזה, הרי הוא לא עשה זאת אלא מחמת שכחה, וא"כ היכן גילה בזה את דעתו כו'. אלא ודאי רואים אנו מכאן, שגם ע"י שכחה אומרים אנו שזה עצמו גילוי דעת הוא.

וא"כ אולי אפשר לומר כן גם גבי ברכת ענט"י, שכיון ששכח ובירך, הרי בעת אמירת הברכה בודאי כיון שהוא נטל ידיו (לא לצורך הכרפס אלא) לצורך הסעודה, וזה עצמו מכריח אותו לאכול מיד המצה. והיינו לא רק כדי להוציאו מחשש ס' ברכה לבטלה שכבר בירך, אלא אף מטעם "תיכף לנט"י סעודה" כמבואר ברס"י קסו.

ולפי"ז יתיישב (א) מדוע מועילה נט"י זו גם על המצה. (ב) מדוע לא סגי בזה שיזהר מלהסיח הדעת ויחכה באכילת המצה עד אחרי אמירת ההגדה. (ג) מדוע אין לסמוך בזה על הסוברים שחייבים בנט"י גם לטיבולו במשקה. (ד) מדוע אין מועיל בזה אמירת ברוך שם וכו'. (ה) מדוע מוכרחים אנו להכניסו בזה לספק ברכת בפה"א על הכרפס ועל המרור.

אמנם כשמעיינים בשיחה שם, רואים אנו שלא נזכר כל הנ"ל, ומפורש שם שכל שינוי הסדר כהלכתו הוא כדי להוציאו מחשש **ברכה לבטלה** לפי אחת השיטות בדיעבד.

גם צ"ע על עצם אכילת הכרפס אחרי המצה. דהנה טעם אכילת הכרפס מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ד: "כדי להתמיה התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות

בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה". וכיון שכאן אנו מצווים עליו לאכול את המצה מיד, במילא תהיה אכילת הכרפס **בתוך הסעודה**, והרי תקנה זו מעולם לא התקינו חז"ל.

ואף שסוכ"ס יש כאן שינוי, בזה שאוכלים את הכרפס **בטיבול**, זה אינו מספיק לכאורה, שהרי **עיקר** השינוי שצ"ל הוא בזה "שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה", וכלשון רש"י (פסחים יד, א - המצוין בשו"ע אדה"ז שם כמקור הלכה זו) "לפי שאין בני אדם רגילין לאכול **ירק קודם סעודה**", וזה יחסר כאן. ועצ"ע בכל זאת.

\* \* \*

#### סימן קנט סימן יג

### נטילת ידיים לחצאים

(א) בסי' קנט סוף סי"ג: "אם נטל ב' ידיו **בבת אחת** שאדם אחר שופך עליהן נעשו **שתייהן כיד אחת** ואינן מטמאות זו את זו **בנגיעתן זו בזו** כשמשפשפן במים זו בזו **להגיע המים לכל הפרק** ... ואף על פי שאין המים מגיעים לכל הפרק מכח הכלי **אלא בשפשופו אין בכך כלום**".

למרות שרבונו הזקן כותב הלכה זו בפשיטות, לא נסמן לזה שום מקור, לא בדפוס ראשון ולא בשאר הדפוסים ולא בס' מ"מ וציונים.

לפום ריהטא לא מצאנו את מקור ההלכה הזאת, וגם אינה מובנת כ"כ, שהרי: (א) על חלק מהיד לא הגיעו המים בנטילה כ"א בשפשוף, וכי היכן מצינו ששפשוף יכולה להחשב כנטילה. (ב) לפני זה באותו סעיף כותב רבנו: "שלא אמרו רביעית מים אין מקבלים טומאה אלא בדרך נטילה שהוא כששופכם על כל הפרק שהיא נטהרה

קנח סי"ג, ואשר נלאו המדפיסים וכותבי הציונים ומראי מקומות, לאתר את מקומו של ה"ט"ז. וכמו"כ הוא בציון "ט"ז" שלפנינו.

בדפוסים המאוחרים הדפיסו את הציון הזה בין חצאי עיגול "ט"ז", מבלי לאתר את מקומו. ובמ"מ וציונים של הרב מאנגעל שליט"א: "ט"ז" סק"ה. עייג"כ א"ר סק"ח. ה"ב סק"ד".

אמנם בכל הנ"ל מיירי בענין חיבור ע"י טופח ע"מ להטפח, ובענין שפיכה ארוכה שאינו מפסיק לזוב, שבזה מיירי רבנו לקמן בהמשך הסעיף. ואם כוונתו למ"ש ה"ט"ז "עד הפרק" הרי זהו רק העתק לשון הטור על אתר, ולא בא ה"ט"ז לחדש כאן דבר זה.

ונראה שהכוונה ל"ט"ז סי' קנט ס"ק ז (הב): "נראה פשוט ... אם הם [המים שבשפיכה ראשונה] מקובצים תוך היד, פשיטא דנטמא, אע"פ שהם רביעית, דהא גב היד הוא טמא ומטמא תוך היד".

וכן פסק רבנו בסי' קנט סי"ג: "אבל אם מקבל רביעית בפיסת היד לבד ומשפשף בהם שתי ידיו לא עלתה לו נטילה כי מיד שקיבל המים בפיסת ידו נטמאו שלא אמרו רביעית מים אין מקבלים טומאה אלא בדרך נטילה שהוא כששופכם על כל הפרק שהיא נטהרה בנטילה זו אבל אם שפכם על החצי הרי חצי זה בטומאתו לדברי האומרים שאין ידים טהורות לחצאין כמו שיתבאר בסי' קס"ב וחוזר ומטמא את הידים וכשמשפשף בהם כל ידיו נטמאו כל ידיו וצריך לנגבן". וגם שם מצויין "ט"ז" הנ"ל.

וכבר נתבאר לעיל, שזהו אמנם חידוש גדול (ועדיין לא נתבאר טעם החילוק בין הלכה זו להלכה שבסוף הסעיף, גבי נוטל שתי ידיו כאחת, ואף על פי שאין המים מגיעים לכל הפרק מכח הכלי אלא בשפשופו).

\* \* \*

בנטילה זו אבל אם שפכם על החצי הרי חצי זה בטומאתו לדברי האומרים שאין ידים טהורות לחצאין כמו שיתבאר בסי' קס"ב וחוזר ומטמא את הידים", ומאי שנא הכא שאין המים מיטמאים מיד כששפכם ולא הגיעו לכל הפרק?

[מקום אחד נוסף מצאנו בשו"ע רבנו הזקן, שהשפשוף מועיל בזה בנטילת ידים שלפני התפלה, והוא במהדו"ב סי' ד סוף ס"א (וגם שם לא צויין מקור להלכה זו). אמנם שם מיירי בנט"י שאינה צריכה כלי ולא כח נותן - כמבואר שם, וא"כ מהי ההוכחה מהתם להכא?]

ונראה שהמקור לזה הוא בפסקי התוס' סוטה פ"א אות ה (הובא בתרומת הדשן סי' רנט): נוהגין העולם לזרוק מן הכלי ליד אחת ואחר כך משפשף בחבירתה.

ואף שזהו רק לשיטתם בשיטת ר"ת, שמביאה רבנו בתחלת הסעיף וכותב עליה "ויש מתירין בזה ... וכן נהגו מקדם להקל אבל העיקר כסברא הראשונה ולכן יש להחמיר לכתחילה". ואף אשר גם לשיטה זו לא התיר רבנו לעיל אלא: "כגון ששפך עליה רביעית בבת אחת ונטהרה ומקבל בה עוד מים ושופך ממנה על השניה ג"כ רביעית בבת אחת או אפילו מעט מים ראשונים ושניים ומשפשף זו בזו שיגיעו המים בשניה בכל הפרק הצריך נטילת ידים", מ"מ למד רבנו משם את הסברא הזאת אף בענינינו ואף לדברי הכל. ועדיין צ"ע בכל זה.

\*

בענין הדומה לזה מבואר בשו"ע ר"ת סי' קס"ז: "כששופך הראשונים על היד צריך ליזהר ולשפוך בשפיכה אחת על כל פרק הצריך נטילת ידים". ועה"ג מצויין: ט"ז.

לעיל סי' קנח סי"ג כתבתי אודות ציון "ט"ז" המצויין על גליון שו"ע אדה"ז סי'

סימן קס טע"ף א**מים שנשתנו מחמת יין ושכר**

בשוע"ר סי' קס ס"א: **"מים שנשתנו מראיהם בין מחמת מקומם בין מחמת דבר שנפל לתוכן כגון שנפל לתוכן דיו או קומוס או יין ושכר ושינו מראיהם פסולים לנטילת ידים"**.

ההלכה היסודית מבוארת במשנה פ"ק ידידים מ"ג ובטור ושו"ע ס"א, אמנם רבנו מוסיף כאן, שכן הדין גם אם נפלו לתוך המים "יין ושכר", וע"ז לא צויין על הגליון שום מקור.

במ"מ וציונים צויין ע"ז: "ע' מ"א סק"א". אמנם לא מצאתי שום מאומה מדין זה, כ"א בסוף ס"ק ב "דאם נפל יין לתוך המים נפסלו בשינוי מראה". ועדיין לא נרמז כאן שום מקור לדין נפל שכר למים.

הלכה זו כתב רבנו הזקן גם בסדר נט"י לסעודה ס"ז: **"שנפל לתוכם יין או שכר"**. ובשם הגדולים שם כתב: **"לפי דעת ראב"ד והרא"ש"**. והכוונה היא לדעת הראב"ד והרא"ש דלקמן בשוע"ר סט"ו: **"יש אומרים שאין נטילת ידים אלא במים ולא בשאר משקין ומי פירות"**. ומצויין על הגליון שם ראב"ד (תמים דעים סוף סט"ו). הובא בתורת הבית הארוך בית ו שער ב) ורא"ש (ברכות פ"ג סל"א). ורוצה לומר בזה (בעל שם הגדולים) שרק לדעת הפוסלים נט"י ביין (רש"י המובא בשוע"ר שם) ובמי פירות (ראב"ד ורא"ש הנ"ל), יש מקום לפסול גם המים שנפלו לתוכם יין ושכר.

בתורת מנחם שם כתב: **"לברר רא"ש ברכות פ' אלו דברים, ראב"ד תמים דעים"**. ובשוה"ג שם נתחבטו בציונים אלו. אמנם לא מובן כלל מה שהועתק שם מתמים דעים שם "מים ראשונים אם הדיח בהם את הכלים פסולים ... נפל בתוכו יין ושינה את מראיו ... אפי' הדיח בו סלים ...

פסולים לידים", והוא ציטוט מעוות, שכתוב שם ההיפך ממש: **"כי המקוה שנפל בתוכו יין ושינה את מראיו פסלו ואילו לידים אפי' היין כשר ליטול ממנו"**. ואזיל לשיטתו שכותב בסוף אותו סי': **"מים ראשונים אין השמן ושאר משקין מטהרים את הידים ... יין שהוא כשר לנטילת ידים יותר משאר משקין ... ושאר מיני פירות אין עליהם תורת משקה לענין הכשר"**. וברור כחמה שמ"ש כאן בשם הגדולים שהוא לדעת הראב"ד והרא"ש קאי על שכר ולא (רק) על יין.

אמנם עדיין קשה, שבזה לא ביאר בעל שם הגדולים שום מקור לדברי רבנו הזקן (רק כתב להוכיח שהוא לדעת האוסרים לקמן סט"ו), ומהו א"כ המקור לדברי רבנו אלה, שאם נפל שכר למים ושינוי מראיו נפסלו המים מנט"י.

גם יוקשה על מה שכתב בשם הגדולים הנ"ל, ממה שפסק רבנו הזקן לקמן שם (אף לדעת הפוסלים נט"י במי פירות ויין): **"אבל במי דבש (שקורין מע"ד) ושכר נוטלין [מהן לידים] שהרי עיקרן מים ואע"פ שנשתנו מראיהם אין לחוש כיון שנשתנו לעילוי"** (והמקור לזה הוא בתוס' עירובין כט, ב ד"ה הכא, לענין שכר, וברמ"א ס"ב). וכן כותב רבנו בסדר נט"י לסעודה ס"ח. וא"כ יוקשה איך כותב רבנו כאן שגם כשנפל שכר למים נפסלו המים מנט"י - אעפ"י שהשכר עצמו כשר לנט"י.

ועכצ"ל, דהלכה זו היא אפילו לדעת המכשירים יין ומי פירות לנט"י, ושאינה הכא שנפל לתוך המים יין או שכר ונשתנה מראיהם והשינוי הוא לגריעותא ולא לעילוי.

אמנם עדיין לא מצאנו מקור לדברים האלו, והרי רבנו הזקן אינו רגיל לכתוב חידושי הלכות שלא מצא בפוסקים שקדמו לו, ומצוה לברר מקחו של צדיק.

\* \* \*

פסק כמותם שם ס"ה (דלא כרמ"א שם ס"ב), ומפשטות לשונם לומד רבנו דהיינו אפילו בכלי גדול.

## מים בדלי שהטביל בהן ידיו

בסי' קס ס"ו: היוצא מבית הכסא ... הטבילן בדלי לטהרן הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי ואפי' לא היו ידיו מלוכלכות ממש מ"מ כיון שיש לו צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשופכין.

עה"ג לא צויין שום מקור להלכה זו, גם במ"מ וציונים לא צויין לזה מקור. הלכה זו נעתקה גם בסדר נט"י לסעודה של רבנו הזקן ס"י (ונוסף שם: ואפילו טבל בהם אצבעו הקטנה לנקות נפסלו כל המים שבכלי), וגם שם לא צויין מקור להלכה זו (לא בשם הגדולים ולא במ"מ וציונים לשם).

כשמעיינים מ"ש בזה במשנה ברורה רואים שבס"ק נד מועתקת ההלכה הזו כמעט אות באות: הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי ופסולים לנטילה ואפילו לא היו ידיו מלוכלכות ממש מ"מ כיון שיש לו צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשופכין (אחרונים).

ואחר העיון אינו מובן כלל, שלע"ע לא מצינו הלכה זו באחרונים, רק בשו"ע אדמו"ר הזקן, ומדוע א"כ צויין במשנה ברורה שהמקור הוא באחרונים.

שוב ראיתי שהלכה זו הועתקה משו"ע"ר גם בקצור שו"ע סי' מ ס"ט ובכף החיים סי' קס ס"ק נט, ולא צויין שם מקור נוסף להלכה זו, ומזה מובן שלא מצאו הלכה זו רק בשו"ע"ר.

ומסתבר שרבנו הזקן למד הלכה זו מדברי הפוסקים (ים של שלמה חולין פ"ח סי"ד. ט"ז סי' קס ס"ק ג-ד. אליה זוטא ורבה ס"ק ז) שפוסלים המים שבכלי שהאדם הטביל בהם את ידיו המלוכלכות מבצק, ורבנו

שוב ראיתי בשו"ת הר צבי או"ח א סימן פח, שמביא הלכה זו משו"ע אדמו"ר הזקן, ומקשה ע"ז מהלכה המבוארת לקמן ס"ח: "מים כשרים שנתן לתוכן מעט מים פסולים בטלים ברוב". ומתרץ: "ואף שמעצם דינו של הגרש"ז אין ראיה, דאפשר שלא היו במים שבדלי רוב נגד המים שנקו בהם ידיו, אבל מלשונו נראה ברור שזה נקרא שעשה מלאכה בכל המים. אולם טעמא בעי, דאמאי באמת נקרא שעשה מלאכה בכל המים, שלכאורה לא נעשה מלאכה אלא בשיעור המים שמנקה בהם. וצ"ל דכיון שמנקה ידיו בשעה דכל המים מחוברים הם נחשבים הם לגוש אחד, שאם נעשה מלאכה בהם כאלו נעשה בכל המים (וכמו לענין טומאה שאם יגע טמא במקצת המים נחשב כאילו הוא נוגע בכל המים)".

\* \* \*

### סימן קסב סעיף ב

## נטילת ידים ג' פעמים

בשו"ע"ר סי' קסב ס"ב: "אם בא ליטול על כל אחת בפני עצמה מרביעית בלבד צריך לשפוך על כל אחת ב' פעמים". ובסדר נט"י לסעודה ס"ב: "הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל צריך ליזהר לשפוך על כל יד ב' פעמים לעולם אף ששפך רביעית ויותר".

אמנם בס' המנהגים ע' 21: "נטילת ידים ג' רצופות" (ובשו"ג מצויין: עפ"י דעת הריב"א בב"י שו"ע יו"ד ריש סי' סט). ובהיום יום כ' שבט: "אאמור"ר [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] כותב באחד ממכתביו: על

**פי הגהות אשר"י נטילת ידים לסעודה ג' פעמים רצופות."**

ובאמת שני הציונים האלו היינו הך, דהיינו מ"ש בהגהות אשרי בפ"ח דחולין סי' מג: "ואנו נוהגין ... מולחין ... ואח"כ מדיחין אותו שלשה פעמים ... וכה"ג אומר ריב"א גבי נטילת ידים ... אנו נוטלין שלשה פעמים ... מאור זרוע".

דברים אלו שכתב הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם ריב"א, נפסקו לענין מליחה ברמ"א סי' סט ס"ז. וכן נפסקו הדברים האלו לענין נט"י ברמ"א סי' קסב ס"א, ובשו"ע ר סוף ס"ו: "שנוהגין לשפוך על כל יד ג"פ אף שהן נקיות".

ועל פי כל זאת אינו מובן לכאורה מה שמסופר בס' השיחות תרצ"ו ע' 98, שכשראו הנהגה זאת אצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שאלוהו למקורה והשיב שלפי שעה אינו זוכר, ואח"כ נתברר שמקורו בהגהות אשרי בחולין; בה בשעה שכן מפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן. וראה מה שהעיר בזה באשכבתא דרבי ע' 62.

וכדי לבאר הדברים, יש להביא תחלה דברים אלו במקורם, וג' הפירושים שנאמרו בזה. ומה שנוגע לענינינו הוא רק הביאור שמובא בהגהות אשרי בשם הריב"א, ולא שאר שני הביאורים שמובאים בשו"ע אדמו"ר הזקן.

מקור הדברים הוא באור זרוע ח"א סי' עג: "וריב"א פירש פרק כל הבשר וזה לשונו, דדין מים ראשונים מפורש בפ"ק דסוטה דמים ראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה כו' לפיכך אנו נוטלים ג' פעמים ואין אנו חוששין דתנן במסת ידים מים ראשונים מטמאות את הידים ... שניות מטהרות את הראשונות שלישיות מטהרות את הידים עכ"ל וכן עמא דבר כדבריו".

בתוס' שלפנינו שבפרק כל הבשר (קז, א ד"ה דלא) מובאים דברים אלו כך: "וצריך לשפוך מים על ידיו ג' פעמים פעם ראשונה כדי להעביר טיט ודבר החוצץ מעל ידיו ופעם שניה לטהר ידיו ופעם שלישית לטהר אותן מים".

דברים אלו שבתוס' נפסקו בשו"ע סי' קסב ס"ב, ובשו"ע ר שם ס"ה: "וכל זה כשידין נקיות אבל אם יש עליהן לכלוך טיט או שאר כל דבר החוצץ צריך לשפוך עליהן ג' פעמים ראשונה להעביר הלכלוך ואח"כ מים ראשונים ושניים".

אמנם המנהג שאנו דנים בו כאן הוא, כאמור בשו"ע ר סוף ס"ו: "שנוהגין לשפוך על כל יד ג"פ אף שהן נקיות". וע"ז הוא המקור (לא בתוס' הנ"ל ובשו"ע ר סוף ס"ה, כ"א) באור זרוע בשם הריב"א בחולין שם.

אמנם הב"י שם (הובא במ"א שם ס"ק ב) שואל מהו הטעם שנט"י ג"פ מועיל שלא יצטרכו להגביה האצבעות בשעת נטילה (כמבואר בסוטה ד, ב ובטור ושו"ע שם ס"א). והמ"א ס"ק ב מתרץ ע"ז, ונפסק כן בשו"ע ר שם: "ויש מפרשים מה שאמרו חכמים הנוטל צריך שיגביה ידיו אינו בנוטל כל היד עד הקנה של זרוע אלא בנוטל האצבעות לבדן וכדברי האומרים שהנטילה דיה עד מקום חיבור האצבעות לכף היד וטומאת הידים לראשונים וטהרתן מהשניים היא עד הקנה של זרוע לפיכך יש לחוש שמא הלכו הראשונים חוץ למקום חיבור האצבעות ונטמאו שם אף אם לא יצאו לשם מהאצבעות אלא הלכו לשם מחמת הכלי והשניים שמא לא הלכו בכל מקום שהלכו הראשונים ונשארו הראשונים בטומאתן ומטמאין היד אם יורדים לאצבעות כשמשפיל ידיו לכן צריך להגביה ראשי אצבעותיו למעלה מסוף הנטילה עד שינגב ... ועל פי סברא זו נהגו עכשיו להקל בהגבהת הידים לפי



שנוהגין לשפוך על כל יד ג' פעמים אף שהן נקיות ושוב אין לחוש שמא לא הלכו השניים בכל מקום שהלכו הראשונים שאם לא הלכו השניים הלכו השלישיים".

וכ"ז שייך כאמור לעיל רק כאשר נוטלין הידים עד מקום חיבור האצבעות, משא"כ לפי האמור בסדר נט"י לסעודה (ס"א): "עד מקום חבור כף היד לקנה הזרוע", לכן כתב בס"ב שם: "הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל צריך ליזהר לשפוך על כל יד ב' פעמים". ולא הזכיר כלל ההידור של נט"י ג"פ, שכאמור לעיל אינו אלא כשנוטל ידיו עד מקום חיבור האצבעות.

אמנם אנו נוהגים, שגם כאשר הידים נקיות וגם כאשר נוטלים על כל היד עד הזרוע נטילת הידים היא ג"פ, לזה אנו זקוקים דוקא לדבר הריב"א כפי שהם מובאים בהגהות אשרי בחולין.

דהנה בב"י סי' קסט ד"ה כתב האגור, הביא דברים אלו מאור זרוע עפ"י מה שהעתיק באגור סי' רז. ובדרכי משה שם העיר שכן הוא גם בהגהות אשרי ברכות פ"ב סי' יא. בשני המקומות האלו לא נתבאר שום טעם למנהג זה, וע"כ ביאר המ"א שהוא דוקא כאשר נוטלים הידים רק עד חיבור האצבעות, וכ"ה הוא בשוע"ר, ולכן לדין אין כל תועלת במנהג זה, ולכן לא הביאו רבנו בסדר נט"י לסעודה.

אמנם ההידור שהנהיג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הוא עפ"י מקור הדברים בלשון הריב"א שהועתק באור זרוע, ושם נכתב הטעם: "צריך שיגביה ידיו למעלה כו' לפיכך אנו נוטלים ג' פעמים ואין אנו חוששין דתנן במסכת ידים מים ראשונים מטמאות את הידים ... שניות מטהרות את הראשונות שלישיות מטהרות את הידים".

ובהגהות אשרי בחולין שם: "ושלישית אנו עושין לטהר מים השניים שנגעו בראשונים".

וכיון שטעם זה שייך גם בנט"י עד הזרוע, כפי שאנו נוהגים, לכן גם אנו נוהגים ליטול הידים ג"פ, גם כשהידיים נקיות.

וביאור שיטתו נראה לענ"ד:

טעם הראשון המבואר בשוע"ר ס"ו להגבהת האצבעות בשעת נט"י: "טומאת הידים וטהרתן אינה אלא עד הפרק הצריך נטילת ידים ולא חוץ לפרק שאם נטל הראשונים עד הפרק והשניים חוץ לפרק לא נטמאו שם אע"פ שהם שם ראשונים ולפיכך אם חזרו לפרק אינן מטמאין את היד אבל אם הראשונים שהיו בתוך הפרק ונטמאו יצאו חוץ לפרק אע"פ שנטל גם השניים חוץ לפרק לא טיהרום שם ולפיכך אם חזרו לפרק חזרו ונטמאו הראשונים את היד לכך אמרו חכמים הנוטל צריך שיגביה ידיו למעלה שלא יחזרו המים שחוץ לפרק לתוך הפרק".

אמנם גם אם יהי' כך, שאחרי הנטילה הראשונה יצאו המים הטמאים חוץ לפרק, ואחר הנטילה השניה חזרו לפרק, עדיין מועילה נטילה שלישית לטהר את המים, וכמבואר בשוע"ר שם ס"ט: "אין מים שניים מטהרים אלא המים שנטמאו מיד זו עצמה שבאו עליה לטהרה ולא שנטמאו מיד אחרת". וכאן כיון שהמים שיצאו מתוך הפרק לחוץ הפרק וחזרו לפרק נטמאו מהיד הזו עצמה, לכן מועילה נטילה שלישית לטהרם.

וכיון שבאנו לכך, הרי טעם זה שייך גם לפי מנהגינו בנט"י על כל פרק היד עד הזרוע.

אמנם עדיין צ"ע, שהרי רבנו הזקן בשו"ע אינו חושש לטעם הראשון הנ"ל, שאחרי שמבאר את הטעם הראשון הנ"ל כותב ויש מפרשים (שהוא טעם השני הנ"ל) ומסיים:

"ועפ"י סברא זו נהגו עכשיו להקל בהגבהת הידים".

גם בסדר נט"י ס"א מפורש שבעת הנטילה יהיו ראשי האצבעות מוגבהות (לא מהטעם הנזכר בגמ' סוטה ד, ב "שמא יצאו המים חוץ לפרט ויחזרו ויטמאו את הידים", לפי שני הפירושים הנזכרים, כ"א): **"בכדי שיגיעו שם המים היטב וגם על ראשי האצבעות"**.

ומזה אנו רואים שרבנו אינו חושש לחשש זה (לשני הפירושים הנזכרים) לפי מנהגינו בנט"י כל היד עד הזרוע. וא"כ שוב אין לחוש גם לחששו של הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם הריב"א.

וזה היה חידושו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (לעומת האמור בשו"ע"ר ובסדר נט"י לסעודה), שהנהיג נט"י ג"פ רצופות, עפ"י הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם הריב"א.

\* \* \*

#### סימן קסג סעיף א

### **אכילת לחם בכפפות בלי נט"י**

בשו"ע"ר סי' קסג ס"א: **"אסור לאכול בלא נטילה אפילו אם רוצה לכוון ידיו במפה או אוכל בכף שאינו נוגע בפת גזירה שמא יגע. ואפילו המהלך בדרך והגיע עת האוכל ולא מצא מים אם יודע שיש לפניו מים ברחוק ד' מילין צריך להמתין עד שיגיע לשם ואם יש מים לאחריו בפחות ממיל צריך לחזור לשם אע"פ שנחוץ לדרכו"**.

בסוף הקטע הזה מצויין על הגליון בדפוס הראשון: **מרדכי והג"מ**.

לפום ריהטא לא נמצא כלום בנושא הזה במרדכי והג"מ, וכיון שהלכה זו היא גמרא מפורשת בגמרא, לכן בדפוסים המאוחרים יותר הוסיפו והדפיסו: **חולין קכב מרדכי והג"מ**.

אמנם במ"מ וציונים השמיט לגמרי את הציונים האלו, שלא נמצא רמז אליהם, וע"כ נדפס שם רק: **חולין קכב סע"ב וקכב רע"א, ופסחים מו, א ורש"י ותוס' שם**.

החובה א"כ לברר מהו תוכן הציון האמור. ולולי דמסתפינא נראה לענ"ד אחרי העיון, שחסר כאן קטע בשו"ע"ר (או שהיתה כאן מהדורה נוספת שבה יש כאן קטע נוסף), אשר בו נכתבו עוד שתי דעות בהלכה זו, ועל אחת מהן נמשך הציון שלפנינו.

דהנה בהמשך הסעיף כותב רבנו הזקן: **"אבל אם יש ברחוק מיל לאחריו ויותר מד' מילין לפניו יכרוך ידיו במפה ויאכל פתו או דבר שטיבולו במשקה או אוכל ע"י כף"**.

דעה זו היא דעת הערוך (ערך גבל הא'), שנפסק כן בשו"ע ס"א, שאם אין מים בתוך מיל או ד' מילין מותר לאכול לחם בכפפות, ואם יש מים לנט"י בתוך מיל או ד' מילין אסור לאכול לחם בכפפות.

אמנם לעיל בסי' קנט סוף סי"ז כותב רבנו הזקן: **"ויכרוך ידיו במפה ויאכל שיש מי שמתיר על ידי מפה בכל מקום כמו שיתבאר בסי' קס"ג"**.

והפלא הוא, שבסי' קסג לא הובאה דעה זו כלל. ואין לומר שהכוונה היא לשו"ע של הב"י, שהרי גם בשו"ע הב"י לא הובאה דעה זו; אלא שבב"י שעל הטור הובאה דעת הרמב"ם הל' ברכות פ"ו ה"ח: **"לט אדם ידיו במפה ואוכל בהן פת או דבר שטיבולו במשקה אעפ"י שלא נטל ידיו"**.

ובאמת פוסק רבנו בסדר נט"י לסעודה סכ"ב שיש לסמוך על דעה זו בשעת הדחק לענין טיבולו במשקה, וע"כ צ"ל שרבנו הביא דעה זו (לענין שעת הדחק בטיבולו במשקה) גם כאן בשו"ע"ר (או שהיתה כאן עכ"פ עוד מהדורה נוספת שבה הובאה דעה זו), ואליה נמשך הציון הזה בסי' קנח סי"ז.

ומזה למדנו לדעת פוסקים אלו, שגם אם אין מים בתוך מיל או ד' מילין אסור לאכול לחם בכפפות. דעה זו לא הובאה לא בשו"ע"ר ולא בשו"ע של הב"י ולא בב"י שעל הטור, רק בסדר נט"י לסעודה סוף סכ"ב: "ויש מקילים למהלך בדרך ואין לפניו מים עד יותר מד' מילין לכרוך שתי ידיו במפה ולאכול ויש חולקים והמחמיר תבוא עליו ברכה".

וזוהו שמצויין בשו"ע"ר על הגליון: **מרדכי והג"מ.**

ומזה למדנו שבנוסח שו"ע"ר רס"י קסג היו מבוארות שלוש השיטות הנזכרות בדין הכפפות: (א) שמותר בכל אופן (כפי שציין רבנו בסי' קנח סי"ז). (ב) שתלוי אם יש מים תוך ד' מילין (דעה זו מבוארת גם בנוסח שו"ע"ר שלפנינו). (ג) שאסור בכל אופן (הובאה דעה זו בסדר נט"י לסעודה, וצויינה על הגליון בשו"ע"ר).

\* \* \*

#### סימן קסז סעיף כ

### נתינת פרוסת המוציא לבני הבית

בשו"ע"ר סי' קסז ס"כ: "לא יתן להם כלל קודם שיטעום, שלא להפסיק בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך, שהרי הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחילה".

והמקור לזה הוא בב"ח ד"ה ואין המסובין, ובט"ז ס"ק טו: "אין להתיר לכתחלה להבוצע לחלוק להם קודם שיאכל הוא ... והוא זה הפסק בין הברכה לאכילת הבוצע שהוא עיקר החיוב".

וצ"ע ממה שפסק רבינו לקמן סי' קצ ס"ה (לענין יין קידוש): "ואם לפני המסובין הן

עוד יש בזה דעה שלישית, שאפילו אם אין מים בתוך מיל או ד' מילין אסור לאכול לחם בכפפות. דעה זו לא הובאה לא בשו"ע"ר ולא בשו"ע של הב"י ולא בב"י שעל הטור, רק בסדר נט"י לסעודה סוף סכ"ב: "ויש מקילים למהלך בדרך ואין לפניו מים עד יותר מד' מילין לכרוך שתי ידיו במפה ולאכול ויש חולקים והמחמיר תבוא עליו ברכה".

המקילים האלו היא דעת הערוך והשו"ע, כמבואר לעיל, אמנם עדיין לא ידענו מי הם דעת החולקים, שלא נרמז להם כלל בטור ובשו"ע ובנו"כ בסימן זה.

וכדי לבאר זאת יש להקדים, כי בסימן קסד באה הלכה נוספת: "נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לכל היום כולו אפילו שלא בשעת הדחק ... יש אומרים שאין תנאי מועיל אלא בשעת הדחק".

שתי דעות אלו הן ב' הלשונות שבחולין קז, רע"א. אמנם לא נתבאר כאן מהו שיעור שעת הדחק.

ע"ז מביא הב"י שם, מ"ש בהגהות סמ"ק סי' קפא, ובמרדכי (ברכות פ"ח רמז קצה), בשם התשב"ץ (סי' רעו): "אדם היוצא לדרך והתנה בנטילת שחרית בשביל כל היום מועיל התנאי לכל היום גם לאכילת פת, רק שישתמר מטינוף וממשמוש במקום טינוף, וגם על זה אין לסמוך רק כשאין לו מים בתוך ד' מילין דאם יש לו מים בתוך ד' מילין ימתין".

ובדרכי משה שם ס"ק ד כתב: וכן כתוב בהגהות מיימוניות פ"ו דברכות (דפוס קושטא שם ה"ז): "נוטל אדם ידיו שחרית כו' ... אמנם אם יודעים שיש תוך פרסה מים יש להם להמתין לפי שיש מפרשים דהא דקאמר לנטילת ידים ארבע מילין איירי בזה".

לפני המסובין לחם משנה חוץ ממה שלפני הבוצע ... שאל"כ זקוקים הם לככר שלפני הבוצע לצאת בהן ידי חובת לחם משנה". וכ"ה לקמן סי' עדר ס"ד.

וכיון שאין לפני כל אחת מבנות הבית קערה של מצות (לחם משנה) ע"כ צריכות לטעום פרוסה קטנה (אפילו אם היא פחות מכזית, שגם זה מספיק לברכת המוציא כמבואר בשו"ע"ר סי' תעה ס"ה. ובמילא מובן שסגי בזה גם לחיוב לחם משנה) מהקערה של בעל הבית. וא"כ תהיה השאלה מתי יתן לכן אחת מבני הבית את הפרוסה הזאת, לפני אכילתו או אח"כ, שהרי ע"ז כותב רבנו כאן: "אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך".

אלא בעל כרחן יצטרכו לבצוע בעצמן (כל אחת) מהמצה הנשארת בקערה (היינו החצי הנשאר מהמצה העליונה); או שהוא יתן לכל אחת מהן אחרי שהוא התחיל לאכול מהמצה בהסיבה. וכמדומה ברור שלא ראינו ולא שמענו לא כך ולא כך, רק בעה"ב מחלק לכל אחת מהן פרוסה קטנה מהמצה שבקערה – אחר שברך ובצע וקודם שהתחיל לאכול בהסיבה. ולכאורה הוי הפסק.

ונראה לבאר זאת, שסדר של פסח שאני, שכיון שהוא צריך לאכול ב' כזיתים מצה בהסיבה, אינו יכול לגרום לכל בני הבית שיחכו עליו, ואח"כ יחכה הוא להם עד שיסיימו, כדי להמשיך בעריכת הסדר מרור וכורך, ולכן מקרי לצורך, ויכול לבצוע מעט מהמצה העליונה לכל אחת מבני הבית – בין ברכה לאכילה.

\* \* \*

כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו, כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום, ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים".

ונראה שהחילוק ביניהם פשוט, שכל דבר שהוא לצורך האכילה לא הוי הפסק, ואם אינו לצורך האכילה הוי הפסק. ולכן בבציעת הפת, ש"הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחילה", לכן זה שנותן להם לפני שהוא טועם לא הוי לצורך אכילתם. משא"כ ביין (אעפ"י שאסור להם לטעום מהיין עד שיטעום הוא תחלה, מ"מ) הוי צורך שתייתם, כדי שהיין ששותים אח"כ לא יהיה פגום.

אמנם צ"ע לפי זה איך לנהוג בסדר של פסח, אשר לכאורה לפי האמור לעיל אסור לפרוס מהמצה שלו ולתת לכל אחד מבני הבית עד שיאכל הוא תחלה את המצה שלו. וכיון שבעל הבית צריך לאכול את כל הכזית בבת אחת, והיינו שצריך לאכול את ב' הכזיתים ביחד (הכזית של המצה האמצעית ושל המצה העליונה), א"כ יצטרכו בני הבית לחכות עד שהוא יגמור את אכילת הכזיתים שלו.

ואף שזה פשוט, שכשיש כמה בני בית (אשה ובנות) שאין להם קערה בפני עצמה, א"א לתת לכל אחת מהן כזית מתוך המצות של הקערה של בעל הבית, שהרי אין מספיק כזיתים במצה שבקערה, אלא ודאי נותנים לכל אחת מבני הבית כזית מצה אחרת (שלא מהקערה), וא"כ אינן צריכות לחכות לאכילת בעל הבית.

הרי מ"מ יש חיוב על כל אחת מהן לאכול גם פרוסה קטנה מהקערה של בעל הבית, שבלא"ה אינן יוצאות ידי חיוב לחם משנה של קערת בעל הבית, וכמבואר כאן בהמשך הסעיף: "ובשבת ויום טוב צריך להיות

בהמ"ז מה"ת, ואפי' אם הוא פחות משיעור קביעות סעודה.

המקור לשתי השיטות האלו (אם חיוב בהמ"ז מה"ת כששבע הוא ד' ברכות או ברכה אחת) מובא בקו"א סי' קסח סק"א, אשר במ"א סי' קסח (סקכ"ה. סקל"ד. סוסקמ"א. סקמ"ג) סובר שכששבע חייב בד' ברכות מה"ת, אמנם בסי' קצא (סק"א) סובר שמה"ת סגי בברכה אחת. והיא המחלוקת שבין התוס' (ברכות טז, א ד"ה וחותם) דס"ל שד' הברכות הן מה"ת, ובין הב"י (רס"י קצא) שמוכיח מל' הרמב"ם (ס' המצוות מצוה יט) שהן מדרבנן, "ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמרא (ברכות מח, ב) מקראי, אסמכתא בעלמא נינהו".

עוד דן רבנו בשתי השיטות האלו בסי' קסח סי"ב עה"ג: "שו"ע (סי' קסח ס"ו, מבואר שבכ"מ מקילין, ואינו מחלק אם אכל כדי שביעה או לא). ט"ז (שם סק"ו), שכותב שבכ"מ תקנת שלש ברכות היא מפני חשיבות הפת, ואינו מחלק כנ"ל. ואף לפי מ"ש אבן העוזר (שם ס"ז בסופו, שמפרש את דברי הב"י ד"ה ולענין, שאם שבע חייב בג' ברכות מה"ת), הרי חזר בו (הב"י) בשו"ע (וכנ"ל)".

\*

מחמת חזרה הנ"ל בסדר ברכת הנהנין ממה שפסק בשו"ע שלו, יש עוד כמה שינויים ונפ"מ להלכה בין מה שפסק בשו"ע לבין מה שפסק בסדר ברה"נ:

(ב) בשו"ע ר שם ס"ח כתב גבי אכל פחות משיעור קביעות סעודה: "אפילו הוא אכל ושבע מהם שנתחייב לברך אחריהם מן התורה דיו בברכה אחת מעין ג' של תורה ... אף על פי שהוא קובע עליו בטלה דעתו אצל רוב בני אדם".

ואילו בסדר ברה"נ פ"ב ה"ב פסק: "פחות מכן אם הוא שבע משיעור זה יברך על

## מנין הברכות בבהמ"ז מה"ת, תקנת משה או תקנת חכמים

בטעם החילוק שבין לחם, שמברכין עליו ד' ברכות בהמ"ז, לבין מיני מזונות, שמברכין עליו מעין ג', מבואר בשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"ח: "ד' ברכות של ברכת המזון לא קבעו עליו אלא מפני חשיבותו שמן התורה היה די בברכה אחת מעין ג' ... אלא שחכמים תקנו לברך על כל אחד בפני עצמו ולא תקנו אלא בלחם שרגילים לקבוע סעודה עליו אבל מיני לחמים שאין רגילין לקבוע עליהם אפילו הוא אכל ושבע מהם שנתחייב לברך אחריהם מן התורה דיו בברכה אחת מעין ג' של תורה אלא אם כן אכל שיעור שבני אדם קובעים עליו".

ובזה מיישב רבנו את הטעם שאפילו אם אכל מיני מזונות ושבע מהם, סגי בברכה אחת מעין ג', אע"פ שהוא חייב בבהמ"ז מה"ת, כי כל זמן שאוכל פחות משיעור קביעות סעודה לא תקנו חכמים ד' ברכות בהמ"ז.

אמנם בסדר ברכות הנהנין פ"ב ה"א מבאר באופן אחר את טעם החילוק בין לחם למיני מזונות: "ברכת המזון מן התורה אינה אלא כשאכל פת כדי שביעה כמ"ש ואכלת ושבעת וברכת וחכמים תקנו לברך אפילו על כזית ולא תקנו אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו אבל מיני לחמים שיתבאר שאין רגילין לקבוע סעודה עליהן אין מברכין עליהם המוציא וברכת המזון אלא לפניהם בורא מיני מזונות ולאחריהם מעין ג' אלא אם כן אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה".

והיינו שחילוק זה בין לחם למיני מזונות, הוא רק כשלא שבע מאכילת מיני המזונות, משא"כ כשאכל ושבע, חייב לברך ד' ברכות

ברה"נ, נקדים שיש להקשות על שני השיטות האלו ממה שמבואר בגמרא שם: **"אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים כו'".** וכן נפסק ברמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"א. טור רס"י קפז. שו"ע"ר שם ס"ג. סדר ברה"נ פ"ב ה"ב. הרי שאין מנין הברכות בבהמ"ז לא מה"ת ולא מתקנת חכמים, כ"א מתקנת משה ויהושע ודוד ושלמה.

וכשמעיינים רואים שגם בזה יש הפרש כנ"ל, שבשו"ע שלו (סי' קפז ס"ב-ג) ביאר רבנו הזקן: **"באו משה ויהושע ודוד ושלמה ותקנו המטבע לכל ברכה ... כיצד משה תיקן מטבע ברכ הזן כו'".**

היינו שתקנת משה וכו' היא רק מטבע הברכה, שמשה רבנו תיקן את מטבע ברכת הזן ויהושע תיקן את ברכת הארץ וכו', אבל כולם הוא בברכה אחת מעין ג', עד שבאו חכמים (חכמי המשנה) ותיקנו ג' (ואח"כ ד') ברכות (וצ"ע בלשון שו"ע"ר שם ס"א).

ואילו בסדר ברה"נ שם ביאר: **"שמשה רבנו ע"ה תיקן ברכת הזן בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך".**

ועכצ"ל שמה שהובא לעיל מהתוס' "דמדאורייתא הם", וכן שאר הפוסקים המובאים לעיל שסוברים שמנין הברכות בבהמ"ז הוא מה"ת, הכוונה היא שברכת הזן היא מתקנת משה שהוא כעין דאורייתא (ואולי כן הוא גם בקשר לברכת הארץ שתיקן יהושע וכו'). וכן מסיים בסדר ברה"נ שם: **"שהוא ספק של תורה כו' מאחר שמשה רבנו עליו השלום תיקן ברכת הזן בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך ראוי להחמיר בספיקה כעין של תורה".**

**כזית לחם אחר תחלה המוציא ואחר כך ברכת המזון".**

והיינו כיון שהוא אכל ושבע הוי חיוב ג' ברכות בהמ"ז מה"ת, ולכן חשש לדעת הראב"ד המובאת ברא"ש פ"ו דברכות סי' ל, שבאופן זה גם בפחות משיעור קביעות סעודה חייב בבהמ"ז.

ג) בשו"ע"ר שם כתב: **"אם הוא קבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר ודברים אחרים כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור עד ששבע וגם אחרים רגילים לקבוע עליו אם אוכלים עמו שאר דברים כמו שאכל הוא מברך המוציא וברכת המזון".** היינו כש"קבע סעודתו עליו".

ואילו בסדר ברה"נ שם ה"ג כתב: **"ואם ... אוכלו עם לפתן המשביע כגון שמלפתו בבשר או דגים וכיוצא בהם עד ששבע הרי זה כאילו שבע ממנו לבדו לפי שהלפתן טפלה לו ונתחייב בברכת המזון מד"ת".** היינו כשאכל ושבע (אפי' אם לא קבע סעודה עליו) ונתחייב בבהמ"ז מד"ת.

ד) בשו"ע"ר שם ס"ב כתב, גבי ספק מהו פת הבאה בכסנין: **"כי אין כאן ספק של תורה אף אם אכל כדי שביעה שהוא חייב בברכת המזון מן התורה שהרי מן התורה די לעולם בברכה אחת מעין ג'".**

ואילו בסדר ברה"נ שם ה"ב כתב בענין הנ"ל: **"ומכל מקום אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה ... יש להחמיר".**

ה) בשו"ע"ר שם סט"ז כתב בסתם: **"וכבר נתבאר למעלה שמן הדין יש להקל בדברי סופרים".**

ואילו בסדר ברה"נ שם ה"ג כתב: **"ומכל מקום כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול מהן כדי שביעה".**

ו) לפני ציטוט ההפרש הששי בנושא זה בין מה שכתב בשו"ע שלו לבין מ"ש בסדר

הב"ח (ד"ה ומ"ש והוא פת) כותב: "מצאתי בליקוטים בשם הרב מהר"ר אלכסנדר כ"ץ ובשם רבנו יצחק מדורא שהיו נוטלין ידיהם על אכילת לעקו"ך שמוכרין בשוק ומברכין עליהן המוציא ושלש ברכות, אלא דאותן לעקו"כין שהערנים היו מתקנים בבתייהם היו אוכלין בלא נטילה ובלא המוציא אלא מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שרובן בשמים. נראה דסבירא ליה ... שהתבלין הם הרבה מן הקמח אבל אם הקמח הרבה מן הבשמים קימחא עיקר".

את דברי הב"ח הללו מביאים גם המ"א (סקי"ח) והט"ז (סק"ז), אלא שהט"ז הוסיף וכתב שהב"ח למד דברים אלו (לא מדברי מהר"ר אלכסנדר כ"ץ הנ"ל, אלא) מדברי הרש"ל (הגהות על שיערי דורא סי' א אות ו), וזהו המקור למה שצוין כאן על הגליון גם הרש"ל. אמנם לימוד זה צריך תלמוד, כי אף שהב"ח הביא שם גם מדברי הרש"ל, עדיין לא מובן מהו הקשר לנידון דידן, ונקדים את דברי הרש"ל המובאים בב"ח שם:

בהגהת מהרא"י לשיערי דורא שם מבואר הטעם שאוכלין דובשנים שנעשו בתבלין של עכו"ם, כיון שהתבלין בטל בקמח. וע"ז כתב בהגהת הרש"ל שם: "היינו סתם דובשני דקמח עיקר והא ראי' דמברכין עלה המוציא [וג' ברכות], אבל בקלוניא [שם עיר] יש דובשני שקורין בורגער קיכען דתבלין עיקר שהרי כתב באגודה שאין מברכין עליהם המוציא ואין ס' בקמח נגד התבלין היה צ"ע לפ"ז [האין אוכלין אותן כיון שהתבלין נידוכו במדוכות של א"י], עכ"ל מנימוקי מו"ה זעליקמאן בינג [מהר"ז מבינגא] ז"ל מצאתי".

רואים אנו שמחלק כאן בין שני סוגי דובשנים: (א) הקמח עיקר ויש בקמח ס' נגד התבלין (של עכו"ם), ומברכין עליו המוציא.

אמנם עדיין צ"ע בזה, דלכאורה זה שייך לומר רק על יהושע, שהוא תיקן את ברכת הארץ שתהי' ברכה בפ"ע (ועד אז נכללה בברכה אחת עם הזון), אבל איך שייך לומר זה על משה רבנו, הרי גם לפני זה היתה בהמ"ז ברכה אחת שכוללת את המזון, ומה הוסיף א"כ משה רבנו בזה?

ואם נאמר שמשה תיקן שברכת הזון תהי' בפ"ע, ושאר הברכות ביחד בברכה כללית שניה, ויהושע תיקן שגם ברכת הארץ תהי' בפ"ע, א"כ מה הוסיפו דוד ושלמה? ועדיין צ"ע בכ"ז.

\* \* \*

#### סימן קסח סעיף יא

### **ברכת בורא מיני מזונות על דובשנים שקורין בורגער-קיכען**

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קסח סי"א: "ואפילו אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר והקמח הוא לדבקם ולהקפותם ... הוא מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה ומן הסתם ניתן הקמח בתערובות זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר ... מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות".

ובציונים שעל הגליון: רש"ל ב"ח ט"ז מ"א רמ"א.

[והיינו, כיון שהם מביאים דעות שרק באופן זה יש לו דין פת הבאה בכסנין, א"כ עכ"פ מוכח דעתם, שגם לזה יש דין פת הבאה בכסנין].

הרמ"א כותב בס"ז שמברכים במ"מ על "לעקו"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים", ומפרש רבנו דהיינו "שעירב בה תבלין ודבש יותר מקמח".

(ב) דתבלין עיקר ואין ס' בקמח נגד התבלין, ומברכין עליו במ"מ.

ומכאן למד הב"ח: **"אלמא דבסתם דובשני, כיון דקמח עיקר מברכין עליהן המוציא, אעפ"י שנילושה בדבש לחוד בלא שום תערובת מים"**.

ובכל הדברים הללו אין רמז לכאורה לנידון דידן, לחלק בין אם הקמח הוא יותר מהדבש או שהדבש הוא הרוב, כי אם עיקר החילוק הוא אם התבלין בטל בששים בקמח או שאינו בטל בששים בקמח. ומה א"כ מה שמוכיח מכאן הט"ז בענין שהדבש והתבלין הם יותר מהקמח, ומהו א"כ הציון שבשוע"ר עה"ג שמצויין לרש"ל בדין הנ"ל?

ולולי דמסתפינא הי' אפשר לומר לכאורה, שהציון לרש"ל נכתב ע"י המדפיסים על יסוד האמור בט"ז סק"ז "ומו"ח ז"ל הביא בשם רש"ל, ובט"ז יש טעות דפוס וצ"ל "בשם ר' אלכסנדר כ"ץ" וכן"ל. אמנם מיד אחרי זה כותב רבנו "ואם אכל שיעור קביעות סעודה מברך בהמ"ז על תערובת זה", וגם בזה מצוין עה"ג: "כ"ד רמ"א רש"ל וב"ח ומ"א" - הנ"ל (כיון שהם מביאים דעות שרק באופן זה יש לו דין פת הבאה בכסנין, וא"כ מפורש בגמ' שמועיל בזה קביעות סעודה לבהמ"ז). ושוב אינו מובן היכן דן בזה הרש"ל? ולפום ריהטא לא מוזכר כלל ברש"ל מענין הדבש רוב לגבי הקמח.

\*

בכל האמור לעיל ביארנו את דברי הרש"ל דמיירי בדובשנים (לעקאח) שהקמח נילוש בדבש (שמבואר בשוע"ר סי"א). אמנם גם בעצם הפירוש הזה יש לעיין, שלכאורה יש להוכיח דלא מיירי הכא בלעקאח (שהקמח נילוש בדבש), כי אם בדובשנים (מולייאתא) שהפת עשויה כמין כיס שממלאין בדבש (שמבואר בשוע"ר סי"ט).

שהרי ברש"ל מביא להוכיח את פסק הדין הזה: "שהרי כתב באגודה שאין מברכין עליהם המוציא", והיינו שבאגודה מבואר דינם של דובשנים אלו, לחלק בין "קמח עיקר" שאז מברכין המוציא, לבין "תבלין עיקר" שאז מברכין בורא מיני מזונות.

ולכאורה הכוונה היא לאגודה סי' קנג, שם כותב בשם רבנו פרץ בהגהותיו לתשב"ץ: **"שאינ צריך לברך על פירות שבמולייאות ואפילו בירך עליה ברכת המוציא כי הקמח עיקר"**. כלומר שאף במילוי פירות, אם הקמח עיקר מברכים המוציא.

[דברי הגהת התשב"ץ האלו, שמובאים באגודה, מציין עליהם רבנו בקו"א סק"ב: **"ואפי' במילוי פירות משמע בתשב"ץ לברך המוציא, עי' אליה זוטא סי"ז, אלא דהמ"א סי' קעז פי' בענין אחר"** ובאמת גם באל"י זוטא וביד אפרים גורסים ומפרשים את הדברים בהגהת התשב"ץ באופן אחר ואכ"מ). אמנם מדברי הרש"ל נראה שפירש דברי האגודה כפשוטו, שאותן "דובשנים" שדן בהם הם מילוי דבש שבפת העשוי' ככיס, וגם בזה פוסק האגודה שמברכין עליו המוציא].

לפי זה נצטרך לפרש את תורף דברי הרש"ל כך: האגודה כותב שמחמת מילוי הדבש שבדובשנים עדיין צריך לברך עליו המוציא, ורק כאשר מלבד מילוי הדבש יש גם תבלין מעורב שאינו בטל בקמח (שאינ בטל בס' ונגרש טעמו), אזי צריך לברך עליו בורא מיני מזונות [הכרעה זו דומה קצת להכרעת אבן העוזר המובאת לקמן סוף סעיף יב, שגם בעל נפש שמחמיר על עצמו בכמה סוגי פת הבאה בכסנין, מ"מ יכול הוא להקל ולברך במ"מ על "פת שנילושה במשקין או מי פירות והיא ממולאת בפירות וכיוצא בהם"].

אמנם לפי הדברים האלו, אין שום הוכחה מדברי רש"ל אלו להלכה שלומד הב"ח



**להקל** [בממולאת בפירות] (**אבל להקל יותר מהשו"ע** [גם בממולאת בבשר וכיו"ב] אין לנו).

בב"ח שלפנינו מובא רק הרש"ל הנזכר לעיל, וא"כ צריך לומר שבו דן רבנו הזקן בקו"א, ולכאורה נראה מזה שרבנו מפרש את דברי רש"ל הנ"ל דמיירי בדין כמין כיס שממלאין בדבש (ולא בדין לעקאח שנילושה בדבש).

אמנם לאידך יש להוכיח לכאורה, שכוונת רבנו כאן היא לפת שנילושה בדבש (ולא לפת ממולאת בדבש), שהרי יחד עם הרש"ל הביא גם את הב"ח שמחמיר, והוא מחמיר רק בפת שנילושה בדבש (כל זמן שהקמח מרובה מהדבש). וא"כ מוכח שמפרש גם בהרש"ל דמיירי בפת שנילושה בדבש [ועדיין צ"ע לפי"ז מהו המשך דברי רבנו בקו"א הנ"ל, וההוכחה שמביא מרש"ל וב"ח].

\* \* \*

#### סימן קסח סעיף יח

### **ברכה על קניידלאך ופירורי לחם שנתבשלו**

(א) בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קסח ס"ח מבואר דין קמח מצה טחונה (או פירורי לחם פחותים מכזית) שנתבשלו, אשר: **יצאה מתורת לחם ע"י בישול לענין ברכה, אפילו אם נראה שיש בה תואר לחם, שכיון שנתבשל אינו חשוב תואר לחם ומברך בורא מיני מזונות ומעין ג'.**

ואם לא נתבשלו רק נתחברו ונתדבקו בקערה בדבש או חלב או מרק, מבואר שם סי"ט שאז לא יצאו מתורת לחם רק באופן אשר "אין עליהם תואר לחם מחמת זה ואין בכל אחד בפני עצמו כזית".

מדבריו, ולהלכה שלומד הט"ז מדבריו. ועכצ"ל שהן הב"ח והן הט"ז מפרשים דברי הרש"ל שדן בלעקאח ולא במולייאתא, ועכצ"ל שכוונתו להלכה אחרת שמצא בשם האגודה.

ואולי יש ליישב, אשר הרש"ל כאן אין כוונתו לדברי האגודה הנ"ל בענין מולייאתא, כ"א למה שהובא בשמו בענין לעקאח. והוא מה שהביא הב"ח בתחלת דבריו: **"מצאתי בליקוטים בשם הרב מהר"ר אלכסנדר כ"ץ ובשם רבנו יצחק מדורא שהיו נוטלין ידיהם על אכילת לעקו"ך שמוכרין בשוק ומברכין עליהן המציא ושלש ברכות, אלא דאותן לעקוכי"ן שהערנים היו מתקנים בבתייהם היו אוכלין בלא נטילה ובלא המוציא אלא מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שרובן בשמים".**

עדיין לא נתברר לנו מי הוא בעל הליקוטים האלו, אמנם "מהר"ר אלכסנדר כ"ץ" הוא לכאורה בעל האגודה. ושם הרי מדובר בפירוש ב"אכילת לעקו"ך". א"כ י"ל שגם הרש"ל דן בדין לעקאח שהיא פת שנילושה בדבש ותבלין, וכולם דנים באותן הדברים המובאים בשם בעל האגודה.

ואולי כשיתברר לנו מה הם ה"בורגער קיכען" המוזכרים כאן בדברי הרש"ל, נוכל לברר אם הרש"ל דן כאן בפת שנילושה בדבש או בפת העשויה ככיס שממולאת בדבש.

\*

התמיהה הנזכרת גדולה שבעתיים כאשר אנו מעיינים בקו"א סק"ב בסופו, שבו דן בענין פת עשויה ככיס ממולאת כו', ומחלק בין ממולאת בפירות וכיו"ב לבין ממולאת בבשר וכיו"ב. ובסוף הקו"א כותב: **"ובפרט שרש"ל וב"ח מחמירים [אפי' ממולאת בפירות וכיו"ב], אלא שהש"ע הכריע**

**משעת האפייה אבל לא בנתפרר וחזר ומתחבר בלישה".**

טעם חזרה זו תלויה בחזרה שבהלכה הנזכרת לעיל:

ההלכה שבשוע"ר שכאשר חזר וגבל המצה טחונה ועשה מהם קניידלאך דינו כמו שיש בו כזית, לומד המ"א סקכ"ח מגמ' הנ"ל דף לז, ב, שאם "ערסן", דהיינו שחזר וגבלן לפירורים, דינו כמו שיש בו כזית.

ובקו"א סק"י שואל ע"ז רבנו מדברי רש"י שכותב שם ד"ה בשערסן, "כשחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן", הרי מפורש שאם לא אפאן אלא בישלן, ברכתו במ"מ ולא המוציא, ואין דינו כמו שיש בו כזית. ומתרץ בקו"א שם, שרש"י לשיטתו שמפרש כל הסוגיה הזאת בפירורים שנתפררו בבישול, ובזה בודאי לא מועיל גיבול לעשותו כזית, לכן פירש שמייירי כאן ש"חזר ואפאן", משא"כ המ"א מביא הוכחה זו לשיטת רבנו יונה והרא"ש דלא מייירי כאן בבישול, רק בפירורים סתם שחוזר ומדבק, בזה סגי במה שגבלן יחד שיהי' דינו כמו שיש בו כזית.

אמנם בסדר ברה"נ, שכבר נת"ל שחושש לשיטת רש"י ופירושו בגמ', א"כ אין מכאן שום הוכחה לדינו של המ"א. בפרט שאפילו לפי פירוש רבנו יונה והרא"ש אפשר לפרש דמייירי כאן שחזר ואפאן (כמו רש"י), ולכן אינו פוסק כהלכה זו שחידש המ"א, ופוסק דלא סגי במה שגבלן יחד, ואין דינו כמו שיש בו כזית.

ג) הזכרנו לעיל את התנאי שיתבטל מתורת לחם כשהלך מהם תואר לחם. בשוע"ר סי"ח מפרש "דהיינו שניכר וידוע שהוא לחם".

אמנם בסדר ברה"נ הי"ג כותב "נמחה הלחם בבישול", וכן הוא בה"ד "שנמוח והלך תאר הלחם האפוי מהם ... שנמוחו

המקור לחילוק זה מצויין עה"ג שהוא רבנו יונה (ברכות לז, ב ד"ה על כן) ורא"ש (שם פ"ו סי' י), אשר הם לומדים חילוק זה משני הסוגיות שם: בדף לז, א מייירי בבישול, ובזה יש רק תנאי אחד, שאם אין כזית בכל פרוסה מברכים אליו במ"מ, ואילו בדף לז, ב מייירי בפירורים הנדבקים, שאז יש בזה שני תנאים: (א) שהלך תואר לחם. (ב) שכל פרוסה היא פחות מכזית, שרק אז מברכים עליו במ"מ.

אמנם בסדר ברה"נ פ"ב הי"ב, הביא שתי דעות בבישול, והדעה הראשונה היא דעת רש"י, שמפרש ששני הסוגיות הנ"ל מייירי בנתבשל, וא"כ אין חילוק בין בישול לפירורים הנדבקים בקערה, שבשניהם צריך שני התנאים הנזכרים, אשר "אין הבישול מוציא מתורת לחם גמור לענין ברכה שלא לברך עליו המוציא וברכת המזון בכזית אא"כ נמחה הלחם בבישול עד שלא נשאר בפרוסות כזית בכל אחד".

מחמת חזרה זו בסדר ברה"נ, ממה שפסק בשו"ע שלו, יש ביניהם עוד כמה שינויים בהלכה, עם נפ"מ ביניהם גם לענין קניידלאך וקוגל שעושים מפירורי מצה טחונה:

(ב) כל האמור לעיל הוא כשבישל את הפירורים כמו שהם (רק שנדבקו ע"י הבישול), אמנם אם חזר וגבל את פירורי המצה טחונה ועשה מהם קניידלאך ואח"כ בישלו או טיגנו, מבואר בשוע"ר ס"כ, אשר "לא נתבטלו מתורת לחם כמו שבכזית לחם גמור לא נתבטל מתורת לחם ע"י טיגון ובישול".

ואילו בסדר ברה"נ שם הט"ו פסק: "אף על פי שיש בכל אחד כזית ויותר מברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין ג' לעולם ולא אמרו שכזית לחם אפוי אינו מתבטל מתורת לחם בבישול אפילו אין בו תאר לחם אלא בכזית ראשון הנשאר קיים

**מראהו עמד בו**. היינו שרק "לעין" אין נראה בו תואר לחם, אבל כיון ש"מראהו עמד בו" (ולא נימוח) לא נקרא "הלך ממנו תואר לחם". וגם ההלכה של שורה פתו ביין אדום השמיט, כיון שלא נימוח לא מקרי "הלך ממנו תואר לחם".

\*

נראה עתה לפי כל האמור לעיל, מה דינם של הקניידלאך והקוגל שעושין מפירורי מצה, הן לפי שו"ע וכן לפי סדר ברה"נ:

החילוק בין הקניידלאך ובין הקוגל שהזכרנו לעיל הוא, שהקניידלאך עושים ממצה טחונה, שגובלים אותם במי בצים ושומן ומבשלים באופן שיש בכל פרוסה יותר מכזית. ואילו הקוגל עושים מפירורי מצה שאינה טחונה, שגובלים אותם כנ"ל ומטגנים.

לפי דעת שו"ע, כיון ששניהם נתחברו להיות כזית לפני הבישול והטיגון, לכן נשאר על שניהם תורת לחם אפילו אחר שנתבשלו ונטגנו, ומברכים עליהם המוציא, אפילו אם הלך מהם תואר לחם לפי כל הפירושים. אמנם אם הקניידלאך קטנים יותר מכזית, אזי ברכתו במ"מ בכל אופן (בין אם הלך מהם תואר לחם ובין אם לאו), כיון שהם נתבשלו.

אמנם לפי דעת סדר ברה"נ, אין החיבור פועל שיהי' בהם דין כזית, ודינם כפחות מכזית, וא"כ תלויה ברכתם בדין בישול ותואר לחם.

אופן עשיית הקניידלאך ממצה כתוושה הוא ע"י שממחים אותו כעיסה וגובלים אותם כעוגיות קטנות, וא"כ דינו כהלך מהם תואר לחם, לכל הדעות. וכיון שלפי דעת סדר ברה"נ דינו כפחות מכזית א"כ ברכתם במ"מ, אפילו אם אכל כדי שביעה.

קצת הלך מהם תאר לחם האפוי ... **ונמוחו** קצת עד שהלך מהם תאר הלחם ונראים כפירורי **עיסה**. וכן הוא בהט"ו " **נמוחו** קצת ונעשו **כעיסה** ואין עליהם תאר לחם ... **נמוחו** קצת ונעשו **כעיסה**". הרי שלא די במה שאינו ניכר וידוע שהוא לחם, וצריך דוקא שיהי' נימוח ונעשה כעיסה.

גם טעם חזרה זו שבסדר ברה"נ תלוי בחזרה שבהלכות הקודמות:

ההלכה שבשו"ע, שהלך ממנה תואר לחם אפילו כשלא נמחה, לומד רבנו הזקן מלשון הטוש"ע ס"י "אם יש בהם תואר לחם דהיינו שהוא **ניכר וידוע שהוא לחם**". ומקשה ע"ז המ"א סקכ"ח מלשון המרדכי "שלא **נימוח**", ומתרץ שהמרדכי מפרש הסוגיות הנ"ל כפירש"י הנ"ל שמיירי בנתבשל, ו"מקרי תואר לחם אא"כ **נימוח לגמרי**, אבל לדידך" שמפרשים הסוגיה כרבנו יונה ורא"ש הנ"ל, אין הכרח לזה.

וכבר נת"ל שבסדר ברה"נ חושש לשיטת רש"י, וברש"י (לז, א ד"ה שהפרוסות קיימות) מפרש "שלא **נימוחו בבשולן**". וכיון שגם לשיטת רבנו יונה והרא"ש אפשר לפרש כך את פירוש "הלך מהם תואר לחם", לכן פוסק גם בזה רבנו בסדר ברה"נ כשיטת רש"י.

ד) בס"ט כותב בשו"ע ר' שעי"י טחינת המצות אין תואר לחם על הפירורים הדקים (אלא שלא איבדו בזה תורת לחם). ובסכ"א כותב שכשורה פתו ביין אדום נשתנית צורתו ע"ז ובטל ממנו תואר לחם. והיינו כיון שמפרש שתואר לחם פירושו "**שניכר וידוע** שהוא לחם", משא"כ במצה טחונה ובשורה פתו ביין אדום אינו ניכר שהוא לחם.

אמנם בסדר ברה"נ כותב לגבי מצה טחונה בס"ד "אפילו הוא פירור דק כקמח שאין נראה בו תואר לחם **לעין** אף על פי כן

אמנם אופן עשיית הקוגל הוא שמפררים את המצות ושורים במי ביצים ושומן ומטגנים. וכבר נתבאר בשו"ע ר סי"ז שבטיגון תמיד נשאר עליו תואר לחם, לכל הדעות.

דין פחות מכזית שנטגן ונשאר עליו תואר לחם לא נתבאר בשו"ע ר, אמנם בסדר ברה"נ (סוף הי"ג וסוף הט"ו) הכריע, שבבישול יחמיר בעל נפש שלא לאכול מהן כדי שביעה, ובטיגון להחמיר בכל ענין (אף פחות מכדי שביעה). וכיון שלפי דעת סדר ברה"נ דינו כפחות מכזית, א"כ יש להחמיר בקוגל הנ"ל שלא לאכול ממנו אפילו פחות מכדי שביעה, כ"א בתוך הסעודה.

\* \* \*

#### סימן קעו

### הסימן החסר בשו"ע אדמו"ר הזקן

בין הסימנים החסרים בשו"ע ר הוא סי' קעו. במקום הסימן הזה נדפסה הערה בדפוס הראשון של שו"ע ר: "חסר בהעתק ... אך הרוצה לעמוד על עיקרן של דברים ימצא בסידור ... מה ששייך לסי' קע"ו ימצא בפ"ד מסעיף י"א עד סוף הפרק". ועפ"י הערה זו הושלם סימן זה בדפוס השו"ע שלנו, עם הנדפס בסדר ברכת הנהנין פ"ד הלכות יא-ג.

אמנם מה נפלאתי שלא מצאתי שום קשר בין ההלכות שבסי' קעו לבין ההלכות שהושלמו בהם סימן זה שבשו"ע ר:

הכותרת לסימן זה בשו"ע המחבר היא: "שהפת פוטרת הפרפרת ובו סעיף אחד", שבו מתבאר אם ברכת הפת פוטרת את מיני מזונות שבאמצע הסעודה.

ואילו הכותרת לסימן זה שהושלם בשו"ע ר היא: "דין ברכה אחרונה מהאכילה או שתיה שלפני הסעודה".

ויתירה מזו תמוה, אשר שלשת ההלכות האלו שהושלם בהם סי' קעו בשו"ע ר, הם הם ההלכות השייכות לסי' קעד, ומבוארות בשו"ע ר סי' קעד סעיפים ו-ח, וא"כ מה ענין להשלים בהם את סי' קעו החסר בשו"ע ר?

ואחר העיון נראה שהחלק הראשון של סי' קעו (מתי הפת פוטרת את הפרפרת, שהם מיני מזונות), מבואר בשו"ע ר סי' קסח סי"ד וסי' קעז ס"א. והחלק השני של סי' קעו דן בדין אם ברכת הפרפרת (מיני מזונות) פוטרת מעשה קדרה (דייסה וכי"ב שברכתם בורא מיני מזונות) ואם מעשה קדרה פוטרת את הפרפרת, והוא מבואר בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"ז.

אמנם יש כאן חידוש גדול ביותר, אשר הרמ"א פוסק שם בפשיטות: "בירך על הפרפרת פוטר מעשה קדירה שהוא דייסא וכיו"ב וכן אם בירך על מעשה קדירה פוטר את הפרפרת". ובהשקפה ראשונה לא נמצא בכל נ"כ השו"ע מי שיחלוק בזה על הרמ"א. אמנם רבנו הזקן בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"ז חולק עליו בפשיטות ופוסק "בירך על מעשה קדרה לא פטר את הפת הבאה בכיסנין".

ב"שם הגדולים" להגרשז"מ שניאורסאהן מציין המקור להלכה זו: "רמ"א סי' ריא בסעיף ה', לפירוש המ"א ס"ק ט". אמנם שם מיירי בקדימת ברכת הפת למיני מזונות (לחמניות ותבשיל מיני דגן), ומהו הקשר לנידון דידן?

במ"מ וציונים להר"ל ביסטריצקי שליט"א מציין לרשב"א מא, ב סוף ד"ה אלא למ"ד: "פרפרת שהיא חשובה פטרה מעשה

ואולי אפשר להוסיף לזה את שו"ת מב"ט ח"א סי' רכד (ראה אליה רבה סי' רו ס"ק י). ומשמעות ס' חסידים סי' תתמז (ראה מ"א סי' רו ס"ק ח). עיי"ש.

\* \* \*

#### סימן קעז סעיף ב

### **ברכה על פירות מבושלים באמצע הסעודה**

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קעז ס"ב: "כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיים בין מבושלים ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפנייהם".

וכ"ה בסדר ברה"נ פ"ד ה"ב, אבל שם מוסיף: "ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפנייהם ולכן יש לאכול מהן מעט קודם הסעודה ולברך עליהם".

כל המציינים מקורות לשו"ע ולסדר ברכת הנהנין, מציינים המקור למ"א סי' קעז סוף ס"ק ג, הן למקור הדעה הראשונה (שגם פירות מבושלים טעונים ברכה לפנייהם) והן למקור הדעה השניה (שיש להסתפק אם לברך עליהם).

אמנם במ"א שם לא מובאות שני דעות בזה, רק זאת, שהסגנון במ"א אינו ברור כ"כ, שאפשר לפום ריהטא לפרשו כדעה השניה, ואחר העיון מוכרחת כוונתו כדעה הראשונה, אבל בכל אופן לא נמצאו במ"א שני הדעות האלו. וא"כ ההכרח לברר (א) מהו מקור פסק רבנו הזקן בשו"ע שלו, (ב) מהו מקור הדעה השניה שבסדר ברה"נ שלו:

עיקר דיונו של המ"א בס"ק ג הוא בדין פירות שהביאו בסעודה, והוא אוכל אותם קצת עם הפת (בתור לפתן), וקצת בלי פת. ויש בזה כמה דעות וכמה חילוקים

**קדירה אבל מעשה קדירה לא פטר את הפרפרת".**

אך מה שהוסיף לציין שם לרמ"א סי' ריא ס"ה ומ"א שם ס"ק יא, לא נראה, כי שם לא מיירי בפרפרת ומעשה קדירה, שהרי בזה פסק הרמ"א בפשיטות בסי' קעו "בירך על מעשה קדירה פוטר את הפרפרת". וגם המ"א שם ושאר נר"כ לא חלקו עליו; רק אדה"ז שחולק עליהם על פי דברי הרשב"א הנ"ל.

ובאמת כתב כן הרשב"א גם שם מב, א ד"ה או דילמא. וכ"פ רבנו יונה מב, א ד"ה בית שמאי, לגירסת מהר"ם שבחדושי אנשי שם. וכ"פ רא"ה שם ד"ה בירך על היין. ריטב"א שם ד"ה בירך על הפרפרת. שיטה מקובצת שם ד"ה בירך על הפת.

\*

אח"כ כתוב בסדר ברה"נ שם: "ויש חולקים על כל זה ואומרים שאין חילוק כלל בין דבר החשוב לשאינו חשוב כל כך שברכותיהן שוות ואפילו יש לאחד דין קדימה על השני לכתחלה כששניהם לפניו הרי החשוב והמוקדם נפטר בברכת שאינו חשוב אף שלא נתכוין בפירוש לפוטרו".

אמנם אי אפשר לומר אשר זאת היא שיטת הרמ"א הנ"ל בסי' קעו, שהוא פסק רק שאין חילוק בין פרפרת למעשה קדירה, משא"כ בשאר דברים החשובים פסק בפירוש בסי' ריא ס"ה כהרשב"א הנ"ל. וגם בשו"ע ר סי' רו ס"י פסק בפשיטות שדבר שאינו חשוב אינו פוטר את דבר החשוב. וא"כ מהו המקור לדעה זו שבסדר ברה"נ?

ב"שם הגדולים" הנ"ל השאיר ציון זה חלק, כלומר שלא מצא מקור לדברים האלו. במ"מ וציונים שם מציין למשמעות שו"ע שם ס"ה שלא מחלק בזה (ראה כף החיים שם ס"ק לט).

(כמבואר בשו"ע"ר שם ס"ג-ד ובסדר ברה"נ שם ה"ג-ד).

**הפת, נאמר שבטלה דעתן אצל כל אדם וצריכים ברכה לפנייהם."**

בדברים האלו אין שום רמז לחלק בין פירות בלתי מבושלים לבין פירות מבושלים, והספק באכילה עם הפת כותב בקשר לפירות סתם (ולא בקשר לפירות מבושלים).

אח"כ ממשיך המ"א וכותב: **"וכן כתבו סמ"ק ואגור סי' רלב שכן נהג אביו וכן כתב בכנסת הגדולה בשם הר"ש בשם התשב"ץ"**.

עיון קל בכל המקורות האלו מראה שאין מזכירים מילה וחצי מילה בענין פירות מבושלים, כי אם באכילת פירות עם הפת, אם צריך לברך עליהם, ולכן טוב לצאת מהספק ולאכול תחלה מעט פירות בלא פת ולברך עליהם.

ומכל זאת ברור אשר המ"א לא בא לספק כאן אם פירות מבושלים יש להם דין פירות או לא, שבזה ברור לדעתו שדין שניהם שוה, וכפי שהביא המ"א לפני כן, שהרי בס"ק ב הביא מהשל"ה (שער האותיות דיני ברה"נ כלל ד אות ב): **"ופירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה נלע"ד דטעונין ג"כ ברכה לפנייהם הואיל שאין רגילין לבא לעיקר הסעודה מקרי גם כן שלא מחמת הסעודה"**.

בס"ק ג הביא מהאגודה שגם **"פשטידא של תפוחים"**, דהיינו תפוחים שנתבשלו עם בשר, יש להם דין פירות.

אח"כ ממשיך בס"ק ג ומביא מהאגודה (שם סי' קנג) ומהתשב"ץ (סי' רצא) אודות מולייתא (שהיא פת הבאה בכסנין, פת הממולאת בפירות) שאוכלים באמצע הסעודה, ומוציא הפירות מן המולייתא, אם צריך לברך עליהם (ומובא בשו"ע"ר סי' קסח ס"ד).

אח"כ מוסיף המ"א: **"ומיהו בפירות מבושלין בעינייהו, אפילו עם הבשר, אם אין התחלת קביעות סעודתן עלייהו יש ספק אם יברך"**.

בהשקפה ראשונה היתה נראית לכאורה כוונתו, אשר הוא הוא הספק שמובא בסדר ברה"נ **"ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפנייהם"**.

אמנם כשמעיינים בהמשך דברי המ"א רואים מיד שלא זוהי הכוונה ולא זהו הפירוש, שזהו המשך דברי המ"א שם: **"וגם יש אומרים אפילו עם הפת צריך לברך, כמו שכתב האגודה וכל בו ועיין ב"י, ולכן טוב לאכול בתחלה בלא פת ולברך עליהם"**.

דברי האגודה (ברכות סי' קנא) הובא במ"א שם, וז"ל: **"והיכא דבאמצע סעודה אוכל פירות עם הפת או פשטיד"א של תפוחים, טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן כיון דאין הפירות עיקר סעודתו"**.

מפורש בדברים האלו שאין כאן שום חילוק בין פירות בלתי מבושלים לבין פירות מבושלים (לבדם או עם בשר, שזהו פירוש פשטיד"א), אשר בשניהם ברור לדעתו שאם אוכלם לבדו צריך לברך עליהם, וכל השאלה היא רק כשאוכלם עם הפת, ואח"כ אוכל בלא פת, שבשניהם יש להסתפק, ולכן **"טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן"**.

דברי הכל בו הם בסי' כד: **"וה"ה לכל פירות האילן שהובאו על השלחן אחר ברכת המוציא כגון אגוזים ותפוחים וכיוצא בהן, אם אוכל אותן עם הפת כמי שדרך קצת בני אדם שמלפתין בהן את**

וע"ז ממשיך המ"א וכותב: "ומיהו בפירות מבושלין בעיניהו [שלא נאפו בתוך העיסה], אפילו עם הבשר [שגם בזה נתבאר לעיל שיש להם דין פירות], אם אין התחלת קביעות סעודתן עליהו יש ספק [הן בפירות סתם והן בפירות מבושלים] אם יברך [עליהם כשאוכלן תחלה עם הפת ואח"כ לבדו] וגם יש אומרים אפילו [כשאוכל הפירות] עם הפת צריך לברך".

על פי כל האמור לעיל פסק רבנו בשו"ע שלו בפשיטות, אשר "כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיים בין מבושלים ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפנייהם". והמקור לדברים האלו הוא במ"א, כמבואר לעיל בלי חולק. וכן נראה מדברי מחצית השקל ולבושי שרד, שמפרשים כן את דברי המ"א בפשיטות.

עתה נבוא לברר מהו מקור האמור בדברי רבנו בסדר ברה"נ שם: "ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפנייהם".

ותחלה נבאר המשך דברי המ"א שם: "אך [בעל הטורים] בקיצור פסקי הרא"ש [ברכות פ"ו ס' כח] מסתפק אם צריך ברכה [אפילו כשאוכל הפירות לבדם] כיון שבאים לצורך סעודה ולא לקינוח, ולכן כתב שישב קודם שיטול ידיו ויברך על הפירות".

וז"ל הרא"ש שם: "אין להוכיח מכאן [מהירושלמי] שאם הביא פירות לאכול בהם פתו ואכל מקצת בלא פת באמצע הסעודה שלא יהא טעון ברכה לפנייהם".

וז"ל קיצור פסקי הרא"ש: "ואם אכל מהם [מהפירות שמזכיר קודם] בסוף סעודתו בלא פת יש להסתפק אם יברך עליהן אם לא. ולהוציא עצמו מן הספק יאכל מהם קודם נטילה בלא פת ויברך עליהן".

מדבריו נראה שאינו מחלק בין אכל הפירות בתחלת הסעודה או בסופה, בכל אופן יש ספק, והעצה היחידה לצאת מספק הוא כשאוכל את הפירות קודם נטילת ידים וברכת המוציא, שאז בודאי צריך לברך עליהם.

ואף שלא נתבאר כאן מהו הספק, מבאר זאת המ"א "כיון שבאים לצורך סעודה ולא לקינוח", והיינו כלשון הרא"ש "הביא פירות לאכול בהם פתו", שמביאים הפירות לצורך הסעודה, ואוכלם לבדו בתחלה או בסוף הסעודה, יש ספק אם האכילה היא לתענוג או למזון ולהשביע.

ספק זה לא הובא בפוסקים, וגם הטור עצמו חזר בו מספק זה, ופסק בפשיטות בטור: "כשמביאין לו פירות בתוך הסעודה ואין עיקר סעודתו עליהן ... אם אוכל מהן תחלה מעט בלא פת צריך לברך עליהם".

וכן מסיק כאן המ"א: "ומיהו בטור כתב בפשיטות דאם אוכל בלא פת דצריך לברך, כיון שלא היה עיקר סעודה עליהו בתחלת הסעודה".

אמנם בס' יד הקטנה (הל' ברכות פ"ג ס"י ס"ק לב, הובא במשנ"ב סק"ד) כתב על זה: "משם אין ראיה דהטור מיירי בפירות חיים דאין דרך כלל לאוכלן בתוך הסעודה למזון ולשובע ושפיר אמרינן בה דבטלה דעתו, אבל משא"כ בנידון דידן".

ומדבריו נראה שמפרש בדברי המ"א הנ"ל, אשר הוא מפרש בדברי קצור פסקי הרא"ש הנ"ל, כפי האמור לעיל בתחלה, דמיירי דוקא בפירות מבושלים, ועפ"ז פסק שם: "מה שאנו נוהגין לבשל פירות בבישול גמור עם בשר או בשומן ודבש כמו פלאמין [שזיפים] יבישים או אגסים שקורין באר"ן חיים וכיוצא בהן ועושין מהן תבשיל שקורין צימ"ס דזה אפילו באה באמצע סעודה מ"מ כל עיקרן הן באין רק

הזה רק בפירות שנתבשלו עם בשר וכיו"ב, ורבנו כותב זאת בכל פירות שנתבשלו. (ב) ביד הקטנה כותב העצה לברך על פרי חי, ורבנו כותב העצה המובאת בקצור פסקי הרא"ש, לאכול מהן תחלה קודם הסעודה.

ובסוף דבריו מסיק ביד הקטנה שם: "אבל אין בכלל זה פירות יבשין המבושלין שקורין אויס גזאטין [ובלשונינו קאמפאט] שדינן ממש כפירות חיים" [שאינן באין למזון כלל רק לקינוח סעודה וצריך ברכה].

וכן מסיק רבנו בסדר ברה"נ שם: **אבל אם אוכל מהם מעט תוך הסעודה או בסופה לקינוח או לתענוג צריך לברך לפנייהם לדברי הכל.**

\*

ספר "יד הקטנה" הנ"ל, להר"ר דובעריש ב"ר יעקב גוטליב משינאווא, נדפס לראשונה בלובב בשנת תק"ס (בעילום שם המחבר). והיינו שספר זה נדפס בין הדפסת "לוח ברכת הנהנין" (בין השנים תקנ"ד-תק"ס) לבין הדפסת סדר ברכת הנהנין (בסידורו שנדפס בשנת תקס"ד).

ואפשר אשר חדוש זה שבסדר ברכת הנהנין (שאינו בשו"ע"ר ולא בלוח ברה"נ) מקורו בהלכות ברכות שביד החזקה.

\* \* \*

#### סימן קעט טע"ף ב

### **סילק דעת מסעודה ונמלך לשתות או לאכול**

רגיל ביותר, אשר לפעמים אחרי סילוק דעת מהסעודה רוצים לאכול או לשתות עוד מעט, ומיד מתעוררת השאלה אם צריך לברך על אכילה ושתייה זו תחלה וסוף או לאו. בשו"ע"ר יש בזה בהשקפה ראשונה כמה סתירות, הן לגבי אכילה והן לגבי

למזון ולסעודה ולא לקינוח כלל ... שבמ"א כאן בס"ק ג כתב בזה ... בקיצור פסקי הרא"ש מסתפק אם צריך ברכה כיון שבאין לצורך סעודה ולא לקינוח ... לכן נראה דלצאת ידי ספק כשרוצה לאכול צימ"ס מפירות מבושלים התיקון היותר טוב ליקח תחילה איזה פרי חי ולברך עליה ואח"כ יאכל אותה הצימ"ס אף בלא פת".

וכבר נתבאר לעיל שהוא פלא לכאורה, שהרי בקיצור פסקי הרא"ש לא נזכר כלום מפירות מבושלים, וגם במ"א מוכח דלא מיירי בזה הספק, וכמו שנת"ל.

ועל כן נראה אשר אף שבכל הפוסקים שהזכרנו לא מובא שום חילוק בזה בין פירות חיים לבין פירות מבושלים, וגם הספק שבקצור פסקי הרא"ש לא הובא בפוסקים, שכבר חזר מזה בספר הטורים, מ"מ ראינו שעיקר המקור לדין פירות מבושלים הוא בשל"ה המובא במ"א כנ"ל, ושם כותב השל"ה: **"ופירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה נלע"ד דטעונין ג"כ ברכה לפנייהם"**. מסגנון זה נראה שלא ברירא ליה מילתא כ"כ שדינם שוה ממש לפירות חיים, וכותב רק "נראה לעניות דעתי". לכן מצרף רבנו סברא זו לספיקו של בעל הטורים בקיצור פסקי הרא"ש וכותב "ויש מסתפקים".

אמנם גם אחרי כל האמור לעיל א"א לומר שמ"ש רבנו "ויש מסתפקים" קאי על קיצור פסקי הרא"ש והמ"א, שהרי כבר נתבאר שאין כל רמז בדבריהם לחלק בין פירות חיים לפירות מבושלים לענין זה. ובהכרח לומר שהכוונה היא לבעל יד הקטנה הנ"ל, שכתב את דבריו על יסוד הבנתו בקיצור פסקי הרא"ש ובמ"א.

אלא שיש שני חילוקים בין הפסק המובא בזה ביד הקטנה לבין הספק המובא בזה בסדר ברה"נ: (א) ביד הקטנה כותב הספק



והיינו שכאן פוסק כעין מה שפסק בסי' קעט, ובהוספה, שאפילו נמלך לשתות א"צ לברך לא לפניו ולא לאחריו.

וכבר הרבו לדון בביאור הלכה זו במ"מ וציונים לסי' קעט שם ובהערות ובאורים (ירות"ו) ח"ב עמ' 175 ואילך. אמנם גם אחרי כל הביאורים המבוארים שם, עדיין לא ברור מתוך דבריהם כוונת רבנו הזקן בזה למעשה.

והנה המקור להלכה זו הוא בגמ' פסחים קג, א-ב: "רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הווי יתבי בסעודתא, קאי עליהו רב ייבא סבא, אמרו ליה הב לן וניברך, לסוף אמרו ליה הב לן ונישתי, אמר להו הכי אמר רב כיון דאמריתו הב לן וניברך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו".

וכ"ה בגמ' חולין פו, ב; ושם פירש"י ד"ה כיון: "גליא בדעתיה דגמרה סעודתא ואסור לשתות עד שיברך לפניו שאין מצטרפת לסעודה ראשונה".

וכך נפסק בטור ושו"ע סי' קעט ס"א: "ואם אמר הב לן ונברך הוי היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך עליו תחלה".

ועפ"ז פסק בשל"ה (שער האותיות, דיני ברה"נ כלל יב בהגהה): "אם אמר הב לן ונברך ואח"כ אומר הב לן ונשתי דצריך לברך על המשקין ברכה ראשונה ואפ"ה פטורים מברכה אחרונה דברכת המזון פוטרות".

וכן פסק רבנו בסי' קעט ס"ב: "אמר בואו ונברך ברכת המזון ... אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה ... אבל א"צ לברך ברכה אחרונה".

אמנם במ"א (סי' רח ס"ק כד) חולק על זה ומסיק: "ולי נראה דהא אפילו רק משך ידו מן הפת צריך ברכה אחרונה, כמו שכתוב

שתיה, הן לגבי ברכה ראשונה והן לגבי הברכה האחרונה. וההכרח לבאר:

(א) בשו"ע ר סי' קעט ס"ב: "אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ נמלך ... וה"ה אם אמר בואו ונברך ברכת המזון ... אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה ... אבל א"צ לברך ברכה אחרונה". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ז ה"ג. ובסדר ברכת הנהנין פ"ה ה"ג.

ובס"ג שם: "אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה אף שאין דעתו לאכול פת כלל א"צ לברך עליהם".

אמנם בסי' קעז ס"ו: "ודברים הבאים לאחר הסעודה ... כל מה שמביאים אז לפניו אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת טעונים ברכה בין לפניו בין לאחריהם ... ועכשיו שאין מסלקין השלחן אחר הסעודה קודם ברכת המזון אין לנו סילוק הפת בסתם עד ברכת המזון ... או שיאמר תנו כוס ונברך ... ואצ"ל אם אמר בפירוש שמסלק את עצמו מלאכול עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך, והוא הדין אם גמר כן בלבו ... אין שאר דברים נפטרים בברכתה".

והיינו שכאשר סילק דעתו מלאכול עוד (בדבור או בלבו) ואח"כ נמלך לאכול או לשתות מעט (אפילו דברים הבאים מחמת הסעודה) צריך לברך עליהם תחלה וסוף. והוא לכאורה דלא כמ"ש בסי' קעט ס"ב-ג בשני הפרטים: (א) בסי' קעט מצריך לברך רק תחלה וכאן מצריך לברך תחלה וסוף. (ב) בסי' קעט מצריך לברך רק בשתיה וכאן מצריך לברך גם באוכל שדרכו ללפת הפת.

עוד כתב בסי' קעז ס"ז: "כל מה שאוכלין ושותין על השלחן שאכלו עליו הפת סעודה אחת היא עם הפת ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך".

**סי' קעז סעיף ב, כל שכן כשאמר הב לן ונברך לא גרע ממשך ידו מן ונברך".**

והיינו אשר בסי' קעז ס"ב נפסק כי דברים הבאים אחר הסעודה, היינו אחר שמשכו ידיהם מן הפת, כל מה שמביאים לפניהם טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם (אלא ששם נפסק שדין זה אינו מצוי בינינו לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון), ומזה מסיק המ"א, שאם למעשה משך ידו מן הפת, וכ"ש כשאמר הב לן ונברך, יש לו דין של דברים הבאים אחר הסעודה, ולכן טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם.

וכדברים האלו פסק רבנו הזקן בסי' קעז ס"ו, אלא שהוסיף בזה כמה פרטים: (א) ה"ה אם אמר בפירוש שמסלק את עצמו מלאכל עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך. (ב) ה"ה אם גמר כן בלבד. (ג) ה"ה כל מה שמביאים אז לפניהם אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת (ולא רק שתיה - שמוזכר בסי' קעט; מלבד אם חזר ונמלך לאכול פת). ובכל הדברים האלו יש לו דין של דברים הבאים בסוף הסעודה אשר "טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם".

ובדברים האלו פסק רבנו הזקן בסי' קעז ס"ו, אלא שהוסיף בזה כמה פרטים: (א) ה"ה אם אמר בפירוש שמסלק את עצמו מלאכל עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך. (ב) ה"ה אם גמר כן בלבד. (ג) ה"ה כל מה שמביאים אז לפניהם אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת (ולא רק שתיה - שמוזכר בסי' קעט; מלבד אם חזר ונמלך לאכול פת). ובכל הדברים האלו יש לו דין של דברים הבאים בסוף הסעודה אשר "טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם".

בצינונים לאותה הלכה בשו"ע רבנו מצויין (בדפוס ראשון) למ"א הנ"ל בסי' רח ס"ק כד. ובקובץ הערות ובאורים (ירות"ו) ח"ב ע' 175-200 האריך להוכיח מכמה ראשונים כפסק המ"א (דלא כשל"ה), דכוותיה פסק רבנו הזקן בסי' קעז ס"ו.

ד) כל האמור לעיל הוא ביאור דברי רבנו הזקן בסי' קעז ס"ו, שבה מבאר את שיטת התוס' (ברכות מא, ב ד"ה לאחר) ורא"ש (שם פ"ו סי' כו בסופו), שביארו את טעם הדבר שדברים הבאים בסוף הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם כיון "שמשכו את ידיהם מן הפת". אשר מזה למד המ"א את הדין האמור לעיל, אשר

לפי שיטה זו, נפל כל הבנין ולימוד של המ"א הנ"ל, שהרי כיון שנתבאר שדין אמר הב לן ונברך דומה לסילקו ידיהם מן הפת, אם כן לפי זה בשניהם א"צ לברך לא לפניהם ולא לאחריהם. ולכן פסק רבנו הזקן בסי' קעז ס"ז: "ולכן נפטרם בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך".

ה) אמנם ע"ז קשה מגמרא מפורשת הנ"ל (פסחים קג, ב ובחולין פו, ב) שאם אמר הב לן ונברך ואח"כ אמר הב לן ונשתי צריך לברך על שתייתו - עכ"פ בתחלתו.

ונראה שמחמת הקושיה הנ"ל פסק רבנו בסי' קעט שאין צריך לברך אלא בנמלך לשתות (ולא בנמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה), וגם בזה לא הצריך לברך אלא תחלה אבל א"צ לברך ברכה אחרונה. שבכל הדברים האלו אין לך בהם אלא חידושו שנתפרש בגמרא.

בצינונים שעל ס"ג צויין שם (בדפוס ראשון) "ש"ע סי' קעז". ונדחקו כולם (ראה קובץ

ולאחריה. ולענ"ד ברור מילוליה של רבנו הזקן בתחלת הדברים שם: "ואם אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה". והיינו אפילו לא חזר לאכילתו.

וע"כ שהתירוע הנכון הוא מש"ש הרא"ב, שרק בימיהם שהיו מסלקין השלחנות לפני בהמ"ז צריך לברך על שאר המשקין תחלה וסוף, משא"כ בימינו שאין מסלקין השלחן א"צ לברך אלא בתחלה, אבל א"צ לברך ברכה אחרונה.

(ח) עוד להעיר, שכל האמור לעיל הוא רק לשיטה המבוארת בסי' קעט סעיפים א-ג, שגם אחרי שאמר הב לן ונברך, אם חזר לאכול פת א"צ לברך המוציא. אמנם לפי ה"א שם ס"ד, שאכילה ושתיה שוין, וגם אם נמלך לאכול פת צריך לברך המוציא, לפי זה פשוט שגם בנמלך לאכול או לשתות שאר דברים צריך לברך לפנייהם ולאחריהם. אלא שמסיק רבנו שם "ולענין הלכה ספק ברכות להקל", וא"כ נשאר ההלכה למעשה כפי האמור בסי' קעט ס"ב-ג, וכמו שנתבאר לעיל.

\* \* \*

#### סימן קפו סעיף ג

### קטן אימתי מוציא את הגדול

(א) בשוע"ר סי' קפו ס"ג: "הקטן ... מוציא ... את מי שלא אכל כדי שביעה ... כיון שאינו חייב מן התורה אלא מד"ס. ואפילו אם הקטן גם כן לא אכל כדי שביעה שמ"מ הוא חייב מדברי סופרים כמותו שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל לפיכך אינו בדין

הערות ובאורים ירות"ו ע' 204) מהי כוונת הציון, ונשארו בצ"ע. ולענ"ד הכוונה בזה היא כנ"ל: כיון שמדברי המ"א (הנ"ל בסי' רח ס"ק כד ובסי' קעז ס"ק ז) נראה שדין אמר הב לן ונברך ונמלך ודין סעודות גדולות שמשכו ידיהם מהפת, דין אחד להם. וכיון שבדין סעודות גדולות המנהג פשוט שלא לברך על האכילה והשתיה, כמבואר בסי' קעז, א"כ צ"ל כן גם באמר הב לן ונברך. ושאיני שתיה, שמפורש בגמ' שעכ"פ לענין ברכה ראשונה הוי סילוק הדעת. ואין לך בו אלא חידושו.

(ו) ועל כל זה קשה לכאורה מסגנון רבנו הזקן לפנינו בסי' קעז ס"ז: "ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך", שסגנון סתמי זה מורה שגם בשתיה א"צ לברך לא לפנייה ולא לאחריה.

ותירה מזו קשה, דהכא קאי בהמשך לאמור בתחלה הסעיף: "בסעודות גדולות שרגילים למשוך ידיהם מן הפת ולערוד השלחן בפירות ולקבוע שתיה", וכיון שמיירי הכא אף בפירות איך זה אפשר לומר שנפטרים בברכותיה הן לפנייה והן לאחריה, הרי בפירות בודאי צריך לברך עכ"פ לפנייה.

ומזה מוכח שכאן בסי' קעז ס"ז לא נכנס לפרטי הדינים, שבזה סמך על מה שיכתוב בסי' קעט ס"ב-ג, ששם מקומו. ואין הכי נמי, שאם חוזר לשתיה או לאכילת פירות יברך לפנייהם ולא לאחריהם.

(ז) עוד הקשו (במ"מ וציונים לסי' קעט ס"ב ובהערות ובאורים ירות"ו עמ' 203), ממ"ש שעל שאר משקין אחר גמר הסעודה צריך לברך גם אחריו. ורצה הרחש"ד לתרץ שמ"ש רבנו בסי' קעט ס"ב "אבל א"צ לברך ברכה אחרונה" מיירי רק בחזר לאכילתו וגם שתה, שאז א"צ לברך ברכה אחרונה, אבל אם לא חזר אלא לשתיה מברך לפנייה

ההיא דברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן.

ואחר כל זאת תמוה מה שצוין על הגליון למ"א שהביא תוס' הנ"ל, שגם אם הקטן אכל פחות מכדי שביעה מוציא את הגדול שאכל פחות מכדי שביעה, בה בשעה שמפורש בתוס' שם ההיפך מזה, והמ"א הביא מתוס' הנ"ל שהם חולקין על דין זה וסוברים דהקטן שלא אכל כדי שביעה אינו מוציא את הגדול, כי תרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן.

ומטעם זה תיקנו בדפוסים האחרונים של שו"ע"ר, וציינו על הגליון (במקום: מ"א ממשמעות התוס'): "מ"א ממשמעות הגמרא פסחים קטז ע"ב". והיינו מה שמבואר שם בסומא שמוציא בני ביתו בהגדה, דתרי דרבנן מוציא חד דרבנן, וכנ"ל.

אמנם גם זה תמוה, שהרי מפורש כאן בשו"ע"ר, שדין זה שהקטן מוציא הגדול הוא רק בברכת המזון, והטעם: "שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול". וא"כ איך אפשר לומר שהמקור לזה הוא מ"ש המ"א מגמרא פסחים, שתרי דרבנן מוציא חד דרבנן.

על כן נראה שהגירסה הנכונה בציון שעל הגליון היא: "מ"א ממשמעות האגודה". והיינו מ"ש בברכות פ"ז סי' קעו: "קטן דרבנן אינו מוציא אביו דאורייתא [היינו כשאכל האב כדי שביעה, משמע שכשאכל האב פחות מכדי שביעה מוציאו הקטן בכל אופן] ... ובמגילה אע"ג דהיא מדרבנן אין קטן מוציא, דקטן הוי דרבנן ובמגילה דרבנן הוי תרתי דרבנן, אבל גדול הוי חד דרבנן".

שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים כיון שהקטן גם חיוב זה אינו חייב אלא משום להרגילו לכשיגדל שאז יתחייב חיוב זה של דברי סופרים אבל בברכת המזון מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו לשובע כשיגדל שהוא חיוב מן התורה לפיכך כשם שהוא מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה אם הוא אכל כדי שביעה כך מוציאו אם לא אכל כדי שביעה כיון שחיובו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל (ו)יותר.

על עצם ההלכה שהקטן מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה מצוין על הגליון המקור: גמרא שם כ. והיינו מ"ש שם ע"ב: "בן מברך לאביו ... שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן".

ועל מה שרבנו מוסיף וכותב דהיינו אפילו אם הקטן ג"כ לא אכל כדי שביעה, מצוין על הגליון המקור: מ"א ממשמעות התוס'. ובמ"א שם ס"ק ג: "ואפילו אם גם הבן לא אכל כדי שביעה דהוי תרי דרבנן אפ"ה מוציא לאביו. כן משמע סוף פסחים. והתוספות סוף פ"ב דמגילה חולקין בזה. וכן כתב האגודה. ומשמע שם דוקא במגילה דינא הכי".

והיינו מ"ש בפסחים קטז, ב גבי סומא שיכול להוציא בני ביתו בהגדה, אף למ"ד שחיוב סומא רק מדרבנן והגדה בזמן הזה מדרבנן והוי סומא תרי דרבנן ומוציא לבני ביתו דהוו חד דרבנן. וכמו כן כאן הקטן שלא אכל כדי שביעה הוי תרי דרבנן ומוציא את מי שלא אכל כדי שביעה דהוי חד דרבנן.

וע"ז כותב המ"א שם, שהתוספות סוף פ"ב דמגילה (יט, ב ד"ה ורבי) חולקין בזה, וכותבים שם הטעם שהקטן אינו יכול להוציא את הגדול בקריאת המגילה: "לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, אבל

לענין אשה: "אשה מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה ואפילו היא ג"כ לא אכלה כדי שביעה שמ"מ היא מחוייבת מדברי סופרים כמותו". והיינו אף למ"ד שחיוב האשה בברכת המזון הוא רק מדרבנן וא"כ הוה תרתי דרבנן ומ"מ מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה שהוא חד דרבנן.

וקטן שאני, שאין עליו אף מדרבנן חיוב מצוות מדרבנן, אלא שמחנכים אותו למצוות. וביאר רבנו יותר בריש הל' תלמוד תורה: "שהקטן פטור מכל המצות, וגם אביו אינו חייב לחנכו במצות מן התורה אלא מדברי סופרים" (וראה הערות וצינונים שם ע' 38). וכ"ה לעיל סי' לט ס"א: "וגם מדברי סופרים אין האזהרה אלא על אביו".

חילוק זה שבשוע"ר כאן נתבאר בלקו"ש ח"ז ע' 234 בשוה"ג להערה 26: "והחילוק שכתב שם בין מגילה הלל וברכות ק"ש לברה"ז, בפשטות ה"ז הסברה שבהם הוי תרי דרבנן ובמצות ברה"ז דאורייתא הוי רק ע"ד חד דרבנן".

הערה זו נדפסה לראשונה בליקוט פר' קדושים תשל"ח, וע"ז הקשיתי אז (כנדפס בקובץ יגדיל תורה חוב' כב ע' תרטז) כאמור לעיל, שלכאורה מפורש בשוע"ר כאן, שגם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ושאיני קטן שהוא מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו.

ובארתי הדברים בדרך אפשר, שכיון שבמגילה הוי הקטן תרי דרבנן לכן לא פעלו בזה חכמים החיוב על החפצא - הוא הקטן, רק המצוה היא על האב לחנכו, ואילו בברכת המזון דהוי הקטן חד דרבנן לכן פעלו חכמים החיוב גם על החפצא - הוא הקטן, ולכן נקרא מחויב בדבר, ומוציא הגדול.

וכותב ע"ז המ"א שם: "ומשמע שם דוקא במגילה דינא הכי". משא"כ בברכת המזון יכול הקטן להוציא אביו בכל אופן (גם כשאכל הקטן פחות מכדי שביעה). וכן פסק כאן רבנו הזקן, שדין קטן בברכת המזון אינו דומה לדין קטן במגילה והלל וברכות קריאת שמע, שבהן אין הקטן יכול להוציא הגדול ואילו בברכת המזון יכול הקטן בכל אופן להוציא את הגדול (שלא אכל כדי שביעה), אף שגם הקטן לא אכל כדי שביעה.

\*

את טעם החילוק האמור, שבין קטן בברכת המזון לקטן במגילה וכיו"ב, לא ביארו המ"א כאן, כ"א ציין למ"ש בסי' תקפט, ושם ס"ק ד כתב (בשם הגהות הרא"ם לסמ"ג הל' מגילה): "ולא דמי למ"ש סוף סי' קפז, דהתם יכול הקטן לאכול כדי שבעו להביא עצמו לידי חיוב דרבנן".

אמנם רבנו כאן לא כתב את הטעם המבואר ברא"מ (שבברכת המזון שאני שהקטן יכול להביא עצמו לידי חיוב חד דרבנן), כי אם מטעם: "מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו ... כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל". והיינו שמטעם זה בברכת המזון גם הקטן נקרא מחוייב מדרבנן, ולכן יכול להוציא אף את הגדול.

גם לא כתב כאן רבנו את הטעם המבואר באגודה לענין מגילה (שתרתי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן), כי אם: "לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים".

והיינו שרבנו פוסק שגם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ולכן פוסק רבנו בתחלת הסעיף

ולפי האמור לעיל מבוארת שיטת רבנו כאן: (א) תרי דרבנן מוציא חד דרבנן (כמו באשה). (ב) חד דרבנן של חינוך מוציא חד דרבנן, אף שעיקר החיוב הוא על האב (כמו בברכת המזון, אף שהקטן אכל פחות מכדי שביעה). אמנם כשישנם שתי החסרונות: (א) דהוי תרי דרבנן, (ב) שהחיוב דרבנן הוא מטעם חנוך שעיקרו על האב (כמו קטן במגילה והלל וברכות ק"ש), אזי אין הקטן יכול להוציא את הגדול.

ושוב נדפסה אז השמטה בליקוט לפר' בחקותי (כנדפס בלקו"ש שם ע' 235 בהערה 32 ובשוה"ג שם): **"וכן במגילה שהוא רק מדרבנן י"ל שבקטן החיוב הוא רק על האב ע"ד מ"ש אדה"ז בסי' קפ"ו שם - ע"פ פשטות הלשון בהחילוק שכתב שם. ומש"כ בשוה"ג להערה 26 - הוא ע"פ פשטות הלשון בשו"ע שם בתחלתו ("שמ"מ שהוא חייב מדברי סופרים כמותו")**. וצ"ע מהו עיקר כו'".

וראה מה שדנתי עוד בזה ביגדיל תורה שם.

\*

אחר שנתבאר טעם החילוק בין מגילה וכי"ב לבין ברכת המזון, יש לעיין מהו המקור לחילוק זה שכתב רבנו, וכנ"ל שעל הגליון לא צויין שום מקור לדברים הללו.

ובס' מ"מ וציונים ציין על זה לרשב"א מגילה יט, ב ד"ה ורבי יהודא מכשיר: **"דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל חמירא ומצות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק, אבל ברכת המזון דעיקרה דאורייתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחנוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער וכו' הלכך דינא דמפיק ליה דחד גוונא נינהו כנ"ל"**.

הרי מבוארים כאן כל הפרטים שפוסק כאן רבנו: (א) בברכת המזון חנוך הקטן הוא כדי שיהא רגיל במצות כשיגיע זמנו וא"כ חד גוונא נינהו, ומבאר רבנו הטעם "כיון שחנוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל", וא"כ "הוא חייב מד"ס כמותו", היינו ששניהם הוו חד דרבנן. (ב) כל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל אין הקטן מוציא הגדול מטעם ד"מצוות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק". ומבאר רבנו הזקן "לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכין אותו". (ג) בלא הטעם דחנוך קילא טפי היה יכול גם תרי דרבנן להוציא חד דרבנן, ולכן פוסק כאן רבנו שגם אשה שלא אכלה כדי שביעה מוציאה את האיש שלא אכל כדי שביעה.

את החילוק האמור שבין מצות חינוך לשאר חיובים דרבנן (כמו אשה וסומא) מבאר גם התוס' מגילה כד, א ד"ה מי: **"אע"ג דפירשתי לעיל דקטן דאית ביה תרתי מדרבנן, שהוא קטן ופריסת שמע נמי דלא הוי אלא מדרבנן, אין יכול להוציא אחרים גדולים דליכא אלא חד דרבנן פריסת שמע, אפ"ה סומא שיש בו תרי מדרבנן יוציא שפיר האחרים דכיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן"**. ואפשר שגם כוונת התוס' הוא מטעם הנ"ל, שחיוב חנוך קילא טפי, שהוא על האב ולא על הבן בעצמו.

ומ"מ יש חילוק בין תוס' לרשב"א, שהתוס' סובר שאין הקטן יכול להוציא הגדול בברכת המזון אלא כשאכל הקטן כדי שביעה (והוי חד דרבנן), והרשב"א סובר שגם כשהקטן אכל פחות מכדי שביעה יכול להוציא את הגדול (שגם הקטן נקרא אז חד דרבנן), וכדבריו פוסק כאן רבנו.

הלכה זו, שאין הקטן שהגיע לחנוך מוציא את הגדול במגילה והלל וברכות קריאת

להוציא לדברי הכל, כמבואר כ"ז בשוע"ר סי' תעט ס"ו].

וכן נפסקה הלכה זו ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ד): "ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה במלה בכל ההלל".

וא"כ תמוה לכאורה: (א) מדוע ציינו את האגודה למקור הלכה זו. (ב) הלכה זו המפורשת במשנה וברמב"ם, מדוע לא הובאה כלל בטור ושו"ע. וצ"ע.

\* \* \*

#### סימן קצ סעיף ה

### מנהג אנ"ש בטעימת המסובין מכוס של קידוש

בשוע"ר סי' קצ ס"ה: "אע"פ שמצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס של ברכה א"צ לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו. ויותר טוב לעשות כן אם אפשר לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך. ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין מ"מ יותר טוב שיטעימו מיין של ברכה שכשיש לפני כל אחד ואחד כוסו בשעת ברכת המזון הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך. ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים שהרי הם יוצאים בברכתו וכן אם כוסות שלפניהם מלאים אלא שהם פגומים יכול לשפוך מכוס שלו לתקנם קודם שישתה".

שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים, מבואר בשוע"ר גם לעיל סי' נג ס"ג - לענין ברכו (וכתב שם הטעם: וקטן שאינו חייב אינו מוציאם ידי חובתן). סי' סט ס"ב - לענין ברכות ק"ש (וכתב שם הטעם: שכל שאינו מחויב אינו מוציא ידי חובה). לקמן סי' רפב ס"ה - לענין קריאת התורה (וכתב שם הטעם: הואיל והוא אינו מחויב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובתן עד שיתחייב כמותם). סי' תעט סוף ס"ו - לענין הלל (וכתב שם הטעם: כיון שהקטן הוא פטור מכל המצות שבתורה ואינו חייב בהם אלא (מדברי סופרים) כדי לחנכו במצות). ובכל המקומות האלו נראה עיקר הטעם כאמור כאן, כיון שכל החיוב שעל הקטן הוא רק מטעם חנוך המוטל על האב, והבן נקרא אינו מחויב בדבר (ולא מטעם תרי דרבנן).

אמנם הפלא הוא, שבסי' תעט שם מצויין על הגליון "אגודה", והיינו מה שהביא במ"א שם ס"ק ב מאגודה סוטה סי' כא: "ואם קטן מקרא כשיאמר הודו יענו הודו וכשיקרא יאמר נא ישראל יענו אחריו יאמר נא ישראל וכשיקרא יאמרו נא כן יענו אחריו תמיד כמו שהוא אומר עיין פרק לולב הגזול ובפרק ערבי פסחים".

ובאמת לא חידש כאן האגודה, כ"א העתיק הלכה מפורשת במשנה סוכה (לח, א): "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים". וברש"י שם: "הואיל ואין מחויב בדבר אין מוציא את המחויב מידי חובתו הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר".

[מה שמבואר כאן שגם האשה אינה יכולה להוציא האיש, כולם מודים בזה, כי האשה אינה מחויבת בהלל אף מדרבנן (וברכת המזון שאני שהאשה מחויבת בו עכ"פ מדרבנן). ולאיך גיסא, בהלל שבהגדה, חיוב האיש והאשה שוין, ולכן היא יכולה

כיון שכל אחד ממלא כוסו לפני הברכה (בפרט בקידוש), מדוע א"כ יהי היין שבכוסות אלו פגום.

(ה) שלפני שתיית המברך נותן מכוסו מעט לכל כוס וכוס של המסובים ואח"כ שותה הוא מכוסו והם מכוסם. אופן זה נזכר בחידושי הרשב"א ברכות מז, א ד"ה אמר רב יהודה ובשו"ע סי' קצ ס"א. רבנו אינו כותב כאן שכדאי לעשות כן רק "ויכול ליתן". אמנם בתקופה האחרונה יש המרעישים עולמות שכן צריך לנהוג, ואפילו יש שמועה שכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בביתו (אלא שיש המפריכים אותה שמועה, ואומרים שנהג כאופן הראשון הנ"ל). אמנם גם הם מודים שמנהג זה אינו נפוץ כלל, ואשר המנהג הנפוץ באנ"ש הוא כאופן הראשון הנ"ל. וההכרח לבאר את הטעמים שלא רצו להנהיג כאופן החמישי הזה:

(א) החשש הראשון במנהג זה מבואר בשו"ע"ר כאן גופא (אף שמתרץ מנהג זה שיהי' כהלכה): **"ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתייה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים שהרי הם יוצאים בברכתו"**.

את השאלה והתירוץ הזה על המנהג הזה לא מצאתי לע"ע בפוסקים שלפני רבנו הזקן, ועיקר הקושיה בזה היא ממה שנפסק בב"ח וט"ז סי' קסז ס"ק טו ובשו"ע"ר שם ס"כ (לענין בציעת הפת): **"אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק, בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך שהרי הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחלה"**.

וא"כ גם כאן בחלוקת היין הוי לכאורה הפסק בין ברכה לשתייה. ומתרץ על זה רבנו, דהכא שאני שהוא לצורך שתיית המסובים, שהרי אם יתן להם אחרי שתייתו יהי' היין פגום (משא"כ בחלה).

פירט כאן רבנו חמשה אופנים איך אפשר לחלק את הכוס של ברכה לפני המסובים (ועד"ז הוא בכוס של קידוש, אלא שבסי' רעא סכ"ט קיצר, וכאן פירט יותר):

(א) שכל המסובים יטעמו מכוס של המברך אחרי שיטעם הוא - שהוא המנהג הכי נפוץ היום, ובכל התקופות. וגם רבנו כאן אינו שוללו, אלא כותב בסגנון הפוך ש"אין צריך לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו. ויותר טוב לעשות כן אם אפשר."

(ב) שכל אחד מהמסובים יהיה לפניו כוס יין, שישתה ממנו אחרי שסיים המברך את ברכתו. אופן זה נזכר בירושלמי ברכות פ"ו ה"א, ומשם הובא לפוסקים. אמנם לא ראינו ולא שמענו מי שינהג כן, למרות שכותב כאן רבנו "ויותר טוב לעשות כן", שכן כתב הט"ז בסי' קפב ס"ק ד "על כן יותר טוב שכל אחד יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר."

(ג) שאחר שהמברך שותה הוא מוסיף יין לכוס שלא יהי' פגום, ואז נותן ממנו למסובין לשתות. וכן נהג אדמו"ר זי"ע בחלוקת כוס של ברכה (שהיה קהל רב, ולא סגי בלאו הכי). ויש נוהגים כן גם בקידוש. מ"מ כותב רבנו הזקן, שאופן השני הנ"ל הוא "יותר טוב" מאופן השלישי שלפנינו (מפשטות לשונו נראה הטעם כי היין שנוסף מהקנקן אינו כוס של ברכה כל כך; אבל ראה ברכות נא, ב דלכאורה משמע שגם היין שבקנקן שעומד על השלחן הוא כוס של ברכה).

(ד) שבעת הברכה יש לפני כל אחד מהמסובין כוס יין פגום, ואחרי הברכה שופך מכוסו לכוס שלהם לתקנם. אפשרות זאת נזכרת לראשונה בתוס' ברכות מז, א סוף ד"ה אין, ומשם לכמה פוסקים ולשו"ע סי' קפב ס"ד וסי' רעא ס"ז. מנהג זה לא ראינו ולא שמענו, וגם אינו מובן כל כך,



ואפשר שמחמת כל הטעמים והחששות הנזכרים נהגו אנ"ש במנהג הנפוץ, שכל המסובים יטעמו מכוס של המברך אחרי שיטעם הוא.

\* \* \*

#### סימן ריב סעיף ה

### ברכה על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש

בשוע"ר סי' ריב ס"ה: "מי שאוכל פת למתק השתיה ששתה כבר אין צריך לברך עליה שהיא טפילה למשקה ונפטרת בברכתו". וכן פסק רבנו בלוח ברכת הנהנין פ"ד ה"ט, ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"א, ובסדר נטילת ידים לסעודה ס"ח: "כגון ששתה יי"ש ואוכל מעט פת אחריו שלא יזיקנו ... שהפת טפלה להמשקה לענין ברכה שנפטרת בברכתו ואין צריך לברך עליה המוציא".

וכן היא ההלכה בפארבייסן של מיני מזונות או פירות, כמובן מכל הדוגמאות המובאות שם סעיפים ז-י.

ומ"מ כמדומה שנוהגין בהתוועדויות, שטועמים תחלה הפארבייסן בברכה הראויה להם (בורא מיני מזונות, העץ או האדמה), ואח"כ מברכים שהכל על היי"ש, ולאחר שתיית היי"ש ואמירת "לחיים" טועמים מהפארבייסן שכבר בירכו עליו.

ויש בזה שלושה טעמים, שיש לעיין בהם:

(א) על פי מה שמבואר בשוע"ר שם ס"ו: "וטוב למנוע מלאכול פת למתק השתיה כי מי יוכל להבחין אם אוכלה למתק השתיה או למילוי כרס שאז צריך לברך עליה המוציא". וכן פסק רבנו בלוח ברכת הנהנין פ"ד ה"י ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ב (והוא משל"ה שער האותיות סוף דיני

והיינו אשר היתר זה, שלא יהי' זה הפסק, הוא רק מחמת ההכרח שבזה, ויש להשתדל שלא יפסיק יותר מההכרח.

(ב) החשש השני במנהג זה הוא, שלפעמים יש מסובים רבים בשלחן, וחלוקת היין מכוס המברך אינה מספיקה, עד שצריך להוסיף יין מהקנקן לכוסו ומכוסו לכוסות המסובים. כבר נתבאר לעיל שיין הקנקן איננו כל כך כוס של ברכה, אבל באמת יש כאן חשש גדול יותר, שלכמה דעות אין ברכת היין של המברך חלה על היין שבקנקן עד שלפעמים צריך לברך שוב ברכת בורא פרי הגפן וברכתו הראשונה הוי לבטלה (כמבואר בשוע"ר סי' רו ס"א). ומטעם זה טוב יותר שישתה מיד ואח"כ ימזוג לבני ביתו, ואף אם לא יספיק להם ויוסיף מהקנקן אין בזה שום חשש. אמנם חשש זה הוא רק לכתחלה, שבדיעבד אינו צריך לחזור ולברך (מטעם המבואר שם ס"ב. סדר ברה"נ פ"ט ה"ח. קו"א סי' רעא ס"ק ח).

(ג) החשש השלישי במנהג זה הוא, שבימים שאינה בטהרה אסור לו למזוג יין לכוסה, אפילו אם הוא כוס של ברכה, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קצה ס"ג. ומבואר שם ס"ד שההיתר הוא רק שהיא תשתה משירי כוסו, או יותר טוב שהיא תמזוג משירי כוסו לכוסה ותשתה.

ובאמת יש עוד צד היתר, כשיש עוד בני בית, שאז אין הוא מוזג לה כוס המיוחד לה כי אם כוס כללי, והיא שותה אחרי שאר בני הבית (כמבואר שם ס"ג). אמנם אין שום היתר לזה בתקופה הראשונה שאחרי החתונה, שאין עוד בני בית. ואפילו כשיש עוד בני בית, הרי מבואר שם שיש ליזהר שלא למזוג לה כוס המיוחד לה, וגם אז יש ליזהר שהיא לא תשתה מהכוס ששלח כי אם אחרי שאר בני הבית. וכל זאת קשה מאד להזהר.

ברה"נ (צז, א) סוף כלל ז. הובא במ"א ס"ק ג.  
והביאור מי הם חולקים אלו ועל איזו הלכה קאי הכא רבנו:

בביאורו של הר"י גרין לסדר ברכת הנהנין (עמ' 106) מפרש שיש חולקים אלו קאי על שורה האחרונה שלפני זה, ומיירי במקרה מיוחד "אם עכשיו כשאוכל הטפל [הפארבייסן] עם העיקר [היי"ש] הטפל [הפארבייסן] חביב עליו יותר, אלא שכשאוכלו לבדו אינו חביב עליו כמו העיקר, אין לברך עליו כלל", אשר בזה דוקא מביא רבנו שתי דעות. אמנם לענ"ד לא מצאנו בזה מחלוקת הפוסקים, וגם בביאור הנ"ל לא מציין לשום פוסק שיחלוק בזה.

בחינושי הצמח צדק (קצח, ד) מעתיק את ההלכה הזו מסדר ברכת הנהנין: "וכ"ז כששניהם שוים בחביבות אבל אם העיקר חביב יותר צריך לברך עליו תחלה לעולם, ויש חולקים, ויש לסמוך עליהם בשבת ויו"ט להשלים למנין ק' ברכות"; הרי מפורש בדבריו שיש חולקים אלו הם על כללות ההלכה (ולא רק במקרה מיוחד של עכשיו הטפל חביב וכשאוכלו לבדו העיקר חביב). אמנם גם בחי' הצ"צ שם לא ציין מי הם היש חולקים.

ב"שם הגדולים" להגרשז"מ שניאורסאן (קה"ת תשנ"ט) מציין על יש חולקים אלו למ"א סק"ג, אשר הוא חולק על כל ההלכה האמורה לעיל, וסובר שגם כאשר הטפל הוא חביב לעולם מ"מ אין לברך עליו תחלה כ"א צריך לפטור בברכת העיקר (היי"ש). אמנם תמוה הדבר איך רוצה לפרש כאן בדברי רבנו, שמסיים שיש לסמוך על דעה זו ולברך על הפארבייסן תחלה, כדי להשלים למנין מאה ברכות; ואילו לדעת המ"א הנ"ל ההלכה היא להיפך, אשר בכל אופן אסור לעשות כן.

במ"מ וציונים להר"ל ביסטריצקי שליט"א מציין על היש חולקים "עי' סי' ריא ס"א

ואף שטעם זה נאמר רק בפת דוקא, מ"מ יש לומר שגם בפארבייסן שאוכלים בעת התוועדות, ממשיכים לאכול מהם גם אחרי שסיים מיתוק השתיה, לשובע ולתענוג.

אמנם טעם זה אינו שייך כאשר הפארבייסן אינו פת, וגם אין אוכלים ממנו כי אם מעט אחרי שתיית היי"ש כדי שלא יזיקנו.

ב) על פי המבואר בשו"ע"ר שם ס"ח: "כשאוכלו קודם העיקר אין אכילתו טפילה אליו כלל ... לפיכך טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו ולא יפטרונו בברכה אחרת בתורת טפילה, ואע"פ שמן הדין אין לחוש לכך". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ד הי"ג. ובסדר ברכת הנהנין פ"ג הי"ד כותב שזוהי "מדת חסידות".

אמנם בהמשך לזה מבואר בשו"ע"ר שם ס"ט: "במה דברים אמורים כשאין העיקר חביב לו יותר מהטפל ... אבל אם העיקר חביב עליו לעולם יותר מן הטפל צריך לברך עליו תחלה ... ראוי הוא לברך עליו ולפטור הטפל בברכתו מחמת טפילותו". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ד הי"ד ובסדר ברכת הנהנין פ"ג הט"ו.

וא"כ יוצא שגם בעת התוועדות, אם היי"ש חביב עליו יותר מהפארבייסן, שאינו אוכלו אלא למתק השתיה שלא תזיק לו מחמת חריפותה, ראוי הוא לברך על היי"ש ולפטור את הפארבייסן.

ג) בסדר ברכת הנהנין שם מוסיף עוד קטע אחד: "ויש חולקים בזה. ויש לסמוך עליהם בשבת ויום טוב כדי להשלים מנין מאה ברכות".

אמנם לפני שנברר אם דעת חולקים אלו שייך לנידון דידן, חל עלינו חובת הבירור

ובנ"כ שם. ועי' מחצית השקל סי' ריב ס"ק ג'. אמנם לא נתבררה לי כוונתו בזה.

ולענ"ד נראה שהכוונה היא לדעת השל"ה שער האותיות אות ק, דיני ברה"נ כלל ה סוף אות ה: "אם הביאו לפניו יין שרף ומיני מרקחת שיש בהן פרי העץ או פרי האדמה דהדין נותן שיברך בתחילה על המרקחת ... ואח"כ יברך על היין שרף שהכל, אעפ"י שחפץ יותר ביין שרף מ"מ מחויב להקדים דבר שברכתו ב"פ העץ או ב"פ האדמה לפני שהכל. ע"כ יברך מתחילה על מרקחת ויטעום ממנו ואח"כ יברך על היין שרף וישתה ואח"כ יחזור ויאכל ממיני מרקחת אם ירצה. ולא כמו שעושין ההמוניים שמברכין בתחילה על יין שרף ואח"כ מברכין על המרקחת כשהם באים כאחת, כי תאות נפשם לשתות יין שרף קודם, וכן לא יעשה מטעם דלעיל".

אמנם באליה רבה סי' ריא ס"ק ו הביא את דברי השל"ה וחלק עליו, מטעם שהמרקחת בא להפיג חריפות הי"ש, וא"כ דמי קצת למי שאין רוצה לאכול משניהם שאינו צריך להקדימו. וכדברי האליה רבה פוסק בשוע"ר ס"ט: "שאף שברכת העיקר היא שהכל שהיא ברכה כוללת וברכת הטפילה היא ברכה מבררת ופורטת אין לה דין קדימה על העיקר כיון שאינו אוכל עתה הטפל אלא בשביל אכילת העיקר א"כ קודם שהתחיל באכילת העיקר שעדיין אינו חפץ לאכול הטפל אינו מחויב לאכלו בשביל קדימת ברכתו".

זאת היא גם הדעה הראשונה בסדר ברכת הנהנין, ולכן במקום שהי"ש שהוא העיקר הוא גם החביב צריך לברך עליו תחלה ולפטור בברכתו את הפארבייסן. ואח"כ מביא את היש חולקין, שגם בזה "יברך מתחילה על מרקחת ויטעום ממנו ואח"כ

ומ"מ יצאנו למדים מכל הנ"ל, אשר ההמון נוהגים עתה כדברי השל"ה הנ"ל (שהוא כנראה דעת ה"יש חולקים" שבסדר ברכת הנהנין של רבנו הזקן), ולא כמנהג ההמון שבתקופת השל"ה.

\* \* \*

סדר נטילת ידים לסעודה סעיף ח**טבילת ידים במים הפסולים  
לנטילה**

בסדר נט"י לסעודה ס"ח: "ובשעת הדחק יש לסמוך על יש מקילין בנטילת ידים להטבילן במי גשמים או הפשרת שלגים המכונסים באשבורן אף על פי שאין בהם מ' סאה אלא כדי לכסות הידים בלבד כגון המהלך בדרך והוא רחוק מאד מהמים ואין עמו כלי לשאוב וליטול ממנו לידיו או שהם סרוחים או עכורים ופסולים לנטילה".

והוא פלא, שלפום ריהטא לא מצאנו דעה כזו בשו"ע ונ"כ, להקל ולטבול ידיו במים הסרוחים או עכורים שאין בהם מ' סאה. גם בשו"ע ר' סי' קנט סכ"א לא התיר בדיעבד אלא טבילה במים הכשרים לנטילה שאין בהם מ' סאה, משא"כ במים המרים לא התיר בדיעבד (בסי' קס ס"א) אלא בחריץ שמימיו מחוברים למי המעין. וראה גם בסדר השכמת הבוקר ד"ה המהלך, שלא התיר בשעת הדחק רק במי גבאים (הראוים לנט"י).

במ"מ וציונים כאן מציין לשו"ת הר"י בן הרא"ש (זכרון יהודה) סי' כט, אבל גם שם אינו מזכיר שום היתר במים שאינם כשרים לנט"י. וא"כ מהו המקור לפסק זה, להתיר בשעת הדחק אף כשהם סרוחים או עכורים ואין בהם מ' סאה.

ואף שכן היא דעת ר' יוחנן בחולין קו, א (לגירסת הר"ף והרא"ש, ולגירסת רש"י בגמרות שלנו כ"ה דעת חזקיה) להתיר להטביל ידיו בחמי טבריה (שאינן כשרים לנט"י) שאין בהם מ' סאה, הרי הפוסקים שם פסקו כחזקיה האוסר (ומחלוקת הפוסקים היא רק, אם האיסור הוא גם בחריץ שמימיו מחוברים למי מעין).

ואף שהרשב"א בתורת הבית (בית ו שער ב) הביא דעת הראב"ד (תמים דעים סי' סו) שפוסק כר' יוחנן המקיל, וכן פסק גם בים של שלמה חולין פ"ח סי"ד, הרי גם הם פירשו שם דהיינו דוקא כשהחריץ מחובר למי המעין.

ואף שרבנו יונה (ברכות פ"ח מא, א) מפרש דברי ר' יוחנן גם כאין מימיו מחוברים ופסק ד"הלכתא כוותיה", הרי הב"י (ד"ה חמי טבריה) כתב בפשיטות "ופסקו הפוסקים כחזקיה דגזר", וכן נפסק בשו"ע באין חולק, ופירש בשכנה"ג (הגב"י סקי"ב) דלא חש הב"י להביא סברת רבנו יונה יחידאה להקל.

והנראה הוא, שגם רבנו הזקן לא התיר כאן בשעת הדחק בחמי טבריה שאין בהם מ' סאה, כי אם במים סרוחים או עכורים שאין בהם מ' סאה, שבזה חלקו ת"ק ור' שמעון בן אלעזר (חולין שם), ובזה כתב הכ"מ (הל' ברכות פ"ו ה"ט) שיש מקום לפסוק כת"ק להקל. הובאו דברי הכ"מ גם במעדני יו"ט חולין פ"ח ס"ח סק"מ ובשכה"ג שם.

ואף שבשו"ע ונ"כ לא הובאה קולה זו, וגם בשו"ע ר' סי"ב כותב: "ולא חמי טבריא בלבד אלא הוא הדין כל מים שאין ראויין לשתיית כלב ואין בהם מ' סאה אע"פ שהם מחוברים למקוה שיש בו מ' סאה יש להחמיר שלא להטביל בהם" (ומציין עה"ג שהמקור הוא ממשמעות רבנו יונה שם), מ"מ מקיל בזה רבנו בסדר נט"י לסעודה בשעה"ד - כסברה זו שהובאה בכ"מ.

כששניהם מז' מינים אלא שמין אחד קודם בפסוק ומין השני חביב (הלכה ט).

## דין קדימה בברכות

מכאן למדנו שיש לנו שבעה מעלות בקדימות, זו למעלה מזו: (א) גדולה. (ב) לבנה. (ג) נקיה. (ד) שלימה. (ה) קדימה בפסוק. (ו) ז' מינים. (ז) חביב [ולא בכדי הוא, שהרי כל השביעין חביבין].

לפי זה צ"ע מה שמבואר בהלכה ו: "מכל מקום אם החביב אינו שלם ואחרים הם שלמים מצוה מן המובחר לברך על השלם"; ולכאורה כיון שמעלת ז' מינים גדולה ממעלת שלם, וכיון ש"א שמעלת חביבות גדולה ממעלת לז' מינים, ומספק משוים את שניהם, א"כ איך אפשר לפסוק בפשיטות שמעלת שלם קודמת למעלת חביב.

המקור להלכה זו שקדימת השלימה קודמת לקדימת החביבות הוא במ"א סי' ריא סק"א. ומבואר בפרי מגדים ובמחצית השקל שם, שלמד זה מדין הנזכר לעיל, שפת שלימה קודמת לפת נקיה, והרי פת נקיה היא חביבה, וא"כ שלימה קודמת לחביבה.

אמנם לפי זה שדין פת נקיה הוא דין חביב, אם כן יוקשה על כללות הסדר האמור לעיל, אשר (א) שלימה קודמת לנקיה וחביבה לכו"ע, (ב) ז' מינים קודמים לשלימה לכו"ע, (ג) חביב וז' מינים מחלוקת ואיזה שירצה יקדים, ולכאורה זה סותר את זה.

והשאלה תהי' גם למעשה בפועל, לדוגמה כאשר יש לאדם ג' פירות: (א) חצי תפוח שחביב עליו. (ב) שזיף שלם. (ג) חצי תמרה שהיא מז' מינים. שלפי כל האמור לעיל יצטרך להקדים את השזיף השלם לפני החצי תפוח החביב עליו, ויצטרך להקדים את החצי תמרה מז' מינים לפני השזיף

בדין קדימה בברכות מבאר רבנו הזקן בסדר ברכת הנהנין פ"י כמה מעלות זו למעלה מזו:

(א) לחם גדולה קודמת ללחם קטנה יותר (הלכה ג).

(ב) לחם לבנה קודמת ללחם שאינה לבנה כל כך. ויש להסתפק אם קדימת לחם לבנה קודמת לקדימת לחם גדולה (שם).

(ג) פת נקיה קודמת לפת קיבר. קדימת פת נקיה קודמת לקדימת לחם גדולה ולקדימת לחם לבנה (שם).

(ד) פת שלימה קודמת לחתיכת פת. קדימת פת שלימה קודמת אפילו לקדימת פת נקיה (הלכה א), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ה) פת חטים קודמת לפת שעורים, שמוקדמת בפסוק. קדימת חטים קודמת אפילו לקדימת פת שלימה (שם), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ו) פת חטה ושעורה קודמות לשאר מיני דגן שאינם מפורשים בפסוק. קדימתה גדולה יותר מקדימת חטים לשעורים (שם), ויותר גדולה מקדימת פת שלימה (שם), ויותר גדולה מקדימת פת נקיה (הלכה ד), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל. וכן הוא בפירות שבעת המינים שקודמים לשאר הפירות, וקדימתם קודמים אפילו לקדימת השלימה (הלכה ח), וכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ז) חביב קודם לאינו חביב (הלכה ו). יש אומרים שקדימת חביבות קודמת לקדימת ז' מינים ויש אומרים שקדימת ז' מינים קודמת (הלכה ה), ולכן מברך על איזה שירצה (הלכה ח). וכמו"כ

השלם, ויצטרך להקדים (לפי דעה אחת שאדה"ז חושש לה) את החצי תפוח החביב לפני החצי תמרה מהז' מינים, וחוזר חלילה (ראה כעין זה במ"א סי' ריא סוף סק"ג).

גם עצם ההוכחה מדין פת נקיה לדין חביב, ועצם הקביעה שדין פת נקיה ודין חביב שוין, אינה מובנת כלל לכאורה, שהרי מפורש לעיל ה"ד, גבי כוסמין ושעורים, ששעורים קודמין לכוסמין "אע"פ שהכוסמין יפים ונקיים משל שעורים... לפי שהשעורה מפורשת בשבעת המינים". ובה"ה מפורש "אבל אם של כוסמין חביבה עליו יותר יש אומרים... ויש אומרים...". וכיון שמפורש כאן שמעלת "חביב" גדולה יותר ממעלה "פת נקיה", א"כ איך אפשר להוכיח מזה ששלימה קודמת לפת נקיה אשר שלימה קודמת גם לחביבה.

\*

את הקושייה הראשונה הנ"ל על המ"א, הקשה בראש יוסף (לבעל הפרי המגדים) לברכות (מא, א ד"ה המ"א) ובפרי מגדים (אשל אברהם סי' ריא סק"ד), והשאיר בצ"ע.

גם הקושייה השנייה הנ"ל היא על המ"א, שהרי הלכה זו שפת שעורים קודמת לפת כוסמין אפילו שהיא נקיה יותר מפורש בתוספתא שם: **"פת כוסמין ופת שעורין מברך על שעורים. והלא כוסמין יפין מן השעורין אלא שהשעורין ממין שבעה והכוסמין אינם ממין שבעה"**. הרי שפת ז' מינים קודמת לפת נקיה. וכן נפסק בטוש"ע סי' קסח ס"ד. ואילו לענין חביב מובא בטוש"ע סי' ריא ס"א-ב שתי דעות מי קודם. וא"כ איך אפשר לאמר שדין חביבה ונקיה שוין הן, ושלימה קודמת לשניהם.

וכדי ליישב את דברי המ"א מוכרחים אנו לומר שכל דבריו אינן אלא לשיטת הפוסקים (טוש"ע סי' ריא ס"א) שז' מינים

קודמים לחביב (שפוסקים כרבי יהודה בברכות מ, ב - מא, א), אשר לפי זה י"ל שגם שלימה קודמת לחביבה ולנקיה, ששונים הם. משא"כ לשיטת הרמב"ם (הובאה בשו"ע שם ס"ב) אשר חביב קודם לז' מינים (שפוסק כרבנן בברכות שם), א"כ בודאי שחביב קודם גם לשלם.

[ולא יוקשה על פסק הרמב"ם (שחביב קודם לז' מינים) מדברי התוספתא (שז' מינים קודמים לפת נקיה ושלימה קודמת לנקיה), כי: א) הלכה זו אשר פת שלימה קודמת לפת נקיה אינה מובאת ברמב"ם, ואף שמקור הלכה זו הוא בתוספתא (פ"ד דברכות ה"א) וירושלמי (פ"ו דברכות ה"א) והובא בתוס' (לט, ב ד"ה אבל): **"פרוסה של גלוסקין (סולת נקי) ושלמה של בעל הבית מברך על השלמה של בעל הבית"**. אפשר לומר שהרמב"ם יסבור אשר התוספתא והירושלמי הזה סוברים כרבי יהודה במשנה הנ"ל, אשר ז' מינים קודמים לחביב, וא"כ אפשר אשר גם השלימה קודמת לחביב ונקי, משא"כ להלכה פוסק הרמב"ם כרבנן אשר חביב קודם לז' מינים ולשלימה, ולא כתוספתא ולא כירושלמי הנ"ל. ב) הרמב"ם מפרש חביב היינו מה שהוא "חביב לו אז באותה שעה" (שו"ע סי' רי ס"ב בדעתו, ולא כדעה הראשונה שם אשר "נקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו"). וכיון שכן מוכרחים אנו לאמר שדין פת נקיה לחוד (אשר השלימה קודמת לה, כמבואר בתוספתא וירושלמי) ודין חביב לחוד (אשר הוא קודם לז' מינים ולשלם). ומיושבת א"כ דעת הרמב"ם.]

ובאמת נראה כן מדברי המ"א, שכתב זאת בסי' ריא סק"א בביאור שיטת הפוסקים שז' מינים קודמים לחביב (ולא כתב זאת בס"ב, בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל). ויתירה מזו מדייק וכותב המ"א בסי' קסח סק"ו (על מה שנפסק בשו"ע שפת ז' מינים

ל' יום מיום ששמע אינו צריך לחזור ולברך שהחיינו מאחר שכבר בירך עליו הטוב והמטיב אבל אם אחר ל' יום צריך לברך אפילו אם ראהו כבר לפני שלשים יום אם לבו שמח ונהנה ואפילו על בת צריך לברך כל שלשים יום כשנהנה ושמח בראייתה כמו שנתבאר אלא שעל השמועה אינו מברך כלום שאינה שמועה טובה".

המקור להלכה זו, שכשחוזר ורואהו מברך שהחיינו, הוא בהלכות קטנות ח"א סי' רא. יד אהרן סי' רכג בהגהות ב"י. פרי מגדים סי' רכה א"א ס"ק ג. אמנם שם לא הובא כל חילוק בין זכר לנקבה ובין ראהו תוך שלושים יום לראהו אח"כ. לע"ע לא מצאנו מקור לחילוקים האלו שמבאר רבנו, וכנראה שחידש אותם בעצמו בהתאם לכללים האמורים בהלכות הדומות.

כשמעיינים במשנה ברורה, רואים שמחלק את ההלכה הזאת שלפנינו לשני חלקים, את דין הברכה בלידת בת מבאר בסי' רכג ס"ק ב: "ומ"מ נראה לי פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו דמי גרע ממי שרואה את חברו לאחר ל' יום ושמח בראייתו דמברך שהחיינו".

ואת דין הברכה בלידת בן מביא בשם הפרי מגדים בסי' רכה ס"ק ב, ומבאר בשער הציון ס"ק ה: "אי ילדה זכר ובירך ע"ז ברכת הטוב ומטיב כנ"ל בסימן רכ"ג ובא לביתו בתוך שלשים יום איני יודע אם חייב לברך שהחיינו דברכת הטוב היא כוללת יותר".

ולכאורה כוונת הדברים הוא כך: אף שנתבאר שכשבא לביתו צריך לברך שהחיינו, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בנקבה שאין מברכים בה הטוב והמטיב, אמנם "אי ילדה זכר ובירך ע"ז ברכת הטוב ומטיב" אזי "אינו צריך לחזור ולברך שהחיינו מאחר שכבר בירך עליו הטוב והמטיב".

קודמת לפת נקיה): "ונראה לי דלהרמב"ם חביב עדיף כמו שכתוב סימן ריא".

אמנם על רבנו הזקן קשה, שהרי כותב בה"ה שי"א שחביב קודם לז' מינים, וכותב להלכה למעשה בה"ח ובה"ט שלכן "איזה שירצה יקדים", ומ"מ כותב להלכה למעשה בה"ו ששלם קודם לחביב, וכותב להלכה למעשה בה"א שפת ז' מינים קודמת לפת שלימה, לכאורה זה סותר את זה [ולכאורה אי אפשר ליישב בדברי רבנו הזקן שכותב זאת רק לשיטות שאר הפוסקים (ולא לשיטת הרמב"ם המובא לפני כן), שהרי פשטות הסגנון הוא שכותב זאת להלכה למעשה לכל השיטות].

גם בלאו הכי צ"ע בסגנון רבנו הזקן, אשר (א) בהלכה ה (גבי פת כוסמין ושעורים) הביא את שתי השיטות (ז' מינים וחביב מי קודם), ולא סיים להלכה למעשה איך לעשות. (ב) בהלכה ח ובהלכה ט (גבי פירות ז' מינים) אינו מביא את ב' השיטות, רק כותב לכתחלה את פשרת והכרעת הט"ז (סי' ריא סק"א) "איזה שירצה יקדים". (ג) בהלכה ו שביניהם, כותב ששלם קודם לחביב, אשר לפי האמור לעיל מוכח לכאורה שזהו רק לשיטת שאר הפוסקים דז' מינים קודם (ולא לשיטת הרמב"ם דחביב קודם). ומצוה לתווך בין ארבעת ההלכות הללו (ה, ו, ח, ט).

\* \* \*

#### סדר ברכת הנהנין פרק יב הי"ב

### ברכת שהחיינו בראיית בנו ובתו שנולדו

בסדר ברכת הנהנין פי"ב הי"ב (מביא רבנו הזקן את ההלכה שבברכות נט, ב שאם ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, הטוב לו והמטיב לאשתו, ומוסיף וכותב): "וכשחוזר ורואה הבן הנולד אם רואהו תוך

## סימן רמז סעיף ט

שפחות המושכרות בבית  
ישראל בשבת

בשוע"ר סי' רמז ס"ט-יא: "מי ששכר לו נכרי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו בכל עת שיצטרך בתוך זמן משך שכירותו כמו שהוא דרך השרים שיש להם סופר מיוחד שכותב לו כל עת שצריך וכשאין צריך הוא יושב בטל מותר להניחו שיעשה בשבת מה שצוה לו קודם השבת ... וכל זה כשאין הנכרי מושכר לו אלא למלאכות מיוחדות כגון לכתוב או לארוג בכל עת שיצטרך ואחר שגמר המלאכה הוא יושב ובטל אבל אם שכרו לכל המלאכות שיצטרך בתוך משך זמן שכירתו אסור להניחו שיעשה בשבת ... ויש מתירים גם בזה ... ואין לסמוך על סברא זו ... כי אם לענין דליקה משום הפסד כמ"ש בסימן של"ד ולענין שליחות איגרת כמ"ש בסימן רמ"ז ע"ש הטעם".

המקור לפסק זה הוא ברמ"א ס"ה: "אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך תוך זמן השכירות לכולי עלמא אסור". ונתבאר הדברים לקמן סי' רנב ק"א ס"ק ו, שאף שנראה מהב"י והט"ז שפוסקים כסברת המתירים, מ"מ: "אין לנו להקל נגד רמ"א סי' רמ"ד ס"ה], כיון שהט"ז לא חלק עליו שם בפירוש, ובפרט שהמג"א הסכים לאיסור. ואם משכחת גוונא דאית ביה שעת הדחק בלאו הכי יש לסמוך על ספר התרומה וסיעתו כמו לענין דליקה".

הביאור למה שהתיר לענין דליקה משום הפסד הוא, כי הנה מקור הדעה המתירה לגמרי מצויין על הגליון: "הגהות מרדכי בשם רא"ם" [צ"ע מיהו, כי בס' יראים לא נמצא. וגם חותם שם: ושלום העני מאיר. וגם נמצא בראב"ה סי' רנז], והיינו מ"ש בהגהות מרדכי שבת רמז תסב (על הא

[כפי שפסק רבנו הזקן]. אבל לאידך י"ל שברכת הטוב והמטיב אינה פוטרת את ברכת שהחיינו כיון "דברכת הטוב היא כוללת יותר", ולכן כותב המשנה ברורה אשר "איני יודע אם חייב לברך שהחיינו".

אמנם מזה שכותב המשנה ברורה (בשתי ההלכות האלו) "ומ"מ נראה לי ... איני יודע" נראה לכאורה שלא מצא מקור לזה בספרים שלפניו. ומזה שלא מציין לרבנו הזקן נראה לכאורה שלא ראה גם את סדר ברכת הנהנין, ומ"מ כיוון המשנה ברורה בדיוק גדול לשני הפרטים האלו אשר חידש רבנו הזקן, והוא פלא.

כעין זה הוא גם בסדר ברה"נ שם ה"י: "כל הפסד גדול שבא לו בממונו אם דרך בני אדם להצטער עליו מברך דיין האמת".

המקור לעצם ההלכה הוא בירושלמי פ"ו ה"ג "החמיץ יינו כו' ראה גוביי כו' נובלות כו' אומר ברוך דיין האמת" (הובא באבודרהם הל' ברכות שער ת. ראה גם אליה רבה סי' רכב סוף ס"ק א). אמנם מה שהוסיף רבנו הזקן "אם דרך בני אדם להצטער עליו מברך דיין האמת" לא מצאנו לזה מקור. ונראה שלמד כן מדברי הראב"ד (תשובות ופסקים סי' רב) המובא בטור סי' רכה, שכותב כן לענין בריות שנשתנו, שמברכים עליהם ברוך דיין האמת "דוקא על מי שמצטער עליו".

שוב ראינו שהלכה זו מובאת גם במשנה ברורה סי' רכב (ביאור הלכה ד"ה דיין האמת): "ופשוט דהוא הדין ... כל כה"ג דבר שדרך האדם להצטער בו".

והפלא הוא, שממה שכתב "ופשוט" נראה לכאורה שלא מצא מקור לזה, וגם לא ראה דברי רבנו הזקן בזה, ומ"מ כיוון המשנה ברורה לחידושו וללשונו של רבנו הזקן, והוא פלא.

\* \* \*



נתבאר היטב לקמן סי' רנב קו"א ס"ק ז', שכל ההיתר הזה הוא במקרה המיוחד שהטיל עליו ישראל לשלוח האגרת ביום ד' וה', ומה שהנכרי נושא את האגרת גם בשבת עבד אדעתא דנפשיה להשלים מה שנתחייב לעשות.

עוד מצאנו (בשוע"ר סי' שה סכ"ט-לא) היתר בשכיר שנה, גבי נכרי החולב בהמת ישראל בשבת, שמותר מטעם צער בעלי חיים, ומוסיף: "ומכל מקום צריך שיטול הנכרי את החלב לעצמו או יחזור ויקנה החלב מהנכרי בדבר מועט כדי שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל אלא לצורך עצמו ... וכל זה בנכרי שאינו עבדו, אבל עבדו ושפחתו השכורים לו לשנה או לשנתיים אין צריך לקנות מהם החלב אף אם אמר להם לחלוב בשבת מפני שהם מתכוונים למלאכתם לטובתם כדי שיקבלו כל שכרם בסוף שנתם שכשנשכרו בתחלה לדעת כן נשכרו שיחלבו בכל עת שצריך לחלוב". וכבר הקשה המ"א בסי' שה ס"ק יג, על הב"ח שהתיר בזה, וכן הקשה רבנו לקמן סי' רנב קו"א ס"ק ו' על הט"ז שם ס"ק יב שפסק כהב"ח, ותירץ הטעם ששם לא איכפת לנו במה שהן שכירות שנה מטעם צער בעלי חיים.

אמנם לכאורה קשה על כל זה ממה שפסק רבנו לקמן סי' רעו ס"י: "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן אף על פי שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד אין זה נקרא לצורך נכרי כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו ולפיכך (צריך למחות בם שלא ידליקו אם הנר שלו ...)". הרי שאין צריך למחות בעבדו ושפחתו המדליקים את הנר עבור ישראל אם הנר הוא של הנכרי, אף דמייירי בעבדו ושפחתו שהם שכיר שנה לכל המלאכות.

דתנן שבת קכא, א "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שבייתו עליהן": "וכתב רא"ם עבד נכרי או שפחה המושכרים לשנה או פחות נמי אדעתא דנפשיהו עבידי בשביל ריוח שלהן ואין עליו למחות". את הדברים האלו יש לפרש בכמה אופנים: (א) ששכיר שנה יש לו דין של קבלנות, שמותר לו לעשות מלאכתו בשבת. (ב) שכיון שהשכיר עושה המלאכה מעצמו (בלי שהישראל יאמר לו עתה במיוחד לעשות מלאכה זו) מותר כמו בנכרי שבא מעצמו לכבות. (ג) גם בנכרי שבא מעצמו לכבות לא התירו אלא מטעם הפסד, ומטעם זה התירו אף בשכיר שנה שבא לכבות. בב"י סי' רמז ד"ה ולענין שוכר, מביא את דברי רא"ם, ומפרש בתחלה דמייירי בכל המלאכות, אבל מסיים: "אלא שלא התיר להדיא אלא בדליקה". בקו"א סי' רמז ס"ק א (וכ"ה בקו"א סי' רנב סק"ה במוסגר ד"ה ואם היא) מבאר ע"ז "ואף שבב"י כתב דאפשר דדוקא בדליקה התיר מ"מ בס' התרומה] סי' רכב מבואר בהדיא דה"ה לכל המלאכות". וכיון שיש חולקים על כל ההיתר של שכיר שנה, על כן לא סמך רבנו על דברי רא"ם אלא לענין דליקה, כסברת הב"י.

והביאור למה שהתיר בשליחות איגרת מבואר שם (סי' רמז ס"י): "שיש מתירים בשכיר שנה שעושה מלאכה בשביל ישראל כמ"ש בסימן רמ"ד ואע"פ שאין דבריהם עיקר מכל מקום יש לצרף דבריהם לדברי האומרים שבד' וה' מותר לשלוח אגרת בכל ענין אע"פ שלא קצץ כלל ולסמוך על זה להקל לגמרי אף שלא בעת הצורך". ולכאורה ביאור זה אינו מספיק, שהרי לדעת האוסרים שכיר שנה אין הפרש בין אם שכרו אותו ביום ד' וה' או בערב שבת, ואין הפרש בין השבת הראשונה לשאר שבתות השנה. אמנם זה

וכדי לבאר זאת יש להקדים ביאור דין שכיר שנה כפי המבואר בשו"ע"ר ובק"א וכפי המבואר במהדורא בתרא לסי' רמג (הארוכה ועמוקה ביותר), ואשתדל לסכם את הנושא בתמצית האפשרי:

בדין שכיר שנה ג' שיטות: א) הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"ב) וסייעתו. ב) ס' התרומה ורא"ם (שצוינו לעיל). ג) מהר"ם מרוטנבורג (בהגהות מיימוניות פ"ו אות ה. פ"ח אות ז) [שהתיר בשפחות העושות הגבירות כנ"ל]. פ"ב אות ה). את כל אחת משלוש השיטות אפשר לפרש בכמה אופנים, ובכל אחת מהם חזר בו והוכיח בארוכה במהדו"ב שהוא דלא כפי שביאר בפנים השו"ע ובק"א:

א) שיטת הרמב"ם נתבארה בסי' רמז ס"ט: "מי ששכר לו נכרי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו בכל עת שיצטרך בתוך זמן משך שכירותו כמו שהוא דרך השרים שיש להם סופר מיוחד שכותב לו כל עת שצריך וכשאין צריך הוא יושב בטל מותר להניחו שיעשה בשבת מה שצוה לו קודם השבת". שזהו כפירוש המ"א שם ס"ק יד בדברי הרמב"ם.

אמנם במהדו"ב הוכיח שהרמב"ם מתיר גם כששכרו לשנה או לשנים לכתוב בקביעות (או לעשות איזושהי מלאכה אחת וקבועה). ומ"מ אינו מתיר רק כששכרו למלאכה אחת, שאז יש לו דין קבלנות, משא"כ כששכרו לעשות כל המלאכות דינו כמו שכיר יום שאסור. והאריך ביותר לבאר ולהוכיח טעמי החילוקים ביניהם.

ועוד הוסיף לבאר במהדו"ב לסי' רנב וסי' דש, שלדעת הרמב"ם (פ"כ ה"ד) יש לפעמים איסור מן התורה בשכיר שנה לעשות מלאכה לישראל, וע"ז נאמר וינפש בן אמתך.

וכ"ה לקמן סי' שה סל"ד: "הגבירות שעושות השפחות בשבת מחלב של ישראל אם עושות בבית ישראל אע"פ שעושות מעצמן שלא מדעת הישראל שבדאי מתכוונות לטובת עצמן למצוא חן בעיני הישראל כמ"ש בסי' ד"ש אעפ"כ צריך למחות בידן מפני מראית העין שיאמרו שלדעתו הן עושות כיון שעושות בביתו וכמו שנתבאר בסי' רנ"ב ועוד שכיון שעושות מחלב שלו והוא רואה ושותק להן הן מבינות שהוא חפץ בכך ולדעתו הן עושות כמ"ש שם". הרי גם כאן כתב שאין צריך למחות בשפחות העושות מלאכה בשביל הישראל כל זמן שהיא עושה זאת משלה ובביתה, אף דמיירי בשפחות שהן שכיר שנה לכל המלאכות.

[וכן קשה ממה שפסק הרמ"א בסי' רמז ס"ה, ששכיר לכל המלאכות אסור, ואילו בסי' שה סכ"א מבואר בשו"ע: "גבירות שעושות השפחות מעצמן מחלב של ישראל מותר כיון שאינו אומר להן שיעשו", והרמ"א לא חלק עליו. וגם המ"א לא הקשה (אלא מטעם של ישראל ובית ישראל, ולא) מדין שכיר שנה לכל המלאכות. וראה מ"ש בזה בביאורי השלחן ע' תקעב, שאפשר שמ"ש "שפחות" אין הכוונה לשכיר שנה, כ"א לנכרית העושה מעצמה, שגם זו נקראת "שפחה", והוא דוחק].

והביאור בזה הוא, שמבואר בשו"ע שם דמיירי ב"גבירות שעושות השפחות מעצמן ... שאינו אומר להן שיעשו". וכ"ה בשו"ע"ר שם ושם; אף דמיירי הכא בשפחות שהן שכירות שנה לכל המלאכות. ולכאורה איך מתאימות שני הלכות אלו יחד? ולכאורה לא מצאנו ביאור לזה במ"א ובשו"ע"ר ובק"א שלו.

ב) שיטת ס' התרומה וסייעתו שמתירים אף בעבדו ושפחתו המושכרים לו, מבואר בקו"א סי' רמג ס"ק א שיש לו דין קבלנות כיון "שקיבל לגמור המלאכות הרי זה נקרא קבלן כו' היינו שקיבל עליו לעשות כל המלאכות שיצטרך לו בתוך שנתו".

אמנם במהדו"ב ביאר שאין לו דין קבלנות, רק שסה"ת וסייעתו סבירא להו שסגי קבלנות בלא קצץ, וסגי קצץ בלא קבלנות, ובשכיר שנה לכל המלאכות יש לו דין קצץ בלא קבלנות.

מ"מ אם גוף הישראל נהנה מהמלאכה של השכיר שנה יש בזה איסור מן התורה, ונתבאר במהדו"ב לסי' רנב וסי' דש.

ג) שיטת מהר"ם מרוטנבורג שמתיר בשפחות העושות גבינות, מבאר בקו"א סי' רנב ס"ק ה (במוסגר ד"ה ואם היא שפחתו) שס"ל כס' התרומה לענין שכיר שנה (ראה מה שהעיר בזה בביאורי השלחן ע' תקכב, והיא היא הוכחת רבנו במהדו"ב שמהר"ם לא ס"ל כס' התרומה).

אמנם במהדו"ב האריך להוכיח דלא ס"ל כס' התרומה, אלא שיש לשפחה זו דין של עושה מעצמה ויודעת שלא תפסיד, כיון שגם כאן היא עושה מעצמה "להשלים קבלנותה שקבלה עליה לעבוד כל השנה בכל המלאכות הצריכות בבית". זאת אומרת, שלשיטת מהר"ם וסייעתו דינו של השכיר שנה לכל המלאכות (שעושה מעצמה להשלים קבלנותה) הוא כדין העושה מעצמו (בטובת הנאה), וכל מקום שיותר בעושה מעצמו מותר אף בשפחתו המושכרת.

החילוק בין שיטת ס' התרומה וסייעתו שמתירים בעבדים ושפחות המושכרים מטעם "קצץ" לבין שיטת מהר"ם וסייעתו המתירים מטעם "העושה מעצמו", מבואר בירושלמי שבת פ"א ה"ט (שמובא בשו"ע ר

סי' רנב ס"ז-ט): "נתן כליו לכובס נכרי ובא ומצאו עובד בו בשבת אסור. א"ר יודן ויימר ליה דלא יעבוד. א"ר יודן אבוי דרבי מתנייה, הוא דתימר בטובת הנייה אבל בשכיר בעבידתיה הוא עסיק". ומבאר ע"ז במהדו"ב, שמה שנאמר בירושלמי "נתן כליו לכובס" "לאו דוקא נתן מיד ליד, אלא שנטל מדעתו", דהיינו שכשנטל מדעתו אזי יש חילוק בין עושה בטובת הנאה (או שפחה המושכרת לדעת מהר"ם) שאסור, לבין קצץ שכר (או שפחה המושכרת לדעת ס' התרומה וסייעתו) שמותר.

ומה שהתיר מהר"ם בשפחות העושות הגבינות היינו "דוקא בדליכא אמירה דישאל כלל, אבל בדאיכה אמירה דישאל אמרינן דעביד אדעתא דישאל, למהר"ם בשכיר שנה שאינו מצפה לקבל שכר נוסף בעד מלאכה זו של שבת, ולא ס"ל התירה דספר התרומה". והיינו באופן שמבואר בשו"ת הרשב"א סי' נט (ונפסק בשו"ע סי' דש ס"א): "שאילו היה העבד או השפחה עושין מלאכת רבן שלא מדעתו וניכר שאינן עושין לדעתו שהוא מותר ואינו מצווה להפרישו".

[בהמשך המהדורא בתרא מסיק (לענין עושה מעצמו) שלדינא נקטינן כמהר"ם וסייעתו. והיינו מה שפסק מהר"ם לגבי השפחות העושות הגבינות בשבת. וא"כ נקטינן כוותיה בשני הפרטים: א) לענין העושה מעצמו שמותר. ב) לענין השפחות שיש להן דין נכרי העושה מעצמו (ולא הביא שום דעה שתחמיר בשפחות העושות מעצמן יותר מנכרי דעלמא העושה מעצמו). ומאריך מאד שם לברר שיטתו של מהר"ם בענין שכיר שנה, אם הוא סובר בזה כס' התרומה שמתיר לגמרי או לאו, ומסיק שלא ס"ל כס' התרומה בזה, ואינו מתיר אלא כשעושות מעצמן].

במהדורא בתרא היא שאין הפרש בין יש ריוח לישראל או לאו, אלא עיקר החילוק הוא בין שכיר למלאכה אחת שדינו כקבלן לבין שכיר לכל המלאכות שאין דינו אלא כשכיר לימים הרבה. אמנם בפרט הזה מסקנתו בשניהם שוה, שגם שכיר שנה העושה מלאכה מעצמו יש לו דין נכרי דעלמא העושה מלאכה מעצמו בשביל הישראל.

והן אמת נכון הדבר, שגם בדין נכרי העושה מעצמו חזר בו במהדורא בתרא ממה שפסק בשו"ע שלו, שבשו"ע שלו פסק שצריך למחות בו בכל מקום שהמלאכה היא בחפצים של הישראל, ובמהדורא בתרא פסק שצריך למחות רק אם המלאכה היא כדי שיהנה ממנה הישראל בשבת. אבל בפרט הזה מסקנתו בשניהם שוה, שדין שכיר שנה העושה מעצמו דומה לדין נכרי דעלמא העושה מעצמו.

**לסיכום להלכה**, נתבררה לנו דעת רבנו במהדורא בתרא לענין השפחות השכורות לשנה, שאם הן עושות המלאכה מעצמן (היינו שלא ירמז לו שיעשה מלאכה זו וניכר שאינן עושות זאת על דעת האדון) מותר להן לעשות מלאכה בשבת (גם כשהן בבית הישראל ובחפצים של הישראל), בתנאי שאין עושות המלאכה כדי שיאכל או יהנה מהן הישראל בשבת (אף אם אסור לאכלם בשבת), שאז צריך למחות בהם (בכל אופן).

ועוד מוסיף לבאר במהדו"ב לסי' רנב וסי' דש, שבכמה אופנים יש בשכיר שנה איסור מן התורה לעשות בשביל ישראל, ומסיים: **"מאחר שדעת ס' התרומה וסיעתו לאסור גם האידנא אפילו בשכיר שנה כשגופו נהנה, יש לחוש לדבריהם בכהאי גוונא עכ"פ כשדר בחצרו להשתקע, מאחר שגם לשיטת הרמב"ם אין הדבר ברור"**. וכיון שיש בזה איסור מן התורה א"כ אסור

נראה שבפרט זה סבירא ליה גם בשו"ע כפי שמבאר במהדו"ב, ששפחות המושכרות לשנה שעושות מלאכה מעצמן יש להן דין נכרי העושה מעצמו, וכיון שמסקנת רבנו בשו"ע שלו לענין נכרי העושה מעצמו היא, שאין צריך למחות בנכרי אלא א"כ הוא עושה המלאכה בחפצים של הישראל, לכן גם בעבדו ושפחתו העושים מלאכה מעצמם התיר כשהמלאכה היא בחפצים של הנכרי, וכן"ל. ומה שפסק בסי' רמד סי"א ששכיר שנה לכל המלאכות אסור (וכן מה שפסקו כן הרמ"א והמ"א שם), היינו דוקא במלאכות שהאדון ציוה עליו (אף שלא אמר לו בפירוש לעשות בשבת), כמו בדינו של הרמב"ם (דמיריביה) שהאדון ציוה עליו לכתוב או לארוג וכיו"ב, שבזה אסרו בשכיר לכל המלאכות.

[וכן נראה לכאורה בסי' רנב קו"א סוף ס"ק ז, שמחלק בשכיר שנה גופא בין משלים קבלנותו שקיבל עליו לאינו משלים קבלנותו שקיבל עליו, ומסיים שמ"מ סובר מהר"ם "דכשעושה מאליו עביד לגמרי אדעתא דנפשיה". נראה שהיתר עושה מאליו הוא גם בשכיר שנה. לאידך גיסא ראה מ"ש שם ס"ק ה (במוסגר) בדעת מהר"ם, שאם היא שפחתו השכורה לו אין להתיר מטעם עושה מאליה, אלא מטעם שסבר כרא"ם וס' התרומה, שמתירים לגמרי בשכיר שנה. וצ"ע].

הן אמת ונכון הדבר, שבעיקר טעם האיסור בשכיר שנה לכל המלאכות חזר רבנו במהדורא בתרא מכל מה שפסק בשו"ע שלו: מסקנת רבנו בשו"ע שלו היא שכל שכיר שנה "שקיבל עליו לעשות כל המלאכות שיצטרך לו בתוך שנתו" דינו כקבלן (סי' רמג קו"א ס"ק א), אמנם במקום שיש ריוח לישראל מעשיית המלאכה בשבת ולא לנכרי צריך למחות בידו (סי' רמג ס"ג. סי' רמד ס"ט-יא. שם ס"כ. סי' רנב ס"ה). ואילו מסקנת רבנו

**בודאי מפקיר בלב שלם כדי שינצל מאיסור של תורה".**

המקור לסברא זו (שכאשר מפקיר להנצל מאיסור של תורה בודאי מפקיר בלב שלם, אף כשמפקיר בינו לבין עצמו) מצויין על הגליון: "ר"ן בפ"ק דשבת (יז, ב) במשנת **אין שורין לבית שמאי ע"ש. וכן משמע ברא"ש סוף פ"ד דנדרים** (בפירושו שם, ובפסקיו פ"ד סי"א). **דלא כריב"ש** (סי' כה, שמתיר מפני שא"א בשלשה ואוקמוה אדאורייתא). וכן מפורשת סברא זו בתוס' שבת יח, ב ד"ה דמפקרא וב"מ ל, ב ד"ה אפקרה לענין כלים (לב"ש שצריך להפקירם כדי לא לעבור על איסור שביתת כלים לדעתם).

והנה לקמן סי' תמה קו"א סק"א כתב רבנו שלא קי"ל כסברא זו: "**לא התירו אלא כשהוא כבר בידי נכרי שאי אפשר בענין אחר, דמהאי טעמא מועיל הפקר שלא בפני ג', דלא כסמ"ק** (סי' רפב) שמתיר לכתחלה ע"י הפקר שלא בפני ג', דמסתמא מפקירה בלי ערמה כדי להפקיע מעליו איסור שבת כמה שכתבו התוס' בשבת דף י"ח ע"ב ... אבל אנו לא סמכינן אסברא זו אלא היכי דאי אפשר בענין אחר, כמ"ש התוס' שם וכ"כ הרא"ש שם (שבת פ"א סי' לג) וכן היא הסכמת הב"י וכל האחרונים בסימן רמ"י, ולכך השמיט הרא"ש סברא זו לגמרי (דלא כמובא לעיל ממ"ש רבנו כאן על הגליון, שכן משמע ברא"ש בנדרים, שהרי למעשה השמיט סברא זו), משום דעיקר הטעם הוא משום דאי אפשר בענין אחר לא גזרו חכמים ואוקמוה אדאורייתא".

ובאמת גם כאן בסי' רמו נפסק בשו"ע ובשו"ע"ר "דלא כסמ"ק שמתיר לכתחלה ע"י הפקר", אמנם לא מטעם המובא בקו"א סי' תמה – כיון שההפקר הוא שלא בפני ג', אלא כאמור כאן סי"א "אבל לכתחלה אסור

אפילו לצורך מצוה או חולה, כמבואר בשו"ע סי' דש ס"א, שכיון דמלאכת העבד אסור מן התורה לא הותרה בדבר שאין בו פיקוח נפש.

\*

אמנם זאת צריך למודעי, שכל האמור לעיל הוא רק בשפחה השכורה לשנה ומשתלמת לפי עבודת השנה או החודש או השבוע, משא"כ אם היא משתלמת לפי הימים או לפי השעות (שכך הוא רגיל מאד בזמנינו), אז יש לה דין שכיר יום (כמבואר בשו"ע"ר סי' רמג ס"ד), שאסור לכולי עלמא, וכמדומה שאין שום דעה שמתרת בזה, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשו"ע"ר סי' רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה – רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידיים.

\* \* \*

סימן רמו סעיף ט

## הפקר בינו לבין עצמו והפקר לזמן קצוב - לשבת או לפסח

בשו"ע"ר סי' רמו ס"ט-יא: "**מותר להשכיר או להשאיל בהמתו לנכרי ולהתנות עמו שיחזירנה לו קודם השבת ואם עבר הנכרי על תנאו ועיכבה ולא החזירה קודם השבת יפקירנה הישראל בינו לבין עצמו קודם השבת שאז אינו מצווה על שביתה כיון שאינה שלו שכבר הפקירה. ואע"פ שמדברי סופרים כל הפקר שאינו בפני שלשה אינו הפקר כלל שכשיש שלשה בודאי הוא מפקיר בלב שלם ואין כאן חשש הערמה שהרי אחד מהשלשה יכול לזכות מיד בהפקר הזה והשנים הנשארים יכולים להעיד לו שזכה מההפקר ולא יוכל המפקיר לחזור בו ולהוציאו ממנו מכל מקום אע"פ שמפקיר בינו לבין עצמו**

יהיה בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא".

ובקו"א שם ס"ק א: "ולא דמי להפקיר בהמתו בשבת בלבד שאף שדעתו לחזור ולזכות בה שרי, דהתם לא התירו אלא כשהוא כבר בידי נכרי שאי אפשר בענין אחר ... דבעלמא גזרו דלא הוה הפקר גמור עד שיזכה בה אחר כמבואר בש"ע חו"מ סי' רע"ג סעיף י' ... אלא דסמ"ק סבירא ליה כמשמעות פירש"י ותוס' (נדרים מד, א) דמדאורייתא הוה הפקר גמור מיד אלא שחכמים חששו לערמה כיון שאינו מפקירה לחלוטין כדרך המפקירים וכאן לענין שבת לא חששו לערמה כמ"ש התוס' (שבת יח, ב ד"ה דמפקרא), והוא הדין לענין חמץ (מועיל הפקר כשבדעתו לחזור ולזכות בו לאחר הפסח), אבל אנו לא ס"ל כסמ"ק אלא היכי דאי אפשר בענין אחר שלא גזרו חכמים להפסיד ממונו, אבל לכתחלה גזרו חכמים גם לענין שבת וחמץ ... לכתחלה לא סמכינן אסברא זו לענין שבת ... וכן לענין חמץ".

והטעם שפסק בפשיטות כאן בסי' רמו שהפקר זה הוא הפקר גמור הוא כאמור לעיל, שהרי בטור ובלבוש מפורש שכל הטעם שאסור לסמוך לכתחלה על הפקר זה הוא רק מפני שיש בזה חשש מראית העין (ולא שההפקר אינו קנין גמור). ועוד מבואר בב"י (ד"ה אבל בהמתו): "ונראה מדבריהם ... כל שמפקיר הבהמה בפני שלשה אפשר דשרי להשכירה לכתחלה". וכו"ה בב"ח (ד"ה כתב במרדכי). וכו"ה הוא במ"א ס"ק ט: "וב"ח מתיר לכתחלה להפקיר לפני ג". ועפ"ז כתב רבנו כאן "ויש מתירין להשכיר או להשאיל לכתחלה על סמך שכשיגיע השבת

להשכירה או להשאילה סתם על סמך שכשיגיע השבת יפקירנה או יקנה אותה להנכרי לפי שמפורסם לרבים שהיא בהמת ישראל וההפקר וההקנאה אינן מפורסמים כלל ויש כאן חשש מראית העין".

והן שני הטעמים המבוארים בתוס' וברא"ש בשבת שם: "דהכא (בכלים לב"ש) שאני משום דלא אפשר בענין אחר. ועוד שאין הדבר מפורסם". ומפורש ביותר ברא"ש שם: "דהני דוקא דלא סגי ליה בלאו הכי, ועוד שאין ההפקר ידוע ומפורסם ושכירת הבהמה ידוע".

וע"ז כותב בקו"א סי' תמה "דעיקר הטעם הוא משום דאי אפשר בענין אחר", ואילו כאן בסי' רמו נקט בפשיטות כטעם הב' שבתוס' וברא"ש, דלא חיישינן כלל למה שההפקר הוא שלא בפני ג', כיון ש"בודאי מפקיר בלב שלם כדי שינצל מאיסור של תורה", וכל החשש הוא רק במקום שיש חשש מראית העין. שהרי כן מפורש בטור ובלבוש ס"ג, שלא הביאו אלא את הטעם הב' שבתוס' וברא"ש "שהכל יודעין שהיא בהמתו של ישראל ואין הכל יודעין שהפקירה ואומרים בהמתו של ישראל עושה מלאכה בשבת".

\*

עוד יש חילוק יסודי בהלכה בין האמור כאן בסי' רמו ובין האמור בקו"א סי' תמה, שכאן מבואר: "אינו מפקירה אלא ליום השבת בלבד בשעה שהנכרי עושה בה מלאכה, שהפקר ליום אחד או אפילו לשעה אחת הרי הוא הפקר גמור לאותו יום ואותה שעה כמ"ש בחו"מ סי' רע"ג ובמוצאי שבת מיד היא חוזרת להיות שלו".

אמנם לקמן בהל' פסח סי' תמה ס"ב: "צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובלבו ולא

ואח"ז חוזר בו מדבריו שם וכותב: "ומיהו פשטא דלישנא דרא"ש וטור משמע ודאי להיפך", והולך ומבאר טעם המנהג במדינות אלו, שגם הסמוכות על שלחן בעל הבית מברכות על הדלקת נר שבת.

ולפי"ז היה מקום לאמר לכאורה, שלפי מסקנת רבנו בהל' שבת אפשר להפקיר גם את חמצו כדי לחזור וזכות בו אחר הפסח. אמנם מבואר בסדר מכירת חמץ (שהיא בודאי מהדורא בתרא לגבי השו"ע): "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו' שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח כמבואר בתשובת הרשב"א (ח"א סי' ע) בשם ירושלמי (פ"ב ה"ב) וכן פסק הרמ"א בד"מ (סי' תמה ס"ק א) ובפר"ח (סוס"י תמה וסי' תסז ס"ק ט). ודלא כדעת המתירים בזה, המובאים בד"מ שם ובקו"א שם.

וא"כ תהיה השאלה לאידך גיסא: האם יש להחמיר עפ"י גם בשבת, ולא להתיר במפקיר ליום השבת, כמו בפסח? אמנם גם בזה לא תהי' נפק"מ להלכה, שהרי גם כאן בסי' רמו לא התיר גבי שבת (כדעת הב"י וב"ח) אלא בשעת הדחק. והנפק"מ תהי' רק בטעמא דמילתא, שלפי המבואר כאן בסי' רמו, טעם הדבר שאין מתירין בזה לכתחלה הוא רק מחשש מראית העין, ולפי המבואר בסי' תמה ובסדר מכירת חמץ, יש להחמיר בזה לכתחלה גם מטעם דהפקר ליום אינו הפקר גמור (והפקר שלא בפני ג' אינו הפקר גמור).

בקו"א סי' תמה מסיים: "לכתחלה לא סמכינן אסברא זו (של התוס'), שבשבת לא חיישינן בהפקר לערמה) לענין שבת, כהסכמת הב"י וט"ז ולבוש וצמח צדק ועולת שבת והנחלת צבי והאליה זוטא".

**יפקירנה או יקנה אותה להנכרי בפני שלשה ישראלים שע"י השלשה ישראלים יתפרסם הדבר לכל מי שיודע שהיא בהמת ישראל. ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק.** הרי לא חששו בזה כלל למה שההפקר הוא רק ליום השבת, שגם זהו הפקר גמור.

וכיון שבקו"א סי' תמה מפורש שאין הפרש בזה בין שבת לחמץ, ואחרי שפסק כאן בהל' שבת שגם לכתחלה אין חוששים למה שההפקר הוא רק ליום אחד או אפילו לשעה אחת (שהוא הפקר גמור לאותו יום ואותה שעה, מטעם שהביא בדעת הסמ"ק והתוס' שלענין שבת וחמץ לא חששו להערמה), האם לפי זה תהיה ההלכה גם בהל' פסח שאפשר להפקיר חמצו לימי הפסח, במקום המופקר לכל, אף שבדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר?!

ויתירה מזו, כאן בסי' רמו ס"ט יש בשוה"ג קו"א ס"ק ד, ושם: "עי' במה שכתבתי בסי' תמ"ה] בס"ד". וכיון ששם מסקנתו היא אחרת לכאורה, האם הכוונה לציין שלפי האמור כאן יהי' גם שם מותר (בחמץ) שהפקיר כדי לחזור וזכות בו אחר הפסח), או שלפי האמור שם יהי' גם כאן אסור (אפילו במקום שביטלו את חשש מראית העין), או שמ"מ יש איזשהו טעם לחלק ביניהם (כמו במתנה ע"מ להחזיר שמתירין באתרוג ואוסרים בחמץ משום חומרא דפסח, כמבואר בהגהות מיימוניות הל' שבת פ"ו אות ב. מ"א סי' תמח ס"ק ה. קו"א סי' רמה ריש ס"ק ד).

והנה בהקדמת בני הרב המחבר מסופר שהל' פסח נכתב בתחלה לפני הל' שבת [ולכאורה נראה בכ"מ שגם במהדורה שלפנינו נכתבו הל' פסח לפני הל' שבת. לדוגמה: בסי' רסג קו"א ס"ק ה, מציין ומעתיק תוכן דבריו שבקו"א סי' תלב,

סימן רמז סע"א**נכרי העושה מלאכה בשבת  
לישראל בטובת הנאה**

בשוע"ר רס"י רמז מבואר שאין לשלוח אגרת ביד נכרי בערב שבת אלא כשקצץ לו דמים בשכר הולכתו, שאז אינו עושה בשביל הישראל אלא בשביל עצמו לקבל השכר שקצץ לו. ובס"ט: "במה דברים אמורים כשהוא מצפה וממתין לתשלום שכר ואין דעתו סמוכה עליו בודאי אבל אם אינו מצפה כלל לתשלום שכר אלא עושה בחנם מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו כבר והרי זה כעושה בשביל שכר ויש חולקין על זה אם לא שהנכרי מאליו מתחיל לומר להישראל שילך לו בחנם שאז בודאי דעתו בשביל טובת הנאה שקיבל ממנו כבר וטוב להחמיר כדבריהם".

הדעה הא', שמתרת נכרי העושה בחנם (בכל אופן) בטובת הנאה כמו בקצץ, היא דעת הב"י בשם מהר"א בסוף הסימן. ובשו"ע ס"ד. ואף שמבואר במ"א סק"ז שאפשר לפרש דבריהם שמתירים רק כשהנכרי מתחיל מעצמו לומר לישראל שילך לו בחנם, מ"מ סיים המ"א שבב"י בסי' רנב ד"ה כתוב בשבילי הלקט, נראה דהכל שרי. וכן פירש דבריו בדרכי משה שם סק"ב.

והדעה הב', שמתרת רק כשהנכרי מתחיל מעצמו, היא דעת הדרכי משה עצמו שחלק שם על הב"י, והוכיח כן מדעת כמה פוסקים. וכן פסק הרמ"א בסי' זה ס"ד. ומסיים רבנו כאן "וטוב להחמיר כדבריהם".

אמנם ראה לקמן סי' רנב ס"ו וס"ח, שמתיר בחנם בסתם, ואינו מחלק אם הנכרי התחיל מעצמו או לאו (וראה סי' רנב ק"א ס"ק ה ד"ה והנה לפי (במוסגר)

נעיין א"כ בדבריהם, אם הטעם הוא שחיישינן לערמה או שחיישינן למראית העין:

כבר הובא לעיל מדברי הב"י שלא אסרו לכתחלה אלא כשלא מיפרסמא מילתא. גם הובא לעיל מהלבוש שטעם האיסור לכתחלה הוא מחשש מראית העין. בט"ז ס"ק ד, ובשו"ת צמח צדק (הראשון) סי' לה, ובנחלת צבי ס"ק ג, לא נתפרש הטעם, ואפשר לפרשם בב' האופנים. באליה זוטא ס"ק ח אסר עפ"י הלבוש ס"ג, וכבר נתבאר שבדבריו מפורש הטעם מחשש מראית העין. אמנם באליה רבה ס"ק ט חזר בו והוכיח מדברי הפוסקים להתיר לכתחלה להשכיר ע"מ להפקיר בפני ג', כדעת הב"ח. גם בעולת שבת ס"ק ג ד"ה ומ"ש ואם השאילה הביא בדעת הלבוש שגם כשמתיר בפני ג' טעם האיסור הוא "אטו שלשה כולי עלמא ניהו", דהיינו שנשאר בזה חשש מראית העין. אבל בעיקר קנין ההפקר כתב שם ד"ה ומ"ש יפקירנה, שבשבת אין חשש הערמה כדברי התוס' והרא"ש.

ולכן פסק רבנו כאן בסי' רמו, שקנין ההפקר לזמן ובינו לבין עצמו הוא קנין גמור, שבשבת אין חשש הערמה, ומה שאסרו לכתחלה לסמוך על ההפקר הוא רק במקום שיש חשש מראית העין.

ומ"מ אסרינן להפקיר חמץ לימי הפסח בלבד (אף שאין שם חשש מראית העין), לחשוש לשו"ת הרשב"א (שפוסק כהירושלמי) והד"מ והפר"ח (שם) והתורת השלמים (סי' ו, שהובא בקו"א שם).



ראשון), ועכצ"ל שהתירו בירושלמי למסור בקבלנות (כשאינו רואהו) אף בלא קצץ כלל (ראה מה שנדחקו בזה בהערות וביאורים ע' קצג, ובביאורי השלחן ע' תנז). ולפי דעה זו אין שום היתר של טובת הנאה, אלא שלאידך גיסא א"צ קצץ ומותר קבלנות בכל אופן. להלכה איננו פוסקים כשיטה זו, אבל מ"מ מבואר במהדורא בתרא (ד"ה ובה אתי שפיר) שמצריפים דעה זו להתיר – במקום שיש עוד דעה להתיר. ומבואר שם שמטעם זה מתירים בסי' רנב סוף ס"ו].

מכל האמור לעיל רואים אנו, מה שיש נוהגים לקרוא לנכרי בשבת ולומר לו "איני יכול לעשות זה וזה עד שיעשה זה וזה" (לדוגמה: איני יכול לפתוח המקרר חשמלי עד שיסגרו את המנורה הדלוקה בה וכיו"ב), ומזמינים אותו לסעוד משהו שיהיה זה בטובת הנאה, ולכאורה זה אסור לכל הדעות הנזכרות:

לדעה השניה הנ"ל שמותר רק כשהנכרי התחיל מעצמו לומר לישראל שילך בחנם בשביל טובת הנאה, אי אפשר להתיר כאן, שהרי הנכרי לא התחיל מאליו לומר שיעשה זאת בחנם בשביל טובת הנאה (והרי מסקנת רבנו היא ש"טוב להחמיר כדעת האוסרים").

מכ"ש שאסור לדעה הג' הנ"ל, שאין שום היתר בטובת הנאה, רק כשיש קבלנות ממש (שאז מותר אפילו בלא טובת הנאה בחנם).

ואפילו לדעה הא' הנ"ל, שמותר בטובת הנאה גם כאשר הישראל התחיל ולא הנכרי, הרי מבואר בסי' רנב ס"ז-ח, ש"אפילו עושה בטובת הנאה שדינו כקצץ לו שכר לענין ליתן לו אפילו בערב שבת מכל מקום כשרואהו עושה בשבת צריך למחות בידו" (אא"כ קצץ לו שכר, שאז מותר אפילו רואהו). וכיון שכאן עושה את

שאין חילוק בין טובת הנאה שיקבל או שקיבל). וצריך לומר שסמך על מ"ש כאן שטוב להחמיר כדעה הב', ולפי דעה זו השניה מיירי גם שם כשהנכרי מתחיל מעצמו.

באופן זה אפשר ליישב לכאורה רק מ"ש שם בס"ו, אמנם מ"ש שם ס"ח, הרי זוהי ההלכה המבוארת בירושלמי פ"א ה"ט: **"נתן כליו לכוּבס נכרי ... בטובת הנייה"**, ולא כשהנכרי בא מעצמו, ומ"מ מבואר לקמן שם שדינו כקצץ לו שכר לענין ליתן לו אפילו בערב שבת. וצריך לומר (לפי דעה הב' הנ"ל) שגם שם מיירי שהנכרי בא מעצמו ואמר לישראל שיכבס בגדיו בחנם בטובת הנאה, ואז **"נתן כליו לכוּבס לנכרי"**. משא"כ אם הישראל ביקש מהנכרי שיכבס בגדיו בחנם בטובת הנאה, בזה טוב להחמיר כדעת האוסרים.

[ראה מהדורא בתרא לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם) ביאר שיטה שלישית בזה (אחד מהפירושים בדעת ס' התרומה), שצריך למחות בנכרי העושה מעצמו בשביל הישראל בחנם בשביל טובת הנאה: **"משום דאע"ג דעשה מעצמו ואדעתא דנפשיה עביד שידוע שלא יפסיד מ"מ אינה רק טובת הנאה וטובת הנאה לא דמי לקצץ כדאיתא בירושלמי** [דלעיל, לגבי רואה אותו עושה מלאכתו], **א"כ אתי שפיר טובא מ"ש לעיל דלספר התרומה לא בעינן קצץ בנתינת כלים** [שמתיר קבלנות אפילו בלא קצץ כלל, דהיינו כמבואר בסי' רמז ס"ח, שהישראל לא אמר לו בפירוש שיתן לו שכרו ואין דעת הנכרי סמוכה בודאי על השכר ההוא], **דמפורש הכי בירושלמי בהדיא**". והיינו שאי אפשר לפרש הירושלמי שמותר לתת לו כיון שהוא בטובת הנאה, שהרי לדעתו טובת הנאה לא מהני כלל (וכן הקשה במנחת כהן משמרת השבת שער א פ"ה סד"ה ואמנם אף, ויישב שהירושלמי מיירי שנתן לו ביום

המלאכה בפני ישראל א"כ אסור בכל אופן.

והנה המקילים בהנ"ל לומדים היתר זה מהמבואר לקמן סי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה והנכרי פותחה מעצמו שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז [שאם היה בזה רמז היה נאסר אף בקבלנות, כמבואר לעיל סי' רנב ס"ד "ומותר ליתן בגדיו לכובס נכרי ... לא יאמר לו ראה שתיגמר המלאכה ביום א' או ביום ב' וידוע שאי אפשר לגמרה אז אא"כ שיעשה גם בשבת", משא"כ כאן שאומר לו "איני יכול לקרותה כ"ז שאינה פתוחה" אין זה נקרא אפילו רמז של ציווי, ולכן מותר], אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן (ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו ולכן אין צריך למחות בידו)".

אמנם שם מיירי בקבלן ממש שקצצו לו שכר להולכת האגרת, שבזה מותר אפילו כשרואהו עושה המלאכה. ולכן מסיים שם "ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו" שמה"ט יש לו דין קבלנות וקצץ, ולכן מותר אפילו ברואהו; משא"כ כשקורא לנכרי ונותן לו טובת הנאה בטעימת איזה פרי, שאסור לדברי הכל ברואהו עושה מלאכה.

ואף שמבואר בארוכה במהדורא בתרא שאם הנכרי עושה מעצמו אין אנו חוששים למה שהישראל רואהו עושה המלאכה, הרי כאן אין הנכרי עושה מעצמו כי אם עפ"י רמז מהישראל, וכמבואר במהדו"ב לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם): "דהתם נמי לאו דוקא נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו", ובודאי שכאן שקורא לנכרי שיבוא לביתו לעשות המלאכה אין זה כעושה מעצמו אלא שנטל מדעתו.

ויתירה מזו נראה, שאפילו לא היה עושה המלאכה בפניו היה אסור בנידון זה לדברי הכל, שהרי מבואר בשו"ע רס"י רמג: "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר", ומיירי בגוי שאינו מכירו, שאין אומרים בו "מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו". והכי נמי הכא כשקורא לנכרי שאינו מכירו.

ואף שנותן לו טובת הנאה בטעימת פרי, הרי לא אמר לו כלל שזהו תמורת מלאכתו. ואם נאמר שבזה שאומר לו שיתן לו טובת הנאה נעשה בזה קבלנות, הרי זוהי קבלנות בשבת שאסור, כמבואר לעיל סי' רמג ק"א ס"ק א. סי' רמז ס"א (שלא יתן לו אא"כ בענין שיוכל הנכרי לעשות כל המלאכה בחול אם ירצה). סי' רמז ס"א (שלא יאמר לו שילך גם בשבת). סי' רנב ס"ד (ובלבד שהישראל לא יאמר לו שיעשה בשבת).

לכן נראה שאין מקום להתיר זאת, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשו"ע רס"י רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה - רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים.

\* \* \*

#### סימן רנב סעיף י

### **נכרי העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל**

בשו"ע רס"י רנב ס"י: "אבל אם מבעיר עצים של הישראל ומדליק נר הישראל אע"פ שמכיון שעושה מאליו בודאי דעתו על טובת הנאה שיקבל מהישראל מכל מקום כיון שהנכרי היה צריך ליטול רשות מתחלה מהישראל אם יבעיר עציו וידליק נרו בשבת והוא עושה כן מדעת עצמו והישראל רואהו ושותק לו א"כ מבין הנכרי מדעת הישראל שזה נוח לו ומתכוין

כשעושה הנכרי בשביל עצמו בחפץ של ישראל או בבית ישראל אסור.

הוא בעשייתו בשביל ישראל לפיכך צריך למחות בידו אפילו שלא בבית ישראל".

(ב) שיטת מהר"ם מרוטנבורג (בשו"ת (פראג) סי' תקנט בהג"ה ובהגהות מיימוניות הל' שבת פ"ח אות ז) שמתיר עשיית מלאכה שעושה הנכרי מאליו בשביל ישראל, הן בביתו והן בבית ישראל, הן בחפצים שלו והן בחפצי ישראל. וכ"ש שמוותר לעשות בשביל עצמו בחפצי ישראל או בבית ישראל.

(ג) שיטת הטור ורמ"א (בסי' רעו ס"ד), שלא הצריכו למחות ביד נכרי המדליק נר בשבת בבית ישראל בשביל ישראל, וביאר המ"א (שם ס"ק יד) דמיירו דוקא כשהנר הוא של עכו"ם. אמנם רבנו בקר"א שם (וכ"ה במהדו"ב ד"ה ומהאי טעמא) הוכיח דמיירו אפילו בנר ישראל, ודעתם להתיר כשיטת מהר"ם מרוטנבורג וסייעתו.

(ד) שיטת המ"א (כאן ס"ק ט, ובסי' רעו ס"ק ד וסקי"ד, ובסי' שה ס"ק יד), שהכריע בין רבנו שמחה האוסר בעושה מאליו בכל אופן ובין מהר"ם מרוטנבורג המתיר בעושה מאליו בכל אופן, ואסר רק כשעושה המלאכה בחפץ של ישראל.

(ה) שיטת רבנו בשו"ע שלו (כאן ולקמן שם בסי' רעו; שה; שז; שכה) היא כהכרעת המ"א הנ"ל, ומבאר הטעם בקר"א: "ולא קיי"ל כחילוק מהר"ם דלעיל אלא כשאינו רואה, או שאינו עושה משל ישראל ... ואף שבהגהות מיימוניות והגהות מרדכי סיימו [בשם רבנו שמחה] להחמיר אף בשלו, לא קיי"ל הכי".

אמנם במהדו"ב הארוכה לסי' רמג מבאר את שיטות הפוסקים בזה:

(א) בתחלה מבאר את שיטת התוס' (קכב, א ד"ה ואם. המבואר ברשב"א שבת סד"ה רבא) ורא"ש (שבת פט"ז סי"ב) ורשב"א (שו"ת ח"א סי' נט) ומגיד משנה

פסק זה, שהיתר נכרי העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל תלוי אם החפץ שנעשית בו המלאכה היא של הישראל או של הנכרי, נפסק בשו"ע ר גם לקמן סי' רעו ס"ג. שם ס"ה. שם סי"א. שם סי"ג. סי' שה סל"ד. סי' שז ס"ז-ח. סי' שכה ס"כ.

אמנם כאן בציונים על הגליון: "הגהות מרדכי [בשם רבנו שמחה]. מ"א (ועי' בקו"א מהרב שהשיג על המ"א בזה)". ולפי זה תשתנה ההלכה בכל הסימנים הנזכרים, ואולי בעוד איזה מקומות.

והנה מ"ש כאן "בקר"א מהרב" הכוונה למהדורא בתרא לסי' רמג, שם חזר רבנו מכמה הלכות שפסק בשו"ע שלו (עפ"י דברי המ"א) בענין אמירה לנכרי. אמנם לא נתפרש כאן באיזו השגה על המ"א מיירי כאן, ואיך תהיה ההלכה למעשה (כאן ובכל הסימנים הנזכרים) אחרי חזרתו במהדו"ב. גם במ"מ וציונים (כאן ושם), ובשאר הספרים הדנים בביאור דברי רבנו בהלכות אמירה לנכרי, לא מצאתי בירור הלכה זו אל נכון – אחרי חזרת רבנו במהדו"ב (הארוכה ועמוקה ביותר). אשתדל א"כ לסכם את הנושא בתמצית האפשרי:

בקר"א ס"ק ה מבאר רבנו כמה שיטות בדין נכרי העושה מעצמו:

(א) שיטת רבנו שמחה (בתשובתו שנעתקה בהגהות מרדכי פ"ק רמז תנב, ובהגהות מיימוניות פ"ו אות ו), שאוסר עשיית מלאכה שעושה הנכרי מאליו בשביל ישראל (שדעתו על טובת הנאה שיקבל מהישראל) הן בבית ישראל (שאסור אפילו בקבולת) והן בבית נכרי (בחנם), הן בחפץ של ישראל והן בחפץ נכרי, ואפילו

(ממשמעות הרמב"ם בהל' שבת פ"ו ה"ד) שאין צריך למחות בנכרי העושה מאליו.

(ב) אח"כ מבאר שיטת ס' התרומה (בתחלה מבאר את שיטתו ושיטת הרמב"ם בענין שכיר שנה, ואח"כ חוזר לנושא שהתחיל בו, מה שכתב בס' רמז) ומרדכי (שבת רמז תו), שבד"כ סבירא להו כהתוס' וסיעתו שאין צריך למחות בנכרי העושה מאליו, אמנם גבי נכרי המלקט עשבים ומאכיל לבהמת ישראל אוסרים. והיינו כמבואר במ"א (סי' שכה ס"ק ל) דהיינו כיון שהישראל נהנה בשבת ממלאכת הנכרי באכילת בהמתו [שיטה זו, שהכל תלוי רק אם הוא עשוי כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת מבוארת בקו"א לסי' שה ס"ק א].

(ג) אח"כ מבאר את דעת מהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל), שגם הוא וסייעתו (הסמ"ג והטור ועוד) סוברים שנכרי העושה מאליו אין צריך למחות בו, אלא שהם מוסיפים שכן הוא אפילו בבית ישראל ובשל ישראל. ומסיים בסיום המהדו"ב, ש"ל שגם מהר"ם וסייעתו יסברו כחילוק הנזכר (בביאור שיטת ס' התרומה). ועד"ז מעיר שם ד"ה ומהאי טעמא (במוסגר), שלפי זה יתאימו דבריו גם עם מ"ש בכל בו (סי' לא ל, ג) בשם הר"ם, שצריך למחות בעבדו ושפחתו שלא להדליק את הנר בשבת בשבילו, והיינו משום שנהנה.

ומסיק להלכה: **"לדינא נקטינן בעלמא כמהר"ם והרא"ש ורשב"א בשם התוס' גבי ליקט עשבים, אלא דבליקט עשבים לחוד יש להחמיר כספר התרומה ומרדכי, כמ"ש המ"א שם, מאחר שנהנה בשבת באכילת בהמתו, דה"ל כגופו נהנה אם ליקט לישראל"**.

[מריהטא דלישנא נראה לכאורה שהתוס' לא ס"ל לגמרי חילוק זה לגבי חובת המחאה, שתלוי אם הנכרי עשה המלאכה כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת. אמנם

חילוק זה מפורש לכאורה בתוס' קכב, א ד"ה ואם, בשם רבנו שמשון הזקן, שמקשה מדוע בנכרי שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו ונכרי שבא לכבות אין אומרים לו אל תכבה, ומתרץ דהכא בנר שאני שגוף ישראל נהנה במעשה של נכרי. רואים מכאן שיטת התוס', שהיתר הנאה וחובת מחאה תלויים זה בזה, ובשניהם אסור רק כשגופו נהנה (אמנם לא מצאנו שרבנו יביא הוכחה זו מהתוס'). ומה שמבואר כאן שרק שיטת ס' התרומה ומרדכי היא לאסור בנהנה, היינו מה שהם אוסרים אפילו כשנהנה באכילת בהמתו, אבל בהנאת גופו מודים גם התוס' וסייעתם].

אלא שלפי כל זאת יש סתירה בדברי המ"א בס' שכה (שהצריך למחות כשהישראל נהנה בשבת) לדבריו בס' רנב וסי' רעו וסי' שה (שהצריך למחות כשהחפצים יהיו של הישראל). על זה הביא בסוף המהדו"ב את מ"ש באלהו רבה סי' שה ס"ק כב, שמה שהמ"א אסר כשנכרי עושה גבינות בשבת מהחלב של ישראל היינו דוקא כשעושות הגבינות כדי לאכול הגבינות בשבת, שהישראל נהנה בשבת (וכפי שביאר בס' שכה לענין עשבים).

ועדיין קשה ממ"ש המ"א בס' רנב ס"ק ט ובסי' רעו ס"ק ד וס"ק יד וסי' שה ס"ק יד (וכ"ה בשו"ע רנב ס"י, ובסי' רעו ס"ג. ושם ס"ה. ושם ס"א. ושם ס"ג. וסי' שה ס"ד), שלא הצריך למחות אלא כשהנר והעצים הם של הישראל, אף דהתם מיירי במדליקות נר או אש בשביל הישראל, ובעושה גבינות בשביל הישראל, דהיינו כדי שיהנה מהם גופו בשבת; ואילו בס' שכ"ה ס"ק ל אסר במקום שנהנה בכל אופן, אפילו בעשבים של הפקר או של נכרי [ראה מה שנדחקו בזה בהערות וביאורים בקו"א (מלבורן) ע' רי וביאורי השלחן ע' תעב]. ע"ז כתב רבנו בסיום המהדו"ב: **"וגם אם**

אסור להאכילם דבר האסור בידיים מן התורה כמו שיתבאר בסי' שמ"ג וזה שנותן להם כיסו אף על פי שנותן להם מבעוד יום מכל מקום כיון שידוע שיוליכוהו בשבת ולדעת כן נותן להם הרי זה כמאכילם איסור בידיים לפיכך אין היתר אלא שלא יעשו עקירה והנחה שאז אין בזה איסור של תורה (אף אם היה ברשות הרבים גמורה) והתירו לו חכמים איסור של דבריהם כדי שלא יבא לעשות בעצמו".

וצ"ע, שלכאורה לאו רישא סיפא, שבתחלה מבואר שטעם האיסור ליתנו לקטן הוא מטעם חיוב חנוך מדברי סופרים, והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. ומיד אח"כ ממשיך ומבאר, שכשנותנו לקטן יש בזה גם איסור מה"ת שאסור להאכילם דבר האסור, אלא שכאן מיירי שנותנו כשעקר רגליו שאינו אסור אלא מדברי סופרים, והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. וכיון שכאן התירו כשנותנו כשהוא מהלך, שכל האיסור הוא מדרבנן, וזה התירו כאן לגמרי, א"כ מה מועיל ומה מוסיף כל מה שנתבאר בהתחלה שהתירו חכמים חיוב חינוך שעל האב? הרי כל ההסבר הזה אינו מועיל לא להיתר (כיון שכאן האיסור מה"ת להאכילו בידיים) ולא לאיסור (כיון שכאן נותנו אחרי שעקר רגליו) וכל האיסור הוא דרבנן וזה התירו לגמרי.

ובאמת נראה לפום ריהטא שהן שתי שיטות נפרדות בראשונים, כי הסברא הראשונה מבוארת בפסקי רי"ד (שבת קנג, ב ד"ה איבעיא. הובא בפסקי ריא"ז פכ"ד ה"א אות ב. שלטי הגבורים סו, א אות ב): "יש לומר דבודאי אסור לומר לו לקטן הולך כיס זה בפירוש, מפני שיש בו איסור תורה, ולא התירו איסור תורה לגבי כיס כי אם איסור דרבנן, אלא נותנו לו סתם והוא מוליכו מדעתו, ואע"פ שעכשיו הוא

אין כוונתו [של המ"א] כן [כפי שביארו האליה רבה], הרי חזר בו בסימן שכ"ה ס"ק ל שנהנה כו".

**לסיכום להלכה**, שכן היא מסקנת רבנו במהדורא בתרא שלו, שחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו (סי' רנב ס"י, ובסי' רעו ס"ג. ושם ס"ה. ושם ס"א. ושם ס"ג. ובסי' שה סל"ד. ובסי' שז ס"ז-ח. ובסי' שכה ס"כ), ופסק כדבריו האחרונים של המ"א (בסי' שכה ס"ק ל), שכשעושה הנכרי מעצמו אין הפרש בין אם החפצים הם של ישראל או של נכרי, אלא בכל מקום שהוא כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת (אעפ"י שאסור לו ליהנות מזה בשבת) צריך הוא למחות בנכרי העושה המלאכה, ובכל מקום שאינו כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת אינו צריך למחות בידו בכל אופן (אפילו כשהוא בשביל ישראל בבית ישראל ובחפצי ישראל).

[ועל כרחינו לפרש כן את מ"ש (המ"ל בהוצאה הראשונה) בסי' רנב ס"י על הגליון, באופן סתמי: "ועי' בקו"א מהרב שהשיג על המ"א בזה"].

\* \* \*

סימן רסו סעיף י

## החשיך בדרך ונותן כיסו לקטן שיוליכוהו בשבת

בשו"ע ר' סי' רסו ס"י: "ויכול ליתנו לקטן אפילו הגיע לחנוך והוא בנו שחייב לחנכו במצות מכל מקום חינוך זה אינו אלא מדברי סופרים והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. ומכל מקום כשנותנו לו או אפילו לחרש ושוטה צריך ליתנו להם כשעקרו רגליהם ללכת וליטלו מהם כשהם רוצים לעמוד כדי שלא יעשו עקירה והנחה כמו שנתבאר למעלה שאף שאינו מצווה על שביתתם מכל מקום הרי

(הובא בשו"ע"ר לקמן סי' שמג ס"ו), שכל שהאיסור הוא רק מדרבנן מותר להאכיל לקטן בידים, אלא שבמקום שאין זה לצרכו של תינוק (אלא לצורך הגדול), אסור מטעם דלמא אתי למיסרך (וכאן התירו חשש זה).

משא"כ לדעה הא' (דלקמן שם ס"ה), גם באיסור דרבנן ישנו האיסור להאכילו בידים (ולא רק החשש של אתי למסרך). ולפי זה צריך לומר הפירוש בגמרא דידן, שכיון שעצם האיסור הוא כאן דרבנן (שזה עוקר וזה מניח), א"כ גם האיסור של להאכילו בידים הוא כאן מדרבנן, ואיסור זה (של להאכילו בידים) התירו כאן חכמים (משא"כ בגדול לא התירו).

וכיון שלא התירו כאן את עצם איסור ההנחה בלא עקירה, רק התירו את חשש למיסרך או את איסור להאכילו בידים, א"כ היה אפשר לאסרו עדיין מטעם חיוב חנוך שעל האב, וע"ז כותב בתחלת הסעיף, שגם חיוב זה התירו כאן.

ואפשר שמטעם זה סתם רבנו כאן בהמשך הסעיף, ולא פירש איזה איסור דבריהם התירו כאן, כי זה תלוי בג' הדעות הנזכרות: א) אין כאן איסור מאכילו בידים כיון שלא אמר לו בפירוש, רק חיוב חנוך על האב, וזה התירו כאן. ב) אין כאן איסור מאכילו בידים כיון שהוא איסור דרבנן, רק חשש דלמא אתי למסרך, וזה התירו כאן. ג) יש כאן איסור להאכילו, רק כיון שזה עוקר וזה מניח אין איסור זה (שלהאכילו בידים) אלא מדרבנן, וזה התירו כאן.

עושה על דעת אביו ... ולגבי כיס התירו איסור דרבנן". הרי לכאורה דעת הר"ד, שכשאינו אומר לו בפירוש לא נקרא מאכילו בידים, וכל האיסור לתת לו הוא מחיוב חנוך שעל האב, וזה התירו כאן.

אמנם אח"כ הביא ריא"ז שם דעת האוסרים, שלא התירו לתת לקטן אלא כשהוא מהלך, ומפרש רבנו בהמשך הסעיף דסבירא להו, שאף שאינו אומר לו בפירוש הולך כיס זה "מ"מ כיון שיודע שיוליכיהו בשבת ולדעת כן נותן להם ה"ז כמאכילם איסור בידים לפיכך אין היתר אלא שלא יעשו עקירה והנחה".

ושוב צ"ע, מה שעירב כאן רבנו בין ב' הדעות, בתחלה מבאר כהשיטה שאין בזה אלא חיוב חנוך מדרבנן (כיון שלא אמר לו בפירוש), ואח"כ ממשיך ומבאר כהשיטה שיש בזה איסור מה"ת (כיון שיודע שיוליכיהו ולדעת כן נותן לו).

ואולי אפשר לבאר זאת עפ"י ביאור דבריו בהמשך הסעיף, שכשנותן לקטן כשהוא מהלך אינו אסור מה"ת, והתירו לו חכמים איסור של דבריהם. ולא נתבאר כאן מהו האיסור של דבריהם התירו. ואין לומר שהתירו האיסור של זה עוקר וזה מניח, שהרי א"כ היה מותר לתת גם לגדול כשהוא מהלך.

והנה הדעה הזאת, שצריך לתת לו כשהוא מהלך, מבוארת ברשב"א (שבת קנג, ב ד"ה איכא דאמרי וד"ה כשהיא מהלכת), ומסיים: "ואע"ג דמשום דלא ליתי למיסרך אסור בכל מידי דקא עביד מחמת גדול ... הכא במקום דאיכא למיגזר דאי לא שרית ליה אתי איהו למיעבד איסורא בידים, שרינן ליה ולא חיישינן בכי הא דלמא אתי למיסרך".

אמנם רבנו לא כתב בפירוש ביאור זה, כי הרשב"א אזיל בזה לשיטתו ממ"ש בכ"מ

## איסור מוקצה שבשלהבת

בשוע"ר סי' רעט ס"א: "כשהיה הנר דולק היה אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו מפני שהיה בסיס לשלהבת הדולקת בו שהיא מוקצה ונעשה הנר מוקצה כמוה ... וכן השמן ... שנעשה בסיס לשלהבת שהוא מוקצה, וכן הפתילה נעשית ג"כ בסיס לשלהבת ואסור לטלטל מה שנשתייר ממנה כל אותה השבת".

המקור לסברא זו הוא בגמרא (שבת מז, רע"א): "הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור". וברש"י שם ד"ה לדבר האסור: "לשלהבת". ומבואר יותר במלחמות סופ"ד דביצה (יט, ב): "שלהבת שאסורה בטלטול מדבריהם". אמנם בכל אלו לא נתבאר הטעם שהשלהבת עצמה אסורה בטלטול, ומדוע לא תהיה השלהבת מותרת בטלטול כמו הנר עצמו שמותר (לולא היה בסיס לשלהבת).

ואין לומר שטעם האיסור לטלטל השלהבת הוא שמא יכבה; שהרי אין איסור כיבוי כשמטלטלים את הנר הדולק בשבת, וכל האיסור בזה הוא רק מטעם מוקצה, וכמבואר בשוע"ר לעיל סי' רסה ס"ה: "שאין איסור לנער הנר משום איסור כיבוי או הבערה כמו שיתבאר בסי' רע"ז". ושם בסי' רעז ס"ה: "הניח נר על גבי טבלא מבעוד יום ושכח לסלקו ממנה קודם שחשכה ונצרכה לו הטבלא לטלטלה ולהשתמש בה בשבת מנער את הטבלא והנר נופל מעליה על הארץ ומטלטלה לכל מקום שירצה ובלבד שלא יתכוין לכבות הנר בניעור זה ... ואם צריך למקום הטבלא יכול לטלטלה עם הנר שעליה אפילו הוא של שמן לאיזה מקום שירצה". ולקמן סי'

שיא סי"ד: "אם מטלטל מפני שצריך לו האיסור להשתמש בו איזה תשמיש המותר ... כגון נר להשתמש לאורו במקום אחר". וא"כ נשאלת השאלה מהו באמת אסורה השלהבת מטעם מוקצה.

ואולי יש לבאר זאת על פי המבואר בשוע"ר לקמן סי' תקב ס"ח: "לא התירו לטלטל עצים אלא להסקה בלבד לפי שהן עומדין ומיוחדין לכך אבל שלא לצורך הסקה אסור לטלטלן אפילו לצורך גופן ומקומן מפני שאין עליהם תורת כלי כלל והרי הן כאבנים שאסור לטלטלן". והיינו שאף שעומדים ומיוחדים להסקה אין עליהם תורת כלי ע"ז, כיון שכל תשמישם הוא ע"י שמכלים את מציאותם, א"כ אין יכול לירד עליהם שם כלי בשביל כך.

ואפילו לדעה הב' שם, שמותר לטלטל העצים ביו"ט אפילו שלא לצורך הסקה, ומבואר הטעם לקמן סי' תמו קו"א ס"ק ג: "אבל התוספות והרא"ש חולקין על זה וכן פסק הטור ורש"ל וט"ז דיש תורת כלי על עצים ביום טוב ומותר לטלטלן כדין כלים שמלאכתן להיתר", היינו דוקא בעצים שהם עכ"פ מציאות קיימת, שאפשר להשתמש בה כל מיני השתמשויות, אלא שרגילים להשתמש בהם תשמיש המכלה את מציאותם; משא"כ השלהבת שאין לה שום מציאות קיימת, בזה מודים כולם שאין עליה תורת כלי ואסורה בטלטול.

אמנם צ"ע לפי"ז, שא"כ היה צריך להאסר לטלטול הנר הדולק אף ביו"ט, מטעם שהוא בסיס לשלהבת שהיא מוקצה מטעם שאין עליה תורת כלי. ואולי הטעם דמותר, מאחר דמותר להדליק את הנר, א"כ אין אנו יכולים לאסור את השלהבת היוצאה מהנר.

ומה שצריך עיון למעשה לפי זה הוא בגחלת של מתכת, כמו נר חשמלי או כירה חשמלית, כשאין בה שלהבת בפני עצמה

שחייב חטאת. ויש לבאר בזה בכמה אופנים, שעל פיהם יהיו כמה חילוקים להלכה – באיזה אופן מותר לכתחלה, באיזה אופן אסור מדברי סופרים ובאיזה אסור חייב חטאת. וההכרח לברר ההלכה במקורה:

תנן (שבת סב, א): "לא תצא אשה במחט הנקובה ... ואם יצתה חייבת חטאת". ובס' התרומה סי' רנד: "ומחט נקובה ... אסור לצאת ברה"ר כשסגר מפתח חלוקו של צוארו דאינה תכשיט ולא האשה צעיפה". וכ"ה בסמ"ג (ל"ת סה כ סע"ג): "אסור לצאת בה לרה"ר לסגור חלוקו סביב צוארו או אשה לקשור צעיפה". וכתב ע"ז בב"י (סי' שג ד"ה ד"ה ולא תצא במחט נקובה): "ומשמע דבכל גווני שיצתה בה חייבת אפילו אם מעמדת בה קישוריה". וכן נפסק בשו"ע שם ס"ט "לא תצא במחט נקובה ואם יצאת חייבת". ובמ"א שם (ס"ק ז): "אפילו מעמדת בה קישוריה".

כל זה הוא באשה. ובאשר לאיש מבואר במ"מ (הל' שבת פ"ט ה"ג) בשם הגאונים והרמב"ן והרשב"א (סב, א ד"ה אמר עולא) שאין חילוק בזה בין אשה לאיש. וכ"ה דעה א' שבשו"ע סי' שא ס"ח. אמנם במ"א סקט"ו נראה דמייירי כשהוא תוחבה בבגדו שלא לשם מלבוש (היינו שלא כדי לסגור מפתחי חלוקו). אלא שבסי' שג ס"ק ז מפרש המ"א גבי אשה דמייירי אף במעמדת קישוריה, ועפ"ז ביאר בקו"א (סי' שא סוף ס"ק ד): "המ"א חזר בו ופירש בסי' ש"ג ס"ק ז מתני' דמחט נקובה במעמדת קישוריה, וא"כ כהאי גוונא באיש לצורך לבישה חייב". ועפ"ז פסק בפנים (סי' שא ס"ד) כמועתק לעיל, שגם כשהמחט תוחבה לו בבגדו לחבר מפתחי חלוקו משוי הוא וחייב חטאת. וכ"פ בס"ה (לשיטת הר"ף והרמב"ם שהאיש חייב באינה נקובה), דהיינו במחט "התחובה בבגדו לצורך הלבישה".

רק המתכת הלוהטת, והרי המתכת בודאי יש עליה תורת כלי, וא"כ יהי' מותר לטלטלה בשבת. ולפי"ז מותר לטלטל פנס מאיר בשבת, או אפילו מנורת לילה שמחוברת לתקע חשמלי, ואם יהיה החוט ארוך יהיה מותר לטלטלו גם מחדר לחדר. ועדיין צ"ע בכל זה.

\* \* \*

סימן שא סעיף ח

## טלטול מפתח ומחט לסגור מפתחי החלוק

בשוע"ר סי' שא ס"ח (לענין מפתחות): "אם הוא קבוע בראש החגורה ועשוי (כעין זענקי"ל לחגור בו יש מתירים לפי שאז הוא משמש להחגורה ובטל אצלה ואע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד) וכן נוהגין במקצת מדינות אלו".

ואילו בס"ד (לענין מחט הנקוב): "איש שיצא במחט הנקובה התחובה לו בבגדו לחבר קצותיו כגון מפתחי חלוקו וכיוצא בזה מהמקומות שבבגדו שדרך לתחוב שם מחט בחול אע"פ שהיא לצורך הלבישה חייב חטאת לפי שאין דרך לתחוב שם מחט הנקובה אלא מחט שאינה נקובה וזה שתחב מחט נקובה משוי הוא לו אע"פ שהיא צריכה לו ללבישתו שאין אדם רשאי לצאת עם כל חפצים הצריכים לו כשאינו לא תכשיט ולא דרך מלבוש (ואין זו נקראת הוצאה שלא כדרכה לפי שלפעמים בחול כשרוצה להוליך מחט הנקובה לאיזה מקום תוחבה לפעמים בבגדו בהמקומות שתוחבין מחט שאינה נקובה ומוליכה כך ברשות הרבים עד המקום שהוא חפץ) ולפיכך הרי זו הוצאה כדרכה וחייב עליה".

ומעולם תמהתי מהו החילוק בין מפתח שמותר אף לכתחלה לבין מחט הנקוב



טעם זה כתב רבנו ליישב את שיטת הב"י, אמנם בהמשך המהדור"ב ביאר (על פי דיוק לשון ס' התרומה וסמ"ג) את טעם הדבר בשני אופנים:

א) שלא חשוב המחט כטבעת הכלים אלא כשהוא לצורך לבישה "שלא יפלו הבתי שוקים לגמרי", משא"כ במחט שסוגר מפתחי החלוק, גם בלי המחט לא יפול החלוק לגמרי, ולכן לא חשובה המחט הנקובה כמו מלבוש, ולא הותר אלא במקום שהוא תכשיט.

ב) "משום דלאו אורחה לייחודי לך ועומדת למלאכתה", ולכן לא חשובה המחט הנקובה כמו מלבוש.

ובזה עיקר דיונו במהדור"ב שם (ד"ה והשתא ואילך), אם הטעם העיקרי הוא הראשון או השני, ומוכיח ככל אחד מהם מדיוקי לשונות הפוסקים ומהלכותיהם.

\*

נבוא עתה לדין המפתח, שנתבאר בשוע"ר סי' שא ס"ח ש"אם הוא קבוע בראש החגורה ועשוי כעין זענקי"ל לחגור בו יש מתירים לפי שאז הוא משמש להחגורה ובטל אצלה ואע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד, וכן נוהגין במקצת מדינות אלו".

אשר לפי הטעם הראשון האמור במהדור"ב, שכל דבר העשוי כדי שלא יפול הבגד הוי כטבעת הכלים ומותר מטעם מלבוש, א"כ גם המפתח מותר מטעם זה, שהרי עשוי כדי שלא תיפול החגורה לגמרי, ובזה אמרינן דהוי מלבוש.

אמנם צריך להבין טעם החילוק בין מחט לפי הטעם האמור בב"י ובשוע"ר ס"ד: "לפי שאין דרך לתחוב שם מחט הנקובה אלא מחט שאינה נקובה" וכן הוא לכאורה

וכן מוכיח במהדור"ב לסי' שא בשיטת הגאונים ורמב"ן ורשב"א הנ"ל (בהוצ' החדשה ד"ה ושיטה זו): "וע"כ צריך לומר דצורך לבישה". וכן מוכיח במהדור"ב שם בשיטת הר"ף והרמב"ם הנ"ל (בהוצ' החדשה ד"ה אבל): "משמע אפילו לצורך לבישה".

אמנם בהג"ה שם (בהוצ' החדשה הג"ה י'): "זה אינו מוכרח כלל, דלא איירי בנקובה בדרך לבישה בהדיא ... ובנקובה שלא לצורך לבישה". וכן בדעת הר"ף והרמב"ם שם (הג"ה יא): "זה אינו, דדומיא שאינה נקובה באשה תכשיט" (כלומר, כמו הא דתנן נז, א באשה במחט נקובה, מפרשין בגמ' ס, א דמיירי בתכשיט, שבראש המחט יש טס של זהב, כך גם מה שמחייבין הר"ף והרמב"ם חטאת באיש מיירי כשתוחבה שלא לשם לבישה).

נתברר לנו, שלפי מסקנת רבנו בהג"ה שבמהדור"ב אין חיוב חטאת בתוחב המחט לסגור מפתחי חלוקו, לא במחט הנקוב ולא בשאינו נקוב; אבל מ"מ הוא משוי, ואינו פטור אלא מטעם הוצאה שלא כדרכה. וכמובא לעיל מס' התרומה וסמ"ג, שמפורש בהם שאסור כיון שאינו (מלבוש ואינו) תכשיט.

ועדיין חסר ביאור מהו הטעם שאינו חשוב מלבוש, כתב ע"ז הב"י (סי' שג ד"ה ולא תצא במחט): "דכיון דאין דרך להעמידם במחט נקובה לא הוי תכשיט והויא לה משוי". ומקשה ע"ז במהדור"ב לסי' שא (בהוצ' החדשה ד"ה והנה לפי"ז נסתרה): "דא"כ הוה ליה שלא כדרכה ... ולהב"י צ"ל דהכא נמי הכי הוא לפעמים נושאתה תחובה בבגדה". וכ"כ שם סוף הג"ה ג. וטעם זה כתב גם בשוע"ר סי' שא ס"ד (במוסגר): "לפי שלפעמים בחול כשרוצה להוליך מחט הנקובה לאיזה מקום תוחבה לפעמים בבגדו".

במפתח, שאין דרך להשתמש בו כדי לחבר קצות החגורה.

וכ"ה לטעם הב' שבמהדו"ב "משום דלא אורחה לייחודי לכך ועומדת למלאכתה", שכן הוא גם במפתח שעומד למלאכתו לפתוח הדלת, ולא לייחודו לחגור בו.

וההכרח לברר תחלה מהו המקור להלכה זו של המפתח העשוי לסגור מפתחי החלוק או החגורה. שלפום ריהטא נראה בפוסקים שלא התירו מפתח בשום אופן אלא מטעם תכשיט ולא מטעם מלבוש, ומהו המקור לפירוש רבנו?

המקור לדין המפתח הוא בירושלמי (שבת פ"ו סוף ה"א): "רבן גמליאל ברבי ירד לטייל בתוך חצירו בשבת ומפתח של זהב בידו וגערו בו חביריו משם תכשיט ... הדא אמרה עשוי לכך ולכך". וכתב ע"ז הרא"ש (שבת פ"ו ס"י): "ויש מפרשים העשוי לכך ולכך כלומר שעשוי לתכשיט ולתשמיש כמו מפתח שפותח בו המנעול בזה אסור". ולפי פירוש זה אסור לצאת במפתח שעשוי לתכשיט.

אבל רוב הפוסקים מתירים בזה, ומפרשים הירושלמי באופן אחר. אלא שיש בזה כמה מחלוקות: (א) אם צריך שהמפתח לתכשיט יהי דוקא של זהב או כסף או סגי בברזל. (ב) כשעושים של ברזל לנוי אם צריך שיהיה מחובר דוקא לחגורה או סגי בתלוי בשלשלת. ועוד כמה פרטים שמבוארים בסעיף זה. אמנם לא דנו פוסקים אלו בדין המפתח שבא לסגור מפתחי החלוק או החגורה, שיהי מותר להוציאו מטעם מלבוש.

והנה כבר נתבאר לעיל מ"ש ס' התרומה בכ"מ שמחט העשויה לסגור מפתחי החלוק או הצעיף מותר רק כאשר הוא תכשיט, וכך כותב בס' רמ בקשר למחט ומפתח: "אם יש שיכולין לסגור מפתחי החלוק כמו

אפיקי"ט בלע"ז והוה תכשיט ... וכן מפתח של כסף וזהב שיש בה מחט תקועה נמי שרי לדידן ... ועושין בה מחט וסוגרות ממנה צוארותיהן בשבת". הרי שגם כשהמחט והמפתח עשוי לסגור מפתחי החלוק והצואר לא הותר אלא כשהוא לשם תכשיט. ומפורש יותר באור זרוע הל' שבת (סי' פד אות ד), שמביא את דברי ס' התרומה הנזכרים ומסיים: "ונ"ל אני המחבר, דנושקא וכל דבר שאינו תכשיט אע"פ דסוגרת בה מפתחי חלוקה אעפ"כ אסור ... ויש שנוהגות שעושות במפתח כמין בת נפש וסוגרת בה מפתחי חלוקה, מיהו גם זה אסור כדפרישית".

גם מה שמובא בשו"ע"ר היתר המפתח הקבוע בראש החגורה ועשוי כמין זענק"ל, נראה לכאורה ברוב הפוסקים, שכל היתר הוא רק כשעשוי לנוי ותכשיט, ולא כשהוא משמש לחגורה לחגור בו.

מקור הלכה זו הוא בשו"ת מהר"ל (סי' פד; סי' קנז ס"ג): "**ומפתח כסף המתוקן בחגורה אי הוי תכשיט לאשה אפילו של ברזל** [מביא את מחלוקת הפוסקים בזה, כמובא לעיל, ומסיים] **והמהדרין מחברין אותו על ידי יתד כסף, וטעמא דהמתירין דחשיב כמו תכשיט דחגור שקורין זענקי"ל, וכדאמרינן** [שבת נח, א. סז, א] **בארוג בכסותו דימחה מומחה וכל שהוא ארוג לא גזרו**". ברור לכאורה בדבריו שכל היתר הוא מטעם תכשיט, וזענק"ל הוא קרס שמחבר את המפתח לחגורה שלא יפול. ומפורש יותר בב"ח (שם ס" בסופו): "**דאף לדברי המיקל בברזל ונחשת, דוקא כשקבוע בסוף החגורה בדרך תכשיט שקורין זענק"ל, הא לאו הכי אינו תכשיט כלל ואסור לדברי הכל**".

שו"ת מהר"ל זו הובאה להלכה ברמ"א (סי' שא ס"א, בדין מפתח שהוא תכשיט שמובא בשו"ע שם): "ואם המפתח של

ס"ק יח, והשני הוא מה שמפורש לכאורה בכל הפוסקים].

ואפשר שהמקור לדברי המ"א ושוע"ר הוא בדרכי משה (ס"ק ג): "ובאור זרוע כתב דכל דבר שאסור לצאת בו אינו מועיל שיעשה בו מחט לסגור חגורו או כדומה ולא מהני אא"כ יחברנו לבסוף עכ"ל, ומשמע דבמחומר בחגורו מיהא שרי". רואים מכאן שגם כשהמפתח הוא משמש לבגד (או חגורה) לחבר קצוותיו מותר אם הוא קבוע בבגד.

אבל קשה לפרש כן את דברי הדרכי משה, שהרי מקור הדברים הוא באור זרוע שם (אחר שאסור כשסוגרת מפתחי חלוקה ואינה תכשיט): "אבל מה שפירש שאם היא מחוברת לשלשלת דשרי, זה יכול להיות כדפרישית לעיל, דכל המחומר לכסות ה"ה ככסות". ובזה מיירו אור זרוע וס' התרומה בתכשיט המחומר לשלשלת. ועכצ"ל שגם בדרכי משה מיירי בתכשיט המחומר לחגורו.

אך אפשר שהמקור לדין זה (שם המפתח קבוע בבגד וגם משמש לבגד מותר) הוא מלשון שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רסב (המובא בב"י): "מעשים באו לידי בישראלים הדברים בכפרים שהיו עושין מפתח בסוף האזור ומוציאין אותן וחושבין שהוא בטל לגבי האזור ואני אסרתי להם ... שלא הוקבע שם לתשמיש האזור אלא להשתמש בו בפני עצמו הוקבע שם", נראה מלשונו שאם היה קבוע שם לתשמיש האזור היה מותר, כיון שהוא גם קבוע וגם תשמיש הבגד.

ועפ"ז פירש המ"א כן גם בדברי הרמ"א ומהרי"ל (אף שלכאורה מפורש במהרי"ל דמיירי בתכשיט), ומוסיף שמותר "דוקא כשקבוע בראש החגורה". ובשוע"ר מקיל יותר ומסיים דסגי "אע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד". ואולי זהו גם החילוק

נחושת וברזל אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור. ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר, שהם ב' הדעות הנזכרות במפתח של ברזל שהוא תכשיט, אי סגי בזה כשהוא מחובר לחגורה ע"י זענקי"ל.

וכך מבוארת הלכה זו בט"ז (שם ס"ק ז): "דיש שני דרכים להתיר בענין זה, דהיינו ... מצד שהם תכשיט, שנית מצד שהוא בטל לגבי דבר אחר ... שהמפתח בטל לגבי חגורה ארוכה שיש בה זינק"ל ... דבטל הוא אצל השלשלת והוא תכשיט". ומפרש דבריו בלבושי שרד (ס"ק כח): "ביאורו, שבאריגת החגורה נעשה כמו טבעת לנוי ושם הוקבע המפתח, והזינק"ל נעשה בשביל זה, והמפתח אפילו אם הוא של ברזל מ"מ המפתח והזינק"ל הם נוי ותכשיט להחגור ובטל אל החגור, אעפ"י שאין המפתח תכשיט דגברא, כיון שהוא של ברזל, מ"מ מותר מצד ביטול".

אמנם בשוע"ר מפרש את ההלכה הזו דלא מיירי בתכשיט כלל רק בעשוי לחגור בו ומותר מטעם מלבוש, ומקורו ממ"א (ס"ק יח): "כשקבוע בראש החגורה ועשוי כמין זענק"ל לחגור בו", ועפ"ז התיר רבנו גם במפתח שהוא צורך מלבוש. ולכאורה צ"ע רב בזה, שלכאורה מפורש בס' התרומה ובאור זרוע ובמהרי"ל (שהוא מקור ההלכה הזו) ובב"ח ובט"ז, שכל ההיתר הוא רק מטעם תכשיט, משא"כ כשהוא עשוי רק למלבוש דינו דומה למחט, וא"כ יהיו לכאורה שני הפסקים שבשוע"ר סותרים.

[ובאמת מצינו בכת"י שוע"ר שכותב שני הפירושים גם יחד: "ומיהו היינו דוקא כשקבוע בראש החגורה בזינקל דהיינו בקרס שעשוי לחגור בו שבראשו השני עשוי צורת מפתח (או במקום שתולין ברזלים לנוי בראש החגורה ובהם חקוק צורת מפתח)". הראשון הוא פירוש המ"א

בין דין מפתח האמור כאן לבין דין מחט הנקובה שבסעיף ד, דהתם לא מיירי שהמחט קבועה בבגד וכאן המפתח קבוע בחגורה.

\*

וא"כ צ"ע על מה אנו סומכים במפתחות שלנו, שמחברים ע"י קרסים לחגורה של משיחה באופן שהמפתח נעשה חלק מהשלשלת של החגורה, אף שהקרב נפתח ונסגר ע"י לחיצה בלבד, ואף שאפשר לחברו ולנתקו באמצע השבת. ואין הכי נמי שאופן זה עדיף טפי מאופן המבואר בשו"ע"ר כאן בס"ח, שהרי באופן זה נעשה המפתח חלק מהשלשלת (ולא רק כדי לחבר קצותיו כמפתחי החלוק), מ"מ רואים שגם בכיוצא בזה נפסק בשו"ע"ר לקמן ס"ג (במטפחת שקושר בראש החגורה שתהיה חלק מהחגורה), שמותר דוקא כאשר הוא מחובר בקשר של קיימא מערב שבת (כדעת הט"ז שם ס"ק יד, לגירסת התוספת שבת שם סוף סקמ"ז), משא"כ בקרסי המפתחות שאצלנו. ועדיין צריך עיון היטב בדין זה.

\* \* \*

#### סימן שב סעיף כ

### סחיטת לכלוך הבלוע בבגד

בשו"ע"ר סי' שב ס"כ: "בגד שיש עליו איזה לכלוך כגון טפת דם או רוק וכל שכן טיט או צואה ... יקנה הלכלוך בסמרטוט ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד שיש איסור בסחיטתו מדברי סופרים כמו שיתבאר בסימן ש"כ".

וצ"ע המקור והכוונה בדברים האלו, היכן מצינו שסחיטת בגד מלכלוך (לח) הבלוע בו פטור מה"ת ואסור מדברי סופרים, ולפום ריהטא לא נמצא מזה כלום בס"י שכ.

והנה במ"מ וציונים כתב ע"ז: "עי' שם סכ"א. וה"ה לכלוך עצמו דינו כמשקים שאינם מלבנים". והכוונה למ"ש שם (לענין סחיטת סודר שנשרה ביין ושאר משקים): "אסור לסחטו משום איסור מפרק שהוא תולדת הדש כמו שסחיטת פירות אסורה משום מפרק אלא שאינו חייב על סחיטה זו אלא אם כן צריך למשקין הנסחטין מהבגד אבל אם אינו צריך למשקין הנסחטין ואינו סוחט אלא כדי לנקות הבגד אין זה דומה לדישה כלל שהדש הוא צריך לתבואה שמפרק מהשבליים לפיכך אין בסחיטה זו איסור מן התורה אלא מדברי סופרים".

ומתוכן דבריו נראה שמפרש הכוונה שם, שכיון ש"אינו סוחט אלא כדי לנקות הבגד" לכן אסור מד"ס מטעם ליבון. ומזה לומדים גם לנדון דידן, בבגד שיש עליו איזה לכלוך שדוחקים אותו וסוחטים ממנו את הלכלוך, גם זה אסור מדברי סופרים מטעם ליבון.

אמנם מריהטא דלישנא שם נראה שהוא אסור מדברי סופרים (לא מטעם ליבון, אלא) מטעם מפרק, וא"כ מובן שכל האיסור הוא רק ביין ושאר משקין, ואיך למדנו משם לדין סחיטת לכלוך הבלוע בבגד, שאין בזה שום חשש מפרק, כי מפרק שייך רק במשקה מתוך אוכל או באוכל מתוך פסולת, ולא בלכלוך כמו דם, רוק טיט או צואה.

ומפורש כך במקור אותה הלכה שבס"י שכ, שכשאינו צריך למשקין הנסחטין אסור מדברי סופרים, שהוא בר"ן שבת סוף פ"ד (מא, א ד"ה ולפיכך): "כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן מיתסר מדרבנן", הרי מפורש שכל האיסור מדרבנן הוא רק במשקין שדרך סחיטה בהן, משא"כ בלכלוך הבלוע בבגד.

אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט". מקשה ע"ז המ"א שם ס"ק יז: "צ"ע כיון שספוג עשוי לכך למה לן למגזר שמא יסחוט" (וכמבואר בכ"מ, ספוג העשוי לכך אין חוששין בו שיבוא לסחוט ממנו את המים הבלועים בו). ומתיר ע"ז באליה רבה שם ס"ק יט: "דאף שעשוי לכך ואין צריך לסחיטה מ"מ נסחט בין אצבעותיו". ור"ל שמ"ש בשו"ע "שמא יסחוט" פירושו – שמא ידחוק ואז יהי פסיק רישיה שיסחוט את הבלוע בו.

בשו"ע"ר שם לא כתב כלל "שמא יסחוט", אלא כך כתב בסכ"ג: "ספוג אם יש לו בית אחיזה של עור שיאחזנו בו מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו שכשאוחזו בידו הוא נסחט בין אצבעותיו ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא".

אמנם דין זה מבואר יותר בשו"ע"ר שם בסכ"ב (גבי מוכין בפי הפך): "אסור להדוק מוכין בפי פך שיש בו משקין שמא יבא לידי סחיטה שע"י ההידוק יסחטו המשקין הבלועים במוכין לתוך הפך ואף שאינו מתכוין מכל מקום פסיק רישיה ולא ימות הוא כשיהדק היטב ולכן אסרו להדק כלל שמא יהדק היטב".

וכן כותב כאן (בלכלוך הבלוע בבגד): "ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד". ומבואר יותר בקו"א סי' רעז ס"ק א: "וכן צ"ל בשו"ע סי' ש"ב ס"ט פן כו", שהכוונה להלכה דידן, וטעם האיסור הוא פן ידחוק ואז יהי בזה פסיק רישיה.

ואפשר לומר שזוהי כוונת רבנו במה שציין לסי' שכ; שאינו מציין לעצם ההלכה שזה אסור מד"ס (שזה לומדים מההלכות דלעיל ס"ג וסי"ז), אלא להלכה שיש בזה חשש פסיק רישיה, שזה מבואר בסי' שכ סכ"ב.

\* \* \*

וכן מפורש גם במרדכי (שבת רמז תכח): "ור"י אוסר בכל ענין אפילו אם נופל לאיבוד דנהי דאיסורא דאורייתא ליכא מ"מ איסור דרבנן איכא ... משום שמקנח היין והשמן הבלוע ... אע"פ שאינו נהנה". הרי מפורש שכל האיסור מדרבנן הוא רק ביין ושמן הבלוע, ולא בכלל הבלוע בבגד. ומהו א"כ המקור לאמור כאן, שגם בכלל הבלוע אסור מדברי סופרים.

ואפשר שהמקור לדין זה, שכשיש לכלוך בלוע בבגד וסוחטים אותו אסור מדברי סופרים מטעם ליבון, הוא ממה שנתבאר לעיל ס"ג: "יש מי שאומר שאסור לנער בגד חדש ושחור מן העפר או האבק שעליו אם מקפיד שלא ללבושו בלא ניעור משום שהוא ככיבוס שהאבק מקלקל מראיתו וניעורו ממנו הוא כיבוס וטוב לחוש לדבריו".

עוד נתבאר לעיל ס"ז: "טיט שעל גבי בגדו לא ישפשפו מבחוץ (דהיינו במקום הטיט) מפני שנראה כמלבן אלא ישפשפו מבפנים כיצד לוקח הבגד מבפנים (דהיינו בצד הב' כנגד הטיט) ומשפשפו שאז אין הדבר ניכר כל כך שמעביר את הטיט שיהא נראה כמלבן". ואף שאין דרך ללבן הבגד ע"י אבק וטיט, מ"מ אחרי שיש כבר אבק וטיט על הבגד ומנקים אותו הרי זה נראה כמלבן. מכ"ש בכלל הבלוע בבגד שסוחטים אותו שנראה כמלבן ואסור מד"ס.

אלא שלפי"ז לא מובנת הכוונה במה שציין רבנו לסי' שכ, שלפום ריהטא לא מיירי שם מענין זה כלל.

אמנם באמת נראה שאת כל ההלכה הזאת ואת הציון לסי' שכ העתיק רבנו מדברי האליה רבה ס"ק כג: "שייך סחיטה במקום הטינופת שהיא לח אם מקנח בדוחק, ועי' סי' שכ סעיף יז". וכוונתו לציין בזה למ"ש בשו"ע שם ס"ז: "ספוג

סימן שו סט"ו

## מתנה בשבת לצורך מצוה

בשו"ע ר סי' שו סט"ו: "הנוהגים ליתן כלים במתנה לחתן הדורש לא יפה הם עושים שאסור ליתן שום דבר במתנה לחבירו בשבת ויו"ט אלא מיני מאכל ומשקה שלצורך היום כמ"ש בסי' שכ"ג ותקי"ז שהרי אפילו להקדיש לגבוה אסור והקדש דומה למתנה שיוצאה ג"כ לגמרי מרשותו לרשות חבירו".

מדברים אלו נראה לכאורה שהאיסור ליתן במתנה בשבת הוא אפילו לצורך מצוה, שהרי גם הקדש לגבוה אסור, אף שהיא מצוה רבה. ולא התירו אלא לצורך היום, שבזה התירו אפילו מכירה (כשאינו אומר לו בלשון מכירה) כמבואר בסי' שכג ס"א ולעיל בסי' זה ס"ד.

וכן נראה לכאורה לקמן סט"ז, שלא התיר באתרוג ע"מ להחזיר אלא מטעם "שאינן קונים אותם אלא לצאת בהם ידי חובתן ולהחזירם ... שאינו קונה גוף האתרוג אלא מצותו בלבד ואפילו ביום ראשון של חג שצריך לקנות גופו של אתרוג מכל מקום כיון שקונה אותו על מנת להחזירו נמצא שאינו קונה אותו אלא מצותו בלבד". נראה מכאן שקניית גוף האתרוג אסור אפילו למצוה.

וכן נראה לכאורה לעיל ס"ד, שלא התיר בהקדשת חפץ לבהכ"נ בשבת אלא מטעם ש"כשמקדיש חפץ לבית הכנסת יש לו חלק וזכות בו בתוך כל אנשי העיר שיש להם זכות בהקדשות של בית הכנסת למכרם כשיצטרכו ... ואינו דומה למקח וממכר שיוצא המקח לגמרי מרשות מוכר לרשות לוקח". נראה מכאן שבלא"ה היה אסור להקדיש חפץ לבהכ"נ, אף דהקדש דומה למתנה ואף דהוי מצוה רבה.

וכן נראה לכאורה לעיל סי' רסא סוף ס"ב: "אסור לערב עירובי תחומין בבין השמשות אפילו לדבר מצוה וצורך גדול והפסד מרובה ... לפי שעל ידי העירוב קונה שם שביתה והרי זה כקונה קנין בידים בשבת ולא התירו לקנות קנין אפילו בבין השמשות ולצורך מצוה והפסד מרובה".

וכן נראה לכאורה לקמן סי' שפ ס"א (הטעם שמותר לבטל רשותו בשבת כדי לטלטל בחצר): "ואף ע"פ שאין קנין קנין בשבת מכל מקום כאן א"צ שיקנו הם רשותו אלא שהוא יסלק עצמו מרשותו וממילא אין מי שיאסר עליהם ולסלק עצמו מרשותו מותר אף בשבת".

והוא מגמרא עירובין עא, א. ובטור ושו"ע שם. ואף שביטול חצר הוי מצוה לכאורה, כמו עשיית עירוב, מ"מ אסור לעשות קנין, אלא א"כ הוא בדרך סילוק.

אמנם לקמן סי' תמד ס"ט כותב רבנו (גבי ערב פסח שחל בשבת ונשאר חמץ בביתו): "צריך ליתנם לגוי במתנה גמורה ואף על פי שאסור ליתן בשבת מתנה שאין בה צורך השבת כמו שנתבאר בסימן ש"ו ע"ש, מכל מקום כיון שהוא עושה כן כדי לבער החמץ מרשותו שלא יעבור עליו בפסח בבל יראה הרי יש בנתינה זו צורך מצוה ומותר ליתן מתנה לצורך מצוה כמו שנתבאר שם".

וכן הוא לקמן סי' תמח סט"ז: "כיצד יעשה יתנו במתנה גמורה לנכרי המכירו ומיודעו שהוא יודע בו שיחזירו לו לאחר הפסח ויזהר להקנות לו החמץ בהגבהה או במשיכה שימשכנו הנכרי לרשותו ... ואם החמץ רב שאי אפשר למושכו יזהר להקנות לו במסירת המפתח ואע"פ שאסור ליתן מתנה בשבת מ"מ לצורך מצוה התירו כמו שנתבאר בסימן ש"ו עיין שם".

כדברי המרדכי; רק ממ"ש בסי' תמד ובסי' תמח וכו"ל].

בשני המקומות מציין לסי' שו, ששם מבואר שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה; למרות מה שנתבאר לעיל ששם לא מבואר כך, ואדרבא. וא"כ עדיין צריך הדבר ביאור, איך להתאים מ"ש בסי' תמד ובסי' תמח שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה, עם מה שמבואר בסי' שו.

וראה מה שרמז לזה במ"מ וציונים לסי' תמד ס"ט, וכתב שאולי פסח שאני שהוא שעת הדחק (כעין המבואר בסי' שלט ס"ה), ואולי פסח שאני שהנכרי עושה את הקנין. ואולי אפשר לומר שחמץ בפסח שאני שהיא מצוה חמורה יותר משאר המצות כמבואר בשו"ע ר סי' תמד סט"ז.

אמנם בכל אלו לא נוכל להסתפק, שהרי בסי' תמד וסי' תמח מציין רבנו לסי' שו, אשר שם כתב שמותר לתת מתנה לצורך מצוה, ושם לא מיירי כלל בדיני נתינת חמץ בערב פסח שחל בשבת לנכרי, כי אם בדיני נתינה לישראל לצורך מצות לולב ושופר והקדש וכיו"ב. גם נתבאר לעיל שהמרדכי לא מיירי בחמץ כ"א בנתינה לישראל לצורך שאר מצות, ומ"מ כותב בקו"א סי' תמד ס"ק ב, שהמ"א פוסק כמותו. ונראה שגם אדה"ז פוסק כדבריו.

ובמ"מ וציונים לסי' שו ס"ז כתב שאולי התם שאני שרוצה להקנות האתרוג והשופר בדרך מכירה, לכן אסור, אבל בדרך מתנה מותר.

ובמ"מ וציונים לסי' רסא שאולי יש לחלק בזה בין צורך מצוה לצורך שבת. וראה מ"ש שם תהלה לדוד ס"ק ב. דובב מישרים ג סי' צד.

אמנם בכל אלו לא נתבאר הטעם שאסור להקדיש. ואולי הקדש שאני שנאסר בפירוש במשנה.

[את המקור להלכה זו (שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה) מבאר רבנו בקו"א סי' תמד ס"ק ב: "התירו ליתן מתנה בשבת, שאסור אם לא לדבר מצוה, כמ"ש הב"י סס"י תקכ"ז בשם המרדכי, ופסק כן המ"א בסי' ש"ו". והיינו מ"ש המרדכי ביצה רמז תרעו בשם בה"ג: "התירו להקנות ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאין בהן כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר ... ואפילו בשבת". מרדכי זה הובא בב"י סי' תקכז ד"ה וכשם שאסור, ובמ"א סי' שו ס"ק טו.

וכן פסק בשו"ע ר סי' תקכז סכ"ח: "מי שלא עירב ... אין לו תקנה אלא שהקמח שהוא צריך לאפות והתבשילין שהוא צריך לבשל והנרות שהוא צריך להדליק וכן כל דבר שהוא צריך להכין מיום טוב לשבת יתן במתנה גמורה לאדם אחר שעירב והוא אופה ומבשל ומדליק את הנרות ומכין כל צרכי שבת לזה שלא עירב והוא שיקנה את המתנה בקנין גמור כגון במשיכה לתוך ביתו או בהגבהה טפח אפילו בתוך ביתו של הנותן". אלא שכאן לא מבואר הטעם הנ"ל – כיון שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה.

עצם ההלכה הזאת מבוארת בבירייתא (ביצה יז, א) ובטור ושו"ע שם ס"כ. וגם שם לא נתבאר הטעם הנ"ל.

ולוי דברי המרדכי הנ"ל, אולי היה אפשר לבאר דהתם מותר לדברי הכל, כיון שהוא לצורך השבת, שבזה התירו (בסי' שכג וסי' תקיז) אפילו לקנות מן החנוני (רק שלא יזכיר לשון מכירה כמבואר שם ובשו"ע ר סי' שו ס"ד). וא"כ אין הוכחה מכאן שמותר לתת מתנה גם לצורך מצוה, שהרי לצורך השבת שאני שהתירו אפילו לקנות ולמכור.

אלא שהמרדכי הוסיף לכתוב הטעם, כיון שהתירו מתנה בשבת ויו"ט לצורך מצוה. ובשו"ע ר שם לא נתפרש טעם זה. וא"כ משם עדיין לא ידענו אם הוא פוסק בזה

מוכין, כל דבר רך כמו בגדים בלויים וכיו"ב, ומהו א"כ שמציין בזה דוקא להלכה המיוחדת שבסי' רנ"ג סי"ד.

אמנם באמת המקור להלכה זו הוא בשו"ע המחבר סי' רנג ס"ה: **"מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פנאדי"ש וכיו"ב לחממן לפי שאין דרך בישול בכך אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם ודאי אסור"**. ומיירי בפנאדי"ש צונן שנתבשל בערב שבת, שאין בו בישול כיון שהוא יבש שאין בו רוטב (כמבואר במ"א שם ס"ק לג). ועיקר החידוש שבזה הוא, שאע"פ שהפנאדי"ש הוא צונן, ואע"פ שמותר להטמין הצונן בשבת (כדתנן שבת נא, א: "ממלא את הקיתון ונותן לתחת הכר או תחת הכסת". וראה לעיל סי' רנז ס"ט וש"נ), מ"מ אסור להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם, כיון שהתבשיל מתחמם ע"י הקדרה החמה לא מיקרי צונן. וזהו המקור למ"ש רבנו כאן בסי' שיח סי"ד (ולפי"ז נצטרך לפרש בדוחק, שתחלת הסעיף מיירי בכלי שיש בו דבר חם, וסוף הסעיף מיירי בעיקר בכלי שיש בו דבר צונן).

עיקרה של הלכה זו הובאה גם לעיל שם סכ"ו: **"מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה ע"ג האש ... ואפילו הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק"**. שזוהי ההלכה שבשו"ע שם ס"ה. אלא שסיום ההלכה שבשו"ע המחבר שם, שאסור "להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם", לא הובאה שם בשו"ע ר (כ"א כאן בסי' שיח סי"ד). ואולי נכתבה הוספה זו גם בשו"ע ר סי' רנג (אלא שלא הגיעה לידינו), ואלה מכוון ציון זה "כמו שנתבאר בסי' רנ"ג".

ועדיין לא נתבאר הטעם שאסרו קניית רשות בעירוב תחומין (בסי' רסא). ואולי קניית רשות גרע מקניית חפץ.

וכל הדחוקים האלו אנו צריכים להם, אם נאמר שאין כאן חזרה בין הל' שבת לבין הל' פסח. ועדיין צ"ע בכל זה.

\* \* \*

סימן שיח סעיף יד

## הטמנת קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה בשבת

בשו"ע ר סי' שיח סי"ד: **"כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו מותר להניחו בשבת ע"ג קדרה הטמונה בבגדים ... אבל אסור להטמינו תחת הבגדים כמו שנתבאר בסי' רנ"ג"**.

מפשטות הלשון נראה לכאורה, שגם מ"ש בסוף הסעיף "אסור להטמינו תחת הבגדים" קאי על מ"ש בתחלת הסעיף, בכלי שיש בו דבר חם שמטמינו תחת הבגדים האלו (שהקדרה התחתונה טמונה בהם). אמנם צ"ע, שאיסור זה של הטמנת חמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, מבואר לעיל סי' רנז ס"ב, דהיינו אף כשאינו ע"ג קדרה הטמונה בבגדים, ומהו זה שמחדש כאן, שאסור להטמינו דוקא בבגדים שהקדרה טמונה בהם?!

גם לא מובן מהו שמציין בהלכה זו לסי' רנ"ג. וראיתי במ"מ וציונים שמציין לסי' רנג סוף סי"ד; אמנם שם מבואר דין מיוחד המבואר בירושלמי, שכשמסיר קדרה מהכירה אסור להטמינה בדבר שאינו מוסיף הבל, ומהו אם כן הקשר לנידון דידן לציין לשם. ואם הכוונה למה שהוזכר שם שגם הבגדים יש להם דין של אינו מוסיף הבל, הרי גם זה מבואר בעיקר הלכות הטמנה המבוארים לעיל סי' רנז ס"ה, שזהו פירוש



## דובר סימן שיח סעיף לא שלום קיג

מלשונו כי בשבת עצמה אסור להטמין "בין תבשיל חם בין תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת" וכפסק רבנו יונה הנ"ל. ואם נאמר שרבנו חולק על פסק הנ"ל של רבנו יונה, היה צריך לפרש ההלכה בסי' רנח (בתבשיל צונן) גם בשבת עצמה (באופן שאין בזה חשש בישול, כמבואר בסי' שיח סי"ד וסט"ו).

ומ"ש בקו"א סי' רנח "לאפוקי מדברי הרר"י שהביא הר"ן", היינו דוקא אם נפרש את דברי רבנו יונה שטעם האיסור הוא דהוי לה הטמנה בדבר שמוסיף הבל, שאסור להטמין גם מבעוד יום (ראה מה שדן בזה בקו"א סי' רנז ס"ק א, וס"ק ב ד"ה ובר מן כל דין, ובמהדו"ב לסי' רנט ד"ה והא דהסכים, ואילך). אמנם מסקנתו במהדו"ב, שגם לרבנו יונה הרי זו הטמנה באינו מוסיף הבל. שלפי פירוש זה לא אפיק מיניה הב"י, ואדרבא פסק כוותיה בשו"ע סי' רנג ס"ה, וכ"פ רבנו בסי' שיח סי"ד.

\* \* \*

### סימן שיח סעיף לא

## גוש בכלי שני בשבת לדעת רבנו הזקן

ביר"ד סי' צד ש"ך סק"ל וט"ז סקי"ד ובסי' קה ש"ך סק"ח מביאים מחלוקת בין הרמ"א ובין האו"ה והרש"ל, אם גוש בכלי שני מבשל, דעת הרמ"א להתיר ודעת האו"ה והרש"ל לאסור.

ולכאורה כן הוא גם לענין בישול בשבת, לפ"ד הרש"ל והאו"ה. ומעשים בכל יום שמגישים בשבת טשאלנט, שהוא גוש בכלי שני, ורוצים להניח באותה צלחת תבלינים או בשר מבושל קר, ותלוי במחלוקת הנ"ל אם מותר להניח או לא. ופלא שלא נתפרש

ועדיין צ"ע, שהרי המקור להלכה זו (שבסי' רנג ס"ה) היא בר"ן (יט, א סד"ה מביא), שמביא הלכה זו מהרשב"א (מ, ב סד"ה מביא), שלומד הלכה זו מרבנו יונה, שמפרש עובדא דכוזא דמיא אפומא דקומקומא (מח, רע"א), שאסור להטמין קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה הטמונה בבגדים, כדי להטמין שניהם בדבר שאינו מוסיף הבל. אבל בשו"ע ר סי' רנח (שדן בדין הטמנת תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת) לא הביא הלכה זו, ובקו"א שם כתב ע"ז: "ולאפוקי מדברי הרר"י שהביא הר"ן שפירש ההיא דכוזא כו' בכהאי גוונא ולאסור, אלא ס"ל בהדיא כפירוש התוס' ורא"ש וטור ושו"ע בסי' שיח".

גם כתב רבנו בסי' רנז קו"א סוף ס"ק ב: "מלשון הב"י סוס"י רנ"ח (שכתב הטעם שאינה הטמנה, שהרי אין הקדרה חמה מוספת הבל) ... וכתב ופשוט הוא, אף שהרר רבנו יונה חולק". נראה שתופס בפשיטות דלא קי"ל בזה כרבנו יונה. וא"כ איך יתאים זה עם מה שהביא הלכה זו בסי' שיח סי"ד?!

אלא שלמרות כל זאת נראה שרבנו פוסק בזה כרבנו יונה, כמשמעות לשונו בסי' שיח סי"ד. וכ"ה בקו"א סי' רנז ס"ק א: "דבהדיא מבואר בשו"ע סי' רנג ס"ה דאסור להחם תחת הבגדים, והטעם מבואר בר"ן דאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל".

וגם בלא"ה לא מסתבר כלל שאדה"ז יחלוק על הלכה מפורשת בשו"ע סי' רנג ס"ה, מבלי כל חולק (רמ"א ט"ז ומ"א), ומבלי לבאר בשום מקום שחולק על הלכה זו שבשו"ע.

גם בסי' רנח כתב בפירוש שההיתר הוא רק "להטמין מבעוד יום בין תבשיל חם בין תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת ואין זה כמטמין ע"ג דבר המוסיף הבל", נראה

## קיד דובר הערות ובאורים בשו"ע אדה"ז שלום

דין זה בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שיח, אם אנו אוסרים כהא"ה והרש"ל או לא.

והשאלה היא בשנים: א) אם אנו אוסרים בזה כדעת האו"ה והרש"ל או מתירים כדעת הרמ"א. ב) אם יש בזה חילוק בין בשר בחלב לבין בישול בשבת, ע"פ מה שמדייק בפרמ"ג בשפ"ד שם בלשון הרש"ל "מפליט ומבליע", ומשנה מלשון האו"ה "ומבשל". ולפ"ז אפשר שאין בזה איסור בשבת.

והנה אף שלא בפירוש אתמר, מ"מ מכללא איתמר בב' מקומות בשו"ע אדה"ז בהל' שבת. הא' הוא בסעיף האחרון שבסי' שיח, והב' בסוף הקו"א לסי' רנג:

בשו"ע סס"י שיח כתב המחבר "אסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה". ובט"ז סקכ"ד "וה"ה במעבירו מהאש כ"ז שהוא רותח שה"ס אסור לטוח עליו שום דהא עדיין כ"ר הוא". אמנם במ"א סקמ"ה "לאו דוקא דה"ה אם הוא רותח שיש"ב ... וכ"כ הפוסקים בי"ד דדבר שהוא גוש אפי' בכ"ש מבשל וכ"ש צלי".

הרי לפנינו לכאורה שמדברי הט"ז נראה דאם הגוש שנצלה הוא בכ"ש לא אומרים בשבת שמבשל ואילו לדעת הרמ"א אומרים שמבשל.

וז"ל אדה"ז בסל"א "אסור לטוח שמן ושום ע"ג הצלי בעודו חם שהיס"ב אפי' נצלה מבע"י דמ"מ יתבשל השום והשמן". שהוא כפשטות לשון הרמ"א, שאפילו בכ"ש מבשל.

אמנם עדיין צ"ע בזה: א) רבנו הזקן רגיל לפרש ולא לסתום, וא"כ מדוע לא מפרש שהאיסור הוא אפי' אחרי שהניחו הצלי

בכלי שני. ב) מלשון הרמ"א שכותב "גוש אפי' בכ"ש מבשל וכ"ש צלי", נראה שיש סברא לחלק בין גוש שהתבשל ובין צלי, וא"כ מדוע לא מפרש רבנו הזקן שאף גוש שהתבשל כשהוא בכלי שני מבשל. ג) רבנו הזקן מפרש בכל הלכה את טעמה בקיצור, ואיך זה שאינו מפרש כאן טעם ההלכה כיון שגוש בכלי שני מבשל.

מכ"ז היה נראה לכאורה שרבנו הזקן דייק לכתוב בלשון סתמי, שאפשר יהיה לפרש בו גם כהט"ז, דמיירי כשהצלי הוא עדיין על השפוד, ואפשר גם לפרש בו כהרמ"א דמיירי כשהצלי הוא בכלי. ועדיין אין לנו הוכחה ברורה בדעת רבנו הזקן בזה. ואמנם כ"ה בהרמ"מ, שמצינים לט"ז ומ"א הנ"ל.

אמנם יש מקום נוסף בשו"ע רבנו הל' שבת שמזכיר בפירוש את ההלכה הזו שגוש בכלי שני מבשל, אבל אין זה בשו"ע עצמו אלא בקו"א, וגם שם יש לעיין בכוונתו.

וכדי להבין זאת צריך להקדים את דברי השו"ע בסי' רנג ס"ד "יש למחות ביד הנוהגים להטמין במע"י קומקום של מים חמים ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשתבשיל מצטמק", "והטעם דשמא א' מהם אין היס"ב והשני יס"ב ומתבשל זה עם זה ונמצאו מבשלין בשבת" (ט"ז ומ"א שם).

ומוסיף ע"ז הרמ"א שם "וע"ל סי' שי"ח". ומבאר הרמ"א "לפי מ"ש סי' שי"ח סט"ו דאם לא נצטנן לגמרי אין בו משום בישול א"כ גם כאן שרי". והש"ע לשיטתו שסובר שם שיש בישול אחר בישול כשאין היס"ב (ראה שו"ע רבנו שם ס"ט).

## דובר סימן שיח סעיף לא שלום קטו

השלחן (סי' קכד בדי השלחן סקל"ט) וכבר קדמו אדמו"ר ז"ל. אבל צ"ע, שלכאורה יש מקום לשער שהמשנה ברורה ראה כאן את דברי רבנו הזקן, שכותב כן, וא"כ א מדוע לא מציין שכבר קדמו. (ב) לפי פירוש זה הקשה רבנו הזקן על דברי המ"א מדין גוש בכלי שני, ובמשנ"ב הביא את דברי המ"א להלכה למעשה מבלי כל חולק; אף שהמ"א בעצמו בסוס"י שיח מביא הא דגוש בכלי שני מבשל כנ"ל, וכ"פ במשנ"ב שם סקס"ה וסקק"ח].

נחזור עתה לעניינינו, שכאן מפורש בדברי רבנו הזקן, שגם לענין שבת אומרים שגוש בכלי שני מבשל. אבל באמת נראה שגם כאן לא ברור הדבר להלכה למעשה, ובהקדים -

דברי רבנו הזקן ש"לכן לא העתקתי זה" אינם מובנים לכאורה, שא"כ היה צריך לפסוק בפירוש לאידך גיסא, שצריך ליתן את הקטניות בתחלה דוקא. וכבר הקשה כן הרח"ש שי' דייטש (קובץ הערות ובאורים ה' ע' עא) ותירץ "ופשוט דלא הו"ל לרבנו לכתוב ליתן קודם את הקטניות דבלא"ה כן המנהג". אמנם תירוץ זה אינו מובן:

א) הגה בעצמך, המ"א פוסק שצריך לערות הרוטב תחלה ורבנו הזקן חולק עליו וסובר שצריך ליתן הקטניות תחלה, ומסיים ש"לכן לא העתקתי זה", ומבאר הרח"ש שהוא "פשוט דלא הו"ל לרבנו לכתוב ... כן המנהג", וכי פשוט הוא שצ"ל ההיפך מפסקו של המ"א, מבלי שאדה"ז יכתוב זאת בפירוש?

ב) כל הדין הזה שבמ"א, שיש חילוק בין אם נותנים את הקטניות קודם או שמערין את הרוטב תחלה, הוא כדי לצאת ידי דעת הסוברים שיש בישול אחר בישול אפי'

וע"ז כותב אדה"ז בקו"א כאן (סוף סי' רנג) "וס"ד שבש"ע לא העתקתי משום דלא קיי"ל הכי כמ"ש המ"א ע"ש".

ולפ"ז כותב עוד המ"א שם "מעשים בכל יום שנותנין לתוך הקערה קטניות ומערין עליהם רוטב של בשר, ואם כן כיון שהקטניות בכלי שני ומערין עליהם מכ"ר ה"ל בישול ... אלא ע"כ ס"ל דלית ביה משום בישול אם הוא חם וכמש"ל".

ועוד מוסיף "ומ"מ יש ליתן הקטניות לבסוף לרוטב". דהיינו שהמ"א סובר: א) שמ"מ כדאי להחמיר בזה לכתחלה, ולכן הרוטב שבא בסוף בעירווי מכלי ראשון מבשל את הקטניות המונחים כבר בכלי שני. (ב) יש חילוק אם הקטנית הוא בתחלה או בסוף. ולא ביאר טעם החילוק. ובפרמ"ג ובמחה"ש כתבו טעם החילוק, כי הקטניות גם כשמערין אותן מכלי ראשון, נפסק הקילוח ולא מקרי עירווי.

אמנם אדה"ז לא ניחא לי' בטעם זה וכותב בקו"א כאן: "דע"כ מיירי שהקטניות נגובים קצת בענין שא"א לשופכן אלא להוציאן בכף [-דהוי גם הקטניות בכלי שני], דאל"כ יערה הקטניות על הרוטב. ולכן לא העתקתי זה, משום דלפמ"ש (רש"ל ושו"ב בי"ד סי' צ"ד) דבדבר גוש לא שייך כלי שני, א"כ יש לעשות איפכא לערות הרוטב על הקטניות שלא יחממו הקטניות את הרוטב שבכלי שני וכן המנהג פשוט".

[דא"ג, כדברי רבנו הזקן כאן, החולק על הפרמ"ג והמחה"ש בביאור דברי המ"א, כותב גם המשנה ברורה (שער הצינן סקע"ט): "והיינו דדרך הקטניות ליתן ע"י כף כמ"ש המ"א בסימן שי"ח סקמ"ד [ובחנם נדחקו בדבריו]". וכתב ע"ז בקצות

בדבר חם. אמנם רבנו הזקן בסי' שיח ס"ט פוסק כהרמ"א ש"נהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו", ואינו מביא שום סברא להחמיר לכתחלה גם בחם. וא"כ איך אפשר לומר שלדעתו צריך ליתן הקטנית תחלה דוקא.

ג) גם כאן כותב רבנו הזקן "וס"ד שבש"ע לא העתקתי משום דלא קי"ל הכי", אלא קי"ל שכל שלא הצטנן לגמרי אין ביטול אחר ביטול. והקשה הרח"ש שם הערה 20 מהא "שלכתחלה יש ליזהר בזה כמ"ש המ"א בהמשך דבריו וכ"כ רבנו לעיל". ואינה קושיה, כי כבר נת"ל שאדה"ז חולק על המ"א וסובר שגם לכתחלה אין ליזהר בזה כנ"ל. ומ"ש לפנ"ז הוא רק בדעת המ"א.

ומכל הנ"ל ברור שלדעת אדה"ז בעצמו אין שום הפרש אם מערין הרוטב תחלה או שנותנין הקטניות תחלה. ומ"ש "ולכן לא העתקתי זה", לא בא לומר למה אינו פוסק כהמ"א, אלא בא לומר למה לא "העתיק" את דברי המ"א - בלשון "ויש מי שכותב". וע"ז כותב שלא הביא זה גם בתור חומרא בעלמא, כי אדרבא יש סברא לומר איפכא, ולכן אין להחמיר לשום צד.

וכיון שהגענו לידי כך, שאין כאן פסק בדברי רבנו הזקן ש"יש לעשות איפכא לערות הרוטב על הקטניות", מדלא הביא זה בפנים השו"ע וכן"ל, א"כ יוצא איפוא שכל הדין הזה דגוש בכלי שני לא הביא להלכה אלא לסברא בעלמא, ואין מכאן הוכחה ברורה אם דעת רבנו הזקן להלכה היא שגוש בכלי שני מבשל בשבת [וכ"נ דעת הקצות השלחן (בסי' קכד בדי השלחן סקט"ו)], שציין לדברי המשנ"ב בזה, ומ"מ לא הביא זה בתור פסק ברור בפנים].

וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, מה גם שבסוף סי' שיח נראה לכאורה שאצל רבנו הזקן עצמו לא ברור דין זה, וכאן בקו"א מביא סברא זו, על כן נראה לכאורה שלכתחלה יש ליזהר, כשמגישים בסעודת שבת טשאלנט באופן גושי, שלא להניח באותה צלחת תבלינים או בשר קר.

\* \* \*

#### סימן שיט סעיף ט

### מלאכת בורר בקליפת פירות

בשוע"ר סי' שיט ס"ט: "מותר לקלוף תבואה ומיני קטניות שנמללו מהשבליים והשרביטין מערב שבת רק שיזהר שלא יקלוף אלא מה שצריך לאכול לאלתר ולא כדי לאכול לאחר שעה כמו שיתבאר בסי' שכ"א".

והנה סיום סי' שכא בשוע"ר לא הגיע לידינו, וכאן עה"ג מצויין: "מ"א סוף סי' שכא". שם מבואר ברמ"א סי' ט: "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי". וכתב ע"ז במ"א שם ס"ק ל: "משום בורר, וא"כ אף תפוחים אסור לקלוף להניח".

טעם הדבר הזה שקליפת פירות יש להם דין בורר אוכל מתוך פסולת (שמותר ע"מ לאכול לאלתר) ולא דין פסולת מתוך אוכל, מבואר במאמר מרדכי שם ס"ק כא: "ונראה דכיון שא"א בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מקרי זה בורר פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך וכל שהוא לאלתר שרי". והיינו כמבואר בשוע"ר לעיל ס"א: "ואם בורר האוכל בידו כדי לאכול לאלתר מותר מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכלו מיד אין זה מעין מלאכה כלל שדרך אכילה כך הוא". ומטעם זה נקראת גם קליפת הפירות דרך אכילה שמותר לאלתר.

לא מקרי הקליפה פסולת כיון דאורחיהו בהכי ועדיין מעורבין. וכן הוא ברש"ל (הובא בט"ז שם ס"ק ג ומ"א שם ס"ק ג): "הכא מין אחד הוא ואין שם פסולת עליו, באיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא, ואין שם מלאכה עליו".

וחלקו עליהם הט"ז ומ"א שם, ובמ"א שם הקשה עליהם מדין המובא לעיל מסוף סי' שכא, שיש בזה דין בורר (אוכל מתוך פסולת) (ולפי תהיה סתירה בזה בדברי הרמ"א עצמו, שבסי' שכא פסק שקליפת הפירות הוי בורר אוכל מתוך פסולת ובסי' תקי פסק שאין זה נקרא פסולת כלל). ותירץ האליה רבה שם ס"ק ד: "ונראה לי דלא קשה מידי דשם מיירי שעושה להניח, דבזה גם הכא אסור, אבל כשקולף לאכול לאלתר מותר אף לבורר הפסולת כמו שקולף הקליפה".

ולפי דברי האליה רבה אין כאן שום מחלוקת ביניהם לענייננו – קליפת הפירות בשבת, שלדברי הכל יש לו דין בורר אוכל מתוך פסולת שמותר רק לאלתר, וא"כ אין כאן גם חזרה בסידור ממה שפסק רבנו הזקן בשו"ע שלו, שגם בסידור לא כתב אלא ש"אין בו משום בורר פסולת מתוך אוכל", אבל מ"מ יש לו דין בורר אוכל מתוך פסולת.

ובודאי גם בשו"ת דברי נחמי' כיון לזה, שהרי סיים: "וע"ש בא"ר מתרץ קושית מ"א מסוס"י שכא הנ"ל", והכוונה היא לתירוצ הנזכר, שעל פיו אין כאן שום מחלוקת לענייננו בהל' שבת.

שוב העירוני למ"ש בהערות שבסוף קצות השלחן ח"ה (סו, א), ומסקנתו היא כאמור לעיל (אף שלא פירש כן בכוונת הדברי נחמי').

\* \* \*

ולפום ריהטא מפורש כן גם בהלכתא רבתא לשבתא (כנ"ל מהרמ"א ומ"א ומאמר מרדכי ושוע"ר): **"בעוד שהפרי מונח בקליפתו כולו או מקצתו מותר להסיר קליפתו בידו ואין בו משום בורר פסולת מאוכל"**, כלומר שדינו כמו "בורר אוכל מותר פסולת" ולא כמו "בורר פסולת מתוך אוכל".

אמנם מבואר בפס"ד צ"צ (יד, ד): **"עמ"ש בסידור גבי אגוזים בעוד שהפרי כו' מותר להסיר קליפתו כו', לכאורה זהו ע"פ דעת רש"ל ביש"ש פ"ק דביצה סוף סי' מב. והרי השיגו הט"ז סי' תק"י ס"ק ג ומ"א ס"ק ד. ואפשר לומר ... בעוד שהפרי בקליפתו לא שייך בורר"**.

וכן מבואר בשו"ת דברי נחמי' סי' כא (כח, א): **"מדברי מוח"ז רבנו בסידור דין ב' משמע דס"ל דבקולף ל"ש בורר כלל, והוא כרמ"א (ורש"ל) סי' תק"י ס"ב"**.

והוא תימה לכאורה, שהרי מפורש בדברי אדה"ז (שלא כתב סתם "אין בו משום בורר" אלא) "אין בו משום בורר פסולת מאוכל" דוקא, דהיינו שעכ"פ יש בזה משום בורר אוכל מתוך פסולת.

נבאר א"כ תחלה מהי המשמעות בדברי אדה"ז שאין בו משום בורר כלל. ומבואר בפס"ד שם שהוא ממ"ש "בעוד שהפרי כו' מותר להסיר קליפתו". וכבר נתבאר שעצם הדין נתבאר ברמ"א ומ"א ומאמר מרדכי סוס"י שכא שמותר לקלוף הפירות ואין בו משום בורר פסולת מתוך אוכל. אמנם אדה"ז מוסיף וכותב "בעוד שהפרי מונח בקליפתו כולו או מקצתו מותר להסיר קליפתו בידו ואין בו משום בורר פסולת מאוכל", דהיינו שאף אחרי שנשברו קליפות האגוזים ומקצת האגוז עדיין מונח בקליפתו, מ"מ מותר להסיר קליפתו בידו.

ודין זה מבואר ברמ"א סי' תקי ס"ב: **"ולוזים ובטנים שנשברו ועדיין בקליפיהם"**

סימן שיט סעיף יח**בורר ע"י שפיכה מהכוס**

בשוע"ר סי' שיט ס"ח: "המערה משקה מכלי לחבירו אינו צריך להפסיק כשיורדין הניצוצות שהרי מותר לברור אוכל או משקה מתוך הפסולת כשרוצה לאכלו או לשתותו לאלתר".

ובס"ט: "אבל שומן הצף על גבי התבשיל אסור לערותו כולו אפילו כדי לאכול התבשיל לאלתר מפני שהן שני מיני אוכלין ואותו המין שאוכל לאלתר נקרא אוכל והשני נקרא פסולת וכשמערה השומן שאינו רוצה לאכלו הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל".

מקור הלכה זו הוא מהמ"א ס"ק טו: "אבל בשומן ה"ל בורר פסולת מתוך אוכל ואסור". והיינו שכאשר מחזיק הכלי בידו ושופך מתוכו, הרי זה בורר את מה ששופך מתוך מה שנשאר בכלי, ולכן אם מערה משקה מכלי לחבירו (ונשאר הפסולת בכלי שבידו) נקרא בורר אוכל מתוך פסולת, אבל אם מערה שומן מכלי לחבירו (ונשאר בכלי שבידו המאכל שרוצה לאכלו לאלתר) נקרא בורר פסולת פסולת מתוך אוכל.

אמנם בסידור, בהלכתא רבתא לשבתא: "באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה ... אין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו ... שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו הרי זה נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד".

והיינו שכאשר מחזיק הכלי בידו ושופך מתוכו, הרי זה בורר את מה שנשאר בכלי מתוך מה ששופך. ומזה נראה לפום ריהטא, שגם בדין הקודם ששופך את השומן הצף על גבי התבשיל נקרא לפי זה בורר אוכל (המאכל שבכלי שבידו) מתוך פסולת

(השומן ששופך) ומותר לעשות כן כדי לאכול התבשיל לאלתר, שלא כמו שאסר בשו"ע עפ"י דברי המ"א. וכן נראה לכאורה שפירשו בדברי רבנו בשו"ת דברי נחמיה רס"י כא, ובאגלי טל מלאכת בורר ס"ג וסק"ה אות ב, ובפסקי הסדור אות קמז.

אמנם תימה גדולה על ביאור זה:

(א) אינו רגיל כ"כ שאדה"ז יפסוק בפשיטות לקולא בסידור ממה שאסר בפירוש בשולחן.

(ב) מיד אחר זה ממשיך בסידור: "ואפילו שומן הצף על פני הרוטב לא יזרקנו על ידי כף עם רוטב שהרי זה כבורר פסולת מאוכל וחייב", ולא סיים בזה "אלא יערה השומן מהרוטב"; ואילו באמת חזר כאן רבנו ממה שפסק בשולחן, וסבירא ליה להיתר, מדוע לא כתב גם כאן עצה זו? ואין לומר שסמך על מה שכתב להיתר גבי זבוב, שהרי בזבוב לא כתב לאיסור בשולחן, רק גבי שומן, ושם היה לו להשמיע את ההיתר בפירוש.

וכעין זה הקשה בס' ברכת השבת (סי' שיט, הוצאת זבוב שנפל לכוס, ע' רלא), ובס' שבת כהלכה (בכרך הנמצא בדפוס, "ביאורים" שבפרק "הבורר") האריך בזה. וראה גם תהלה לדוד סוף ס"ק כא. וגם בבדי השלחן סי' קכה ס"ק כה כתב להחמיר בזה.

אמנם נראה לענ"ד ביאור דעת רבנו בהלכה זו, שבאמת אינו חולק בסידור על פסק המ"א ואינו חוזר בהלכה זו ממה שפסק בשו"ע לענין שומן הצף על המאכל, ולא התיר בזה אלא בדין זבוב שנפל לאוכל.

וטעם החילוק ביניהם הוא: כאשר מחזיק בידו כלי עם אוכל או משקה ושופך ממנו הפסולת (כמו הזבוב) לחוץ (לארץ או לאשפה) הרי הוא מברר בזה את האוכל שבידו מתוך הפסולת ששופך לחוץ. אמנם כאשר מדובר בשני מיני מאכל, ששופך

המשמרת, הרי זה בורר את מה ששופך לכלי מתוך מה שנשאר במשמרת, ואילו כשמברר ע"י נפה וכברה, דהיינו כמבואר בשוע"ר סי"ג: "שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה", הרי זה מברר את הכרשינים שבתוך הכברה מתוך הפסולת שנופל לחוץ.

וכ"ה לקמן סכ"א: "אין מסננין את החרדל מהסובין שלו ... שנראה כבורר אוכל מתוך הפסולת הואיל ומסנן כדי לאכול החרדל ולהשליך הסובין". ועד"ז יש לומר במ"ש בשוע"ר סי"ה: "אם נתן הקום בתוך כלי גמי ומי החלב נוטפים מתוכו הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך הפסולת ע"י נפה וכברה", שאף שם מיירי שמשליך את המי החלב שנופל לחוץ, ולכן נקרא זה בורר אוכל (מה שבתוך כלי גמי) מתוך הפסולת שנופל לחוץ.

וכ"ה במלאכת מרקד, כמבואר לקמן סי' תקו ס"ג: "שאין איסור במרקד אלא משום שהוא בורר אוכל מתוך הפסולת ע"י נפה או כברה".

וכיון שלא ראיתי חילוק זה בספרים, עדיין צריך עיון רב אם אפשר לבאר כן דעת רבנו בשולחנו ובסידורו.

\* \* \*

#### סימן שכה סעיף ב

### **אמירה לנכרי לעשות מלאכה בשביל עצמו**

בשוע"ר סי' שכה ס"ב: "ומותר ליתן לפניו [לפני הנכרי] מזונות בחצר אע"פ שידוע שיוציא לחוץ והוא שיהיה לו רשות לאכלן שם אם ירצה ... אבל אם אין הרשות בידו לאכלן שם או שהם מזונות מרובים שאי אפשר לו לאכלן שם וניכר הדבר שיוציא לחוץ וכן אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפניו שידוע וניכר הוא שיוציא אסור

אחד מהם לכלי שני (כדי לאכלו מיד או כדי לאכלו אח"כ) הרי הוא מברר בידיה את האוכל ששופך לתוך הכלי השני מתוך מה שנשאר בכלי שבידו (כדברי המ"א ושוע"ר).

והנה בשוע"ר סי"ט לא נזכר בפירוש דמיירי ששופך את השומן לתוך הכלי השני, מ"מ מפורש שם דמיירי שהם "שני מיני אוכלין" ומה שנשאר בכלי שבידו הוא "אותו המין שאוכל לאלתר". וכיון שרוצה לאכול את שני המאכלים, לכן נקרא זה שבורר את מה ששופך (לכלי השני) מתוך מה שנשאר בכלי שבידו.

ולפי זה אין כאן חזרה בסידור ממה שפסק בשלחנו, ולכן גם כשדן רבנו בסידורו בדיון "שומן הצף על פני הרוטב" אינו מוצא עצה זו לערות את השומן מהרוטב.

\*

נעיין עתה מהו מקור חילוק זה לדעת רבנו (באם אמנם דעת רבנו לחלק בחילוק זה):

בשוע"ר שם ס"א: "הבורר אוכל מתוך הפסולת ... לא אסרתו תורה אלא לעשותו בכלי המיוחד לכך דהיינו נפה וכברה". ובסי"ב: "המשמר שמרים דהיינו המסנן במשמרת הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך הפסולת". הרי מבואר כאן שהן בורר ע"י נפה ובין בורר ע"י משמרת הרי זה בורר אוכל מתוך פסולת; למרות שמפורש במשנה (אבות פ"ה מט"ו): "משמרת שמוציאה את היין וקולטת את השמרים ונפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת", הרי שפעולתם הפוכה זו מזו, ואיך זה אומרים ששניהם נקרא בורר אוכל מתוך פסולת.

וראה מה שכתבו בזה במ"מ וציונים לסכ"ה ובפסקי אדה"ז (קפלן) ע' 203, ומתוכן דבריהם נראה, שעיקר החילוק ביניהם הוא, שבשעה שהמשמרת מוציאה את היין לתוך כלי ונשארים השמרים בתוך

ליתן לפניו מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא ואף שמוציא להנאתו ולא בשביל ישראל מכל מקום כיון שדבר זה שהוא מוציא נותנו לו הישראל משלו אסור כמו שנתבאר בסי' שז'.

ובס"ג: "ואפילו כשעומד בפנים לא התירו ליתן לפניו אלא מזונות שיתכן לאכלם בחצר אבל לא שאר חפצים שדרך להוציאן מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא. במה דברים אמורים בחפצים של ישראל אבל חפצים של נכרי מותר ליתנם לו שאף שנראה כנותן לו על מנת להוציא אין בכך כלום כיון שאינו מוציא בשביל הישראל אלא בשביל עצמו והחפץ אינו של ישראל ואפילו לומר בפירוש עשה מלאכתך בחפצים שלך מותר ... ומכל מקום אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפניו אסור ליתן לפניו אפילו חפצים שלו מפני מראית העין שהרואה שישאל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל משא"כ כשנותן לפניו בחצר שאין שם רואים והרואה אותו יוצא מרשות ישראל וחפץ בידו הוא סבור שמוציא חפץ שלו ולא של הישראל (ומכל מקום אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל אסור שמא יודע האמת להרואים ויחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו משא"כ בחפץ של נכרי אם יודע האמת לרואים אין כאן חשד כלל)".

ולפום ריהטא נראה כאן סתירה בין מ"ש בס"ב לבין מ"ש בס"ג, שבס"ב מבואר שאם החפצים של הישראל אסור ליתנם לנכרי ע"מ להוציאם מדינא, שכותב טעם האיסור כמו שנתבאר בסי' שז, והיינו מ"ש שם סוף סל"ה: "כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו". וכ"ה לקמן סי' תנ ס"כ: "לא יאמר אדם בפסח

לגוי ... הילך דינר זה וקנה לך חמץ ... הרי זה נראה כשלוחו מטעם שנתבאר בסי' שז'. וכ"ה לקמן הל' שאלה ושכירות וחסימה סכ"ט: "אסור לומר לנכרי חסום פרתי ודוש בה דישה שלך ... וכמו שבשבת אסור לומר לנכרי הילך בשר זה ובשלהו היום לעצמך ואמירה לנכרי אסורה בכל האיסורים שבתורה כמו בשבת ומועד". הרי מבואר בכל אלו שהאיסור הוא מעיקר דין אמירה לנכרי, וכ"ה כאן בס"ב, שכתב טעם האיסור שנראה כנותן לו ע"מ להוציאו להנאתו ואסור מטעם שנתבאר בסי' ש"ז.

אמנם בס"ג (במוסגר) כותב טעם האיסור מפני מראית העין ש"יחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו". ומקורו ברא"ש שבת פ"א סי' א וטור רס"י שכה. ולפי"ז אין צריך כלל לטעם האמור בסי' שז, שגם כשנותן לו להוציאו לצורך עצמו אסור.

[טעם המראית עין המבואר כאן הוא, שאף שבשעה שנתן לו את החפצים בחצרו לא היה בזה מראית עין, מ"מ אנו חוששים שכשיתברר אח"כ שהחפץ הוא של הישראל יחשדוהו אז שנתנו לו כדי להוציאו.

סברא זו מובאת גם לעיל סי' רמג ס"ח, בשכיר שנה לעשות כל מלאכות השדה במשך השנה, שבשעת המלאכה אין בזה מראית העין כי דרך העולם ליתן השדה באריסות, ומ"מ אנו חוששים שאח"כ בשעת הקציר יראו שאין לו חלק בפירות השדה ויחשדו שהנכרי היה שכיר יום. הרי מיירי שם באופן המותר מעיקר הדין כיון שיכול לעשות המלאכה בכל עת שירצה (כמבואר בסי' רמד ס"ט) וכל האיסור הוא רק מטעם מראית העין.



גם מובאת סברא זו לעיל ס' רמו סוף ס"ה, במכר לנכרי בערב שבת עם חשיכה בעיר המעורבת והנכרי מוציאו מהבית בשבת, שגם זה מותר מדינא כיון שהיא עיר המעורבת, ומ"מ כשיתברר אח"כ שהוא מכרו לו יחשדוהו שמכרו לו בשבת.

משא"כ כאן, שאם החפץ הוא של ישראל אסור מדינא אף שנותן לו כדי להוליכו לצורך עצמו מטעם מחזי כשלוחו, ומהו א"כ שמבאר במוסגר זה האיסור שיש כאן מטעם מראית העין].

וכבר העיר בדברי נחמי' אר"ח סו, ד בזה שכאן נאסר רק מטעם מראית העין, אבל לא העיר על הסתירה לכאורה בין ס"ב לבין ס"ג.

ונראה לומר שגם מ"ש בס"ב טעם האיסור הוא משום מראית העין, דהיינו שאם אומר לו בפירוש שיוציאו לצורך עצמו אזי אסור מדינא דמחזי כשלוחו. ואם השאיר לפניו ע"מ להוציאו מעצמו, אזי אינו אסור מדינא רק משום מראית העין, שיחשדוהו שנותן לנכרי ע"מ שיוציא לצורך עצמו (כמבואר בס"ב), או שיחשדוהו שנותן לו ע"מ שיוציאו בשבילו (כמבואר בס"ג).

ולכאורה היה אפשר לפרש, שגם מ"ש בס"ג "להוציאו בשבילו" הכוונה בשביל עצמו, וכמו בסוף ס"ב. אמנם ראה לעיל ס' רמו ס"ד: "שהרואה את הנכרי יוצא מבית הישראל וחפץ ישראל בידו יחשוד את הישראל שהוא שולח חפציו בשבת ע"י נכרי זה, שלא יעלה על דעתו שהשאל לו והוא מוציאו לצורך עצמו".

על כן נראה לבאר (אף שבדוחק) טעם החילוק בין ס"ב לס"ג, שבס"ב מבאר שיטת התוס' (ג, א ד"ה בבא) ור"ן (א, א ד"ה ומקשו הכא האיך), שמתירין לגמרי בחפץ

של הנכרי, אפילו כשפשט הנכרי ידו לפניו, ואינם חוששים בזה למראית העין. אמנם אח"כ ביאר שגם לדעת הרא"ש (פ"א ס"א), שאחר שהביא דברי התוס' כותב: "ובאשכנז ראיתי מורין לאיסור אף בחפץ של עו"ג, וכן מסתבר כיון שאסור הוא משום מראית העין כי הרואה סבור שנותן לו ע"מ להוציאו אין לחלק כי הרואה אינו מכיר של מי החפץ". מוכח מזה שהתוס' ור"ן לא סבירא להו טעם של מראית העין (וכשהחפץ של ישראל אסור מעיקרא דדינא, מטעם המבואר בס' שז סל"ה).

כ"ז נרמז גם בציוני המקורות שעל הגליון, שבתחלת ס"ג מצויין "תוס' ר"ן" ואח"כ על טעם מראית העין מצויין "תוס' רא"ש" (תוס' כאן הוא טעות, וצ"ל רק "רא"ש", שהוא כתב הטעם של מראית העין; וגם מיקום הציונים שעה"ג מוטעה קצת), כי רק הרא"ש סבירא ל' הכא טעם מראית העין, משא"כ התוס' ור"ן.

ואח"כ מוסיף לבאר (במוסגר שבס"ג) את שיטת המ"א (ס"ק ד), שמפרש דעת הרא"ש (והטור), שגם טעם מראית העין הוא רק בפשט ידו לפניו, או כשנותן לו בחצר חפץ של ישראל דוקא.

ועדיין צ"ע בזה.

\* \* \*

ס' שלו סעיף יח

## החלפת מים שהעמידו בהם ענפי אילנות

בשוע"ר ס' שלו ס"ח: "וצריך לזהר שלא ליתן מים אל כלי כדי להעמידם שם אלא יעמידם במים שהיו בכלי מכבר ואפילו העמידם במים מבעוד יום אסור להוסיף

עליהם מים בשבת ויו"ט מפני שטורח לתקן כלי".

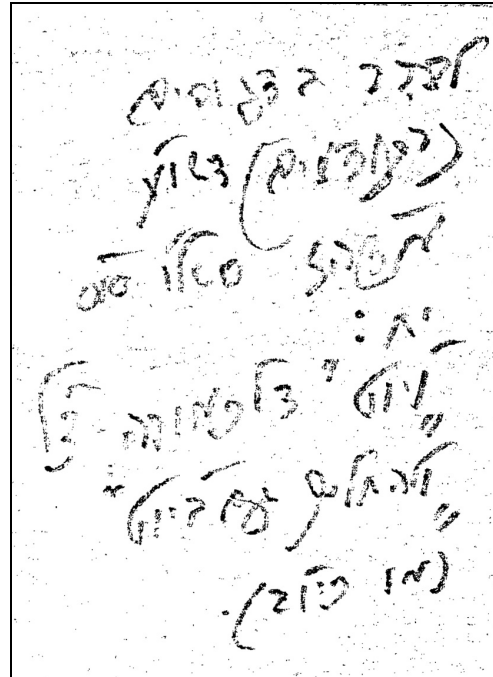
סימן שמג סעיף ה

## טלטול ע"י קטן לצרכו בשבת

בשוע"ר סי' שמג ס"ה-ו: "לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מן התורה אפילו אינו בר הבנה כלל ... ואפילו דברים האסורים מדברי סופרים אסור להאכילו אפילו הוא צריך לכך ... ויש אומרים שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה לא גזרו בו חכמים כלל ומותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך אעפ"י שהגיע לחינוך ... ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו תינוק איזה דבר האסור מדברי סופרים אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו".

אח"כ ממשיך ומבאר שבכמה אופנים יש בזה איסור שעושה בשבילו, המבואר בסי' שלד סכ"ו, ובכמה אופנים יש בזה איסור שמא יתרגל התינוק ויסרך בעשיית דבר זה גם כשיגדיל. אמנם אנו דנים כאן רק בעיקר הדיון, שלדעה הא' יש איסור לספות לקטן איסור ויש חיוב חינוך על האב גם בדברים שהקטן צריך לכך וגם כשהגדול צריך לכך, ולדעה הב' אין איסור זה ואין חיוב חינוך על האב בדברים שהקטן או שהגדול צריך לכך – אם האיסור הוא מדרבנן; משא"כ באיסורים דאורייתא לכו"ע אסור, גם כשהקטן צריך לכך וגם כשהגדול צריך לכך.

אמנם מבואר לעיל סי' רסט ס"ג: "שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה" (וכ"ה לקמן סי' תעא ס"י).



בו' מנ"א תשמ"א קבלתי פתקה מהרבי: "לברר בדפוסים (הקודמים) דשו"ע אדה"ז סשל"ו סו"ס יח: "ויו"ט", דלכאורה צ"ל "ולהחליף גם ביו"ט" (או כיו"ב)".

וע"ז השבתי: "בדקתי בדפוס הראשון והשני ועוד כמה דפוסים הראשונים, ובכולם הוא כבדפוסים שלנו. ובחיפושי לא מצאתי מי שיעיר בזה. גם בקצות השלחן (סי' קמב ס"ג) מעתיק הלשון מהדפוסים ואינו מעיר".

ומסרתי את הפתקה הזו, שנדפסה בלקוטי שיחות חכ"א ע' 385.

וראה מ"ש בזה באור ישראל טו ע' רו.

\* \* \*

הכיפורים מצוה להאכילו ... ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור.

ומכל זה מוכח לכאורה, שגם דעה הב' סבירא לי' האי חילוק בין איסור מצ"ע מה"ת לזמן האסור מה"ת, וכל המחלוקת בין ב' הדעות היא רק באיסור מצ"ע מדרבנן, אם מותר להאכילו כשהוא לצורך הקטן.

\*

אחר ביאור ב' הדעות כאן בסי' שמג, מסיים בס"ו: "ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים אם הוא צריך לכך". ועפ"ז יש המקילין להרשות לקטן לטלטל בשבת ממתקים שהוא צריך להם בביהכ"נ וכיו"ב, גם במקום שאין עירוב.

אמנם עדיין צריך עיון בזה, שהרי בשו"ע המחבר סי' שמג פסק בפשיטות כדעת הרמב"ם (הל' מאכלות פ"ז הכ"ז): "ולהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהם משום שבות". ולא הביא כלל דעת המתירים. והטעם לזה ביאר בב"י סוף הסימן: "ומיהו כתב הרשב"א [בשו"ת שם] שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה".

ומה שהמ"א רס"י רסט הביא דעת המתירים, לא הביא זאת רק לענין קידוש, שבזה ודאי גם הרמב"ם יודה שאין בזה איסור ספי איסורא, שהרי מפורש בגמרא (עירובין מ, ב) שכל האיסור בזה הוא רק "אתי למסרך", ובע"כ שכולם יודו שהטעם בזה הוא כנ"ל לחלק בין איסור מצ"ע (שיש בזה איסור עכ"פ בדאורייתא) לבין זמן האסור (שלכו"ע אין בזה אלא חשש דאתי למסרך, במקום שיש לחשוש לזה).

וא"כ איך כתב כאן רבנו שיש לסמוך על דעת המתירים כשהקטן צריך לכך.

ולפום ריהטא נראה שחילוק זה, בין איסור מצ"ע לבין זמן האסור, הוא לדברי הכל, שהרי גם דעת המתרת לעיל בצריך לקטן או לגדול זהו רק בדרבנן, משא"כ ביוהכ"פ שהוא מדאורייתא לא התירו להאכילו אלא ממטעם שאינו איסור מצ"ע כ"א זמן האסור.

וכן מוכח לכאורה גם במקור הדעה הב' המתרת הנ"ל, שהוא הרשב"א בשו"ת ח"א סי' צב, שאף שבתחלת דבריו מבואר שההיתר הוא רק באיסורים דרבנן, הרי בהמשך דבריו כתב: "ותדע לך דהא גבי זמן דיום הכפורים אמרו כן בעירובין [מ, ב גבי ברכת שהחיינו שאין אומרים על הכוס, שאיננו יכולים לשתותו ביוהכ"פ, ואילו] יהבין ליה לינוקא אתי למסרך [הרי כל האיסור הוא מחשש דאתי למסרך, ואין כאן איסור של ספי ליה איסורא] ואילו לצורך התינוק מאכילין אותו".

ועל כל זאת קשה לכאורה, שהרי שתיית הכוס ואכילה ביוהכ"פ הוא אסור מה"ת, ואיך מביא מזה א"כ ראיה למ"ש בתחלת דבריו שבאיסורי דרבנן אין איסור להאכילו אם הוא לצרכו (או לצרכנו)? אלא ודאי גם הרשב"א יסבור חילוק זה, שכל זמן שהאיסור אינו מצ"ע רק זמן האסור, גם אם הוא איסור מה"ת אינו חמור מאיסור דרבנן, ובשניהם מותר אם הוא לצורך הקטן או לצרכנו.

וכן נראה לכאורה גם מדברי המ"א בסי' רסט ס"ק א (ששם מקור הסברא הזו לחלק בין איסור מצד עצמו לזמן האסור), ושם נראה שכותב זאת גם לדעת הרשב"א. שבתחלה מקשה מהא דאוסרין להאכילו בידים אפילו איסורים דרבנן, ואח"כ מתרץ לפי דעת הרשב"א הנ"ל שלצורך התינוק מותר להאכילו (וכותב זאת בסתם, מבלי לחלק בין איסור דרבנן לאיסור לדאורייתא), ומסיים: "דהא אפילו ביום

וכשמעיינים בדברי רבנו רואים שבמקומות רבים פוסק רבנו בפשיטות כדעה האוסרת, ואינו מביא כלל את הדעה המתרת:

(א) בסי' רסו ס"י (גבי מי שהחשיך בדרך שהתירו לו לתת כיסו לקטן אפילו הגיע לחנוך): **"צריך ליתנו להם כשעקרו רגליהם ללכת וליטלו מהם כשהם רוצים לעמוד כדי שלא יעשו עקירה והנחה ... אסור להאכילם דבר האסור בידים מן התורה כמו שיתבאר בסי' שמג"**. והנה לפי האמור לקמן סי"ג שבזה"ז אין לנו רה"ר אלא כרמלית, ולפי דעת המתירים באיסור דרבנן כשהוא לצרכנו, א"כ גם כאן אין בזה איסור ספי איסורא. ומ"מ כותב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

(ב) בסי' רסט ס"ג: **"שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש בין של לילה בין של יום ואסור לענותו שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן"**. וזהו רק לדעת האוסרים, משא"כ לדעה המתרת מותר להאכילו קודם קידוש בכל אופן, אפילו אם היה האיסור מצד עצמו, כיון שהוא איסור דרבנן והוא לצורך הקטן. הרי כתב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

(ג) בסי' שסב ס"ז: **"אביו מצווה לחנכו ולגעור בו ולהפרישו כשוראהו מחלל שבת אפילו להנאת עצמו ואפילו באיסורי דברי סופרים כמ"ש בסימן שמ"ג"**, והיינו דעה האוסרת הנ"ל, ולא הביא דעת המתירים.

(ה) בסי' תעא ס"י: **"מותר להאכילם מצה בערב פסח כל היום ואפילו בלילה קודם קידוש מטעם שנתבאר בסימן שמ"ג, ואע"פ שאסור להאכיל הקטן בידים דברים האסורין אפילו אינן אסורין אלא**

**מדברי סופרים מכל מקום דברים שאינן אסורים מחמת עצמן אלא שהוא זמן איסור כגון מצה בערב פסח או לאכול קודם קידוש מותר להאכילם בידים אם הם צריכין לכך"**. וזהו רק לדעת האוסרים, משא"כ לדעת המתרת מותר להאכילו בערב פסח וקודם קידוש בכל אופן, אפילו אם היה האיסור מצד עצמו, כיון ששני איסורים אלו הם רק מדרבנן והוא לצורך הקטן. הרי כתב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

אלא שעדיין צ"ע בהמשך הדברים שם, שבתחלה כותב שמותר מטעם האמור בסי' שמג, דהיינו מש"ש בס"ו לדעת המתירים. ואח"כ שואל ואע"פ שאסור להאכיל כו', דהיינו לדעת האוסרים שם ס"ה, ומתרץ לחלק בין איסור מצ"ע לזמן האסור. ואולי כוונתו לציין למ"ש בסי' שמג ס"ז, שכשהוא לצורך הקטן אין חוששין שמא יסרך בכך. ועוד יש לדון בזה.

גם בסי' קו ס"ג כותב שמותר להאכיל הקטנים קודם התפלה, כמו שיתבאר בסי' רס"ט ושמ"ג, נראה שכולל את ב' הטעמים יחד. וראה שו"ת צמח צדק חאו"ח ספק למי סי' ד שנשאר בצ"ע.

\* \* \*

#### סימן שמה סעיף ב

### **מדריגות – אם הם מחיצה לשבת**

בשוע"ר סי' שמה ס"ב: **"תל שהוא משופע והולך ומתלקט בגבהו מעט מעט, אם הוא מגביה י"ט מתוך הילוך ד"א הרי הוא כאלו זקוף ביושר ורה"י הוא במקום גבהו"**.

ובסי' שסג סמ"ב: **"מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתיחתו לרשות הרבים ...**

## דובר סימן שמה סעיף ב שלום קכה

הראשונים שמדברים בזה הם הרבנים בני דורנו, בס' נתיבות השבת פט"ז ס"ה וס"ט. הוא כותב שיש סוברים שזה שנוח לילך במדרגות אין מבטל את המחיצה, ומחלקים בזה אם המדרגות רחבות ג"ט או לא, ויש סוברים שיש למדרגות דין מחיצה הנדרסת שלא מועיל.

אמנם אחר העיון נראה שאין המדרגות נחשבות מחיצה, איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא:

בשוע"ר סי' שמה ס"ב כותב הטעם שהתל נחשב למחיצה "כיון שאין נוח להלך בו", וממשיך וכותב ש"אם מתלקט גובה עשה מתוך הילוך ה' אמות הרי ההילוך בו נוח וקל". מזה למדנו ששיעור י' טפחים מתוך ד' אמות אינו גזירת הכתוב, כי אם שהוא תלוי אם נוח להלך בו או לאו. וכיון שנוח להלך במדרגות מובן שאין להן דין מחיצה.

ומה שנת"ל שאין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מה"ת, ואף מד"ס כשאין בקיעת הרבים כעין רה"ר), היינו כשבוקעים באופן שאינו נוח; משא"כ במדרגות שנוח להלך בהם.

ומפורש הדבר יותר בקו"א סי' שמה ס"ק ב: "כיון שיש לו למבוי ג' מחיצות גמורות דסגי מדאורייתא לכולי עלמא לאפוקי מרשות הרבים הלכך כשאין שם ששים ריבוא ולא ניחא תשמישתיה לא גזרו כלל".

נראה מכך, שאם הי' ניחא תשמישתיה היו גוזרים בכל אופן שלא יחשב למחיצה רביעית, ואפשר שאפילו מדאורייתא לא היתה נחשבת כמחיצה.

ואיבעית אימא מפורש הדבר בתוס' עירובין כב, ב ד"ה ואיזהו: "ואם תאמר ולמה לי אין העבד יכול לרוץ, אפילו יכול נמי הוי רשות היחיד כיון שמתלקט עשרה

הרי מבוי זה א"צ שום תיקון בפתחו לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה. והוא שיהיה בשפועו גבוה י' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות".

מזה יוצא לכאורה, כי המדרגות של המרפסת שלפני הבית נחשבות למחיצה רביעית ומותר בכל אופן לטלטל על המרפסת.

ואף שמבואר בשוע"ר שם: "ומכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור". מ"מ מבואר בהמשך הדברים שם: "ומכל מקום לא אסרו חכמים אלא בבקיעת רבים כעין רשות הרבים אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר ... ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בסי' שמ"ה אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מדברי סופרים) אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום".

וכיון שגם במדרגות המרפסת אין בקיעת הרבים כעין רשות הרבים, ומכ"ש שאין ששים רבוא בוקעים בו, א"כ מובן לכאורה שהמדרגות נחשבות כמחיצה ומותר לטלטל בכל אופן על המרפסת.

וכבר דנתי בזה בקובץ הערות ובאורים גליון תרצב ע' 16, וכתבתי שזה שנים רבות חיפשנו בזה בספרים הקדמונים שיבארו דין המדרגות, ולא מצאנו. והוא פלא, שהרי המדרגות היו נהוגות בכל התקופות, וכבר בפרשת יתרו נאמר "ולא תעלו במעלות על מזבחי", שמע מינה שהמדרגות היו נהוגות, ובמסכת מדות נמנו כל המדרגות שהיו בבית המקדש, ואיך זה לא אשתמיט שום תנא ואמורא או פוסק ראשון ואחרון להודיענו דין המדרגות, אם נחשבות כמחיצה.

\*

שוב ראיתי כי רבנו הזקן מסתפק בקו"א סי' שנה ס"ק ג, אם מחיצה הנדרסת לא הוה מחיצה מה"ת או רק מדרבנן. ומביא גם את דברי התוס' הנ"ל.

מ"מ נלענ"ד, שזהו רק במחיצה ממש שהיא נדרסת, והיינו כלשון התוס' שם "שלא יהא עשוי כעין מדרגה דלא תהוי מחיצא נדרסת", ומיירי התם במדרון המתלקט עשרה טפחים בפחות מד' אמות. אמנם במדריגות ממש, הבאנו שם משוע"ר סי' שמה סכ"ב, שאנו דנים על כל מדריגה בפני עצמה, שאין בה גובה עשרה, ולא אמרין בזה מתלקט מתוך ד' אמות.

[וכיון דאתי לידן נימא בה מילתא: בקו"א הנ"ל, בדפוס הראשון הגירסה היא: "ועיין גמרא ריש פרק ט' דעירובין ... בעירובין דף כ"ב ע"ב סוף ד"ה ואיזהו", ובדפוסים שלנו שינו והוסיפו וא"ו המחבר והדפיסו "ובעירובין דף כ"ב ע"ב סוף ד"ה ואיזהו", מחמת שהוקשה להם המשך סגנון הלשון. אמנם לענ"ד נראה ברור שצ"ל כבדפוס הראשון, והיינו שמקשה על האמור בקו"א שם מעירובין פט, ב ומתיר עפ"י התוס' שם כב, ב (שלא שייך ביניהם וא"ו המחבר, כפשוטו)].

\*

גם נראית לי הוכחה ברורה מסי' שנח שהמדרגות מבטלות את המחיצה, ואין אומרים שיהי' להם דין של מתלקט י' טפחים מתוך פחות מד' אמות:

בשוע"ר סי' שנח ס"ט מבואר, גבי הרוצה לבטל מחיצה שלא הוקפה לדירת אדם: "יש אומרים שיש תקנה על ידי שיניח עפר אצל הכותל משני צדדיו בגובה פחות מ' טפחים ורוחב העפר ד' טפחים או

מתוך ארבע, ויש לומר דבעינן שלא יהא ניחא תשמישתיה שלא יהא עשוי כעין מדרגה דלא תהוי מחיצתא נדרסת".

הרי מפורש בתוס', שגם כאשר הוא מתלקט עשרה מתוך ארבע, אם יש כעין מדרגה שניחא תשמישתיה אינה מחיצה.

ואף שהלכה זו שבתוס' לא הובאה בשו"ע, מ"מ יש ללמוד הלכה זו גם ממ"ש בשוע"ר סי' שמה סכ"ב: "בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה ... תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה ... ואם חוקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ... ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים".

רואים מכאן, שאפילו אם יש שתי מדרגות, כל אחת מהן חמשה טפחים, ויש ביניהם ג' טפחים ויותר, אינם מצטרפים – אעפ"י שג' טפחים (שהיא חצי אמה) הם רק שמינית מד' אמות, ואילו הי' תל המתלקט הוא נחשב בודאי למחיצה, מ"מ כיון שהם שתי מדרגות נפרדות, שכל אחת מהם היא רק חמש טפחים, ויש ביניהם ג' טפחים ויותר, אין המדרגות נחשבות למחיצה.

נבאר את הדבר במילים פשוטות: זה שאומרים י' טפחים מתוך ד' אמות, פירושו ששיפוע כזה (לערך 22.5 מעלות ומעלה) נקרא מחיצה. משא"כ במדרגות אין שום שיפוע, ואין לזה כל קשר לכלל הנזכר, כ"א ברור שיש כאן קטעי מחיצה קטנים בכל מדרגה, וכל השאלה היא רק אם מצטרפים ע"י לבוד. וכיון שמהמדרגה התחתונה עד למדרגה העליונה יש יותר מג' טפחים אין אומרים כאן לבוד ואין מצטרפים להחשב כמחיצה.

הכותל אינו מבטל לגמרי את מחיצת הכותל עד שיחשב כפתח, ואין זה מועיל אלא שיהי' מותר לטלטל על ראש הכותל, כי ע"י האצטבא "משתמש עליו בנחת" (כמבואר שם ס"ב ובכ"מ בהמשך הסימן). וא"כ איך מוכיח משם התרומת הדשן שזה מועיל אפילו כדי לבטל לגמרי את המחיצה.

ונראה שעיקר הוכחתו של התרומת הדשן היא משיטת התוס' (עירובין שם ד"ה אם יש באצטבא) ורא"ש (שם פ"ז ס"ד) שסוברים שאצטבא זו מועילה אף שיהי' חשוב כפתח לכותל זה לערב יחד.

[אלא שבסוף מביא הרא"ש שם את שיטת הר"מ ז"ל (פסקי עירובין להר"מ מרוטנבורג סי' קפח) שמפרש את הגמרא באופן אחר, ואינו מחלק בין רחב ד' טפחים לאינו רחב ד' טפחים, כי בכל אופן מועיל להשתמש על הכותל ואינו מועיל שיהי' חשוב כפתח). והטור פסק בשתייהם לחומרא (הן כפירוש הרא"ש והתוס' והן כפירוש הר"מ), שגם כשאצטבא רחב ד' על ד' אינו נחשב פתח לכותל לערב יחד, ומקשה ע"ז הב"י: "ולא ידעתי למה, דכיון דבאיזה תירוץ מהם מתיישב למה ליה למנקט כחומרי שניהם". אלא שלמרות זאת פסק בשו"ע שניהם לחומרא, כהטור, וכן נפסק בשו"ע. ובתרומת הדשן למד זאת מעיקר ההלכה שם לשיטת התוס' והרא"ש, שהאצטבא הזאת מועילה לבטל המחיצה גם כדי לערב יחד].

אמנם עדיין צ"ע, שהרי מבואר לעיל סי' שמה סכ"ב: "בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה ... אם חוקק בהם ד' על ד' ... שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה העשרה ... אם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך

יותר באורך יותר מעשר אמות באורך הכותל ואם אין הכותל גבוה כ' טפחים שנמצא אין י' טפחים בגובה הכותל שמגובה העפר ולמעלה הרי הוא נחשב כפרוץ שם במקום העפר שהרי יש שם דריסת הרגל מקרקע עולם על גבי העפר הואיל ואין בגבהו י' טפחים וכל פחות מי' טפחים הוא כפרוץ ופתוח לגמרי ומן העפר יש דריסת הרגל על גבי הכותל ששם אינו גבוה עשרה והרי הוא כפרוץ שם לגמרי".

רואים מכאן ברור, שאף שהמדריגה שעשה יש לה רק ד' טפחים (ולא ד' אמות), ואעפ"כ מבטלת את המחיצה שגבוהה יותר מי' טפחים, ואין אומרים בזה דהוי מתלקט י' טפחים מתוך פחות מד' אמות [שוב ראיתי שראיה זו כבר הזכיר ידידי הרצ"ה שי' לוסטיג, בקובץ דברי תורה חוב' ג' ע' נה בשוה"ג].

אמנם צריך לברר הטעם שכאן צריך דוקא רוחב ד' טפחים, ואצלנו במדרגות (אף שכולם יחד יש להם הרבה יותר מד' טפחים, מ"מ) כל מדריגה לחוד יש להם פחות מד' טפחים.

ולבאר זה יש להקדים, כי המקור להלכה זו הוא בתרומת הדשן סי' עה, ושם כתב "והכי איתא ומוכח בכמה דוכתין במס' עירובין". ובודאי הכוונה לדף עז, ב – שנפסקה להלכה לקמן סי' שעב ס"ג: "בנה אצטבא למטה אצל הכותל למעטו מגובה עשרה שאין ממנה לראשו י' טפחים שנח לו לעלות במקום המיעוט וממנה יעלה על ראש כל הכותל אם יש בה ד' על ד' מועלת להשתמש בכל הכותל שהרי נוח לעלות דרך עליה על ראש הכותל הואיל ואין ממנה לראשו גובה עשרה".

ועדיין צ"ע, שהרי מבואר שם מיד: "אבל אינה חשובה כפתח לכותל זה לערב יחד אפילו עשה כן גם בחצר השניה". כלומר, שזה שבונים אצטבא ד' על ד' משני צידי

**לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה".**  
לכאורה שמבטל את מחיצת הכותל אפילו אין רוחב ג' או ד' בכל מדריגה ומדריגה:

(א) לפי הטעם של לבד, הרי ברור שכאשר יש כמה מדריגות, יש יותר מג' טפחים מתחלת המדריגה הא' עד סוף המדריגה האחרונה, ואין אומרים בזה לבד אפילו אם בכל מדריגה יש פחות מג' טפחים.

(ב) לפי הטעם של להשתמש בנחת, מבואר לקמן שם (סי' שעב ס"א וסי"ג), שזה שאנו צריכים שתהי' האצטבא (או הסולם) רחב ד' הוא דוקא כשיש גובה ג' טפחים בין האצטבא לבין ראש הכותל, משא"כ כשעולה הסולם עד פחות מג' טפחים מראש הכותל (ועאכ"כ מדריגות, שגובה כל מדריגה פחות מג' טפחים גובה), לדברי הכל מתבטלת בזה המחיצה אפילו אין בכל מדריגה רוחב ד' טפחים.

מה גם שבד"כ המדרגות הם יותר מג' טפחים רוחב (לשיעורי הגרא"ח נאה הם 24 ס"מ, שהם 9.5 אינטש), בפרט המדרגות שבחצר, שהם בד"כ רחבים יותר מאלו שבתוך הבית, ולפעמים הם ד' טפחים (לשיעור הגרא"ח נאה הם 32 ס"מ, שהם 12.5 אינטש). וכיון שכל מדריגה יש בה יותר מג' טפחים, ולפעמים גם ד' טפחים, הרי כל אחת מהמדרגות יש בכוחה לבטל את המחיצה לגמרי, וכנ"ל.

בכל האמור לעיל מיירי באצטבא או מדריגה של חול שמבטלת את המחיצה לקולא. עאכ"כ במקום שהמדריגות מבטלות את המחיצה לחומרא, שאין לסמוך על זה - שיחשבו המדריגות כאילו הן מחיצה להתיר הטלטול בשבת.

\* \* \*

מבואר מכאן, שסגי באצטבא רחבה ג' טפחים כדי לבטל את מחיצת הכותל, שאם יש בה ג' טפחים אין אומרים לבד בין שני חצאי הכותל, שכל אחד מהם אין בו גובה י' טפחים. ואף ששם מיירי בבית מקורה, אין נראה שום סברא לחלק בנידון זה בין בית מקורה לאינו מקורה. וכן מפורש בביאור הגר"א ס' שנח ס"ב, ועפ"ז ביאר גם את ההלכה דגידוד חמשה ומחיצה חמשה (דלקמן סי' שסב ס"ד), דהיינו דוקא שאין ביניהם ג' טפחים, שאז מצטרפין שניהם ע"י לבד, משא"כ כשיש ביניהם ג' טפחים מבטלת המדריגה הזאת את המחיצה.

ועפ"ז הקשה בביאורי הגר"א שם על תרומת הדשן שם, מדוע הצריך כאן דוקא שיהי' רוחב העפר ד' טפחים ונשאר בקושיה. והיינו שבשלמא בסוגיה של האצטבא שבסי' שעב, ששם צריכים שיהי' "משתמש עליו בנחת", מובן הטעם שצריך דוקא שיהי' רחב ד' טפחים, אבל כאן שצריך ביטול המחיצה לכאורה סגי בג' טפחים. ועכצ"ל לדעת התרומת הדשן, שלא רצה להקל כאן יותר ממה שמצינו בפירוש בד"ה הכותל שבין ב' חצרות (שהרי בלא"ה יש כאן קולא גדולה להתיר ע"י ביטול הכותל רק לשבת אחת, כמבואר לקמן בהמשך הסעיף שיש חולקים מטעם זה).

\*

וכ"ז הוא רק כאשר יש כאן רק מדריגה (אצטבא) אחת, שהיא מבטלת את מחיצת הכותל ע"י שיש בה ג' טפחים (כדי להוציא מדין לבד) או ד' טפחים (כדי שיוכלו לעמוד עליו ולהשתמש בנחת). משא"כ כשיש כמה מדרגות ליד הכותל, יש להוכיח



## רבים בוקעים בו

בשוע"ר סי' שמה ס"א: "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר ... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו) (שכן דעת גדולי הראשונים וטעמם ונימוקם עמם שלא [נזכר ששים רבוא] בגמרא)".

ראשיו לרה"ר, ומ"מ אינו נקרא רה"ר מה"ת כיון "שאין רבים בוקעים בו". ומסגנון הדברים שם ס"א וס"ד נראה שזהו אפילו לדעה הראשונה הנ"ל שא"צ ששים רבוא, מ"מ צריך עכ"פ שיהיו רבים בוקעים בו.

אחר כל זאת עדיין צריכים אנו לברר מהו שיעור הדבר של "רבים בוקעים בו" לדעה ראשונה זו. ונפ"מ למעשה ברחובות שלנו, אשר מבואר לקמן שם ס"ד, שאם הרחוב יש לו דין רה"ר מה"ת אין צורת הפתח מועיל בו להתיר בו הטלטול, ובהכרח לברר איזה רחוב יש לו דין רה"ר מה"ת – לפי דעה ראשונה זו, אשר "כל ירא שמים יחמיר לעצמו".

ונראה לבאר בזה, ובהקדים:

המקור להלכה זו, שכל מבוי המפולש שיש לו דין רה"ר מה"ת אין צורת הפתח מועיל בו הוא בעירובין ו, ב. ושם מפורש אשר מבוי המפולש שאין לו דין רה"ר מה"ת מועיל בו צורת הפתח. וכתב ע"ז המ"מ בהל' שבת פ"ז ה"ג: "ופירוש מפולש לרה"ר מכאן ומכאן בשאינו רחב ט"ז אמות אבל רחב זהו רה"ר גמורה". וכן הביא משמו בב"י רס"י שסד, והוסיף, שלפ"ד הר"י (דלעיל בשוע"ר סי' שמה ס"ב) גם מבוי המפולש רחב י"ג אמה דינו כרה"ר, ומ"ש כאן שמועיל צורת הפתח היינו בשאינו רחב י"ג אמה ושליש.

אמנם בשוע"ר רס"י שסד: "מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין רבים בוקעים בו או שאין ברחבו ט"ז אמה". היינו שגם במבוי המפולש שרחבו ט"ז אמה יכול להיות שאין לו דין רה"ר "כגון שאין רבים בוקעים בו", ולא נתבאר מהו השיעור של "שאין רבים בוקעים בו".

במ"מ וציונים (אשכנזי) ציין ע"ז לתוספת שבת (שם ס"ק ב) שמביא מהג"א (עירובין

אמנם בדעה ראשונה זו (שהיא דעת גדולי הראשונים, אשר כל ירא שמים יחמיר לעצמו כדעה זו) לא נתבאר כאן אם הכוונה שעכ"פ צריך להיות סכום מסוים של אנשים שבוקעים ברשות זה עד שיהי' לו דין לרה"ר, או שכל רחוב שבעולם נקרא רה"ר, אפי' אם היא סימטה קטנה בכפר קטן שדרים בו רק איזה אנשים יחידים. והרי יש מזה כמה נפק"מ להלכה, וחשוב הוא לידע לכל ירא שמים שרוצה להחמיר לעצמו – מה חשוב רה"ר ומה לא. נעניין אם כן מה כותב בזה רבנו בסימנים הבאים.

לקמן סי"ט מבואר: "איזו היא כרמלית מקום שאינו הילוך לרבים". ולקמן רס"י שסד מבואר: "מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין רבים בוקעים בו".

רואים מכאן, שאפילו מבוי שיש בו כמה חצרות ובכל חצר יש כמה בתים, ובהכרח עשוי המבוי להילוך לכל האנשים האלו שאינם יכולים להגיע לרה"ר אלא דרך מבוי זה, ובפרט שמדובר במבוי המפולש בשני

המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)."

וראה חי' צ"צ (לג, ד) דלפי הפוסקים שא"צ ס' רבוא, אזי גם הרחובות המפולשים שבליובאוויטש הם רה"ר מה"ת (אף שלא גרו בה אלא כמה מאות משפחות).

ומכל האמור לעיל צ"ע רב ליראים ושלמים חסידים ואנשי מעשה שמקילין לטלטל בפשיטות, בעיירות שתיקנו בו עירוב ע"י צורת הפתח.

\* \* \*

## ס' רבוא עוברים בו בכל יום

בשוע"ר סי' שמה סי"א: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית".

המקור לשיטה הזאת מצויין על הגליון: רש"י (עירובין ו, א ד"ה ר"ה. שם ע"ב ד"ה ירושלים וד"ה אבולי דמחוזא. נט, א ד"ה עיר של יחיד). תוס' (שם ו, א ד"ה כיצד בשם בה"ג. שבת ו, ב ד"ה כאן. סד, ב ד"ה רב ענני). ס' התרומה (סי' ריד). רא"ש (עירובין פ"א ס"ח. ביצה פ"ג ס"ב). סמ"ג (לאוין סה מלאכת הוצאה). סמ"ק (סי' רפא מלאכת הוצאה).

אמנם בכל אלו מבואר רק שצ"ל "עיר שמצויין בה ששים רבוא", ולא שצ"ל ס' רבוא עוברים בו בכל יום. והמקור לזה הוא בר"ן שבת נז, א ד"ה אבל קשה: "ושהיו ששים רבוא עוברים שם בכל יום" [בר"ן שם כותב כן בשם בעל התרומה (סי' ריד), אבל בס' התרומה הלשון הוא: "שולטין בה ששים רבוא"]. וכ"ה בשו"ע שם ס"ז בשם יש אומרים: "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר".

פ"א ס"ח): "ודוקא דליכא בקיעה אלא מבני מבוי אבל אם בקעי כל בני העיר מכאן ומכאן דרך אותו מבוי המפולש ... לא סגי בצורת הפתח דאתו רבים ומבטלי מחיצה". ומסיים בתוספת שבת שם: "והב"י והד"מ לא הביאו זה ולא ידעתי למה".

ועד"ז מבואר ברבנו ירוחם נ"ב ח"ד (בביאור שיטה שא"צ ס' רבוא): "כל מבוי מפולש או דרך והוא רחב י"ו אמה ורבים בוקעין בו ומצויין שם הוא רשות הרבים".

ועד"ז בריטב"א עירובין נט, א ד"ה כאן הודיעך (הובא בחי' צ"צ רד, א) שהעיקר תלוי אם היא דרך סלולה לרבים אזי היא רה"ר ואם הוא מבוי המפולש לרה"ר שאין בקיעתה תדירה וסלולה להדיא אינה רה"ר.

אם נאמר שזה באמת המקור לדברי רבנו, א"כ למדנו מכאן גם את השיעור של "רבים בוקעים בו" – (לדעה הראשונה הנ"ל שא"צ ס' רבוא), דהיינו שכל רחוב העשוי לכל בני העיר (ולא רק לבני המבוי) יש לו דין רה"ר.

נראה עתה מה שנוגע למעשה מכל זה:

ברור הדבר שכמעט כל הרחובות שבעירנו נ"י. עשויות לכל בני העיר; מלבד במקומות שמקפידים שלא יעברו שם אנשים שמחוץ לשכונה ההיא, ומלבד הסימטאות הנקראות בלשון המדינה alleyway, שעשויות במיוחד לאלו שדרים באותו רחוב (וכעין זה יש גם בשכונתנו קראון הייטס, בין חמשת הרחובות קינגסטון – אמפיר; אלא שסימטאות אלו הן פחות מ"ג אמה ושליש, ובזה מועיל בכל אופן צורת הפתח לדברי הכל).

יוצא א"כ, שלפי דעה הא' (שא"צ ס' רבוא כדי לעשותו רה"ר גמורה) לא תועיל צורת הפתח – רק בסמטאות האלו, ולא בשאר הרחובות שבעיר. ועל זה חלים הדברים שכתב בשוע"ר (סי' שמה סי"א): "נתפשט

רבוא בכל אחד מהרחובות, אף שיש ס' רבוא הדרים בעיר הזאת ואף שהרחוב עשוי לכל בני העיר שיכולים לעבור בו. וראה לקמן סי' שסד מה שצריך עיון עוד בעירובין שלנו.

\* \* \*

#### סימן שמה סט"ז

### קלוטה כמי שהונחה

בשוע"ר סי' שמה סט"ז: "אור רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים אבל למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא לענין דבר שאינו מסוים כגון פני כותל שברשות הרבים אם איזה דבר נדבק שם או קולט מן האויר מותר להוציא משם לרשות היחיד".

וצ"ע מקורו וביאורו, והרי בקולט מן האויר ליתא עקירה מרה"ר גם אם הוא למטה מעשרה, שהרי פסקינן כרבנן דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי (שבת צז, א. רמב"ם הל' שבת פ"ג הט"ז). ואפילו למטה מג' אמרינן שצריך עכ"פ שאחזתו הרוח (שבת ק, א. רש"י ד"ה שנח ע"ג משהו) וכאן לא מזכיר רבנו כלל את ההנחה באויר ע"י שאחזתו הרוח.

ואולי כוונת רבנו היא, שגם כאשר קולט מהאויר למטה מעשרה אסור להוציא משם לרה"י, שמדברנן אסור להוציא מרה"ר לרה"י אפילו בלא עקירה והנחה (כדלקמן סי' שמז ס"ח), משא"כ למעלה מעשרה מותר אפילו לכתחלה (כדלקמן שם).

אמנם ידוע שרבנו אינו מחדש דינים בשו"ע שלו, וצ"ע מקורה של הלכה זו.

\* \* \*

וראה שוע"ר סי' שז ס"ז: "בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא". מלשון זה נראה לכאורה שגם לדעה זו א"צ שיעברו ששים רבוא ברחוב זה בכל יום, וסגי במה שס' רבוא גרים בעיר הזאת. אמנם כאן בסי' שמה ס"א מפורש דהיינו שכל הס' רבוא עוברים בכל יום ברה"ר זה. וכן הוא לקמן סי' שסג סמ"ב: "אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום". וכ"ה בסי' שצב ס"א.

ודבר זה קשה להולמו, שהרי אפילו אם היתה שיירה ארוכה של ס' רבוא צועדת דרך רחוב אחד במשך מעת לעת שלם, בלי הפסק, לא יספיקו לעבור בו. החשבון הפשוט הוא: במעת לעת יש 86.400 שניות, וא"כ כדי שיעברו באותו רחוב ס' רבוא צריכים לעבור בו 7 אנשים כל שניה. יוצא א"כ שאף אם תצעד שיירה לרוחב כל הרחוב, במהירות גדולה – שכל שניה יעברו עוד 7 אנשים, ויצעדו כך במשך כל המעת לעת, בקושי יעברו בה ס' רבוא. וכיון שאנו זקוקים שיעברו בו ששים רבוא "בכל יום" הרי לכאורה אין הדבר במציאות כלל.

לכן יש רבים הסוברים שהכוונה היא כלשון בעל התרומה "שולטין בה ששים רבוא", שהיינו שגרים בעיר הזאת ששים רבוא, והרחוב פתוח לכולם. וגם זה קשה להבין ביותר, כי אף שבזמנינו יש הרבה עיירות שגרים בהם ששים רבוא, הרי בזמן הגמרא כמעט לא היו עיירות כאלו. ומ"מ זהו עכ"פ דבר האפשרי במציאות, אמנם איך אפשר לבאר את המציאות הזאת של רחוב שעוברים בו בתמידות 7 אנשים בכל שניה, במשך כל היום וכל הלילה, במשך כל ימות השנה!?

ומכל האמור לעיל צ"ע רב, לאלו המתירים את הטלטול בעיירות הגדולות ע"י עירוב של צורת הפתח, מטעם שאין עוברים ס'

סימן שמח סעיף י

## דין הנחה על ידו הפשוטה לחוץ

בשוע"ר סי' שמז ס"ז: "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור ... הנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה ... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת (הגה"ה). ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר. ע"כ".

ולכאורה תמוה מה שכותב בסוף ההגה"ה "אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה", והיינו שאם אמנם העומד בחוץ הניח חפץ על יד העומד בפנים, הפשוטה לחוץ, חשובה הנחה ברה"ר, וכשמכניסה העומד בפנים הוא חייב; והרי מפורש במשנה ריש מכילתין שהוא פטור. ולא ראיתי מי שיעיר על זה.

ולכאורה מוכח מהסוגיה, שלפי דעת הסוברים שידו הפשוטה לחוץ היא כרשות הרבים, על כרחך אינם מחלקים בחילוק שבין היה בה מתחלה ובין חפץ שהונח עליה ממקום אחר, שבכל אופן אמרינן שאינה הנחה; ואיך זה א"כ כותב רבנו חילוק זה גם בדעה הב'.

ובאמת יש להוכיח גם משוע"ר עצמו, שלפי הדעה הב' אין לחלק בחילוק הנזכר, ובהקדים:

על מה שמוסיף רבנו בדעה הב' "והוא הדין לאחד משאר אבריו" מצויין עה"ג: משמעות תוס' (שבת) יא, (א ד"ה לא כו') ועירובין כ, (א ד"ה לא) בתירוצו ב. ומבאר הרב אשכנזי במ"מ וציונים מהי המשמעות "עיי"ש דשותה ופיו ברשות אחרת חשיב עקירה והנחה בחד רשותא". אמנם צ"ע, שהרי לשון זה מצינו רק בתוס' בעירובין שם (בתירוצו הב') ולא בתוס' בשבת שם.

על כן נראה שעיקר ההוכחה היא ממה שכתב בתירוצו זה, שכששותה ופיו ברשות אחרת חשיב הנחה מטעם דבליעתו היינו הנחתו (ולא כמו בתירוצו הא' שבעירובין שם, שהוא כיון שבשתייתו הוי המים חפץ שהונח עליה ממקום אחר), והיינו כיון שתירוצו זה שבתוס' סבירא לי' כדעה הב', שידו הפשוטה לרה"ר היא כרה"ר, ואז בודאי אי אפשר לחלק בין היה בה בתחלה לבין הונח עליה ממקום אחר, ודוקא השותה מים נקרא הנחה מטעם בליעתו הוי הנחה.

ומבואר הדבר יותר לקמן סי' שנ"ב, גבי עומד ברה"י ומוציא פיו לרה"ר ושותה, אעפ"י שעוקר המים מרה"ר ונכנסים למעיו שברה"י, ומתרץ לדעה הא' שלפנינו, כיון שנחו המים קצת בפיו שהוא מקום פטור,

הגינה והקרפף מנויים במשנה עירובין יח, א. הרחבה שאחורי הבתים הוא מדאמר רב כהנא שם עירובין כד, א. אמנם כאן באנו לדון בדינו של ה"פרדס", שנזכר בגמרא שם כה, ב: "ההוא בוסתנא", וברש"י שם ד"ה בוסתנא, פרדס דהוי נטוע אילנות. וברמב"ם הל' שבת פט"ז ה"א: "כגון גנות ופרדסים". וכ"ה בטור ושו"ע רס"י שנח. שבכל אלו מבואר שדינו של הפרדס הוא כדינה של הגינה, שלא הוקפו לדירה ואסור לטלטל בהם.

באמת יש חילוק בין גנות לבין פרדסים, כמבואר לקמן סי"ז: "קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונטע רובו אילנות אפילו אינם עשויות שורות שורות אינם מבטלים הדירה שדרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד אבל אם נזרע רובו הזרעים מבטלים הדירה אפילו אין בהם בית סאתים לפי שאין דרך לדור בזרעים".

והיינו שהזרעים אין בהם שום דירה ולכן מבטלים את הדירה, משא"כ הפרדס של אילנות יש בו קצת דירה, שהרי דרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד, ולכן אינו מבטל את הדירה שבקרפף, אבל מ"מ הוא עצמו אינו פועל שיחשב המקום מוקף לדירה.

לפי זה נראה בפשטות לכאורה, שכן הוא גם דין הגנים העירוניים, שגם אם הם מוקפים מחיצות גבוהות י' טפחים, מ"מ אסור לטלטל בהם בשבת, כדין הפרדס "שדרך להסתופף בצל האילנות תמיד" ואעפ"כ לא נחשב ע"ז כמו "הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד".

אמנם למרות האמור כאן עדיין יש מקום לדון בזה, עפ"י מה שמבואר בשו"ת צמח צדק חאו"ח סי' לט אות ג: "בנד"ז שהגשר עשוי לעבור עליו תמיד כי הוא בתוך העיר ויש הרבה בתים משני צדדיו היינו שגם בצד השני יש הרבה בתים ועוברים עליו

ואח"כ שואל לדעה הב' שלפנינו שפיו הוא כאותה רשות שהוציאו לשם "ונמצא שנחו המים באותה רשות וכשבולעם ומכניסם למעיו שברשות אחרת הרי הוא מוציא מרשות לרשות", ומתרץ "שבליעת המים זו היא הנחתן לגמרי ואין לחוש כלל מה ששוב נכנסים למעיו".

ומזה מובן לעניינינו בדין שבמשנה, גבי פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן העני לתוכה והכניס, שמפורש במשנה ששניהם פטורים, ולפי הנ"ל צ"ל חייב, שהרי היתה הנחה בידו של בעה"ב הפשוטה לרה"ר, ואח"כ הכניסה לפניו. אלא ע"כ צ"ל שלא סבירא להו האי סברא שהונח עליה ממקום אחר, ולכן פטורים, כיון שההכנסה היתה ע"י שניהם.

ואחרי כל זאת תמוהה ביותר ההוספה שבסוף ההגה"ה "אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה".

וראה מה שביאר בזה הרב משה הבלין שליט"א בקובץ הערות ובאורים תתיט ע' 65.

\* \* \*

#### סימן שנח סעיף א

### טלטול בגן עירוני ובמגרש משחקים

בשו"ע ר סי' שנח ס"א: "כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד כגון רחבה שאחורי הבתים והקרפף והוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר והגינה והפרדס המוקפים גדר גבוה י' טפחים וכל כיוצא בהן מהמקומות שיתבאר בסי' שס"ב אסרו חכמים לטלטל בתוכן יותר מד' אמות כמו ברשות הרבים".

ואף שנכנסים ויוצאים בו גם כדי "להסתופף בצל האילנות" מ"מ לא זהו עיקר טעם הכניסה והיציאה בו, ולכן יש לו דין ממוצע, שהוא אינו מבטל הדירה בקרפף שהוקף לדירה וגם אינו חשוב מצד עצמו הוקף לדירה. משא"כ הגשר, שכל עיקר תשמישו הוא "כניסה ויציאה תמיד" ולכן נחשב מצד עצמו הוקף לדירה. ולפי זה יוצא א"כ, שגם הגן העירוני יש לו דין הוקף לדירה שנכנסין ויוצאין בו תמיד, שהרי עיקר תשמישו הוא "להסתופף בצל האילנות תמיד", ולכן דינו שוה לגשר, שנקרא הוקף לדירה כיון שנכנסין ויוצאין בו תמיד.

אבל באמת קשה לחלק בחילוק הנזכר, שהרי כל עיקר הוכחתו שבש"ת חתם סופר המובא בשו"ת צמח צדק שם הוא מדין "דיר וסהר" המובא בשו"ע"ר שם: "כל מקום שהוקף לדירה דהיינו לכניסה ויציאה תמיד כגון דיר וסהר", שמקורו מהמשנה שם יח, א. ופרש"י שם: "דיר של בהמות שעושין בשדות היום כאן והיום כאן כדי לזבלן בגללי הבהמות. סהר לבהמות של עיר". ומהו א"כ הטעם שנחשבים מוקף לדירה? ואין לומר שהוא מחמת שהוא מקום דירת הבהמות, שהרי מיד בתחלת ס"א כותב רבנו "כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד", ומקורו מפרש"י שם כב, א ד"ה כל אויר "לדירת אדם לכניסה וליציאה תמיד". אלא ודאי הטעם הוא כמבואר בשו"ת חתם סופר שם, כיון שהאדם נכנס ויוצא לשם תמיד לצורך הבהמות.

אם כן עדיין צריך ביאור מהו טעם החילוק בין דיר לבין פרדס, שבשניהם נכנסים ויוצאים תמיד. ואולי אפשר לומר טעם החילוק, כי בדיר וסהר צריך הרועה להיות אתם ביום ובלילה, משא"כ בגינה ופרדס שאינו נכנס לשם אלא ביום, וכמבואר

תמיד מצד זה לצד זה חשוב דירת אדם כמ"ש אאזמו"ר ז"ל בשו"ע שלו רס"י שנ"ח ז"ל כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם (רש"י דכ"ב ע"א) לכניסה ויציאה תמיד עכ"ל. מובן דאם עשוי לכניסה ויציאה תמיד אעפ"י שאין שם תשמיש אחר חשוב מוקף לדירה. וכ"כ בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' צ"ה בד"ה יקרתו הגיעני ז"ל ואפ"ה קי"ל מסתימת כל הפוסקים וסתם מתניתין דעושין פסין דדיר וסהר מועיל להתיר טלטול אפילו אין בהם שום דירה לאדם כ"א לבהמה ובני אדם נכנסין ויוצאין תמיד. וכן מבואר מלשון רש"י (דכ"ב ע"א) דאמר רשב"א כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר כו'. ופרש"י אויר אע"פ שאינו מקורה אם תשמישו לדירת אדם לכניסה ויציאה. מבואר להדיא שאין תשמיש אדם בדיר אלא כניסה ויציאה כו' עכ"ל. והאריך. וא"כ גשר זה שעוברים עליו תמיד מצד עיר שבעבר הנהר לצד השני חשוב עשוי לדירה".

בהשקפה ראשונה לא נראה טעם לחלק בין הגשר לבין הפרדס, שבשניהם נכנסים ויוצאין תמיד. ואולי אפשר לומר טעם החילוק ביניהם, שמירי הכא בפרדס כפשוטו, שיש בו אילנות פירות, ועיקר טעם בניית הגדר מסביבו הוא לשמור על הפירות שלא יגנבום, כמבואר בב"ח ריש הסימן: "גנות ופרדסין דפשיטא דלא הוקף לדירה אלא הוקף כדי שיהא גן נעול וחתום שלא יבואו זרים לבזז", ועיקר טעם כניסת האדם לשם הוא לעיבוד הפרדס בשעה שצריך או כדי לשמור עליו, וכמבואר לקמן רס"י שסב: "כל מחיצות שלא נעשו כדי לדור בתוכן דהיינו לכניסה ויציאה תמיד (עיין סי' שנ"ח גבי קרפף) אלא לשמור מה שיניחו בתוכן או לישוב בתוכן לשמור השדות שאינו דר בה יומם ולילה".

להתלונן תחתיו בימות החמה ולשמח שם". אלא ודאי סובר רש"י בפירושו בדף ק, וכ"ה בשו"ע ר שם, שאילו היה האילן במיוחד לבילוי ושעשוע, אזי היה לו דין מוקף לדירה, וכנ"ל.

[ומה שבדף כה, ב שם אין האילן הזה עושה שיהי' הפרדס מוקף לדירה, זהו רק לפירוש הראשון של רש"י שם, שלפי פירוש זה גם מחיצות הקנים לדור שם השומר **ביום ובלילה** אינו נקרא מוקף לדירה (ראה שם רש"י ד"ה עבד קנה ושם כו, א ד"ה כיון דלצניעותא היא). אמנם בסוף הסוגיה שם מביא רש"י פירוש אחר שמצא בתשובת הגאונים, דלא מיירי הכא באילן הנ"ל כ"א באכסדרה, ומסיים על הפירוש השני הזה "וכן עיקר", וכ"פ התוס' שם ד"ה ההוא אבוורנקא. וכן נפסק בשו"ע ר סי' שסב ס"א "האכסדרה שבונים בתוך הפרדס שתשמיש מחיצה זו ג"כ אינו קבוע להתלונן בצלה אפילו יום ולילה אחד בקביעות אלא כשחמה קודרת בלבד", משא"כ אילנות שנעשו במיוחד לבלות ולשחק ביניהם, אם הם עשויים למשחק ביום ובלילה אפשר שיש להם דין הוקף לדירה ומותר לטלטל בהם בשבת].

והנה בסמיכות לשכונתנו יש כמה גנים עירוניים: (א) פרוספקט פארק, יוצאים ממנו הרבה רחובות הפרוצים יותר מי' אמות, וא"כ ברור שאסור לטלטל בהם בשבת יותר מד' אמות. (ב) בפינת איסטרן פארקוויי ורוטשעסטער, הכניסות שבצד איסטרן פארקוויי הם פחות מי' אמות, אבל הכניסות שלצד דרום הם יותר מי' אמות, וא"כ ברור שגם בהם אסור לטלטל בשבת. (ג) בוטאניקל גארדנס (גן הבוטני), שיש לו מחיצה טובה מכל הצדדים, אבל הוא סגור בלילות, ולפי האמור לעיל אסור לטלטל בו בשבת (אלא א"כ יש בו בתים שדרים בהם השומרים ביום ובלילה, ואם הי' כך מיום בניית הגדר מסביב בודאי

לקמן רס"י שסב: **"כל מחיצות שלא נעשו כדי לדור בתוכן דהיינו לכניסה ויציאה תמיד ... שאינו דר בה יומם ולילה ... אבל סוכה שדר בה השומר יומם ולילה דירה מעולה היא"**.

ולפי זה נצטרך לומר, שעיקר הלימוד שלומדים בשו"ת חתם סופר וצמח צדק, מדין הדיר וסתר לדין הגשר, כי בשניהם נכנסים ויוצאים תמיד ביום ובלילה, משא"כ הפרדס שעשוי לכניסה ויציאה רק ביום ולא בלילה.

נחזור לענין הגן העירוני, שלפי האמור לעיל יש חילוק בדבר בין אם הגן פתוח ביום ובלילה שאז יש לו דין מוקף לדירה, לבין אם הגן סגור בלילה שאז אין לו דין מוקף לדירה. ועד"ז הוא גם במגרש משחקים (אם הוא מוקף מחיצות גבוהות י' טפחים והוא יותר מבית סאתיים), שהם עשויים לכניסה ויציאה תמיד לבילוי ומשחק, ולפי האמור לעיל הנה אם הוא פתוח ביום ובלילה אזי יש לו דין הוקף לדירה, ואם הוא סגור בלילות אזי אינו מוקף לדירה ואסור לטלטל בו בשבת יותר מד' אמות.

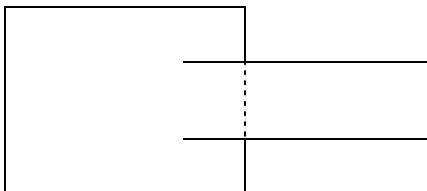
ואולי אפשר להביא קצת הוכחה לזה ממ"ש בשו"ע ר סי' שסב ס"ג, גבי אילן שענפיו יורדין למטה כל סביבו והוא יותר מבית סאתיים, שאסור לטלטל בו **"כיון שאינו עשוי לדור בו אלא להסתופף בצלו לשמור השדות"**. והוא מגמרא עירובין ק, רע"א. ופרש"י שם: אינה לדור בה תמיד אלא להסתופף בה **שומרי השדה**.

ולכאורה אינו מובן, מדוע הוצרך לפרש שיושבים תחת האילן כדי לשמור על השדות שמסביב, ומדוע לא פירש בפשטות שיושבים בו כדי לבלות ולהשתעשע, כעין מה שפירש"י לעיל שם כה, ב ד"ה אבוורנקי "אילן שצילו מרובה ונוטעין אותו השרים ועושין אצטבאות תחתיו סביבותיו

שנפרצה לגדולה גדולה מותר וקטנה אסורה": "אמר ר' זירא בנכנסין כותלי קטנה לגדולה".

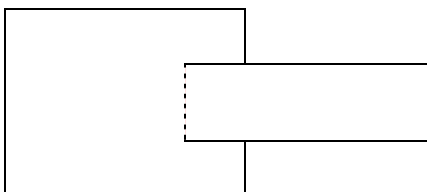
אמנם לפום ריהטא צריך עיון, כיון שבנכנסין כתלי קטנה לגדולה הרי אין הלחי נראה גם להעומד בחצר הגדולה, וא"כ אין כאן לחי גם לגבי החצר הגדולה, ולפי זה לכאורה צריכים לאסור כאן הטלטול גם בחצר הגדולה, כמו שאסור לטלטל בין הבליטות.

והיינו שאי אפשר לומר שאנו רואים כאילו יש פתח בין החצר הקטנה ובין מה שבין הבליטות, כזה:



שהרי להעומד בין הבליטות הוא פרוץ במילואו לחצר הקטנה ואסור לטלטל בו.

וכן אי אפשר לומר שאנו רואים כאילו יש פתח בין החצר הגדולה ובין מה שבין הבליטות, כזה:



שהרי שם אין לא פס ולא לחי ולא קורה, ומבואר בריש סי' שסג, שברוח רביעית של חצר צריך להיות או פס ד' טפחים או ב' פסים בשני צדדי הפרצה, וכאן שניהם אינם במקום זה שבין החצר הגדולה ומה שבין הבליטות.

ועל כרחינו מוכח מהלכה זו, שכל פירצה בחצר, שאינה פרוצה במילואה ואין בה יותר מעשר אמות, מותרת אפילו בלא

מותר בו הטלטול. אמנם ספק גדול אם הוא כך).

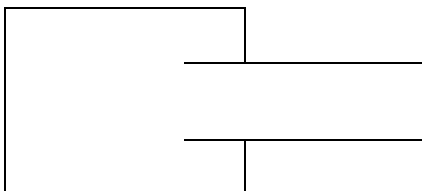
מלבד זאת יש כמה מגרשי משחקים בשכונתינו, בכמה מהם יש שלט שהוא סגור בלילות, ולפי הנ"ל אסור לטלטל בו בשבת. וכמה מהם פתוחים ביום ובלילה, ולפי הנ"ל אפשר שמותר לטלטל בו בשבת. ועדיין צריך הרבה ישוב הדעת אם אמנם בזה תלוי הדבר.

\* \* \*

סימן שס סעיף ז

## הטלטול מבית למרפסת הפתוח למדרגות

בשוע"ר סי' שס ס"ז: "וכל זה כששני כותלי אורך הקרפף הקצר הפרוץ במילואו הם בולטים ונכנסים לתוך חלל הרחב שאם לא כן אין זו פירצה במילואה ... הואיל ונשתיירו גיפופים קטנים מהכותל הנפרץ ואף שגיפופים אלו אינן נראים למי שעומד בפנים בתוך הקרפף או החצר או הבית הנפרץ במילואו כיון שהם נראים למי שעומד בחוץ נדונין משום פסין לפרצה כמו שהלחי הנראה מבחוץ ולא מבפנים נידון משום לחי למבוי כמו שיתבאר בסי' שס"ג... מה שאין כן כשכותלי ארכו של הקצר בולטים ונכנסים לתוך החלל הרחב אזי ניכר ונראה שהגיפופים הללו אינם מכותל רחבו של הקצר".

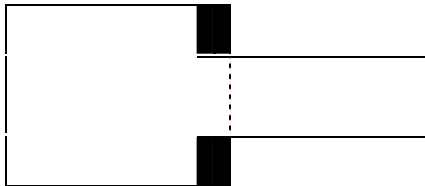


וכן פסק בשוע"ר גם בסי' נה ס"ב. סי' עט ס"ז. סי' שנח סכ"א. סי' שעד ס"ג. ומקורו מעירובין ט, ב (גבי הא דתנן "חצר קטנה



הגיפופין יורד וסותם ומחודן הפנימית ולחוץ הוא רשות בפני עצמו ... ואפילו נפרץ במילואו אינו אסור אלא אם כן כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך חלל החצר והם מופלגים שם ג' טפחים מכתלי אורך החצר שאם לא כן נותר הוא בגיפופי החצר כמו שיתבאר בסי' ש"ס.

מקור הלכה זו היא ברשב"א בעבודת הקדש שער ג' ס"ג, הובא במ"מ שם פט"ז ה"ז, ובב"י כאן ד"ה קרפף בית סאתים וחצר. ותנאי זה לא הובא בטור ושו"ע ובנו"כ, רק בשו"ע.



אמנם דבר זה צריך עיון גדול, וכי מה מועילים גיפופי החצר לגבי המקום שהיתה עומדת בו המחיצה לפני שנפרצה? הרי גם בלא שיהיו כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך החלל החצר, אחרי שנפרצה המחיצה לא נראה שום רושם למקום המחיצה מבפנים, כ"א מבחוץ לצד החצר הגדולה, ומה א"כ מועיל זה להתיר את המקום שהיתה עומדת בו המחיצה – שלא לייתר את הקרפף שיהי' יותר על בית סאתיים.

ואולי זאת היא כוונת רבנו בציון שעל הגליון להלכה זו: "רשב"א. מ"מ (ואפשר דבכה"ג חודו החיצון כו)". וראיתי שבמ"מ וציונים נדחק בכוונת הערה זו. ואולי הכוונה בזה היא להקשות את האמור לעיל, שאפשר דבכה"ג (דהוי נראה מבחוץ, בחצר הגדולה) אמרינן ודאי דחודו החיצון יורד וסותם, וא"כ גם בלא שיהיו כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך חלל החצר, עדיין מקום המחיצות מייתר ואוסר את הקרפף.

היתר של פס או לחי או קורה, מפני שהיא כפתח בכל אופן. זאת אומרת, שכאשר יש לחי או פס, אין הכוונה שהלחי או הפס היא מזוזת הפתח שנשארה, אלא שגם כאשר אין שום לחי או פס ליד הפתח, כיון שאינו פרוץ במילואו אומרים שהפירצה היא פתח ומותר לטלטל בחצר. וכיון שכאן (הפירצה שבין החצר הגדולה ובין מה שבין הבליטות) אינה פרוצה במילואה, לכן אף שאין כאן לא פס ולא לחי ולא קורה, מ"מ מותרת מפני שהיא כפתח.

ובזה נפשטה השאלה לענין טלטול מבית למרפסת, שראיתי בכמה בתים המרפסות מחוברות ובנויות בצורה זו (כאשר המדרגות הן בין הבליטות, וכבר נתבאר שאין לסמוך על המדרגות בתוך מחיצה):



ודימיתי לומר שאסור לטלטל בו בלי תיקון (בשני פסין לשני צדדי המדרגות) מטעם האמור לעיל, כיון שאין לבליטה זו לא פס ולא לחי. אמנם עפ"י האמור לעיל אפשר שיותר לטלטל בה, כיון שהפירצה אינה במילואה.

\* \* \*

הלכה זו של "נכנסין כותלי קטנה לגדולה", מובאת כאמור בכל הסוגיות בשו"ע, שדינם דומה לנידון דידן. אמנם מה שהובאה הלכה זו בשו"ע ר' סי' שנח סכ"א – נפלאו הדברים ממני.

וז"ל שם: "קרפף בית סאתים מצומצמים שלא הוקף לדירה שנפרץ במילואו לחצר הקרפף אסור מפני שמקום המחיצה שנפרצה מייתרו ונעשה יותר על בית סאתים ... אבל אם לא נפרץ במילואו אלא נשארו בו גיפופין מכאן ומכאן אין מקום הפרצה מייתרו לפי שחודן הפנימי של

ואולי מטעם זה לא הובא תנאי זה בשו"ע ונר"כ.

בתשובה כת"י, שכתב דה"ט שבגמרא לא קאי כי אם אהגביהו כו".

ומה שצריך לעיין בזה הוא רק מדוע כתב זאת רק בתור "ואפשר"? ומדוע השאיר את ההלכה הזאת בפנים השו"ע? וכי איך נבאר את דברי הרשב"א והמ"מ? וצ"ע.

\* \* \*

#### סימן שסג סעיף ח

### בקיעת גדיים – מבטלת לבוד או מחיצה

בשוע"ר סי' שסג ס"ח: "אם הרחיק הלחי מן הכותל ג' טפחים בין לתוך חלל רוחב המבוי בין להלאה לצד חוץ לא עשה ולא כלום אבל פחות מג' טפחים כלבוד הוא".

ובסי"ב שם: "הגביהו מהארץ ג' טפחים פסול שהלחי הוא כמחיצה ומחיצה הגבוה ג' טפחים מן הארץ אינה מחיצה מפני שהגדיים יכולים לבקוע תחתיה ואם הגביהו פחות משלשה אף על פי שאין בו אלא ז' ומשהו כשר לפי שכל לבוד רואין אותו כמלא".

שתי הלכות אלו הן מגמרא עירובין יד, ב: "אמר רבא עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע שלשה או שהפליגו מן הכותל שלשה לא עשה ולא כלום. אפילו לרשב"ג דאמר אמרינן לבוד [עד ד' טפחים] הני מילי למעלה [בקורה] אבל למטה [בלחי] כיון דהויא מחיצה שהגדיין בוקעין בה לא קאמר".

ובשו"ת דברי נחמיה או"ח (בסופו, בהערות לסעיף זה) מקשה על מ"ש בס"ח: "אבל קצת קשה למה לא הזכיר כאן גם טעם דגדיים בוקעים שבגמרא, וכדרך שהזכיר זה בסי"ב גבי הגביהו. לכאורה מזה משמע שרבנו ז"ל אזיל גם כאן לשיטתי

והכוונה לשו"ת אדה"ז סי' ג (והשלמתו שנדפסה בשו"ת דברי נחמיה סי' כד), שבה חולק על הבכור שור ריש עירובין, וכותב: "מובן מדבריו שהבין דהא דאמרינן בגמרא דהוי לי' מחיצה שגדיים כו' קאי גם אהפליגו מן הכותל ג' טפחים. ושגגה היא דהא רשב"ג לא מודה בכה"ג כדאיתא בדף ט' באנו למחלוקת כו' [עירובין ט, א שגם בלחי אמרינן לרשב"ג לבוד בפחות מד' טפחים], אלא בלמטה דוקא מודה משום שהגדיים כו', אבל בהפליגו מן הכותל לא איכפת לן בגדיים בוקעים שהרי פרצת מבוי בעשר מראשו כמ"ש התוס' דף ו ד"ה אחד זה וכמ"ש המ"א ריש ששה [ס"ק ג, שגם לדעת הטור לא איכפת לן בפירצה ג' בראשון], אלא היינו טעמא משום דלחי אינו נידון משום מחיצה אלא בצירוף מחיצות גמורות שתים לפחות אבל בלא צירוף מחיצות גמורות לא מהני כלל אלא [ב]כעין פסי ביראות הלכך לא מהני אלא בסמוך למחיצה גמורה ולא במופלג ממנה שאינו מצטרף עמה".

ובשו"ת דברי נחמיה שם כותב על זה: "לכאורה צע"ג מדף טז ע"ב עי' שם דהתם קאי אמחיצת קנים כפירש"י".

דהנה תנן (כלאים פ"ד מ"ד): "מחיצת הקנים אם אין בין קנה לחברו ג' טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זו כמחיצה". ובתוספתא (פ"ד דכלאים, מובא בעירובין טז, א): "צריך שלא יהא בין זה לזה שלשה כדי שלא יזדקר הגדי בבת ראש". וברש"י שם ד"ה צריך: "דדקירת גדי מבטל לה מתורת לבוד". וע"ז מבואר בגמרא (שם טז, ב) שבזה מודה גם רשב"ג (אף שבד"כ סובר שאומרים לבוד עד ד' טפחים): "וכי אמר רבן שמעון בן גמליאל אמרינן לבוד [בד'

טפחים] הני מילי למעלה אבל למטה הוה ליה כמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא אמרינן לבוד".

וא"כ מקשה בדברי נחמיה, איך כותב כאן רבנו הזקן שבהפליג את הלחי מן הכותל ג' טפחים אמרינן לבוד לרשב"ג, ולא איכפת לן בגדיים בוקעים בין הלחי ובין הכותל שאצלו; והרי מפורש בגמרא הנ"ל, שגם כשיש ג' טפחים בין קנה לקנה מודה רשב"ג שאין אומרים לבוד, כיון שגדיים בוקעים בו. ונשאר בצע"ג. ומצוה ליישב דברי רבנו.

אמנם באמת שיטת רבנו הזקן ברורה כשמש, אשר הא דגדיים בוקעים (אינו מבטל את הדין של לבוד כ"א) מבטל את הדין מחיצה – שנפעל ע"י לבוד או ע"י גוד אחית. ואלו הן כל ראיותיו שמביא, שבנידון דידן שהלחי מופלג מהכותל ג' טפחים, אמרינן לבוד לרשב"ג, ואין בקיעת הגדיים מבטלת את המחיצה בנידון זה.

דהנה עיקר דין גדיים בוקעים הוא לבטל מחיצה שנעשית (לא ע"י לבוד, כ"א) ע"י גוד אחית, כדאיתא בשבת (קא, א): "אלמא אמרינן גוד אחית מחיצתא ... התם הויא ליה מחיצה שהגדיים בוקעין בה". ופרש"י שם (ד"ה מידי איריא): "ובקיעת גדיים מעכבת מלמימר גוד אחית שהרי עוברין תחתיה". וכן נפסק בשוע"ר סי' שמה ס"א: "שאי אפשר לומר שם גוד אחית מחמת בקיעת הגדיים". וכ"ז אינו שייך ללבוד כלל, כי אם שהגדיים מבטלים את המחיצה שנפעלת ע"י גוד אחית.

וכן שנינו (סוכה טז, א): "המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוה מן הארץ שלשה טפחים פסולה". ובגמרא שם מבואר הטעם, כי מחיצה תלויה אינה מתרת. ובגמרא שבת צז, א: "התם היינו טעמא משום דהויא לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה". הרי גם שם במחיצה תלויה עיקר ההיתר הוא מטעם גוד אחית (כמבואר

ברש"י עירובין פז, ב במשנה ד"ה אלא אם כן, ובשוע"ר סי' שנה ס"א וס"י), ובמקום שהגדיים בוקעים מתבטלת המחיצה הזאת הנעשית ע"י גוד אחית.

וכ"ה בדין פירש מחצלת על הקורה (עירובין יד, א) דפסלינן מחיצה תלויה כיון שהגדיים בוקעין בה. ובכ"ז אין אומרים שהבקיעת הגדיים מבטלת את ה"לבוד", שהרי אין שם לבוד כלל, כ"א שבקיעת הגדיים מבטלת את המחיצה שנפעלת ע"י גוד אחית.

אמנם מצינו גם שבקיעת הגדיים מבטלת את המחיצה שנפעלת ע"י לבוד (לרשב"ג דאמרינן לבוד עד ד' טפחים), דכיון שהגדיים בוקעים בג' טפחים, הרי בקיעת הגדיים מבטלת את המחיצה הנעשית ע"י לבוד לרשב"ג.

ולכאורה היה מקום לפרש בגמרא (עירובין שם טז, ב – גבי מחיצת הקנים שיש ביניהם שלשה טפחים): "הוה ליה כמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא אמרינן לבוד" דהיינו שמתבטל עצם דין הלבוד. אמנם רבנו הזקן לומד בפשיטות שדין לבוד אינו מתבטל ע"י בקיעת הגדיים, כי אם המחיצה (שנפעלת ע"י לבוד או ע"י גוד אחית) מתבטלת ע"י בקיעת הגדיים. ופירוש לשון הגמרא הוא לפי"ז: "הוה ליה כמחיצה שהגדיים בוקעין בה" ומתבטלת המחיצה הזאת, ואינה נכשרת ע"י לבוד.

וכן הא דאמרינן (עירובין יד, ב – גבי לחי שהגביהו מן הקרקע שלשה טפחים) "אפילו לרשב"ג דאמר אמרינן לבוד [עד ד' טפחים] הני מילי למעלה אבל למטה כיון דהויא מחיצה שהגדיין בוקעין בה לא קאמר", פירוש הדברים הוא, שאף שהלחי נידון משום מחיצה (כמבואר בשוע"ר סי' שסג ס"א ובכ"מ), מ"מ כיון שהלחי גבוה מן הקרקע ג' טפחים, רואים אנו כאילו גם כל המחיצה היא גבוהה ג' טפחים, ולכן נפסלת

ע"י בקיעת הגדיים (וכדיוק לשון הגמרא "דהויא מחיצה שהגדיין בוקעין בה" ולא "לחי שהגדיין בוקעין בו").

[ואף שגם בפתח שנכשר ע"י לחי כדינו עדיין הגדיים בוקעים בפתח, כך גם בפתח הנכשר ע"י קורה, או ע"י צורת הפתח, או ע"י פי תקרה יורד וסותם - עדיין הגדיים בוקעים בפתח, ואעפ"כ אין בקיעתם מבטלת את המחיצה; שאני התם שזה שאנו אומרים בכל לחי שהוא נידון כמחיצה (שוע"ר סי' שסג ס"א) ויורד וסותם (סי' שסה ס"ו), וכן בצורת הפתח (סי' שסד ס"ד) - היינו שע"ז נחשבת הפירצה כמו פתח. ואפילו כשאומרים "פי תקרה יורד וסותם" הוא רק מטעם שנחשב כמו פתח (שוע"ר סי' שסא ס"ה), ולכן אין הפתח מתבטל ע"י בקיעת הגדיים, ולא ע"י בקיעת אנשים, שהרי זהו תוכנו של פתח שבוקעים בו אנשים וגדיים. משא"כ כשהמחיצה נפעלת ע"י לבד או ע"י גוד אחית, שאז אין זה נחשב לפתח כי אם למחיצה גמורה, הנה מחיצה זו מתבטלת ע"י בקיעת הגדיים].

עתה נבוא לביאור דברי רבנו הזקן בתשובתו, בדין לחי שהפליגו מן הכותל ג' טפחים, שלדעת רשב"ג אמרינן בו לבד (עד ד' טפחים), ואין הלבד מתבטל ע"י בקיעת הגדיים, כיון שהמחיצה הזאת הנכשרת כאן ע"י לחי אינה נפסלת ע"י בקיעת הגדיים. ואף אם נאמר שהלחי נידון כמחיצה רק מהלחי ועד לכותל השני של המבוי, ונשארת פירצה של ג' טפחים בין הלחי לכותל שאצלו, מ"מ מוכיח רבנו הזקן מכמה מקורות, שפירצת ג' טפחים שבראש המבוי (הסמוכה לפתח המבוי שנכשר ע"י לחי או קורה) אינה פוסלת את המבוי.

וא"כ מיושבת בפשיטות קושייתו של הדברי נחמיה מגמרא מפורשת לכאורה, על מ"ש רבנו הזקן בתשובתו - כי מה

שמבואר בגמרא שם טז, ב שבקיעת הגדיים מבטלת את המחיצה היינו דוקא במחיצת הקנים, שנפעלת ע"י לבד. משא"כ בלחי, שסמיכותו לכותל היא ע"י לבד, אין בקיעת הגדיים שבין הלחי לבין הכותל מבטלת את הלבד שלהם, כיון שפירצת ג' טפחים שבראש המבוי (הסמוכה לפתח המבוי שנכשר ע"י לחי או קורה) אינה פוסלת את המחיצה.

על זה מביא רבנו את ראייתו מדף ט, א: "מבוי שרצפו בלחין פחות פחות מד' (שאין בין לחי ללחי ד' אבל יש ביניהן ג' - רש"י) באנו לחלוקת רשב"ג ורבנן, לרשב"ג דאמר אמרינן לבד משתמש עד חודו הפנימי של לחי הפנימי" (דלרבן שמעון הו' כולו כחד לחי ואין משתמש במבוי אלא עד חודו הפנימי של לחי הפנימי - רש"י). רואים מכאן שאף כשיש ג' טפחים בין לחי ללחי ויש בקיעת גדיים לא מתבטל בזה הלבד.

וע"ז כותב בדברי נחמיה שם: "ובדף ט' י"ל שאין הגדי מזדקר בבת ראש שהכותל מעקב כו". אמנם באמת ראיית רבנו היא ברורה כשמש, שהרי גם כשלחי סמוך לכותל והגביהו מן הקרקע שלשה אמרינן בגמרא (יד, ב) שהגדיים בוקעין בה (דהיינו שיכולין הגדיים להדחק תחת הלחי הצמוד לכותל ועביו משהו), וא"כ מדוע לא נאמר כן גם במבוי שרצפו בלחין שיש ביניהם שלשה? אלא ודאי מוכח מכאן שבקיעת הגדיים לא מבטלת את הלבד כי אם את המחיצה שנפעלת ע"י הלבד. וא"כ כאן בדף ט', שישנה מחיצה טובה, אין בקיעת הגדיים מבטלת את הלבד שבין לחי ללחי. משא"כ בדף יד, ב ובדף טז, ב (שמשם מקשה בדברי נחמיה) מתבטלת המחיצה (הנפעלת ע"י לבד) מחמת בקיעת הגדיים.

\* \* \*



היו רבנים שנטו להתיר את העירוב באופן הזה, שהרי יש כאן צורת הפתח כהלכתו, קנה מכאן וקנה מכאן וקנה (חוט) על גביהם.

אמנם היו רבנים שטענו שהקנים של צורת הפתח צריכים להיות דומים ללחי, שהוא חייב להיות על הארץ, ולא כשהוא עומד על גבי הכותל. והוכיחו כן משוע"ר המובא לעיל.

ויתירה מזו אפשר לומר, כי בהעמידו את צורת הפתח ע"ג הכותל, אפילו אם נחשב את צורת הפתח כמחיצה גמורה, תהיה המחיצה במקום שעומדים הקנים, כלומר בגובה הכתלים, בצורה כזו:



ואף שהקנים אינם תלולים רק עומדים על הרצפה הגבוהה, כלומר על המרפסת, מ"מ המחיצה עצמה היא תלויה באויר ואינה מועלת (כמבואר בשו"ע רבינו ס' שמה ס"ד).

ובאמת כבר דנו הפוסקים בכעין זה, גבי דרך העיר העוברת בין שני הרים, אם אפשר להעמיד הקנים בגובה ההרים וע"י יותר לטלטל בדרך שביניהם שלמטה.

## צורת הפתח שעל גבי כתלי המבוי

בשוע"ר ס' שסג ס"ג (והוא מ"א ס"ק כח): "כשאין קנים תחת החבל אין כתלי המבוי נחשבים במקום קנים להיות צו"פ, שאל"כ למה הצריכו קורה רחבה טפח הלא בקנה כל שהוא שע"ג כתלי המבוי יש צורת פתח".

לפום ריהטא נראה מזה, שכשם שהכותל עצמו אינו יכול להיות הקנה של צורת הפתח, כמ"כ הקנה העומד על גבי הכותל גם הוא אינו מספיק להיות הקנה של צורת הפתח, שצריך להיות קנה נוסף העומד על הארץ.

אמנם בשעה שסיימו את בניית המרפסת בחזית בית-הכנסת ב770- דנו כמה מרבני אנ"ש בתקנת העירוב, באיזה אופן הכי טוב לתקן את צורת הפתח שתתיר את ההוצאה (וההכנסה: א) על גבי המרפסת הגדולה שנבנתה בחזית בית-הכנסת (ופתוחה במילואה לרחוב קינגסטון). (ב) על גבי מדרגות הכניסה הראשית לבית-הכנסת (היוצאות מהאולם שתחת המרפסת הנ"ל). (ג) ביציאה המערבית-צפונית של ביהכנ"ס (שמשם היה הרבי נוסע לאוהל).

\*

בקשר למדרגות הכניסה הראשית לבית הכנסת, שמשני צידיה הוגבהה הרצפה בכמה אמות, כלומר נבנתה המרפסת המוגבהת משני צידי הכניסה. היו קשיים טכניים להעמיד את שתי הקנים של צורת הפתח למטה ורצו להעמידם למעלה, בצורה זו:

תוך המבוי או נגד אויר המבוי כמ"ש ש"ע גבי לחי".

וכך פסק גם הפרי מגדים (א"א סי' שסג סק"ה) ועוד כמה פוסקים, אמנם בתוספת שבת (סי' שסג סק"י) כתב על זה: "ואני תמה דבשלמא כשהרחיק הצוה"פ מן הארץ ג"ט דינא הוא דלא מהני דלא עדיף ממחיצה ממש דלא מהני כשהגדים בוקעים בו, אך כשהרחיק את הצוה"פ מן הכותל ג"ט למה לא יתיר, דבשלמא לחי הוא דלא מהני שלא אמרו לחי משום מחיצה אלא כשהוא סמוך לכותל אבל צוה"פ דמקרי מחיצה ממש למה לא יועיל דאטו מי גרע מנעץ ד' קונדיסין כמ"ש סי' שס"ב".

ובשו"ת רבנו הזקן (סי' ג) כתב ע"ז: "המנהג הפשוט שלא לדקדק כלל בהעמדת הקנים של צה"פ שיהיו סמוכים לכותל בפחות מג"ט ולית דחש לה למ"ש הבכור שור (ריש עירובין) ... וראיינו מלחי יש לדחות דהתם ה"ט משום דלחי אינו נידון משום מחיצה אלא בצירוף מחיצות גמורות שתיים לפחות ... משא"כ בצוה"פ שא"צ לצירוף מחיצות כלל שהרי נעץ ד' קונדיסין כו".

וראה גם שו"ת דברי נחמי' או"ח סי' כד, שהעתיק התשובה ודן בה. וראה מה שנתבאר בזה לעיל בהערה לסעיף ח.

גם ה"צמח צדק" (שו"ת או"ח סי' מ) דן בשאלה הזו, ומדבריו נראה שלא ראה את תשובת רבינו הזקן הנזכרת, שאינו מזכירה. אמנם אחרי שמביא את דיעות המחמירים והמקילין בזה, דן בארוכה ומסיק גם הוא כדברי רבינו הזקן להקל: "וכ"ז בענין לחי, אבל צורת הפתח שחשוב מחיצה גמורה מצד עצמו א"כ אף להתוספות אין הפלגתו שלשה טפחים או יותר מכותלי המבוי פוסלו, משום דאף בלי סמיכתו להכותלים חשוב שפיר מחיצה ... וז"ל הריטב"א דף

כמה פוסקים כתבו בפשיטות להחמיר, ובראשם הגר"ש קלוגר שכותב בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קנד) "כל צוה"פ בעינן שיהי' הקנים בתורת מזוזה למטה ב"ד טפחים הסמוכים לקרקע שבני אדם הולכין עליו ... אין תקנה רק שיעמידו אותם למטה ממש". וראה גם שו"ת יהושע סי' ח ובהלכה למשה סי' י.

ויש כמה שכתבו להתיר, ובראשם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעית ח"ג סי' ב) שכותב "לא ידעתי מקום הפקפוק דכיון דהמחיצה הוה כארעא סמיכתא, ואף דהוה מחיצה תלויה שאינו מתיר רק במים, כ"ז אם ההיתר ע"י המחיצה אבל כאן עיקר ההיתר ע"י הקנים והוה צורת הפתח, וא"כ מה בכך דבין שני ההרים יכולים ללכת מ"מ זהו פתח ובמקום הקנים סותם דכשר".

ועל כל הנ"ל השיבו כמה רבנים, דלכאורה תלוי דין זה במחלוקת הבכור שור והתוספת שבת, אם הקנה של צורת הפתח חייב להיות באופן המועיל ללחי או לא, ואף שכמה פוסקים פסקו כהבכור שור שמחמיר, רבינו הזקן וה"צמח צדק" פוסקים כהתוספות שבת שמקיל, וא"כ גם כאן אפשר שיועיל.

והמחמירים טענו שבאופן זה גם רבינו הזקן והצ"צ יודו שאינו מועיל, מכמה טעמים.

וכדי להבין את הסברות לכאן ולכאן, עלינו להביא תחלה את דברי הבכור שור (עירובין יא, ב): "ונראה דאותן קנים צריכים שלא יהיו רחוקים מהכותל ג' טפחים ... דהא לחי בעי' פחות משלשה טפחים לכותל ... ומה"ט נמי אין להגביה הקנים ג' מהקרקע ... אין להרחיק הקנים ג' טפחים מהכותל או מהקרקע ... וכן יש להחמיר מהוכחה זו שלא להעמיד הקנים אחורי הכותל שאין הקנים נראים מבפנים

י ע"ב, ומיהו מסתברא דכל היכא דאיכא צוה"פ לא אתי אורא ומבטלא לי' עכ"ל, י"ל דנתכוון לזה שאינו נפסל מחמת שהפליגו מן הכותל".

גם הרה"ק מהרי"ל (שארית יהודה שו"ת או"ח סי' ו) דן בזה, ונראה מדבריו שגם הוא לא ראה את דברי רבינו הזקן, מדלא הביאו, ואחר שמאריך בהוכחות לכאן ולכאן, מסיק גם הוא דלא דמי צוה"פ ללחי: "ומשה"נ השמיט רבינו הג' אחמו"ר וצלל"ה נ"ע דעת הבכ"ש וסתם כדעת התו"ש".

ומדבריו נראה שכוונתו לסי' שסג סל"ה, שרבינו הזקן סתם שמהני צורת הפתח בין הבתים ובין הנהר, אע"פ שאצל הנהר אין הקנה סמוך למחיצה. אמנם את הדברים האלו כותב רבינו הזקן בין חצאי עיגול, וכותב ע"ז בשארית יהודה שם: "אלא דדין זה העמיד בתוך חצאי עיגול משום דמספקא ליה, כמו ששמעתי מפי קדשו פעמים רבות דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

מכל הנ"ל רואים אנו דעת רבותינו הקדושים, שהקנה של צוה"פ אינו דומה ללחי ואינו צריך להיות סמוך למחיצה. וכיון שכך אפשר לומר שכך הוא גם בנידון דידן, שהקנים עומדים על גבי רצפה הגבוהה, דהיינו שעומדים על גבי כותלי המבוי שלמטה, גם זה מועיל להיות צורת הפתח להתיר הטלטול במבוי שלמטה.

אמנם באמת אין מכאן ראיה לנידון דידן, שהרי סוכ"ס גם הקנה המרוחק ג"ט מהכותל הוא התחלה של מחיצת המבוי, ומה שאינו נחשב להיות לחי, הוא מטעם האמור בגמרא (עירובין י, ב) "דאתא אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה", ובצוה"פ שהוא מחיצה ממש, לא אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל.

משא"כ באופן שהקנים עומדים על גבי כותלי המבוי, אפשר שגם לדעת רבותינו אין זה מועיל לענין צורת הפתח, מטעם האמור לעיל.

ולכאורה דומה זה יותר לדינו השני של הבכור שור הנ"ל, שכנזכר לעיל אסר מהאי טעמא (שהקנה צ"ל דומה ללחי) בשלושה אופנים: (א) שהקנה מרוחק מהכותל ג' טפחים. (ב) ומה"ט נמי אין להגביה הקנים ג' טפחים מהקרקע. (ג) וכן יש להחמיר מהוכחה זו שלא להעמיד הקנים אחורי הכותל שאין הקנים נראים מבפנים תוך המבוי או נגד אור המבוי כמ"ש ש"ע גבי לחי.

ועוד כתב בעל החוות דעת בספרו מקור חיים (תיקון עירובין): "ראיתי שתוחבין הקנים של צורת הפתח בתוך הבית עד לארץ, או בתוך גדר המוקף מד' רוחותיו בפנים, והא ודאי לאו כלום הוא, כי הלחי בעינן שתעמוד בחוץ בשביל היכר, דמה שעומד בתוך דבר המוקף לאו כלום הוא דדבר המוקף כמאן דמליא דמי, וזהו פשוט אין צריך לראי".

והנה לפום ריהטא נראה שבמקור חיים חולק בזה על הבכור שור, כי הבכור שור אוסר בכל מקום שהקנה עומד אחורי הכותל, ואילו במקור חיים אינו אוסר אלא מטעם "דדבר המוקף כמאן דמליא דמי".

מ"מ תופסים הפוסקים בפשיטות, שלדעת המקור חיים לא מהני אף כשהקנה הוא אחורי הכותל, וכתחלת דבריו "כי הלחי בעינן שתעמוד בחוץ בשביל היכר", אלא שאח"כ הוסיף עוד טעם "כמאן דמליא דמי" (ראה האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר סי' קנה. שע"ת סי' שסג סכ"ו. משנ"ב שם סקקי"ג. חזון איש שם).

ובשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' יט) מברר שיטת הפוסקים בזה, ומסיים: "ומכל הלין

צורת הפתח. אמנם אח"כ הוסיפו מחיצות באמצע הכניסה לארכה, הנקרא "ריילס" בלע"ז, ובזה מבואר בגמרא (עירובין י, ב): עושה פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות ומעמידו לארכו של מבוי, שזה מחלק את הכניסה לשני מבואות, שכל אחת מהן פחותה מרוחב עשר אמות. כיון שכך החליטו לתקן לכל אחד מהמבואות היתר שתי פסים של משהו. וסגי בזה בלי כל חשש.

\* \* \*

#### סימן שסד סעיף ט

### דין העירובין בעירות

בשו"ע ר' סי' שסד ס"ט: "וכל דיני מבוי עקום הם במבוי שבתים וחצירות פתוחים לתוכו כראוי אבל מבואות שלנו שאין בתים וחצירות פתוחים לתוכו כראוי ודינם כחצר אינם צריכים שום תיקון בעקמומיותם כמו שא"צ בחצר עקומה".

אמנם נבין אני בדיני מבואות שלנו, אם יש להם דין מבוי או דין חצר. ואף שמבואר בפוסקים שמבואות שלנו יש להם דין חצר, היינו מחמת שבזמנם לא היו בתים וחצירות פתוחים לתוכו כראוי (כי בזמנם הי' לכל חצר רק בית אחד); אמנם בזמנינו, רוב הבתים שבעירות יש בתוכם כמה דירות (עד שצריכים לעשות עירוב חצרות ביניהם) ואם כן לכאורה יש לכל בנין דין חצר (שיש בו כמה דירות) ולכל מבוי דין מבוי.

וכן מבואר בשו"ת צמח צדק חא"ח סי' מא סוף אות ח: "דמבואות דידן בתים וחצירות פתוחים לתוכן ממש ואין להם שום קולא משאר מבוי, דאף אם החצר אין בה רק בית אחד מ"מ כיון שיש בהבית כמה חדרים י"ל שהם כשני בתים הפתוחים לחצר".

נלע"ד דאע"ג דההיתר נפתח בגדולים החת"ס וישוע"י אפ"ה העיקר כשיטת המחמירים ואוסרים כשהקנה עומד אחורי הגדר".

וגם מה שהקיל החת"ס (סי' צא), הוא רק בדוחק, אם מתקנין היכר מיוחד הנראה גם במבוי, אבל בלא"ה מסכים גם הוא לדעת הבכ"ש.

ואף אם נאמר שהמקו"ח חולק על הבכור שור וסובר שאם העמיד הקנה אחורי הכתלים שפיר דמי, ורק בהעמידם בתוך הבית לא מהני. מ"מ דין העמיד הקנה ע"ג הכותל דמי להעמידו בתוך הבית או בתוך גדר המוקף מד' רוחותיו, שגם המקו"ח מודה שפסול.

והנה כבר נתבאר שרבנו הזקן חולק על הדין הראשון של הבכור שור. בקשר לדין השני של הבכור שור, שהקנה גבוה ג' טפחים מהארץ, פוסק גם רבינו הזקן דלא מהני לענין צורת הפתח (סי' שסג סל"ג). ובענין השלישי שהקנה עומד אחורי הכותל, או בדינו של המקור חיים שהקנה עומד בתוך הבית, בזה עדיין לא נתבררה שיטת רבינו הזקן.

ולכאורה נידון דידן, שהקנה עומד על גבי המרפסת המוגבהת, דומה לדין העמדת הקנים בתוך הבית, שלרוב הדיעות אינו מועיל. ואין לנו כל הוכחה שרבותינו אדמו"ר הזקן ואדמו"ר ה"צמח צדק" יחלקו עליו גם בזה.

גם אפשר דלא מהני הכא צורת הפתח מטעם הראשון האמור לעיל. ומכל הדין טעמי הוחלט שלא להניח את הקנים על גבי הכותל.

והנה הטעם שהוצרכו דוקא לצורת הפתח, ולא הסתפקו בב' פסים של ב' משהוין, היינו בב' קנים לבד, כי הכניסה היא רחבה יותר מעשר אמות, ובזה לא מהני כי אם



"ששכירות מהשר ההוא או מהממונה או אפילו משכירו ולקטו (שבביתו)". בכל אלו כותב רבנו דלא סגי בשכירות משכירו ולקטו שעובד בחצירו של הנכרי, כי אם צריך דוקא שיהי' שכירו ולקטו שעובד גם בביתו. אלא שבכל אלו הוסיף רבנו תיבה זו במוסגר, שכנראה היה לרבנו ספק בהלכה זו.

אמנם ראה מה שכתב רבנו בסט"ו: "עד שישאל לו הנכרי מקום ברשותו", ולא חילק אם המקום שהשאל לו הוא בביתו או בחצירו. ויותר מפורש בס"ח: "שכירים ולקיטים דרים בחצרו". וכ"ה לקמן סי' שצא ס"ב: "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקטו".

והנה שאלה זו היא דבר הרגיל ביותר, וצריך בירור איך לנהוג בזה לפי פסק רבנו הזקן בשו"ע שלו, והיינו בבנין מגורים משותף (קא-אפ) שגרים בו כמה משפחות גרים יהודים ונכרים, וכשרוצים לטלטל מדירה לדירה צריך לשכור תחלה הרשות מהנכרים הגרים בבנין הזה ואח"כ לערב בין היהודים הגרים בו, והשאלה אם אפשר לשכור את הרשות של כל דיירי החצר הנכרים מאת פועל הנקיון של הבנין, שהוא שכירו ולקטו של כל דיירי החצר.

זה פשוט לכאורה, שבמקום שיש אחראי כללי על התיקונים בבנין בודאי יכולים לשכור ממנו את רשותם של הנכרים דיירי הבנין, שהרי הוא שכירו ולקטו של כל אחד מהם – בביתם, כשצריך איזה תיקון במים, או חימום או חשמל (אף שגם בזה צע"ק, שהרי אין לו רשות להניח חפצים בביתו של כל אחד). וכך הוא אמנם הסדר בבנינים שבהם בתים שכורים, שבעל הבית הוא גם אחראי על התיקונים בביתם, והוא ממנה אדם מיוחד לזה, שיש לו דין שכירו ולקטו בביתם. אמנם הנפקא מינה

והכוונה בזה היא כמבואר בשו"ע ר סי' שסה ס"י: "אפילו בבית אחד מחדר לחדר אם בכל חדר דר אדם אחד בפני עצמו". ועאכ"כ שכן הוא בבניני מגורים שבהם כמה דירות, שבכל דירה גרה משפחה נפרדת.

ועיקר הבעיה בזה היא בכל העירובין שאנו עושין בעיירות, שאף שיש צוה"פ מכל צד עדיין צריך לחי או קורה בכל פינה רחוב הסמוכה לצורת הפתח, וכן צריך צורת הפתח לכל שאר פינות הרחוב, כדין מבוא עקום או מבוי כנדל (שבסי' שסד).

וכבר הקשה במ"א סי' שסג ס"ק כז מדוע אין אנו עושים לחי או קורה בכל פינה, ומתרץ שמבואות שלנו אין להם חצרות ובתים וא"כ יש למבואות דין חצרות שאין בו דין מבוי עקום. וכ"ה בשו"ע ר סי' שסד ס"ט. אמנם במבואות שלנו שיש להם בנינים שבכל אחד מהם יש כמה דירות, אם כן יש להם לכאורה דין מבואות, וא"כ נצטרך לעשות להם לחי או קורה בכל פינת רחוב. ובלשונו של המ"א: "וצ"ע שלא ראיתי נוהגין כן".

וראה לעיל סי' שמה סי"א מה שצריך עיון עוד בעירובין שלנו.

\* \* \*

סימן שפב סעיף יד

## שכירות רשות משכירו ולקטו שבחצירו

בשו"ע ר סי' שפב ס"ד: "אבל מאשתו או בני ביתו או אפילו משכירו ולקטו (שבביתו)". וכ"ה לקמן סט"ו: "נעשה ישראל זה כאלו הוא שכירו או לקטו (שבביתו)". וכ"ה לקמן ס"ז: "והוא הדין כל עבד מעבדי המלך הקטנים (שבביתו) שוכרים מהן". וכ"ה לקמן סי' שצא ס"ב:

מהשאלה הנ"ל היא בבניינים משותפים שאין שם אחראי על התיקונים בבתים כי אם פועל נקיון בחצר, והשאלה היא אם יש לו דין שכירו ולקיטו. שלפום ריהטא יש בזה סתירה בדברי רבנו הזקן בשו"ע שלו וכנ"ל.

\*

וכדי לבאר זאת נראה תחלה מהו המקור להלכה זו. בסעיף יד לא נסמן על זה שום מקור, אמנם בסט"ו מצויין על זה "תוס". והכוונה לתוס' עירובין סו, א ד"ה מערב (שם מבואר דין ישראל שהוא שכירו ולקיטו של נכרי): "דאם ייחד הנכרי לישראל שהוא שכירו ולקיטו חדר אחד שלא יוכל הנכרי להשתמש בו דהוי השתא הנכרי מסולק מישראל ואין יכול לסלק הישראל בכה"ג לא אמרינן נותן עירובו ודיו", דהיינו שבזה צריך לשכור מהנכרי את רשותו.

הלכה זו של התוס' מובאת בטור ושו"ע סי' שפב ס"ג. ומבאר הטור הטעם "שאינו כשלוחו בכל הבית שאין לו אלא מקום המיוחד לו". ומבואר יותר בב"י שם: "אבל אם יחד חדר לישראל והגוי יכול להשתמש בו אבל אין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית אין לישראל דין שכירו ולקיטו". ומכאן לומד רבנו הזקן שהשכירו ולקיטו צריך שתהי' עבודתו בכל הבית, ולא סגי במה שהוא שכירו ולקיטו בעבודת החצר עצמה.

ולמרות כל זאת כותב רבנו בהמשך הדברים בסט"ו: "עד שישאל לו הנכרי מקום ברשותו", ולא חילק אם המקום שהשאל לו הוא בביתו או בחצירו. ויותר מפורש לקמן סי' שצא ס"ב: "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו".

והביאור בזה הוא, דהנה המקור ללשון זה (דסגי כשמשאל לו מקום בחצירו) הוא ברש"י (עירובין סד, א ד"ה ליקריב): "וישאל לו הנכרי מקום בחצירו". וכותב על זה הב"י (ד"ה ופירש רש"י): "ומיהו איכא למידק שכתב וישאל לו מקום בחצרו. ועל כרחך צריך לומר דמקום לאו דוקא, כלומר שאינו מייחד לו מקום, דאם כן לא מהני כמו שכתב רבנו בסמוך, אלא שמשאל לו מקום להניח בו כליו ולא אמר בפירוש זה המקום אני משאל לך ולא שאר הבית, דכל שלא פירש לו כך אע"פ שלא השאל לו אלא זוית אחת כיון שאפשר שלמחר יצטרך לזוית זו ויפנה כליו לזוית אחרת הוה ליה כאילו השאלו כל הבית. ובהכי ניחא לי מה שכתב וישאל לו מקום בחצרו, דאפילו ברשות דחצר סגי כל שלא פירש ואמר איני משאל לך רשות ביתי, כיון שאם למחר יצטרך מקום חצרו יפנה לתוך ביתו הוה ליה כאילו השאל לו כל הבית".

ועד"ז כותב הב"י בד"ה ומ"ש ואם יש לגוי: "הוה ליה כאילו יש להן רשות בכל הבית, דלא מקרי יחוד מקום אלא כשמפרש ואומר לא יהי' לך רשות כי אם בחדר זה לבדו".

הרי לנו שהב"י הולך בזה לשיטתו שצריך שיהי' לשכירו ולקיטו רשות להשתמש בכל ביתו, שאם ישאר בבית הנכרי מקום ששכירו ולקיטו מסולק הימנו, הרי מקום זה אוסר על כולם, ולא סגי בשכירות הרשות משכירו ולקיטו. ואעפ"כ סגי כשהשאל לו בסתם רשות להשתמש בחצירו, דהוה כאילו השאל לו את כל הבית.

וזהו תורף סגנון רבנו בשו"ע שלו סט"ו: "עד שישאל לו הנכרי מקום ברשותו ... ונעשה ישראל זה כאילו הוא שכירו או לקיטו (שבביתו)". שהולך בזה בשיטת הב"י

\*

אלא שעדיין צ"ע בעצם ההגדרה של "שכירו ולקיטו שבביתו":

(א) רש"י (סד, א) מפרש: "שכיר לעבודת כל השנה ולקיטו לימות הקציר והאסיף", הרי ש"לקיטו" פירושו שעובד בשדה (ולא בבית), ואיך נאמר א"כ שצריך להיות דוקא פועל שעובד בביתו של הנכרי.

(ב) בשו"ע ר"ס"י שפג מבואר כי התקנה היא "שהנכרי ישכיר להם רשותו שבחצר", ואין צריך להשכיר את רשותו שבביתו. וכ"ה לקמן שם סכ"ב ובסי' שפג ס"ג "רשותו שבחצר". ועד"ז מבואר בס"כ, שסגי במה שמשכיר הנכרי את רשות דריסת רגלו בחצר. וא"כ לאיזה צורך צ"ל דוקא "שכירו ולקיטו שבביתו".

ובאמת יש מקום עיון גם בזה, עפ"י מ"ש בשו"ת הריב"ש סוס"י תכז (וברמ"א סי' שצא ס"א) שאם שכרו את רשות המבוי מהאדון שיש לו רשות "במבוי ולא בבתיים הפתוחים לו; דהו"ל כבטול רשות חצרו, ורשות ביתו לא בטל", וא"כ שכירות זו "לא יספיק להכניס ולהוציא מן המבוי לבתי הכותים ... אבל מבתי היהודים למבוי מותרין הם". ואפשר שגם רבנו יסבור כן, לפי השיטה שבמוסגר, שצריך להיות דוקא שכירו ולקיטו שבביתו. אמנם רבנו בסי' שצא אינו מביא את שיטת הריב"ש הנ"ל.

ומפשטות לשונותיו של רבנו נראה, שגם לפי השיטה שסגי בשכירו ולקיטו שבחצר, עכ"פ לא סגי בשר שיש לו רשות רק במבוי ולא בחצרות. וכן נראה מפשטות לשונו, שגם לפי השיטה שצ"ל דוקא שכירו ולקיטו שבביתו מ"מ סגי בשכירות רשות הנכרי שבחצר ואין צריך להשכיר את רשותו שבבית.

\* \* \*

הנ"ל, ואין בזה כל סתירה מרישא לסיפא. וכן הוא מה שכתב בסי' שצא ס"ב: "אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו) מועיל ... וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו", שגם בזה הולך בשיטת הב"י הנ"ל, ואין כאן סתירה מרישא לסיפא.

\*

אמנם הב"ח (ד"ה כתב בית זה לשונו ומ"ש התוס') חולק על פסק הב"י ועל פירושו בדברי התוס' הנ"ל, וכותב: "ולפי ענ"ד נראה דכל היכא שהגוי יכול להשתמש בו [במקום שיחד לישראל] דין שכירו ולקיטו יש לו אע"פ דאין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית". וכן פסק במ"א ס"ק ט. וכן פסק רבנו הזקן בסט"ז: "אם השאיל לו מקום מיוחד בענין שלא יוכל (לסלקו ממקום זה) ולהשתמש בו בעצמו שנמצא הנכרי מסולק מהישראל במקום זה שיחד לו והישראל מסולק מהנכרי משאר הבית שאין לו רשות להניח שם חפציו ... אינו יכול להשכיר שלא". והיינו שסגי באחד מהם שיחשב כשכירו ולקיטו, או שהנכרי יכול להשתמש במקום שיחד לישראל או שהישראל יכול להשתמש בשאר הבית. ומצויין על הגליון לב"ח ומ"א הנ"ל.

יוצא א"כ לכאורה, שלפי מה שפסק בסט"ז כהב"ח והמ"א, אין צריך שיהי' שכירו ולקיטו בכל הבית של הנכרי (או שיהי' לו רשות להניח חפציו בכל הבית), וסגי בחדר אחד (או בחצר). ואילו מה שפסק בס"ד ובסט"ו ובסי"ז ובסי' שצא שצ"ל דוקא בביתו, ומציין בסט"ו לתוס' הנ"ל, היינו לפי פירוש הב"י, שצריך להיות לשכירו ולקיטו רשות להשתמש בכל הבית. ואולי מטעם זה הניח את תיבת "שבביתו" במוסגר בכל המקומות האלו, שמספק צריך להחמיר לכתחלה כדעת הב"י, וכמו שנתבאר לעיל.

סימן שצו סעיף ד

## גדר "עיר" לענין עירובי תחומין

בשוע"ר סי' שצו ס"ד: "השובת בעיר כל העיר נחשבת כד' אמות אע"פ שאינה מוקפת מחיצות כהלכתן כגון שיש בה פרצות הרבה במילואן וביותר מעשר דהואיל ובתי העיר מובלעים בתוך שבעים אמה ושירים של זה הרי כולם כדירה אחת כמו שיתבאר בסי' שצ"ח".

והמקור לזה הוא ברמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"ב: "מצאת למד שמותר לאדם בשבת להלך את כל העיר כולה אפילו היתה כנינוה בין שהיתה מוקפת חומה בין שלא היתה מוקפת חומה".

ומפורש יותר בתוס' עירובין נז, א ד"ה רב הונא ובסוכה ג, ב ד"ה ואין: "דאי לאו הכי עיר שאין לה חומה במה יתחברו הבתים ליחשב אחת אם לא על ידי דמיבלען כל אחת ואחת בתוך שבעים אמה ושירים של חברתה דאין סברא להצריך שיגעו זו לזו".

וכ"ה ברא"ש עירובין פ"ד ס"י: "שחשובה כל העיר עם עיבורה כד' אמות אע"פ שאין כאן מחיצות". וכ"ה בפ"ה ס"ג (כלשון התוס' הנ"ל).

וכ"ה ברבנו ירוחם נתיב יב חי"ח (ק, ד): "שובת או נותן ערובו במקום אחר שאמרנו אותו מקום הוא לו כד' אמות אע"פ שאינו מוקף".

וכ"ה בטור סי' שצח: "עירות חשיבי כחדא אפילו בלא היקף חומה למדוד לה מהחיצון".

אמנם מה שסיים רבנו "כמו שיתבאר בסי' שצח", לפום ריהטא לא מצאנו שם פסק זה; ואדרבה, מסגנון לשונו שם נראה

שפוסק כשיטת רש"י שצריך שתהי' העיר מוקפת חומה בכל מקום. ולפום ריהטא נראה כן מלשונו שם כמה פעמים לכאורה.

שכך כותב שם ס"ב: "וכן עיר שאינה מוקפת חומה חלקה אלא בתים סמוכים ומחוברים ויש בית נכנס לתוך העיר יותר מחבירו או יוצא ובולט מן העיר יותר מחבירו וכן עיר המוקפת לה חומה".

והמקור לזה הוא במשנה עירובין נב, ב: "כיצד מעברין את הערים בית נכנס בית יוצא". ומפרש רש"י שם ד"ה בית נכנס: "כלומר כשבא לציין סימן תחום העיר ובא למדוד אלפים חוצה לה אם הוה מחיצתה שור איגר שאינה חומה חלקה אלא אלא בתים סמוכים ומחוברים ויש בית נכנס ... או פגום יוצא שהיתה עיר מוקפת חומה". וכ"ה ברש"י שם נה, א היתה רחבה "מן החומה". ושם ד"ה היה בית אחד בולט "מחומת העיר".

ורש"י הולך בזה לשיטתו ממ"ש במשנה מא, ב: "הוליכוהו לעיר אחרת, והרי היא מוקפת מחיצות". ולכן גם בדף נב, ב פירש דמירי שהבתים סמוכים ומחוברים ולכן יש להם דין עיר.

אמנם הרא"ש שם הקשה על שיטתו, ולכן חילק בזה בין הוליכוהו לעיר אחרת כו' לבין שבת בעיר או הניח בה עירוב, שאז אין צריך חומה. וכן דעת הרמב"ם ורבנו ירוחם שם.

וכבר העיר בערוך השלחן ס"ה ואילך למחלוקת זו שבין הרמב"ם ורש"י. וכן נזכר בטור ריש סימן שצח "אם אין כל החומה ישרה". אמנם בשו"ע ובנ"כ לא נזכר כלל ענין החומה הזאת, שבפשוט פוסקים כהרמב"ם ותוס' ורא"ש ורבנו ירוחם וכו"ל.

וא"כ קשה לכאורה על רבנו הזקן שבסי' שצו פסק בפשיטות כשיטת הרמב"ם והרא"ש ורבנו ירוחם, ואילו בסי' שצח ס"ב

## דובר סימן שצו סעיף ד שלום קמט

של עיר היינו כשהוא בתוך ע' אמה ושירים. שזוהי שיטת רש"י.

ובזה מיושבת בפשיטות תמיהת הקרבן נתנאל פ"ה ס"ג אות ס על הטור ורמ"א שפסקו שנותנין קרפף לא רק לעיר עצמה כ"א גם לבית הסמוך לעיר, וכותב ע"ז "לא ידעתי מקור מוצא לדין זה ואין לכל המחברים ראשונים והאחרונים שהזכירו דין זה". ולפי הנ"ל מובן בפשטות דאזיל בשיטת אביו הרא"ש, שאין כל חילוק בין עיר לבין בית הסמוך לעיר, כי גם העיר עצמה היא ע"י דמובלע כל אחד בתוך שבעים אמה ושירים של חבירו. וכל החילוק בין עיר לבין בית הסמוך לעיר המובא בשו"ע ר כאן, הוא רק לשיטת רש"י הנ"ל.

\*

וראיתי שבמ"מ וציונים ציין על מ"ש "כמו שיתבאר בסי' שצח" שהכוונה לסי"א (וכן העתיקו מדבריו במהדורת עוז והדר, אלא שכדרכם העתיקו מדבריו כסומא בארובה, מבלי לציין מהיכן נלקחו הדברים). וז"ל בסי' שצח ס"א: "חומת העיר שנפרצה מב' רוחותיה זו כנגד זו וחרבו הבתים שביניהן עד שנעשו כב' עיירות אם אין ברוחב מקום החלק אלא קמ"א אמה ושליש דינו כסתום".

אמנם מלבד העובדה שלא נזכרה כאן ההלכה שיכולות להיות בעיר פרצות של ע' אמה ושירים (כ"א מיירי בפרצה אחת של קמא אמה ושירים), הנה מסגנון הדברים כאן נראה שגדרה של עיר היא דוקא כשמוקפת חומה; אלא שכיון שנותנין עיבור לכל אחת משתי חצאי העיירות (שכל אחת מהן מוקפת חומה מג' צדדיה) לכן "דינו כסתום", והוי כאילו היא מוקפת חומה מסביב. ובזה גם רש"י יודה. וא"כ היכן מצינו כאן שיפסוק כרמב"ם ורא"ש, דלא כרש"י.

פסק בפשיטות כרש"י, שאף "עיר שאינה מוקפת חומה חלקה" עדיין צריך שיהיו "בתים סמוכים ומחוברים".

[ואף שגם לשיטת רש"י ברור הדבר שמוסיפים עיבור לעיר, היינו שמצרפים הבתים שהם תוך ע' אמה ושירים ומרבעים את העיר כנגדה. שהרי כן מפורש מיד בהמשך המשנה שם (נב, ב) "היו שם גדודיות גבוהות עשרה טפחים וגשרים ונפשות שיש בהן בית דירה מוציאין את המדה כנגדן ועושין אותן כמין טבלא מרובעת". ופרש"י שם "וישנן בתוך שבעים אמה ושירים לעיר". וכן מבואר בטוש"ע ובשו"ע ר ס"ז: "היה בית קרוב לעיר כע' אמה ובית שני קרוב לראשון כע' אמה ובית ג' קרוב לב' כע' אמה וכן עד מהלך כמה ימים הרי הכל כעיר אחת וכשמודדים מודדים מחוץ לע' אמה מבית האחרון ... ולמתוח חוט מזה לזה על פני כל העיר".

הנה כל זה לשיטת רש"י הוא כאשר יש כבר עיר שהיא מוקפת חומה או בתים הסמוכים ומחוברים זה לזה, ורק אח"כ נותנים לה עיבור, דהיינו שמצטרף לעיר הזאת כל בית שהוא בתוך עיבורה, כלומר בתוך ע' אמה ושירים לחומת העיר (או לבתים הסמוכים ומחוברים זה לזה).

וכן נראה לשון שו"ע ר לקמן סי' שצח ס"ו: "כל בית דירה שהוא יוצא מהעיר ... אם אין בינו ובין העיר אלא ע' אמה ושירים ... יש אומרים שמרחיקים משם עוד ע' אמה ושירים ומתחילים למדוד ואצ"ל שאם אין בית דירה סמוך לעיר ומודדין מהעיר עצמה שמרחיקים מחומתה ע' אמה ושירים".

ולכאורה מהו ההפרש בין "עיר עצמה" לבין "בית דירה סמוך לעיר". אלא שעיר עצמה היינו שהבתים סמוכים ומחוברים ועיבורה

סדר הכנסת שבת**שקיעה האמתית לדעת רבנו הזקן**

בסדר הכנסת שבת: "מאד מאד צריך ליזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י".

המקור לזה הוא בגמרא שבת לה, א: "א"ר חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה". וברש"י שם ד"ה כרמל: "הר שעל שפת הים וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים". למדנו מכאן, שגם להאדם העומד למטה (וטובל בים), זמן השקיעה האמתית שלו הוא כשהחמה אינה נראית יותר על ראשי ההרים.

עפ"ז בארתי את החשבון (קונטרס נש"ק ח"ב ע' 20 הערה 7), שגובה הר הכרמל הוא 546 מטר, ששם נראה אור החמה אחרי ירידת החמה 45' מהאופק, וזה מאחר את זמן השקיעה האמתית בארה"ק 3 דקות, ובמדינתו של רבנו הזקן 4 דקות.

אמנם הקשה עז הרב יעקב סינגאווי בקובץ הערות התמימים (770) גליון רמט ע' 67, שהרי גובה הר הכרמל הסמוך לשפת הים הוא 190 מטר בלבד, ואילו שיא גובה הר הכרמל 546 מטר נמצא במרחק 10

ובאמת נזכר שם סי"ד: "כמו בעיר שמודדים מבית החיצון אע"פ שאינה מוקפת חומה". אמנם גם שם מיירי כשהבתיים סמוכים זה לזה, וכאמור שם "שכל אהלים סמוכים זה לזה". וא"כ נראה גם מכאן לכאורה כשיטת רש"י, שאין נחשבת עיר עד שיהיו הבתים סמוכין ומחוברים זה לזה. ורק אח"כ נותנים לה עיבור, דהיינו שמצטרף לעיר הזאת כל בית שהוא בתוך עיבורה, כלומר בתוך ע' אמה ושירים לחומת העיר (או לבתים הסמוכים ומחוברים זה לזה). וא"כ עדיין לא מובן לכאורה מהו הציון לסי' שצח, ואדרבא לכאורה.

וכל זה נוגע למעשה בכל שבת בעיירות שלנו, שהולכין בתוכה יותר מאלפיים אמה, אף שבזמנינו לא רגיל להקיף העיירות בחומה, וגם לא רגיל כ"כ שיהיו הבתים סמוכים ומחוברים זה לזה.

[ולפי האמור לעיל, אפשר שעיירות שלנו נחשבות בכל אופן לד' אמות, שהרי בתוך העיר בודאי יש כמה בתים הסמוכים זה לזה או שמוקפות גדר, וא"כ שאר הבתים הסמוכים זה לזה בתוך ע' אמה ושירים יש להם דין עיבור עיר לדברי הכל. והנפקא מינה מכל זה הוא רק בעיירות או כפרים שיש להם בתים שאף אחד מהם אינו מחובר לחבירו, אלא שכל הבתים הם בתוך ע' אמה ושירים זה לזה, אם יש להם דין עיר או לאו].

ולכאורה פשוט שיש לסמוך בזה על מה שפסק בסי' שצו כהרמב"ם והרא"ש ורבנו ירוחם שאין צריך שתהי' העיר מוקפת חומה כלל. וכן נפסק בשו"ע ר סי' תא ס"א (אף שלפום ריהטא נראה בסי' שצח ס"ב וסי"א וסי"ד כשיטת רש"י שצריכה להיות מוקפת חומה או שהבתים סמוכים ומחוברים זה לזה).

\* \* \*

להרים הכי הגבוהים, כ"א כמו בכל ההלכות הולכים אנו לפי הגובה הממוצע של ההרים הגבוהים שבא"י.

ומה שהגמרא (בבלי וירושלמי) אומרים דינם דוקא בהר הכרמל, שהוא מההרים הנמוכים (שבסמוך לים גבהו רק 190 מטר), זהו כי שאר ההרים אינם סמוכים לים, וא"א לבאר שם את ההלכה של הטבילה בים. וגם אין לעשות בזה כלל, שהרי תלוי הדבר בגובה ארץ המישור שלצד מערב, ודוקא שאין שום הר במערב, ונתת דברך לשיעורים, לכן נתבארה ההלכה הזאת בהר הכרמל הסמוך לים, ומשם למד רבנו הזקן את זמנה של השקיעה האמתית.

\*

בתוס' שם לא מפורש כמה הוא זמן הטבילה בים, אמנם מפורש הדבר ברא"ש שם סי' כג (ופסק כוותיה בשוע"ר סי' רסא ס"א) שהוא מהלך מט אמות, שהם לערך 35 שניות. ומזה יש להוכיח שהתוס' כאן קאי בשיטת ר"י בעל התוס' (שס"ל כהגאונים ודלא כר"ת. ראה סדר הכנסת שבת. וראה אור זרוע ח"ב סי' קב תשובת רבנו יצחק ב"ר שמואל, שהוא ר"י הזקן בעל התוס'. שו"ת מהר"ם (פראג) סי' ריט. מרדכי רמז רצב בשמו. ר"י בתוס' פסחים ב, א ד"ה והא קיימא לן, ובשבת לד, א ד"ה תרי), משא"כ לר"ת אין לפרש כן הגמרא, שהרי אחרי שמניח החמה בראש הכרמל עדיין יש מהלך ג' מיל ורביע עד סוף השקיעה, ולא רק מהלך מט אמה.

אלא שא"כ עדיין לא הגענו למשך 3 דקות בארה"ק ובמילא גם לא למשך 4 דקות בלאדי. וא"כ ע"כ צריך לפרש, שעצם ההוכחה מגמרא זו לשיטת התוס' היא, שזמן שקיעה האמתית אינה לפי גובה הר הכרמל כי אם לפחות משך זמן טבילה אח"כ. וא"כ מסתבר לומר דאזלינן בתר הרים הגבוהים יותר, וכמו בשאר ההלכות

קילומטר משפת הים. והיא קושיה אלימתא לכאורה.

שוב נראה לענ"ד, שרבנו הזקן למד זאת מגמרא הנ"ל לפירוש התוס' שם (ד"ה וירד): "פירש בקונטרס ובתוך כדי שירד ויעלה הוי לילה. וקשה דלא ה"ל למינקט סימנא דטבילה אי לאו דאתא לאשמעינן דטבילה מעליא היא. ובירושלמי בפרק [א] דברכות דמשיעלה מתחיל בין השמשות, והשתא קמ"ל דשפיר טבל ועלה לו הערב שמש". הרי למד התוס' מהירושלמי, שאחרי סילוק האור מראשי הר הכרמל, עדיין היה לו מספיק זמן לירד ולטבול ולעלות, ואז היא השקיעה האמתית והתחלת בין השמשות.

ובאמת הלשון בירושלמי שם: "התחיל גלגל חמה לשקע, אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל". אמנם מדברי התוס' נראה שמפרש את דברי הירושלמי, כמו בש"ס דידן, שהאדם עומד לירכתי ההר אצל הים, ורואה את אור השמש על ראש הר הכרמל, ויורד וטובל בים הגדול ועולה, ואז היא זמן שקיעה האמתית.

ועדיין חסר הדבר ביאור, שכיון שכבר נסתלק אור השמש מראש הר הכרמל (שהאדם עומד אצלו), מהו טעם הדבר שאנו נותנים לו עוד זמן טבילה עד לזמן השקיעה האמתית, הרי השמש כבר שקעה מהאופק שלו!?

ע"ז מבאר רבנו שחכמים קבעו את זמן השקיעה האמתית בעת סילוק וביאת אור השמש מראשי ההרים הגבוהים שבא"י, ואין מתחשבים בגובה ההר שהאדם עומד אצלו. ומזה למדים אנו שגם העומד בלאדי שברוסיה הלבנה, זמן שקיעה האמתית שלו היא בעת סילוק וביאת האור מגובה ההרים הגבוהים שבא"י. ואין הכוונה

**כמארז"ל שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין".**

והיינו לחשבון מהלך מיל י"ח דקות, וג' מיל ורביע הם 58.5 דקות. ולפי"ז יהי' שיעור ד' מילין עב דקות. וע"ז ממשיך וכותב בסדר הכנסת שבת: **"שיעור ד' מילין מהשקיעה עד צאת הכוכבים שבדברי רז"ל בגמרא מבואר שם בפירוש בגמרא שהוא שיעור אחד ממש כשיעור ד' מילין שמן עמוד השחר עד נץ החמה".** והיינו שגם זמן עלות השחר הוא ע"ב דקות לפני נץ החמה (בימים השונים בארץ ישראל).

והקשה ע"ז בקצות השלחן (סוף ח"ג, בהערות לסדר הכנסת שבת), ממה שנתבאר לעיל בתחלת סדר הכנסת שבת, שג' רבעי מיל הן י"ח דקות, דהיינו שפוסק שמהלך מיל הוא כ"ד דקות (ולפי זה יהיה שיעור מהלך ד' מילין צ"ו דקות). ומתרחק דהכא מיירי רבנו לפי דעת הב"י שסובר ששיעור מהלך מיל הוא י"ח דקות.

אמנם ראה פלפול התלמידים (מונטריאל) ח"ד ע' פב ואילך, ובתפארת יהודה קלמן ע' 407, שהאמור כאן יכולה להיות דעת רבנו לדברי הכל. וכדי לברר את זמן עלות השחר לדעת רבנו בסידורו, יש לעיין במה שכתב בסדר ספירת העומר: **"זמן התחלת עמוד השחר מח"י אייר ואילך במדינות אלו הצפוניות הוא בחצות לילה, לכך אין לספור אחר חצות אלא בלא ברכה, וזמן זה של עמוד השחר נמשך כך עד י"ז בתמוז ועד בכלל, ולכן משהגיע חצות ליל י"ז בתמוז אסור לאכול".**

לפי הפירוש הפשוט של הדברים האלו, שרק במשך שני חדשים אלו, שבין ח"י אייר ל"ז תמוז, זמן עמוד השחר הוא בחצות לילה במדינות אלו הצפוניות, מוכח מכאן שזמן עמוד השחר הוא ע"ב דקות לפני נץ החמה. כן כתב גם רח"י בארנשטיין ב"שימת עין" (שבסוף ס' הרב

דאזלינן בתר הגובה הבינוני של ההרים הגבוהים שבא"י.

[ברור לענ"ד שאי אפשר לומר שהיה לרבנו איזה מקור אחר שאינו קשור לגמרא הזאת, שהרי לפירוש רש"י מפורש בגמרא זו שזמן השקיעה הוא בעת שהשמש אינה "נראית על ראשי ההרים" – כשהכוונה בסוגיא זו היא להר הכרמל, ולשיטת התוס' מפורש בגמרא זו שזמן השקיעה הוא משך זמן טבילה אחרי סילוק אור השמש מראש הר הכרמל].

\*

בקונ' נש"ק סיכמתי החשבון, שזמן השקיעה האמתית היא לאחר שתדר השמש 1°35' תחת האופק האמתי. וכל החשבון שם הוא, שאז הוא שקיעת סוף גלגל השמש להאדם העומד על ראש ההר, שאינו רואה יותר את סוף גלגל השמש. אמנם הקשיתי על זה בקובץ יגדיל תורה חוב' כח ע' קמט, שבדקתי וראיתי, שכאשר רוב עגולת החמה שקעה מעין, שוב אין נראה כמעט שום חילוק בין אור השמש לצילו. וכיון שאנו בונים את דברינו אלה על מ"ש בסדר הכנסת שבת **"סילוק וביאת האור מראשי ההרים"**, בודאי הכוונה היא שהאדם העומד על ראש ההר יוכל לראות עדיין את רוב גלגל השמש, ובהכרח א"כ להקדים את זמן השקיעה האמתית לפחות דקה אחת.

\* \* \*

## זמן עלות השחר

בהמשך סדר הכנסת שבת: **"דעת רבינו תם וסיעתו שעד כדי הילוך ג' מילין ורביע שהוא קרוב לשעה בינונית אחר השקיעה הוא יום גמור ואח"כ מתחיל בין השמשות דר' יהודה והוא כדי הילוך ג' רבעי מיל שאז הוא זמן צאת הכוכבים ולילה ודאי**



מלאדי) אות ג. וכן בארתי הדברים בקובץ פלפול התלמידים חוב' ד' ע' פה (בהערה בשוה"ג לדבריו של הר"י שי' פייגלשטוק).

אמנם הדבר צריך עדיין תלמוד, שהרי הסידור נכתב ונדפס לדורות, ולא רק לשנה אחת. קביעות זאת שתקופת תמוז יחול באמצע בין ח"י אייר ל"ז בתמוז היא נדירה, ובשנת העיבור דוקא. ומדוע לא פירש רבינו שברוב השנים לא יתאימו דברים אלו.

[יום תקופת תמוז, שהוא היום הכי ארוך בשנה, הוא יוני 22. יום האמצעי שבין י"ח אייר לבין י"ז בתמוז הוא י"ח סיון (כי אייר הוא חסר וסיון מלא), א"כ מדובר כאן בשנה ש"ח בסיון חל ביוני 22. סידור אדה"ז נדפס לראשונה בשנת תקס"ג. במשך עשרים השנים שלפנ"ז חלה קביעות כזו, או קרוב לזו, בשנים תקמ"ח (יוני 22 חל ב"ז סיון) תקנ"ט (יוני 22 חלק ב"ט בסיון). ואיך זה אפשר לומר שדברי רבינו להלכה למעשה יתאימו רק לשנים אלו וכיוצא בהן? (כל האמור כאן הוא לפי הלוח הגריגוריאני הנהוג כיום. אמנם באותה תקופה היה נהוג ברוסיה הלוח היוליאני)].

(ב) גם יש לפרש, כי זמן עלות השחר בחצות בח"י אייר הוא בשנה הכי מאוחרת. כיון שהמון עם אינם בקיאים בהשוואה שבין הלוח הכללי ללוח העברי, לכן יש להחמיר בכל השנים מח"י אייר ואילך, שמא כבר עלה השחר בחצות, ולכן אין לספור בברכה.

בקביעות הכי מאוחרת חל ח"י אייר במאי 28. לפי זה יהי' זמן עלות השחר בא"י בימים השונים פחות מ-72 דקות, וזה מופרך לכאורה.

[החשבון בזה בארתי בהערתי שבקובץ הערות התלמידים שם. ובנידון דידן: ב-28

במאי עומדת השמש ב-21.4 מעלות רוחב. מקום מושב רבנו הזקן, שעליו כותב כאן "במדינות אלו הצפוניות" הוא 54.75 מעלות רוחב. א"כ עומדת השמש בחצות לילה 13.85 מעלות מתחת לאופק. בשיעור של 72 דקות עומדת השמש יותר מ-16 מעלות מתחת לאופק. והוא השיעור הכי קטן בעמוד השחר].

עוד קשה, שלפ"ז עולה השחר בחצות מ-28 במאי עד 17 ביולי, שבקביעות הנ"ל חל בט' תמוז, שהוא 8 ימים לפי י"ז בתמוז. ואם נאמר שבזה צריך להחמיר מספק, מחמת הקביעות הכי מוקדמת, שאז אסור לאכול ב"ז בתמוז מחצות, הרי בקביעות הכי מוקדמת חל 17 ביולי בט' באב, ואיך יתאים בזה הסגנון "וזמן זה של עמוד השחר נמשך כך עד י"ז בתמוז ועד בכלל"? אם לא שנפרש ש"ועד בכלל" פירושו כאן: וימים רבים אח"כ. אך בנדו"ד עסקינן בתענית י"ז בתמוז (שמותר לאכול בו עד עלות השחר) ולא בתענית ט' באב.

עוד קשה לפי פירוש זה: אמת נכון הדבר שהמון עם אינם בקיאים בהשוואה שבין הלוח הכללי ללוח העברי, אך בכל אופן דבר נקל לכל אדם לדעת ביום שעומד בו מהו התאריך לפי הלוח הכללי ולפי הלוח העברי. א"כ מהו הספק שיכול להתעורר כאן, אם הי' כותב רבנו שזמן עמוד השחר הוא בחצות מ-28 במאי עד 17 ביולי (או לפי הלוח היוליאני שהי' נהוג אז ברוסיה: מ-16 במאי עד 5 ביולי). ומה טעם לא יברכו על הספירה אחר חצות עד ח"י אייר? וראה סדר הכנסת שבת "וחסרון ידיעה אינו נקרא ספק בזה".

(ג) עוד יש לפרש דברי רבנו, שבמ"ש ח"י אייר כוונתו לחדשי החמה (כמו בסדר הכנסת שבת, שגם שם מיירי ב"מרחשון של חדשי חמה ... תשרי ... טבת ... אדר ... ניסן"). והיינו לפי הלוח הכללי הנהוג עתה

8 במאי (כי יום תקופת ניסן הוא 21 במרץ וחודש אייר של חמה מתחיל ב-20 באפריל).

ולפי"ז יעלה השחר בחצות מ-8 במאי עד 6 באוגוסט. ולפי"ז יהי זמן עלות השחר בא"י בימים השונים 72 דקות לפני נץ החמה האמיתי.

[החשבון ע"פ האמור לעיל: ב-8 במאי וב-6 באוגוסט עומדת השמש ב-16.9 מעלות

רוחב. מקום מושב רבנו 44.75 מעלות רוחב. א"כ עומדת השמש בחצות לילה 18.35 מעלות מתחת לאופק. בזמן נץ החמה האמיתי השמש עומדת 1.6 מעלות תחת האופק (ראה קונטרס נרות שבת קודש ח"ב הערה 7). בקו השווה עוברת השמש מעלה אחת כל 4 דקות. 1.5 מעלות ב-6 דקות. 18.35 מעלות ב-73 דקות. ההפרש ביניהם הוא 67 דקות. בא"י ההפרש ביניהם מעט יותר מ-72 דקות. ונצטרך לומר שהחשבונות הנ"ל הם בערך ולא בדיוק].

ומכאן תשובה לדברי הג"ר אברהם חיים נאה בספרו שערי ציון סעיף לז: "זמן עלות השחר בארץ ישראל, י"א 72 מינוט לפני נץ החמה, וי"א 90 מינוט לפני הנץ בימים השונים בניסן ותשרי, וי"א 2 שעות לפני הנץ בימים השונים, וכן עיקר, וצריך להחמיר לכתחלה ככל הדיעות". ובהערה שם האריך בפרטי החשבונות.

והנה בחשבונות המבוארים שם יש אי-דיוקים רבים. וכבר האריך בזה ה"ר יחיאל אברהם זילבר (אוצרות ירושלים עה ע' תתשצה), וגם האריך שם בשיעור מהלך מיל לשיטת רבנו, שבזה תלוי שיעור זמן עלות השחר. ובזה האריכו גם הרה"ת ר' יוסף יצחק שי' פייגלשטוק בקובץ פלפול התלמידים שם. הרה"ת ר' יוסף יצחק שי' גורדון בקונ' שערי ישיבה גדולה א ע' קלד. הרה"ת ר' לוי שי' מרוזוב בקובץ אהלי תורה ח ע' מג. הרה"ת ר' אברהם שי'

אמנם מלבד הדוחק שבדבר, שרבנו אינו מפרש שהמדובר כאן הוא בחדשי החמה, הרי בעל כרחינו, בסוף דבריו בקשר ל"ז בתמוז מיירי בחדשי הלבנה, שהרי עיקר דיונו הוא בקשר לתענית שבעה עשר בתמוז, ונצטרך א"כ לפרש דבריו הקדושים לצדדים.

גם לפי"ז אינו מובן כ"כ הלשון "עד י"ז בתמוז ועד בכלל", שהרי בקביעות המאוחרת חל 6 באוגוסט בכ"ט בתמוז, ובקביעות המוקדמת בכ"ט מנ"א. שבשניהם נמשך כך עד זמן רב אחר י"ז בתמוז. ונצטרך לפרש כוונת "ועד בכלל" – ויותר מזה.

ועדיין צ"ע בכ"ז.

ד) לפי שלושת הפירושים הנ"ל סובר רבנו שזמן עלות השחר בימים השונים הוא 72

שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו", ומדוע אם כן כותב רבנו כאן שטעם תקנת חכמים הוא "מפני ב' דברים"?

הנפק"מ להלכה מזה שרבינו כותב את ב' הטעמים יחד היא פשוטה, שבפשטות משמעות התוס' והר"ן הוא, שגם אם יש רק טעם אחד (מב' הטעמים) לבדיקת החמץ חייבים לבדוק את החמץ ולהוציאו מרשותו, ומשמעות שוע"ר הוא שדוקא כשישנם ב' הטעמים צריך לבדוק ולהוציא מרשותו, משא"כ כשיש רק אחד מב' הטעמים אין חיוב זה (כדלקמן), שכן פוסק רבינו בכמה מקומות, שכשיש רק אחד מהטעמים אין חיוב זה). ומנין הוציא רבינו דיוק זה והלכה זו.

עוד צריך להבין, מה שהוסיף במסקנת הטעם הראשון: "לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום", ובמסקנת הטעם השני הוסיף: "לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק". מהו המקור לשינוי זה שבין ב' הטעמים ומה היא הנפקא מינה להלכה משינוי זה (ואף שלא נתפרשה הלכה זו כאן, מ"מ מבוארת בסימנים הבאים, בכל הלכה השייך לה, וכדלקמן).

והביאור שיש לומר בזה הוא, שכד דייקנן שפיר רואים שבתוס' גופא מרומזים ב' הטעמים, שהתוס' שואל מדוע דוקא כאן בחמץ החמירו חכמים לבער החמץ כדי שלא יבוא לאכלו, יותר משאר האיסורים, ומבאר ב' אופנים בזה, ובאופן הב' כותבים: "אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה". פירוש הדברים הוא, זה שהחמירו חכמים לבדוק ולבערו הוא: (א) כיון שהתורה החמירה בחמץ בבל יראה ובל ימצא. (ב) משום דילמא אתי למיכליה. ודוקא כשיש ב'

אלאשווילי באהלי שם גליון 4 ע' פא. וראה גם מ"ש הג"ר ברוך נאה ב"כפר חב"ד" (גליון 242 ע' 37).

עוד יש לדון בזה במ"ש באגרת התשובה פ"ג. וראה מ"ש בזה הרה"ת ר' נפתלי בערג ע"ה בקובץ יגדיל תורה (נ.י.) חוב' עא ע' רלה. ומה שהערתי בשוה"ג שם. וכבר נת"ל שלענ"ד זמן עלות השחר לפי שיטת רבנו הוא 72 לפני הנץ.

#### סימן תלא ס"ג-ד

### שני הטעמים לבדיקת החמץ וביעורו

בשוע"ר סי' תלא ס"ג-ד: "חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ ... אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים ... ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו ... ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו ... הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו".

המקור לטעם הא' הוא בר"ן ריש מכילתין (א, א) ד"ה אלא וד"ה ומה, והטעם הב' מבואר בתוס' (ב, א) ד"ה אור. אמנם צריך הדבר ביאור, שלכאורה שני הטעמים האלו הם ב' אופנים בביאור טעם תקנת חכמים, וכדיק לשון הר"ן שם: "מפני שבטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם ... או מפני

הטעמים האלו הצריכוהו חכמים לבדוק ולבער. טעמים, ומדוע לא סגי באחד משני הטעמים הללו?

ויש לומר שזה גופא מבואר בתוס' עצמו, שהן בתחלה הביא מהגמרא (י, ב): "זימנין דנפל ואתי למיכלה". והן בסוף מוכיח התוס' (בשם הרשב"א) מהמשנה (מח, ב): "שיאור ישרף והאוכלו פטור", שהכוונה לחמץ נוקשה שאסור רק מדרבנן, ומ"מ חייבים לבערו מטעם שמא יבא לאוכלו [ראה לקמן סי' תמב ק"א ס"ק יב, אם גם לתירוצו ה' שבתוס' אוסרים להשהות חמץ נוקשה. וראה מ"א סי' תמב ס"ק א איך יפרשו את המשנה הנ"ל הסוברים שאין איסור להשהות חמץ נוקשה]. ועד"ז מוכיח התוס' לקמן (י, ב ד"ה ואם) מהמשנה שם: "לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד", וכותב ע"ז התוס' שם: "כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו".

ומכל זה מוכח, שגם (לפי הטעם ה' שבתוס', וגם) לפי הטעם שבר"ן: "מפני שבטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יציאוהו מלבן לגמרי" (שהוא הטעם הא' שבשוע"ר), עדיין מוכרחים אנו לומר גם את הטעם המפורש בגמ' (י, ב) ומוכח במשניות (י, ב; מח, ב) – גזירה שמא ישכח ויאכל. זאת אומרת שגם הר"ן יודה שמפני ב' טעמים נזקקו לזה חכמים.

ג) ולפי זה קשה לאידך גיסא, כיון שהטעם של שמא יאכל מוכח בגמ' ובמשנה, וזהו הטעם שבפירוש הא' שבתוס', מדוע א"כ צריכים אנו דוקא לטעם הר"ן, וכי היכן מצינו מקור במשנה או בגמ' לטעם זה, עד כדי שנאמר: "מפני ב' טעמים נזקקו חכמים".

אמנם מצינו שב' הלכות אלו, ביעור חמץ שלאחר המועד (שבמשנה י, ב) וביעור חמץ נוקשה (שבמשנה מח, ב), שתיהן מובאות

ואפשר זאת היא כוונת הר"ן לבאר את דברי התוס' שכתב "שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא", דהיינו שחיישינן שהביטול לא יהיה בלב שלם ואז יעבור על בל יראה ובל ימצא, ולכן החמירו חכמים לבדוק ולבערו. וקצת נראית כן הכוונה במקור דברי תוס', בתוספות הרשב"א משאנ"ץ (ב, א ד"ה בודקין): "דמשום שהחמירה תורה [בו] כל כך לעבור בבל יראה ובל ימצא היכ"א [א] דלא ביטל, אמרו חכמים שיהא צריך בדיקה אפילו היכא דביטל". וככל מקום שגזרו חכמים ביטל אטו לא ביטל, הטעם בזה הוא דחיישינן שלא יבטל כהוגן, ומבאר הר"ן הטעם לחשש זה, שחיישינן שהביטול לא יהיה בלב שלם.

ואפשר זהו המקור לדברי רבינו בשו"ע שלו "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך", שהרי גם בפירוש השני הזה שבתוס' (וכ"ה בתוס' הרשב"א משאנ"ץ) מוסיף ומסיים: "משום דילמא אתי למיכליה", היינו שלפי הפירוש השני של התוס' נזקקו חכמים להחמיר כאן מפני ב' הטעמים האלו גם יחד. ואפשר שלפי"ז, גם הר"ן בטעמו הראשון (שחוששים שהביטול אינו בלב שלם) יודה שצריכים אנו גם לטעם השני (שמא ישכח ויאכל).

ב) אלא שדיוק זה בדברי התוס' אינו ברור כ"כ, ואפשר לפרש בתוס' שאין כאן אלא טעם אחד שהצריכו לבדוק לבאר "דילמא אתי למיכליה", אלא שהחמירו בזה כאן כיון שהתורה החמירה בבל יראה; משא"כ בטעם הר"ן יש לומר לכאורה, שלפי טעם זה איננו זקוקים לגמרי לטעם "דילמא אתי למיכליה". וגם אם נפרש כן בדברי התוס', עדיין יוקשה על התוס' עצמו, מה הכריח לומר שחכמים החמירו בזה מפני ב'

שאינן לברך על זה, וכ"מ בהדיא במ"מ שהעתיקו האחרונים לפסק הלכה בסי' תל"ה. ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אע"פ שביטלו וא"צ לבער אלא שלא יאכל ממנו כמ"ש התוס' ריש פרק קמא, היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בבל יראה ובל ימצא מדרבנן.

[ואף שמ"מ יש חילוק בין חיוב זה לבין החיוב להמית עופות הנדרסים, כמבואר לקמן סי' תמז ס"א, שאת החמץ צריך לבער מיד ואת העופות הנדרסים מותר להשהות חודש או ב' חדשים. אבל מ"מ בשניהם אין זה אלא מניעת תקלה שאין לברך עליה, ורק במקום שעובר על בל יראה מדרבנן צריך לברך על ביעורו].

הרי לנו מפורש בדברי רבינו, שגם לדברי התוס' שצריך לבער כדי שלא יאכל ממנו, מ"מ טעם זה אינו מספיק כדי לברך על הבדיקה והביעור הזה, אלא במקום שחייב בביעור מן התורה, שאז גזרו חכמים "שביטול אינו כלום", וע"כ צריך לברך בקיום מצוה זאת, ביעור חמץ שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא מדרבנן.

וזהו שגם כאן בסי' תלא ס"ד מבאר את הטעם הא' לבדיקת חמץ, כמבואר בר"ן, ומוסיף ומסכם "לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבול", שמטעם זה מצות הבדיקה והביעור הוא חובה ממש מדרבנן, שיש לברך עליה. ואח"כ מוסיף שיש עוד טעם "שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציא מכל גבול", שזהו טעם מספיק לבדוק ולהוציא מכל גבולו (שלא יבא לתקלה), אבל אינו טעם מספיק לומר "שאין ביטול והפקר מועיל כלום"

בשוע"ר, ובשתייהן פוסק רבינו שאין לברך עליהם, שאין לברך על ביעור שמטעם שמא יאכל, רק על הביטול שמטעם בל יראה ובל ימצא.

הדין הא' הוא בסי' תלה ס"ד: "עבר כל הרגל ולא בדק חייב לבדוק לאחר הרגל ... ואם לא יבדוק ויחפש אחריו כדי לבערו יש לחוש שמא ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו. ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום ... אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבא לאכלו אבל הביעור הזה מצד עצמו אין בו מצוה כלל ... מה שאין כן כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח ... ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים ולכן מברך וצונו על ביעור חמץ".

הדין הב' הוא בסי' תמב ס"כ: "אין אסור מן התורה אלא חמץ גמור שהוא ראוי לאכילה אבל עיסה שהתחילה להתחמץ ולא הגיעה לחימוץ ... וכן כל כיוצא בזה הרי זה נקרא חמץ נוקשה ומותר לאכלו בפסח מן התורה שאין זה חמץ כלל. אבל חכמים אסרוהו באכילה ובהנאה והצריכו גם כן לבערו בערב פסח גזירה שמא ישכח ויאכל ממנה בפסח שעל ידי הדחק הוא ראוי לאכילה ואם שכח ולא ביערו בערב פסח ונזכר בתוך הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי אבל לא יברך מטעם שנתבאר למעלה".

ויותר מבואר דבר זה בסי' תמו קו"א ס"ק א: "פשיטא דא"צ לברך, כיון שאין מצוה בביעור זה מצד עצמו אלא משום חשש תקלה, והרי זה דומה לממית עופות הנדרסים שאסור למוכרן ולהשהותן משום תקלה כמ"ש ביו"ד סוף סי' נ"ז, ופשיטא

(כמו לפי טעם הא'), ולכן כשחיוב הבדיקה הוא רק מטעם הב' אינו צריך לברך עליו.

עוד מבואר בשו"ע ר סי' תמב ס"ז וסי"ג וס"כ, שכל מקום שטעם הבדיקה הוא רק כדי שלא יבא לאכלו, אין קונסים אותו כשעבר עליו הפסח לאסרו באכילה ובהנאה, משא"כ כשטעם חיוב הבדיקה הוא שגוזרים שאין הביטול מועיל כלום, אזי קונסים אותו כשעבר עליו הפסח. ומבואר טעם הדבר בסי' תמב ק"א ס"ק ט: "ולא אמרינן דהיכא דלא עבר אדאורייתא ליכא למיקנסיה, אלא בדבר שלא הצריכוהו לבער משום מצות ביעור עצמה אלא משום חשש תקלה שלא יאכלנו, כגון חמץ נוקשה ומשהו חמץ בתוך הפסח וכיוצא באלו, אבל דבר שהצריכוהו לבער משום מצות ביעור בעצמה, כגון פחות מכזית גזירה משום כזית, וכן דבר המעמיד אף שיש ס' לבטלו מן התורה לרוב הפוסקים, כמ"ש הפרי חדש והחק יעקב, מ"מ כיון שמדברי סופרים אינו בטל הרי עבר על ביעור דרבנן ובל יראה ובל ימצא דרבנן".

ועד"ז מבואר בסי' תמו ק"א ס"ק ב (לענין חובת הביעור במוצא חמץ בשביעי של פסח), שבכל אלו "אינו עובר עליו ואינו צריך לבערו אלא משום חשש תקלה ואפילו מדרבנן לא עבר בבל יראה ובל ימצא".

ומטעם כל האמור כאן, הנה כשבא רבינו לבאר את טעם הבדיקה, כותב שיש ב' טעמים, כי דוקא כשיש גם הטעם הא' אזי חיוב הבדיקה והביעור הוא כאילו לא ביטל כלל, הן לענין ברכה והן לענין קנסא וכיו"ב.

ד) אמנם לפי כל האמור לעיל נראה לכאורה, שעיקר טעם בדיקת חמץ (אחר הביטול) הוא משום שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא, וחכמים חששו שלא יבטל בלב שלם, שרק זוהי תקנת חכמים

שמברכים עליה כמו על שאר תקנות חכמים, ורק זוהי תקנת חכמים שקנסו עליה כשעבר עליה הפסח (משא"כ במקום שלא שייך טעם זה, ונשאר רק חשש תקלה). א"כ אינו מובן איך יוצדק על זה הלשון "מפני ב' טעמים", כלומר שגם במקום שיש הטעם של בל יראה עדיין צריכים אנו לטעם של שמא יאכל.

אלא שאת זה לומדים מההלכה השלישית המובאת בתוס', האיבעיא שבגמרא (י, ב), אם צריך לבער ככר בשמי קורה "דזימנין דנפל ואתי למיכלה", ואם צריך לבער ככר בבור "דזימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה". ולהלכה נפסק בשו"ע ר סי' תלח ס"א: "כזית חמץ שהוא מונח בתוך הבית למעלה על הקורה אף על פי שכבר ביטלו מחייבין אותו להביא סולם להורידו בליל י"ד מפני שלפעמים יפול מהקורה ושמא ישכח ויאכלנו, אבל אם היה חמץ בבור בין שיש בו מים ובין שאין בו אם אין דרך לירד בתוכו להשתמש בו כל השנה אין חוששין שמא ירד לתוכו בפסח ויאכל מהחמץ לפיכך אין מטריחין אותו להביא סולם להעלות החמץ משם אלא מבטלו ודיר".

מפורש כאן בגמרא ובשו"ע, שכל מקום שאין חשש שמא ישכח ויאכל אין כל חיוב לבדוק כשכבר ביטל. ולכאורה מאי טעמא? ומדוע לא נחייבו לבער מחמת הטעם הא' בלבד, שאפשר לא יפקירנו בלב שלם? אלא ודאי צריך לומר, שעיקר טעם הגזירה הוא שמא ישכח ויאכל (וכשאינן טעם זה לא גזרו כלל, אפילו כשיש הטעם הא' בלבד).

[לכאורה היה אפשר לתרץ, שהר"ן אזיל לשיטתו (ט, ב ד"ה אמר) שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבואר ואינו עובר על בל יראה ובל ימצא, וכן אפשר לומר גם כשנפל לבור, שכיון שאינו עובר על בל יראה לכן לא נשאר כאן אלא החשש של אתי למיכלה.

לחשוש שמא יבא לאכלו לא אסרינן אף מגזירה משום כזית (שבזה צריך לבער שמא לא ביטל בלב שלם).

וזהו דיוק רבינו כאן בסי' תלא ס"ד: "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך", כאמור לעיל שדוקא כשישנם ב' הטעמים אזי תיקנו חכמים לבדוק ולבער בברכה, ככל שאר תקנות חז"ל, הטעם הראשון והחמור שבהם הוא, לפי שאפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (שכשיש טעם זה אזי צריך לברך על הבדיקה ואזי קנסוהו כשעבר עליו הפסח, וכן"ל), והטעם השני הוא, שמא ישכח ויאכל, ומחשש תקלה הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, שאף שטעם זה אינו עושה את הבדיקה למצוה דרבנן, ואין צריך לברך עליה ואין קונסים עליה, מ"מ הוא הטעם העיקרי, כי בגלל הטעם הראשון בלבד (במקום שאין חשש שישכח ויאכל) לא תיקנו בכלל שיבדוק ויבער, ורק כשיש שני הטעמים, אזי הצריכוהו לברך ולבדוק ולבער.

ולפי זה בהכרח לפרש, שמ"ש בתוס' שני אופנים (אי סגי בטעם שמא לאכלו או שצריך גם הטעם של בל יראה), וכן בר"ן שכתב בין ב' הטעמים "או" (וכ"ה בלקו"ש חט"ז ע' 131, שהוסיף "אדער"), היינו לאמר שיש כאן ב' אופנים, או שסגי בטעם של שמא יבוא לאכלו, או שאין חיוב זה רק כשיש גם הטעם של בל יראה מדרבנן.

ולכן הוצרך רבינו לבאר כאן בסי' תלא את ב' הטעמים, והחילוק שיש ביניהם, שזוהי הקדמה כללית לבאר את טעמי כל ההלכות המבוארות לקמן סי' תלג ס"ט וס"ל, סי' תלה ס"ד, סי' תלח ס"א, סי' תמב ס"ז וסי"ג וס"כ וסכ"ח, וקו"א שם ס"ק ט וס"ק טז, וסי' תמו קו"א ס"ק א וס"ק ב, ועוד.

אמנם רבינו שולל סברא זו בסי' תלג קו"ה ס"ק ה הג"ה ד"ה והיינו, דפשיטא שחמץ בבור לא הוי כמפולת שהוא כמבוער, שהרי מפורש בברייתא (ה, ב) ובטור ושו"ע (רס"י תמ) שהמטמין בבור עובר מדאורייתא.

אלא ודאי ע"כ צריך לומר, שלכל הדעות עיקר טעם הגזירה הוא שמא ישכח ויאכל, וכשאינן טעם זה לא גזרו כלל.

ומפורש יותר בשוע"ר סי' תלג ס"ט: "שהרי עיקר תקנת בדיקת החמץ אחר שביטלו אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח".

וכ"ה שם ס"ל: "שהרי עיקר גזירת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ אינה אלא כדי שלא ישכח ויבא לאכול ממנו בפסח אם יבטלנו ולא יבערנו מן העולם לגמרי וחמץ זה שנפלה עליו מפולת גבוה ג' טפחים שאין הכלב יכול להוציאו משם ולהניחו במקום מגולה אין לחוש בו שמא יבוא אדם לאכול ממנו בפסח כיון שכל ימי הפסח יהיה טמון ומכוסה מן העין".

[ועד"ז מצינו לקמן סי' תמב סוף סכ"ח, גבי פחות מכשיעור שצריך לבער, ואם הוא דבוק לכלי או לכותל או שהוא מטונף קצת אין צריך לבערו. ומבואר הטעם ע"ז בקו"א שם ס"ק טז (בהג"ה הא'): "דהא דפחות מכזית צריך ביעור היינו מדרבנן שמא יבא לאכלו ... והיינו דוקא כשהוא בעין משא"כ כשהוא דבוק ... ולא גרע מאילו היה מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה". ולכאורה תימה הוא, הרי בפנים שם סכ"ח מבואר שהטעם שהצריכו ביעור פחות מכזית הוא גזירה משום כזית, ונתבאר לעיל מכמה מקומות בקו"א דהיינו שהוא כאילו לא ביטל כלל (ולא רק מחשש תקלה שמא יבוא לאכלו). אלא שהביאור הוא כנ"ל, שבמקום שאין

(ה) אחרי כל האמור לעיל עדיין צריך להבין, דיוק הוספת רבינו בסיום הסעיפים ג-ד: "ולבדוק ולהוציא מכל גבולו ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמ"ה ... עד שיוציא את החמץ מכל גבולו ... ולבדוק ולהוציא מכל גבולו". ושינה בזה מלשון התוס' והר"ן שם, שכתבו "לבדוק ולבער".

והן אמת נכון הדבר, שזוהי הלכה מפורשת לקמן סי' תמה ס"א: "אם קודם שהגיע זמן הביעור הוציא החמץ מרשותו והפקירו והניחו במקום שהוא מופקר לכל כגון בדרכים וברחובות שרשות לכל אדם לעבור שם וליטול החמץ אפילו אם לא נטלו שום אדם והרי הוא מונח שם כל ימי הפסח ובעליו רואין אותו מונח שם אין צריך לבערו כיון שאינו שלו שכבר הפקירו וגם מונח במקום שאינו שלו והתורה אמרה בכל גבולך וגבול זה אינו שלו אלא הפקר לכל עיין סימן תל"א", וגם כאן בסי' תלא ס"ד, אחרי שכתב "עד שיוציא את החמץ מכל גבולו" הוסיף וציין: "עייין סי' תמה". אבל עדיין אינו מובן מהו הטעם שמצא רבינו לנכון להזכיר דוקא פרט זה כאן בסי' תלא, בה בשעה שיש עוד כמה אופני ביעור שיתבארו לקמן סי' תמה, ומדוע אם כן לא הסתפק כאן רבינו במה שכתב כאן בס"ג: "ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמה".

אמנם באמת דבר גדול דיבר רבינו בזה, שהרי יש עוד סוגיה אחת שבה נידון הטעם הזה של "שמא יבא לאכלו", והוא בגמרא (ו, א): "אמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר". ומפרש רש"י שם ד"ה עושה לו מחיצה: "משום היכר שלא ישכח ויאכלנו". וכן נפסק בשו"ע ר סי' תמ ס"ג וס"ה.

נשאלת אם כן השאלה, לפי האמור בהלכה זו שמחיצה עשרה טפחים מועלת שלא ישכח ויאכלנו בפסח, א"כ מדוע לא נסמך על זה גם בחמץ של הישראל, שיבדוק

ויבטל ויוציאו ממקום שמשמש בו בפסח, ויניחם מאחורי מחיצה גבוהה עשרה טפחים, במקום שאינו הולך לשם בפסח; ומדוע צריכים דוקא "להוציא מכל גבולו"?

שאלה זו שואל ומתיר רבינו לקמן סי' תמ קו"א ס"ק יא בהג"ה: "למה הצריכו לבערו, יבטלנו ויעשה לפניו מחיצה ולא יבא לאכול ממנו, שהרי להתוס', וכן כתבו כל האחרונים, דהא דלא סגי בביטול לחוד היינו משום דילמא אתי למיכל מינה, על כרחך צריך לומר הא דלא סגי במחיצה היינו משום דלא בדיל מיניה כלל וישכח אף על המחיצה, מה שאין כן בחמצו של נכרי דבדיל מיניה מעט ודי לו במחיצה לזכרון".

[מכאן נראה לכאורה שאין המחיצה מועילה אלא בחמץ של נכרי, אבל באמת מצינו עוד כמה מקומות שהמחיצה מועלת: (א) לקמן סי' תנא ס"א כותב רבינו (גבי כלים של חמץ שאינו רוצה להכשירן לפסח, שאחרי שמנקה אותם) "יצניעם במקום צנוע שאינו רגיל לילך לשם כל ימי הפסח כדי שלא ישכח וישתמש בהן בפסח". (ב) אפילו באוכל שנתבשל בכלים אלו קודם הפסח, ואין בו ס' כנגד חמץ הנפלט מהכלים, מבואר בסי' תמב ס"ח: "יזהר להצניעו בחדר שאינו רגיל לילך לשם". וראה בנסמן שם ושם].

וזהו שמדייק כאן רבינו להוסיף ולבאר, שהטעם שמא ישכח ויאכל האמור כאן אינו דומה לטעם האמור לקמן סי' תמ ס"ג וס"ה, כי שם בדיל מיניה מעט ודי לו במחיצה לזכרון, משא"כ כאן לא בדיל ולא די לו במחיצה, עד שיוציאו מכל גבולו, ובאופן המבואר לקמן סי' תמה ס"א.

(ו) ועדיין יש לבאר הטעם שרבינו מוסיף את הוספה זו (שצריך להוציא החמץ מגבולו) שלושה פעמים: (א) בס"ג, כשכותב לראשונה אודות גזירת החכמים שאין



מהניא כדאמרינן עלה בגמרא (ז, ב) לאור הנר מנא לן ופשטינן ליה מקראי, אלמא דבדיקה נמי מדאורייתא היא, וכל שבדק מן התורה אינו צריך לבטל הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בבל יראה". ובשוע"ר שם פוסק כרש"י ור"ן, דלא כקושיית התוס'.

(ב) וצריך להבין מהי קושיית התוס' על רש"י, הרי בשעה שבדקין עדיין לא ביטלו, וא"כ בודאי שהבדיקה היא מהתורה שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

בפשטות היה אפשר לפרש שהתוס' אינו מקשה כלום על רש"י ואינו חולק עליו, רק שואל מהו הטעם שהצריכו חכמים לבדוק, גם אחרי שמבטל את החמץ. אבל באמת חולק התוס' על רש"י וסובר שבדיקת החמץ אינה מועילה כלום מהתורה רק מדרבנן, והולכים בזה לשיטתם ממה שכתבו בריש פרק כל שעה ד"ה ואי (על הא דמשמע בגמרא שם שכאשר החיה מצניעה את החמץ אינו עובר עליו): "ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, וכן משמע בפ"ק (ו, ב) דפריך וכי משכחת לה ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה".

וכיון שלדעת התוס' אין עוברים על חמץ שאינו ידוע היכן הוא, א"כ בודאי בדקת החמץ אינה מועילה מן התורה בשום מקום, ולכן מקשה על רש"י שכותב בריש מכילתין שבדיקת החמץ היא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. אמנם רבינו מרבה להוכיח בסי' תלג ק"א ס"ק ג דקיי"ל שאם לא בדק עובר אף על חמץ שאינו ידוע, ולכן פוסק כרש"י ור"ן שבדיקת חמץ מועילה מהתורה.

עוד מביא בקו"א שם דעת הסוברים, שגם אחרי שבדק (ולא ביטל) עובר על החמץ שאינו ידוע, וא"כ אין הבדיקה מועלת מהתורה, אמנם רבנו מוכיח שם דקיי"ל

ביטול והפקר מועיל. (ב) בטעם הא' שבס"ד. (ג) בטעם הב' שבס"ד.

בהוספה זו מודיע לנו רבינו, אשר עיקר המנהג שלנו לשרוף את החמץ בסוף השעה החמישית, איננו בכלל גזירת החכמים האמורה, כי מטעם גזירת החכמים בלבד היה סגי במה שבדק ומוציא החמץ מרשותו ותו לא. ומה שאנו שורפים את החמץ בסוף השעה החמישית אינו אלא מנהג שנהגו בדורות האחרונים (של הראשונים), כמבואר בסי' תלד סי"ג, ואינו אלא מנהג שנהגו במדינות אלו (כדי לדמותו לנותר), כמבואר בסי' תמה ס"ז, ואין לברך על שריפה זו בשם ומלכות (שהרי אין בזה מצוה מדבריהם), כמבואר בסי' תלב ס"ה ובקו"א שם ריש ס"ק א.

#### סי' תלג סי"ב

### בדיקת חמץ מהתורה

בשוע"ר סי' תלג סי"ב: "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי וכשהוא עושה כך אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו לא עבר עליו למפרע בבל יראה ובל ימצא שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו".

המקור להלכה זו הוא ברש"י ריש מכילתין ד"ה בודקין: "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא". היינו שבדיקת החמץ מועילה מהתורה שלא יעבור עליו. ומקשה עליו התוס' שם ד"ה אור: "כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (ו, ב) הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל".

ומתרץ הר"ן בריש מכילתין ד"ה בודקין: "וי"ל דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי

שאחרי שבדק אינו עובר, וא"כ מועלת הבדיקה מהתורה.

ג) ובאמת זה עצמו אינו מספיק לכאורה, שאף אם נאמר כדעת התוס' שאין עוברים על חמץ שאינו ידוע, עדיין היה אפשר לומר שבדיקת החמץ תועיל לחמץ ידוע, שאם אחרי שבדק את החמץ וביער את מה שמצא, אח"כ מצא בפסח עוד חמץ, מועלת הבדיקה שלא יעבור עליו.

אמנם התוס' הולכים לשיטתם, שגם בזה אין הבדיקה מועלת כלום מהתורה, שכן מבואר בגמרא ו, ב (בטעם שהבדיקה אינה מספיקה וצריך לבטל): "אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה". ומבאר רש"י שם ד"ה ודעתו עליה: "ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא".

ומקשה עליו התוס' שם ד"ה ודעתיה עילויה, ולכן מפרש: "פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין". ופירוש הדבר הוא, שכיון שהגלוסקא אינה בטלה מאליה, לכן מיד שמוצא אותה עובר עליה, אף שבדק את חמצו. וא"כ יוצא לדעת התוס' שהבדיקה אינה מועלת כלל מהתורה, שכל זמן שהחמץ אינו ידוע אינו עובר עליו אפילו כשלא בדק, ומיד שמצאה עובר עליה אפילו כשבדק. ולכן מקשה על רש"י בריש מכילתין שכותב שהבדיקה מועלת מהתורה.

וגם בזה פוסק רבנו כרש"י ולא כתוס', שהרי בסי' תלד ס"ו מבאר הלכה זו וכותב: "ואע"פ שמיד שימצאנה יבערנה מן העולם לגמרי יש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בבל יראה ובל ימצא". ומה שאינו עובר מיד כשמצאה היינו כיון שכבר בדק, והבדיקה מועלת מהתורה בין לחמץ שאינו ידוע ובין לחמץ ידוע (אלא שכשידוע לו צריך לבער מיד, וכשמשהה עובר על שהייה זו).

ד) והנה כשבא רבנו להוכיח בקו"א שם דלא קיי"ל כהתוס', מביא ההוכחה מהגמרא (ד, ב): "דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן" הרי שבלא ביטול מועלת הבדיקה מדאורייתא. ולכאורה תימה הדבר שאדה"ז יכתוב דלא קיי"ל כהתוס' כיון ש"כן הוא בגמרא בהדיא עיי"ש". וכי האיק' יתרץ התוס' גמרא זו.

ואפשר שהתוס' יפרש גמרא זו, שבדיקת חמץ הוא תמיד מדרבנן, דמדאורייתא רק הביטול מועיל ולא הבדיקה (וראה מה שהעיר בזה בתהלה לדוד ח"ג הל' פסח סי' ה, מתוס' י, א ד"ה על: וי"ל דמיירי בשלא בטלה).

אמנם פשוט לשון הגמרא משמע שבלא ביטול מועלת הבדיקה מהתורה, וכן מפרשים גמרא זו רוב הפוסקים, ולכן כותב על זה רבנו בקו"א שם: "מיהו מאי דמשמע שם ... כיון שאינו ידוע לו היכן הוא לא קרינן ביה לא ימצא, וכמ"ש התוספות ריש פרק כל שעה, לא קיימא לן הכי, אלא כמ"ש הר"ן והפרי חדש, וכ"כ העולת שבת ואלי' זוטא בסוף סימן תל"ז, דלאחר זמן איסורו אין הנשים וקטנים נאמנים לומר אנו בדקנוהו דכיון שאינו יכול לבטל הוי ליה מדאורייתא. וכן הוא בגמרא בהדיא ע"ש".

וכיון שהוכיח רבנו דלא קיי"ל כתוס', לכן פוסק כרש"י ור"ן שהבדיקה מועלת מהתורה.

ה) אלא שעדיין צ"ע בביאור שיטת תוס' בכל הנ"ל, שהרי מה שהתוס' מייאנו לפרש כפירוש רש"י הנ"ל: "ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא", נתבאר במ"א שאזלי בזה לשיטתיהו בדף כט, סע"ב: "שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה", ולפי זה אינו מובן לכאורה

מעולם ואם תמצא לומר הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם ולא נשתייר ממנו שם כלום ואם תמצא לומר נשתייר ממנו מעט שמא היה זמן רב קודם הפסח ונתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ ... ואם כן מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות. אבל ספק הרגיל מאד, שרגילות היא שהתרנגולים וכיוצא בהן אוכלין כל מה שמוצאין והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציא מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהיה שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי, אבל אם יש להסתפק עוד ספק אחר ... ויוכל ספק של אכילת תרנגולים שהיא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי."

והנה לקמן סי' תלט ס"א מובאת מחלוקת בכיר"ב בין שיטת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"י) וסיעתו לבין שיטת הטור (רס"י תלט) וסיעתו, וז"ל שם: "תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו ובא עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל ונכנס לבית בפנינו צריך לחזור ולבדוק ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש ... ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן שיש לתלות שאכלו העכבר והרי יש כאן ב' ספיקות להקל והיה לנו להקל אף אם לא ביטל אף על פי כן החמירו חכמים כאן אף אם ביטל ... שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות כמו שנתבאר בסי' תל"ג ... ויש חולקין על זה ואומרים שאם הככר היה קטן בענין שיש לתלות שאכלו העכבר או שיאכלנו עדיין עד שיגיע זמן הביעור אין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא

מה שהתוס' מפרש כאן: "פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין", וכי מה בכך שאינו בטל מאיליו, הרי סוכ"ס דעתו לבערו (כמבואר בהמשך התוס'), דמיירי שאינו חס עליה מלבערה), וא"כ מדוע יעבור ע"ז על בל יראה ובל ימצא לדעת התוס'?

ואפשר סובר התוס', שאף שאינו עובר על מה שמשה מלבער, מ"מ עובר על הרגע שנודע לו שיש חמץ בביתו. משל למה הדבר דומה, לגוזל מחבירו, שעובר עבירה בשעת הגזילה, אף אם אח"כ מקיים העשה של והשיב לו ומבטל את הלאו של גזילה הניתק לעשה. אמנם בשעה שמחליט להחזיר לו, ואינו מחזיר לו, אינו עובר איסור בכל רגע שעדיין לא החזיר לו, כיון שהוא לאו הניתק לעשה.

סי' תלג סכ"ד-ה

## ספק ספיקא בבדיקת חמץ

בשוע"ר סי' תלג סכ"ד-ה: "רפת של בקר אין צריך בדיקה שכל חמץ שנפל שמה יש לתלות שהבהמות אכלוהו והרי יש כאן ספק ספיקא שמא לא היה שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר היה שמא אכלוהו הבהמות וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ. וכן לול של תרנגולים אין צריך בדיקה שכל חמץ שהיה שם יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו. וכן בית שהתרנגולים מצויין בו אין צריך בדיקה בקרקעיתו ... כל חמץ שנפל לתוכו זמן רב קודם פסח דהיינו קודם ל' יום יש בו ב' ספיקות להקל שמא יאכלוהו ואת"ל שלא אכלוהו התרנגולים שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב ואין צריך לבערו כלל."

ובהג"ה עה"ג: "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ

ביטלו כיון שיש כאן ב' ספיקות להקל שמא מצה נטל ושמא אכלו כולו. ויש לסמוך על דבריהם אם כבר ביטל או שיכול עדיין לבטל שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברי סופרים הלך אחר המיקל".

אמנם כאן בסי' תלג, סכ"ד-ה לא הובאה כל מחלוקת בדבר, וצריך עיון ובירור אם הכוונה היא שכאן יש להתיר מטעם ספק ספיקא לדברי הכל, או שגם כאן לא הותר אלא לדעת הטור שבסי' תלט, משא"כ לדעת הרמב"ם צריך בדיקה גם ברפת ולול – אא"כ הוא מקום שאין רגילים להכניס בו חמץ כלל.

מסגנון הדברים בסי' תלג סכ"ה נראה לכאורה, שהלכה זו ברפת של בקר ולול של תרנגולים היא לדברי הכל, שבזה יודו אפילו הרמב"ם וסיעתו שאין צריך לבדוק מטעם ספק מוציא מידי ודאי. ומבאר את טעם החילוק ביניהם, שברפת ולול רגילות היא אכילת הבהמות והתרנגולים והוא קרוב לודאי, ולכן מתירים בזה ספק ספיקא, משא"כ בעכבר לא הוי קרוב לודאי שיאכל את כל הככר, אפילו אם הוא ככר קטן, ולכן מצריך הרמב"ם בדיקה אפילו בספק ספיקא (סברא זו, שאכילת העכבר לא הוי ספק הרגיל, מצינו בב"י סי' תלט ד"ה ומ"ש רבנו בבאו לשאול: "דספק זה שמא אכלו עכבר כולו הוי רחוק קצת דאינו מצוי שיאכלנו כולו ולא ישאיר ממנו כלום"; אלא שהב"י כתב כן אף לדעת הטור, וע"ז חלק בדרכי משה שם ס"ק א).

וכן נראה לכאורה ממה שכתב בתחלה ההג"ה (בסי' תלג סכ"ה): "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל", שזהו הטעם שמבואר ברס"י תלט לבאר את שיטת הרמב"ם שם (שלא התיר בעכבר מטעם

ספק ספיקא), ואעפ"כ התירו בבהמות ותרנגולים מטעם דהוי קרוב לודאי.

גם נראה כן ממה שהתיר כאן בסתם, משמע אפילו הגיע זמן איסור ולא ביטל, ואילו ברס"י תלט סוף ס"א מכריע רבנו שלא להקל בזה כשיטת הטור אלא אם "יכול עדיין לבטל, שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברים הלך אחר המיקל". נראה מכך שכאן מתיר לדברי הכל.

גם אפשר להוכיח כן מדברי המ"א ס"ק י (שהוא מקור פסק רבנו כאן), שמפורש בדבריו שפוסק כן גם לדעת הרמב"ם (וחולק על הב"ח שמפרש בדברי הרמב"ם באופן אחר).

ולפי זה צריך לומר, שמה שמביא רבנו כאן (מהתוס' ט, א ד"ה ואם) שאימור אכלתיה הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, לא נאמר זה אלא בחולדה (שבזה איירינן בגמרא התם), או בבהמות ותרנגולים, משא"כ בעכברים (אפילו בככר קטן).

אמנם לפי"ז צ"ע, שבסי' תלט קו"א ס"ק א מבאר את שיטת הרמב"ם, וכותב ע"ז: "וברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, כמבואר בלשונו בפ"ב ה"ו אלא א"כ הכניס כו' שסתמן שמכניסין כו' ע"ש, ועי' במ"ש בסי' תל"ג בפנים". ולכאורה זהו ההיפך מהמבואר כאן בסי' תלג בפנים, שלפי האמור לעיל מתיר בזה רבנו כאן לדברי הכל מטעם ספק ספיקא, ושם כותב שלדעת הרמב"ם אינו מותר כאן אלא כשאין דרך להכניס חמץ לשם.

ובאמת הם ב' דיעות בשיטת הרמב"ם, דזהו לשון הרמב"ם פ"ב ה"ו: "חורי הבית התחתונים והעליונים וגג היציע ורפת בקר ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן שאינו מסתפק מן ובית דגים גדולים אינן צריכין בדיקה אלא אם כן הכניס להן

בתחלה כותב רבנו: "ומה שהקילו שם [בסי' תלט ס"א גבי עכבר] בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר, אבל תחלת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק, והיינו ספק שאין לחוש לו מן התורה אלא שחכמים חששו לו אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות", היינו שאף שבאכילת העכברים לא הוי קרוב לודאי מ"מ התירו מטעם ספק ספיקא כיון שכבר בדק (ולא ס"ל להטור מ"ש בסי' תלט לדעה הא', והוא מהפ"ח שם ס"א, ש"כיון שבודאי נכנס כבר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו הרי נגרעה חזקת בדיקתו", אלא ס"ל להטור, שאפשר שהכבר אינו חמץ ולא נגרעה חזקת בדיקתו מעולם).

אח"כ מוסיף לכתוב טעם נוסף: "ועוד דלא תלינן בספק אכילה בסימן תל"ט אלא בכרך קטן שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה, מה שאין כן חטיטת הכלב (שלא התירו בסי' תלג סוף סל"ב מטעם ספק ספיקא) אינו ספק הרגיל". הרי שגם הטור שמיקל (ברס"י תלט) בספק ספיקא בעכברים הוא מטעם ספק הרגיל וקרוב לודאי (אף שכבר נגרעה חזקת בדיקתו, כמו לדעה הא' שם).

ונראה שרבנו מספקא ליה מהו טעם הטור שהקיל בעכבר שנכנס כו' והכרך קטן כו', אם הוא מטעם שכבר נבדק ועדיין עומד בחזקת בדוק, או שהוא מטעם שגם אכילת העכברים הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולכן מיישב את דין הכלב והמפולת (שבסי' תלג סוף סל"ב) לפי ב' האופנים, בתחלה מבאר הטעם ששם בדק כבר (ולא נגרעה חזקת בדיקתו), ואח"כ מוסיף אופן נוסף, שבכרך קטן י"ל אכלו כולו כו' שכיחי הרבה (והוי ספק הרגיל וקרוב לודאי).

הנפקא מינה בין ב' האופנים האלו הוא כשראינו עכבר נכנס לבית וכרך קטן של

חמץ". ודייק מזה הב"ח סי' תלג ס"ח (ד"ה כתבו הסמ"ק): "דרפת בקר ולולין דאין צריך בדיקה היינו דוקא מסתמא וכו'". אמנם במ"א שם ס"ק י משיב עליו וכותב "ומה שכתב הב"ח בשם הרמב"ם וסמ"ג לא דק בלשונם דקאי על אוצרות ולא על רפת בקר ולולין" (שבזה מותר בכל אופן שיש ספק ספיקא).

והנה בסי' תלט קו"א ס"ק א, מפורש כפירוש הב"ח בשיטת הרמב"ם, שלא התיר ברפת ובלול אלא משום שאין דרך להכניס חמץ; ואילו בסי' תלג סכ"ה מפרש כהמ"א, שאפילו ודאי הכניס חמץ (ל' יום קודם הפסח) מותר מטעם ספק ספיקא (שמא אכלוהו ושמא נתעפש). ומבאר הטעם, דשמא אכלוהו הוי קרוב לודאי.

וכדי ליישב סתירה זו, אולי אפשר לבאר דברי רבנו בסי' תלג סכ"ה, שמייירי רק לדעת הטור, שגם לדעתו צריכים אנו לטעם דשמא יאכלנו הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי; משא"כ לדעת הרמב"ם גם כאן צריך בדיקה ברפת ולול (ולא התירו אלא כשאין רגילים להכניס שם חמץ). וצ"ע מכל ההוכחות שהובאו לעיל, שכאן מקילים גם לדעת הרמב"ם.

ואולי אפשר ליישב, שרבנו מסתפק בעצמו בדעת הרמב"ם, אם יודה ברפת ולולין או לא, ולכן סתם כאן להקל (כדעת המ"א), ובסי' תלט קו"א ס"ק א כתב שאפשר הרמב"ם יחמיר גם כאן (כדעת הב"ח).

\*

עתה נעיין בביאור רבנו את דעת הטור צ"ע בקו"א סי' תלג שם, שגם דעה זו מבאר רבנו בב' אופנים, לפי ב' השיטות הפוסקים שבדעת הטור, ובקוצר לשונו הקדוש מיישב רבנו כמה תמיהות שהקשו המפרשים על דעת הטור.

נגרעה חזקת בדיקתו לדברי הכל, לכן אפשר להקל בזה מטעם ספק ספיקא אפילו כשאינו ספק הרגיל וקרוב לודאי.

והנה ה"ט"ז (סי' תלט ס"ק ב) הקשה על הטור: "דא"כ אפילו בככר גדול נמי נימא ס"ס ספק חמץ ספק מצה ואת"ל חמץ שמא קראה לחברתה ואכלוהו אפילו ככר גדול ... קריין לחבריה דאכלן עמהון". וקושיה זו מביא גם רבנו בסי' תלט קו"א ס"ק א: "ואי בככר קטן חשוב ספק ספיקא אם ביטל אפילו ככר גדול נמי, כמ"ש ה"ט"ז, אלא ודאי דלא חשיב כלל ספק ספיקא אפי' ביטל", היינו שמזה הוכיח רבנו שם שלדעת הרמב"ם לא חשיב זה כלל ספק ספיקא. וא"כ עדיין יוקשה קושיה זאת על שיטת הטור וסייעתו.

אמנם רבינו מיישב קושיה זו ומוסיף כאן בביאורו את דעת הטור (באופן הב'): "דלא תלינן בספק אכילה בסימן תל"ט אלא בככר קטן שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה", ובפשטות הכוונה בזה היא, שאף אם העכבר שראינו לא יגמור לאכול את כל הככר, מ"מ שכיחי עוד עכברים שיגמרו את אכילת הככר, וכיון שאנו צריכים לספק הרגיל שהוא קרוב לודאי, אין אומרים זה אלא דוקא בככר קטן ודוקא בעכברים דשכיחי הרבה.

סי' תלג ס"ז

## מפולת שנפלה על החמץ ולא ביטל

בשו"ע"ר סי' תלג ס"ל: "חמץ שנפלה עליו מפולת (פירוש גל של אבנים ועפר) אם אין הכלב יכול להריח ריחו ולחפש אחריו דהיינו שיש עליו גובה ג' טפחים הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי ואינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא מן התורה אף על פי שלא בטלו ... אבל מדברי סופרים ... צריך

חמץ בפיו (שבודאי נגרעה חזקת בדיקתו) ונכנס אחריו ומצא ככר (שיש בזה ספק ספיקא, שמא הככר שמצא הוא הככר שהכניס העכבר ושמא אכל העכבר את הככר הקטן). שלאופן הראשון אין מקילים בזה מטעם ספק ספיקא שהרי נגרעה חזקת בדיקתו, ולאופן השני מקילין בזה מטעם ספק ספיקא שהרי הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי.

ובאמת אלו הן ב' השיטות של הב"י והרמ"א בדעת הטור, שברס"י תלט הקיל בככר קטן מטעם ספק ספיקא ובסי' תלח לא חילק ביניהם. שהב"י כתב (בסי' תלט ד"ה ומ"ש רבינו בבאו): "דספק זה שמא אכלו עכבר כולו הוי רחוק קמת דאינו מצוי שיאכלנו כולו ולא ישאיר ממנו כלום, ולגבי תשעה ציבורין דוקא מהני ספק זה". שהוא כאופן הראשון שמבאר רבנו בדעת הטור, דלא הוי ספק הרגיל, ואין מקילין בו אלא במקום שלא נגרעה חזקתו.

אמנם בד"מ מקשה על זה, ומיישב באופן אחר: "דיש לומר דלעיל לא מנהי אם הככר קטן דכל שני הספיקות אינן אלא מענין אחד" (וכמבואר בשו"ע"ר סי' תלח ס"ט), שהוא כאופן השני שמבאר רבנו בדעת הטור, שגם במקום שנגרעה חזקת הבדיקה (שהרי ראינו שהעכבר נכנס ובפיו ככר של חמץ) מקילין בו מטעם ספק ספיקא (אלא שבמקום שהן מענין אחד אינו נקרא ספק ספיקא), ומבאר רבינו הטעם באופן השני, דהיינו כיון שגם בעכבר וככר קטן הוי ספק הרגיל.

\*

והנה בד"מ שם הקשה על ביאור הב"י הנזכר, שא"כ מה טעם מקיל הטור בככר קטן גבי שני ציבורין (שבשו"ע"ר סי' תלט ס"ד) וגבי ספק על ספק לא על (שבשו"ע"ר סי' תלח ס"ג). ולפי ביאור רבנו מיושב בפשטות, שכיון שבב' דינים אלו בודאי לא

**חייב לשכור פועלים שיפקחו בו.** כ"כ התוס' (הובא בב"י) לענין אין בו ג' טפחים אף על פי שביטל, והוא הדין והוא הטעם ליש בו ולא ביטל, וכל שכן הוא לדעת הסמ"ק וסיעתו<sup>1</sup> שהרי יש כאן מצות ביעור דאורייתא.

והנה הטוש"ע השמיטו חיוב זה גבי יש בו ולא ביטל, משום דאזדו לטעמיהו<sup>2</sup>, שבס' תל"ח פסקו הטור וב"י בעיא<sup>3</sup> דכבר בפי נחש לקולא אם ביטל<sup>4</sup>, וא"כ י"ל לדעת הטור דאפי' לא ביטל עדיין אם מצא קודם זמן איסורו יבטלנו ודיו<sup>5</sup>, ולא דמי לחמץ בבור שנתבאר לעיל בשם הטור<sup>6</sup>, משום דבממונו לא אטרחוהו רבנן כדאיתא בגמרא שם<sup>7</sup>, וכמ"ש התוספות שם<sup>8</sup> שיש

לבטלו ... ואם לא בטלה קודם שעה ששית יש אומרים שאף על פי שעבר על מצות חכמים אין קונסין אותו לפקח את הגל להוציא את החמץ משם ולבערו מן העולם. ויש חולקין על כל זה ואומרים שאף שנפלה עליו מפולת גבוה ג' טפחים אינו כמבוער מן העולם לגמרי אלא הרי הוא כטמון בבורות שיחין ומעורות שעובר עליו בבל ימצא מן התורה ... חייב מן התורה לבטלו ... אם לא ביטלו קודם שעה ששית חייב הוא מן התורה לפקח את הגל להוציא החמץ משם ולבערו ואם יש חשש סכנה לפקח בגל בידים כגון שהוא מקום שמצוים שם עקרבין (אבל נחש לא ברי היזקא עיין ס' ק"ד) באשפות ובגלים הרי הוא חייב לשכור פועלים שיפקחו את הגל ע"י מרא וקרדום וכיוצא בהם בענין שאין בו חשש סכנה עד שיוציאו את החמץ משם. ולענין הלכה יש להחמיר בשל תורה כסברא אחרונה<sup>9</sup>.

הלכה זו מבוארת בקונטרס אחרון שם ס"ק י, אלא שלפום ריהטא, רוב הפרטים שבו לא מובנים לענ"ד. בקובץ מבית חיינו ג ע' 25 יש ביאור קצר לקונטרס אחרון זה<sup>10</sup> [מהרה"ק מהרי"ל אחיו של אדמו"ר הזקן], אבל זהו רק ביאור כללות המכוון, ועדיין נשארו הפרטים בלתי מובנים לענ"ד. בס' קונטרס אחרון עם ביאור מדרכי הקונטרס, הוסיף כמה מילות הסבר לקונטרס אחרון זה, אבל עדיין נשאר רוב תוכנו לא מובן לענ"ד, וז"ל הקונטרס אחרון:

<sup>3</sup> שכתבו "כדי להראות לפניו"; ונמצא שם בין שאר ההערות וקושיות שהקשה מהרי"ל לפני אחיו רבנו הזקן, על כמה קונטרס אחרון שבתחלת ה' פסח. ואולי כוונת הערה זו היא, להעיר לפני רבינו הזקן, שאפשר קו"א זה דורש קצת הסבר, שכדאי להוסיף בו. למעשה נשאר הקו"א כמו שהוא, ועדיין לא נתברר תוכנו אל נכון.

<sup>1</sup> ח, א ד"ה הכא.

<sup>2</sup> ד"ה כותל שנשתמשו.

<sup>3</sup> שהרי לדעתם גרע יש בו ג' בלא ביטול מאין בו ג' וביטל.

<sup>4</sup> התוס' והטור אזדו לטעמיהו הכא והתם, שהרי התוס' (ב"י מב, א ד"ה שאין) למד דין זה מדין ככר בפי נחש. ומבאר זאת בבי' אופנים, אופן הא' הוא שהתוס' סבירא להו כסמ"ק (שהיא דעה הבי' שנעתקה לעיל משוע"ר) והטור ושו"ע סבירא להו כרש"י ור"ן (דעה הא' שנעתקה לעיל משוע"ר). ואופן הבי' הוא להיפך, שהתוס' סבירא להו כרש"י וסיעתו והטור ושו"ע סבירא להו כסמ"ק וסיעתו.

<sup>5</sup> בגמרא י, ב.

<sup>6</sup> שהטור (לפירוש הבי"י שם) פסק בכל האיבעיות דלא איפשטו התם לקולא אם ביטל (ובשו"ע שם השמיטו, הואיל ולא שכיחי, ראה רמ"א שם סוף ס"א). וראה גם לקמן שם ס"י.

<sup>7</sup> כדעת הרמב"ם (פ"ב הי"ד) לענין חמץ בבור. וכן נפסק לקמן שם.

<sup>8</sup> בקו"א ס"ק ה, דלא מהני לדעת הטור מה שיבטלנו אח"כ [אבל צ"ע, שהרי בטור שם מפורש גם גבי ככר בפי נחש ש"אם לא ביטל צריך לבדוק" (ולבער), וא"כ איך אפשר לחלק ביניהם בדעת הטור].

<sup>9</sup> שמתעם זה קיל ככר בפי נחש מככר בבור.

[\*הג"ה: ועיין שם ברש"י<sup>כב</sup> ורמב"ם<sup>כג</sup> דלא גרסי אם תמצא לומר ודו"ק.]

אי נמי יש לומר דלרש"י ור"ן הדבר קרוב שיתפקח הגל ואטרחוהו בממונו כמו בחמץ מגולה כמ"ש התוס' שם<sup>כד</sup>, משא"כ לסמ"ק וסיעתו הדבר קרוב שיאכלנו הכלב<sup>כה</sup>, כמ"ש התוספות<sup>כו</sup> דזהו ספק הרגיל, ואפי' מידי וודאי הוה ס"ד בגמרא דמוציא, ולכן לא אטרחוהו בממונו כמו גבי נחש. והתוס' ס"ל כשיטת רש"י שהרי לא חלקו עליו<sup>כז</sup>, וטוש"ע ס"ל כסמ"ק וסיעתו כמו שיתבאר בסי' תל"ח<sup>כח</sup>.

ולענין דינא פשיטא דיש להקל כמשמעות הטוש"ע, דבדברי סופרים הלך אחר המיקל,

לתלות שהנחש יאכלנו<sup>כט</sup>. והכי נמי יש לתלות שהכלב יאכלנו אם אין בו ג' טפחים<sup>ל</sup>, והיינו לסמ"ק וסיעתו דעיקר החשש הוא שמא יתגלה הגל ע"י הכלב<sup>לא</sup>, ודמי ממש לככר בפי נחש<sup>לב</sup>. ולשיטת רש"י ור"ן יש לתלות שמא לא יתפקח הגל, הלכך לא אטרחוהו בממונו כמו גבי נחש<sup>לג</sup>, ומכל שכן ביש בו ג' טפחים דודאי יש לתלות לכ"ע שלא יתפקח<sup>לד</sup>. ומשום הכי השמיטו הטוש"ע חיוב זה<sup>לה</sup>. והתוס' ס"ל דתיקו דאיסורא לחומרא<sup>לו</sup>.

<sup>י</sup>, ב ד"ה בממוניה.

<sup>יד</sup> שגם מטעם זה י"ל שככר בפי נחש קיל יותר.

<sup>טו</sup> צ"ע אם הכוונה לומר זאת גם לדעת הטור ושו"ע, והרי מפורש בדבריהם (סי' תלג ס"ח) כדברי התוס', "בידוע שיש תחתיו חמץ אם אינו גבוה שלשה טפחים צריך לבדוק אחריו ולהוציאו משם במרא וחצינא".

<sup>טז</sup> כדלעיל קו"א ס"ק ד בהג"ה הב', שרק לרש"י ור"ן חוששים שמא יתפקח הגל, אבל לדעת הסמ"ק (סוסי"א צח) החשש הוא רק שמא יתגלה ע"י הכלב (ואם כן יש לתלות שהכלב יאכלנו).

<sup>יז</sup> שבשניהם יבטלנו ודיו.

<sup>יח</sup> ומתניתין (לא, ב) שבאין בו ג' טפחים צריך לבער מיירי מדאורייתא ובדלא ביטל. ראה מה שביאר בזה [הרה"ק מהרי"ל] בקובץ מבית חיינו ג ע' 25): פירוש, כיון שס"ל לקולא אם ביטל, אי"כ בלא ביטל מיירי ודוקא באין בו, [א]בל ביש בו אפילו לא ביטל נמי ... אלא רב חסדא הוא שחידש [שצריך] לבטל מדרבנן.

<sup>יט</sup> זהו רק לדעת רש"י ור"ן שנפל עליו מפולת שיש בו ג' טפחים הרי הוא כמבוער כל זמן שלא יתפקח [וצ"ע מהו פירוש "לכו"ע", הרי לסמ"ק גם אם לא יתפקח חייב לבערו מן התורה].

<sup>כ</sup> רק כתבו מבטלו בלבו ודיו [לפי האמור בהערה הקודמת, רצונו לומר כאן, שהטור ושו"ע יסברו כשיטת רש"י ור"ן שאם יש עליו ג' טפחים הרי הוא כמבוער; ודלא כדלקמן בסמוך שיש להוכיח שהטוש"ע סבירא להו כסמ"ק וסיעתו].

<sup>כא</sup> שכותבים בב"מ (מב, א ד"ה שאין) שלומדים מבעיא דככר בפי נחש שגם במפולת צריך לפנותה, והיינו אפילו ביטל [ראה מה שביאר בזה [הרה"ק

מהרי"ל] בקובץ מבית חיינו ג ע' 25: והתוס' דס"ל אפילו ביטל, ס"ל [דתיקו] כו' וזהו עיקר בדעת התוס' שכ"כ להדיא בב"מ פ' המפקיד דף מ"ב, וכן ממ"ש התוס' בפסחים לא אטרחוהו חכמים, משמע דמתני' מיירי בדרבנן]. וע"כ צריך לומר דסבירא להו כדעת ראבי"ה (סי' תצ. הובא ברא"ש פ"ג סוסי"א ב ובדרכי משה סי' תלח ס"ק ב) שכל תיקו באיסורא דרבנן לחומרא. וראה לעיל קונטרס אחרון ס"ק ה בהג"ה ב. וראה כללי הפוסקים וההוראה כלל לג.

<sup>כב</sup> ד"ה ככר בפי נחש.

<sup>כג</sup> פ"ב הי"ד (וראה מ"מ שם, שמטעם זה גם בחמץ בבור מבטלו בלבו ודיו. וא"כ אינו מובן מהו הקשר מזה לענין שדנים בו בקו"א זה).

<sup>כד</sup>, ב ד"ה בממוניה.

<sup>כה</sup> היינו באין בו ג' טפחים. וסובר (כדלעיל באופן הא') שבמשנה (לא, א) שבאין בו ג' טפחים צריך לבער דוקא בלא ביטול. וא"כ אינו מובן איך מסיים שגם הטור ושו"ע יסברו כסמ"ק בזה, הרי מפורש בטור ושו"ע ס"ח כדברי התוס', "בידוע שיש תחתיו חמץ אם אינו גבוה שלשה טפחים צריך לבדוק אחריו ולהוציאו משם במרא וחצינא".

<sup>כו</sup> ט, א ד"ה ואת"ל. וכדלעיל סכ"ה בהג"ה.

<sup>כז</sup> ראה כללי הפוסקים וההוראה כלל ריט.

<sup>כח</sup> קו"א ס"ק ו.



מפקירה ולכך אינה בטלה מאליה כמו פירורין<sup>כ</sup>, ואילו את הטעם שעובר עליו מבאר כפירוש רש"י "שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בבל יראה ובל ימצא". ולכאורה מהו הטעם שרבינו לא רצה לבאר הלכה זו לא כפירוש רש"י ולא כפירוש התוס', אלא בתיאור שביניהם.

ואולי אפשר לומר שמה שהתוס' חולקים כאן על פירוש<sup>כ</sup>, הולכים לשיטתם ממה שכתבו בדף כט, ב סד"ה רב אשי: "ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה ... וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף". וכ"ה בתוס' צה, א ד"ה בפרטיה: "דלא יראה הוי ניתן לעשה". ומובא גם במ"א סי' תמו ס"ק ב. וא"כ אולי יש לומר שהתוס' יסבור שגם כאן כשישהה מעט קודם שיתעסק בביעור לא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ולכן לא רצה לפרש כפרש"י.

אבל בשוע"ר לא פסק כהתוס', רק כרש"י דלא הוי ניתק לעשה ועובר על כל רגע שאינו מבערו. והטעם לזה מבאר רבנו בסי' תמו קו"א ס"ק ב: "הרי הרמב"ם חולק על זה כמבואר בהדיא בדבריו פרק י"ט מהלכות סנהדרין [ה"ט], שמנה כל חייבי לאוין הלוקים, וכשהגיע לכל לאו הניתק לעשה ... התנה ג"כ כגון שחימץ עיסה, כדי שיהיה בו מעשה, ולא התנה ג"כ אם לא ביערו בתוך הפסח ... אלא ודאי דהעיקר בזה כמ"ש המשנה למלך ריש פרק קמא, דהרמב"ם סבירא ליה דבל יראה לא ניתק לעשה. וכן הוא מוכרח ודאי להאומרים דבל יראה ובל ימצא הן ב' לאוין על איסור אחד (עיין בכ"מ ריש פ"ק), וכל היכא דאיכא ב' לאוין אף הניתק לעשה לוקה על לאו אחד".

והיינו בביטל<sup>כט</sup>, אבל אם לא ביטל דיש כאן איסור דאורייתא לסמ"ק וסיעתו פשיטא דחייב לשכור, דרבנן דוקא הוא דלא אטרחוהו בממונו אבל מדאורייתא אין לחלק בין גופו לממונו. ולפ"ז אף לפי דעת החק יעקב בס"ק י"ט<sup>ל</sup> יש נפקא מינה בין חלוקי הדעות<sup>לא</sup> ודו"ק:

סי' תלד ס"ו

## המשהה חמץ ודעתו לבערו

בשוע"ר סי' תלד ס"ו מבאר את טעם תקנת חכמים לבטל את החמץ אחר הבדיקה: "שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ ... ואילו היה מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא היה מפקירה ולכך אינה בטלה מאליה כמו פירורין ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח ... יש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בבל יראה ובל ימצא".

המקור לסברא זו הוא בגמרא פסחים ו, ב לפירוש רש"י שם ד"ה ודעתו עליה: "ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא". והובא גם בט"ז סי' תלד ס"ק ג. ובתוס' שם מקשה על פרש"י, ולכן מפרש: "ודעתיה עילויה פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין".

והנה רואים אנו שרבינו מתווך בין ב' הפירושים, שמפרש את מ"ש בגמרא "ודעתיה עילויה" כפירוש התוס' "ואילו היה מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא היה

<sup>כט</sup> לא נתבאר במאי מיירי, אם ביש בו ג' טפחים, הרי מפורש בגמרא ובטוש"ע באין חולק שצריך לבטל ותו לא. ואם באין בו ג' טפחים, הרי מפורש נפסק בטור ושו"ע ושוע"ר (סל"א) שצריך לבדוק אחריו ולהוציאו משם במרא וחצינא.

<sup>ל</sup> שלב' הדעות מחוייב לפנות המפולת אם לא ביטל.

<sup>לא</sup> שלדעת רש"י ור"ן עכ"פ אין מחייבים אותו לשכור פועלים כו'.

על האתרוג וכיו"ב מיד בבוקר כשקם משנתו, אלא אח"כ.

מ"מ פוסק רבנו כאן ברס"י תלא: "מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם". וכן פוסק לקמן רס"י תמה: "שמתחילת שעה ז' היא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה של תורה". וכ"ה בס"י תמד סט"ז: "כל רגע ורגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על מצות עשה של תשבייתו שאור מבתיכם".

והמקור לזה הוא במ"א שם ס"ק יא: "ועשה דתשבייתו חמיר טפי, שכל שעתא עובר עליו". ולומד זאת ממשמעות המשנה (מט, א), שאם הלך לקיים מצוה בערב פסח ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אחר זמן איסורו (שאינו יכול לבטלו) יחזור מיד לבער את החמץ, שכל רגע שאינו מבער החמץ עובר בעשה של תשבייתו.

ובהכרח לומר שיש כאן לימוד מיוחד, שהעשה של תשבייתו חייב לקיים מיד (ולא כמו שאר מצוות עשה שהזמן גרמא), וכשאינו מבער מיד עובר בעשה. ואפשר שהלימוד הוא מהפסוק לא תשחט על חמץ דם זבחי, כלומר לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, שבזה מרמז הכתוב שצריך לבער את החמץ מיד כשהגיע זמן שחיטת הפסח, ולא לחכות לאח"כ.

ג) ויתירה מזו פוסק רבנו בס"י תמה ס"א, שדין זה הוא לא רק במצות תשבייתו שמן התורה, אלא שכך הוא בחיוב ביעור שמדברי סופרים: "שמתחילת שעה ששית ואילך הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה מדברי סופרים".

ולכן פוסק רבנו כאן בפשיטות כרש"י: "על שהייה זו עובר בבל יראה ובל ימצא". וכ"ה בס"י תלג קו"א סוף ס"ק ג: "דמיד שימצאו אם ישהה מעט קודם שיבערנו עובר עליו מן התורה", ובהג"ה שם: "וכדמשמע בהדיא בגמרא דלמא משכחת לה לבתר איסורא כו' ע"ש, משמע דמיד קודם שיבערנה עובר עליה אם שוהה מעט אף על פי שדעתו לבערו אחר כך".

ב) כל האמור כאן מיירי כשמוצא את החמץ מליל ט"ו ועד סוף הפסח, שאז עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. משא"כ כשמוצאו בערב פסח מחצות ואילך, אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואין עליו אלא חיוב עשה תשבייתו, כמבואר ברס"י תלא: "אף על פי שאין אדם עובר על חמצו בבל יראה ובל ימצא אלא מליל ט"ו בניסן ואילך כמ"ש שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו' ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וגו' אבל קודם שבעת ימים אינו עובר בלא תעשה כששהה החמץ בביתו מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשבייתו שאור מבתיכם וגו'".

ולכאורה היה מקום לומר שבזה אינו עובר כלל עם משהה את החמץ ודעתו לבערו, שהרי אין כאן (לאו שאינו ניתק לעשה, אלא) עשה של תשבייתו. ובפרט לפי המבואר לקמן ס"י תמו ס"ב: "ולא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בתוך הפסח", וא"כ היה מקום לומר שהחיוב הוא שישבית את החמץ במשך היום של ערב פסח אחר חצות, ואין חיוב להשבייתו מיד (וכמו בחיוב כל מצות עשה שהזמן גרמא, שאינו עובר כשאינו תוקע שופר או שאינו מברך

והמקור לזה הוא בלשון המשנה (יא, ב): "ושורפין בתחלת שש", היינו שתקנת חכמים היא שלא ישהה את החמץ עד סוף שש ואז יבערו אלא מיד בתחלת שש צריך לבערו, וכל רגע שאינו מתעסק לבערו עובר על מצות עשה מדברי סופרים.

ועד"ז הוא גם בשאר איסור להשהותו מדברי סופרים, כמו במי שהטמין החמץ בחצר חבירו שלא מדעתו, שכתב ע"ז רבינו בס' תמ סוף ס"א: "מדברי סופרים חייב לבערו ... וכל רגע ורגע שאינו מבערו הוא עובר עליו בבל ימצא מדברי סופרים". ועד"ז שם סוף סט"ז.

ונראה הטעם לזה, שחכמים תקנו כעין של תורה, וכשם שבעשה של תשבייתו מן התורה עובר בכל רגע שאינו מבער, אף שדעתו לבער אח"כ, כך גם בחיוב ביעור שמתקנת חכמים תקנו כעין של תורה, שכל רגע שאינו מבער עובר על מצות עשה מדברי סופרים.

ד) ולפום ריהטא היה נראה לומר שזהו דוקא במקום שיש חיוב תשבייתו מדברי סופרים, או גם חיוב בל יראה ובל ימצא מדברי סופרים, כמבואר בשוע"ר ס' תלה סוף ס"ד ובכ"מ, משא"כ כשאין שום חיוב ביעור אף מדרבנן, אלא שאסרו להשהות החמץ בביתו מחשש תקלה שמא יבוא לאכלו (שאינו חיוב אף מדרבנן ולכן אין לברך עליו, כמבואר בשוע"ר שם ובס' תמב ס"ז וקו"א שם ס"ק ט), בזה היה אפשר לומר שאין חיוב לבערו מיד, ויכול להשהותו מעט עד שיפנה לבערו.

ולפי זה הי' צריך להיות כן הדין גם בתערובת חמץ משהו, שמבאר רבנו בכמה מקומות (ס' תמב קו"א ס"ק ט. ס' תמו קו"א ס"ק ב ד"ה איברא וס"ק ט. ס' תמז ס"א), שאין צריך לבערו אלא משום חשש תקלה.

אמנם מצינו שגם בזה פוסק רבנו שצריך לבערו מיד, בס' תמז ס"ב: "שורפין כל החמץ מיד". וגם במקום שיכול למכרו לנכרי, כותב רבינו שם ס"א: "שיזהר למכור כל התערובת תיכף ומיד שנתערב בו החמץ שאסור להשהותו בפסח ... שמא ישכח ויאכלנו. ואע"פ שכל מאכלות אסורות מותר להשהותן זמן מועט כמו חודש או שני חדשים ואין חוששין שמא ישכח ויאכלנו כמו שנתבאר ביר"ד ס' נ"ז מכל מקום חמץ כיון שהוא רגיל בו כל השנה יש לחוש יותר לשכחה ולפיכך החמירו בו חומרות הרבה וגדרו כמה גדרים כדי להתרחק ממנו ולכך אין ללמוד ממנו לשאר איסורי תורה".

ואף שביאר את הטעם לחילוק זה, שהחמץ הוא רגיל בו כל השנה, מ"מ עדיין לא מצאנו את המקור לדין זה, שגם כאן, אף שאינו צריך לבער אלא מחשש תקלה, ואף שמותר לו (לדעה זו) למכור התערובת (טעמו ולא ממשו) לנכרי בפסח, מ"מ אסור לו להשהותו מעט, אפילו כשדעתו לבערו אח"כ או למכרו לנכרי, אלא צריך למכרו תיכף ומיד.

ולכאורה היה מקום לומר שרבינו מפרש כן את דברי התוס' בריש מכילתין: "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן (דף יא.), ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם".

והקשו רבים על תוס' זה, שהרי גם בשאר איסורים מצאנו ביר"ד ס' נז שאסור להשהות עופות שנדרסו משום חשש תקלה (וכמובא גם בשוע"ר ס' תלד ס"ד וס' תמז ס"א). וע"ז מבאר כאן רבינו, ששאני איסור להשהות חמץ, שצריך לבערו

המקור לזה שהביטול הוא מטעם הפקר הוא ר"י בתוס' ד, ב ד"ה מדאורייתא, שמקשה על רש"י שסובר שהוא מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו אלמא השבתה בלב היא, "ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר".

והמקור למ"ש בסוף הסעיף, שזה מועיל כיון שאינו שלו אלא שהכתוב עשאו כשלו, הוא בר"ן בריש מכילתין (א, א) ד"ה ומהו, שאחר שכותב שהוא מטעם הפקר, מקשה דהפקר כהאי גוונא לא מהני, ומתיר: "אלא היינו טעמא, משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשום הכי בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי".

הר"ן אינו מפרט בסוף דבריו איך הגילוי דעת שבביטול מועיל, רק בכללות ש"בגילוי דעתא בעלמא ... סגי". ולפום ריהטא נראה מדברי הר"ן, שאחרי שהוכיח שהפקר כהאי גוונא לא מהני, ומבאר שהביטול הוא רק גילוי דעת שאינו רוצה בחמץ זה, הנה גילוי דעת זה פועל שהתורה אינו עושה שיהיה החמץ כאילו ברשותו לעבור עליו, ולפי מסקנא זו שוב אין הביטול מטעם הפקר, שהרי ההפקר לא מהני, וגם אחרי הביטול נשאר החמץ שלו וברשותו עד שעת איסורו. וזהו שכותב הר"ן "אלא היינו טעמא", שעתה חוזר ממה שכתב בתחלה שהביטול הוא מטעם הפקר, שבאמת אין החמץ נעשה הפקר ונשאר שלו וברשותו עד שעת איסורו, אלא שבהגיע זמן איסורו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כיון שהוא גילה דעתו בביטולו שאינו רוצה בחמץ זה.

מיד, משא"כ בעופות הנדרסים שמותר להשהותן חודש או שני חדשים.

אמנם באמת אי אפשר לבער כן בתוס', שהרי כאן בתוס' הם דברי ר"י, דכבר הובא לעיל שהוא סובר שגם בחמץ בפסח אינו עובר כשמששה ודעתו לבערו אח"כ, וא"כ אין לומר שמכאן למד רבינו הלכה זו. ועדיין יש לעיין ולברר מהו מקורו של רבינו במה שפסק, שאסור להשהות את החמץ אפילו כשדעתו לבער אח"כ, לא רק כשיש כאן חיוב בל יראה ובל ימצא, ולא רק כשיש כאן חיוב תשביתו, ולא רק כשיש כאן חיוב ביעור מדברי סופרים, אלא אפילו כשאסור להשהותם רק משום חשש תקלה שמא יבא לאכלם, גם אז צריך לבערם או למכרם תיכף ומיד, ואסור להשהותם אפילו זמן מועט עד שיבערם.

סי' תלד ט"ז

## ביטול מטעם הפקר

בשוע"ר סי' תלד ט"ז: "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא ... ואע"פ שמי שרוצה להפקיר נכסיו ואמר הרי נכסי כעפר אין זה כלום מכל מקום כיון שזה החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה אינו שלו כלל ואין לו שום חלק וזכות בו שהרי אסור לו ליהנות ממנו אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהא שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא לפיכך אין צריך להפקירו בלשון הפקר גמור אלא כשהוא מסיח דעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא שלו ולא יעבור עליו כלום".

מתחלת שעה ששית ואילך הרי אין לו שום חלק וזכות בו ואינו נקרא שלו שיוכל לבטלו ולהפקירו".

אחת מהוכחות רבינו בקו"א שם שהחמץ גם לאחר זמן איסורו אינו הפקר גמור, היא מהא דאמרין בגמרא (ו, ב) לגבי חמץ אחר זמן איסורו: "לאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל", "משמע דאי הוה מצי הוה מועיל, ואי בלאו הכי נמי הפקר גמור הוא עד שאין בניו יכולין לירשו ואפילו הכי עשאו הכתוב כו' אם כן כשיפקירונו מה מועיל, אלא על כרחך כשהוא הפקר גמור לא עשאו הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר, אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכן אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי".

לפי כלל זה האמור בקו"א, שאם החמץ נעשה הפקר גמור לא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לגמרי לעבור עליו, ואם לא נעשה הפקר גמור אזי עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לגמרי לעבור עליו, א"כ מוכרחים אנו לומר שע"י הביטול נעשה החמץ הפקר גמור, ולכן לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ואף שאין ההפקר מועיל בלשון זה, שהרי אינו מפקירו אלא גומר בלבו שאינו חשוב כלום והרי הוא כעפר, וא"כ נשאר החמץ שלו וברשותו עד לזמן איסורו, מ"מ ביטול זה שקודם זמן איסורו מועיל שכשמגיע זמן איסורו נעשה החמץ הפקר גמור, ולכן לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו.

ואף שגם הביטול אינו מועיל כשמגיע זמן איסורו, כמובא לעיל מהגמרא, וא"כ איך יכול הביטול לפעול שבהגיע זמן איסורו יהיה החמץ הפקר גמור? אלא שהיינו דוקא כשמבטל את החמץ אחר זמן איסורו, משא"כ כאן שביטל קודם זמן איסורו,

ועפ"ז צ"ע בדברי רבינו, שכותב בתחלת דבריו להלכה (ולא רק בדרך שקלא וטריא, כמו הר"ן) שהביטול הוא מטעם הפקר, ועוד מוסיף וכותב "ונעשה הפקר גמור", ואח"כ כותב שהפקר כזה "אין זה כלום", ומבאר את הביטול כמבואר בר"ן, שכשמבטל בלבו אזי לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, ולכאורה לאו רישא סיפא ולא סיפא רישא.

ובאמת רואים גם בסוף דברי רבינו, שהביטול פועל "להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא של" (ולא כמו בהר"ן שמסיים באופן סתמי: "ומשום הכי בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סג"), ואינו מפרש מה בדיוק נפעל ע"י הביטול, היינו שגם לפי סוף דברי רבינו, ביטול זה הוא מטעם הפקר שמפקיע שמו מעליו, אף שאינו הפקר ממש, שהרי אין החמץ יוצא מרשותו מיד כשמבטל, אלא כשמגיע זמן איסורו.

(ב) ויש לבאר בזה, שרבינו קאי כאן בשיטתו שביאר בסי' תלה קו"א ס"ק ב, שגם החמץ אחר זמן איסורו הוא עדיין שלו, אף שאין לו שום חלק וזכות בו, ולכן גם כשמת בעל החמץ יורש אותו בנו ומחוייב לבערו, ולכן "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים".

ויש לעיין איך יתיישב זה הלשון שבשוע"ר כאן "שזה החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה אינו שלו כלל", וכ"ה לעיל סי' תלא ס"ב (ובכ"מ בשוע"ר). אמנם בשני המקומות האלו כתב רבינו גם "אין לו שום חלק וזכות בו", ונתבארה הכוונה בקו"א שם "שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכן אינו יכול להפקירו". ומבואר יותר בסי' תלו ס"ל: "דכיון שאינו יכול עוד ליהנות ממנו מחמת גזירת חכמים שאסרוהו בהנאה

פועל ביטול זה שמיד שבא זמן איסורו נעשה החמץ הפקר גמור.

ודוקא ע"י צירוף ב' הדברים: (א) הביטול בזמן היתר, שגומר בלבו שאין החמץ חשוב כלום וכאילו אינו, (ב) איסור הנאה שעל החמץ בהגיע זמן איסורו, שפועל שאין לו שום חלק וזכות בו, ב' דברים אלו יחד פועלים שיהיה החמץ הפקר גמור, ולכן לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו.

ג) אמנם צ"ע לפי זה מה שכתב רבנו לקמן סט"ו: "יש אומרים שבין בביטול הלילה ובין בביטול היום אינו יכול לעשות שליח שיבטל חמצו אלא יבטל בעצמו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו ויש אומרים שהביטול אין צריך להיות דומה ממש להפקר בדבר זה שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא אינו שלו כלל אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהיה שמו נקרא עליו שיעבור עליו לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו אפילו ע"י שליח שאינו חפץ בו כלל די בכך להפקיע שמו מעליו שלא יעבור עליו וכן עיקר".

הדעה הא' היא מ"ש הר"ן (ג, רע"ב) בשם אחרים, והדעה הב' היא מ"ש הר"ן שם בשם בעל העיטור (ח"ב הל' ביעור חמץ קכ, ב). והביאור שמבאר רבנו בזה (שהגילוי דעת מועיל שהכתוב לא יעשה כאילו הוא ברשותו) מבואר בב"י ד"ה ושלוחו.

ולפום ריהטא נראה מלשון רבינו ש"בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו אפילו ע"י שליח שאינו חפץ בו כלל די בכך", דהיינו אפילו אם השליח אינו מבטל כלל, שהרי עצם גילוי דעת הבעלים שאינו רוצה בחמץ זה סגי שלא תעשה התורה כאילו הוא ברשותו. ובזה אין שייך לכאורה לומר שהוא מטעם הפקר, שהרי לא הפקיר ולא ביטל, רק מינה שליח שיבטל, וכל זמן

שהשליח לא ביטל לא נפעל כלום עדיין; וא"כ איך יתאים זה למה שכתב רבינו בתחלת ס"ז שהביטול הוא מטעם הפקר?

ויש לבאר בזה, שהרי מצינו ברמ"א ס"ד שכותב על כך: "וכשמבטל שליח צריך שיאמר חמצו של פלוני יהא בטל", היינו שלא סגי בגילוי דעת הבעלים אלא עיקר הביטול הוא ע"י השליח. ואף שרבינו אינו מביא פסק זה בשו"ע שלו, מ"מ הביאו בסי' תלו קר"א ס"ק ד בהג"ה: "צריך לומר חמצו של פלוני ... קי"ל ... כמ"ש רמ"א שם, שאחריו נמשכו שאר האחרונים", הרי שצריכים לזה דוקא שהשליח יבטל, ולא סגי בגילוי דעת בלבד. ולכאורה מאי טעמא?

אלא ע"כ הפירוש בר"ן הוא, דלא סגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בחמץ זה, שהרי גילוי דעת כזה אינו פועל שיהא החמץ הפקר גמור, ולכן צריך דוקא שהשליח יבטל את החמץ, שדוקא זה פועל שיהא החמץ הפקר גמור. ואף שהפקר גמור לא מהני ע"י שליח, מ"מ הפקר כזה בחמץ שקליש בעלותו מועיל גם ע"י שליח, וכמו דמהני ביטול בלבד וכמו דמהני לשון שאינו הפקר גמור כך מהני גם ע"י שליח. אבל הביטול שע"י שליח צריך להיות, ולא סגי בגילוי דעת בלבד שמגלה דעתו שרוצה שהשליח יבטל.

ומטעם זה מוסיף רבינו לקמן שם סוף ס"ב: "וימנה אותו שיבדוק ויבטל החמץ כשמגיע הזמן ששלוחו של אדם כמותו", ולכאורה לאיזה צורך כתב הוספה זו "ששלוחו של אדם כמותו", הרי כאן מועיל הביטול מטעם גילוי דעת בלבד? אלא ודאי כנ"ל, שהגילוי דעת בעצמו אינו מועיל שיהא הפקר גמור, ודוקא ע"י הביטול של השליח נעשה הפקר גמור כשיגיע זמן איסורו, ומטעם שלוחו של אדם כמותו.

ועוד מוסיף בקו"א לקמן שם: "אך את זה צריך עיון, אם צוה לבדוק ולא הזכיר ביטול, אם ביטולו מועיל מעיקר הדין לפי דעת הר"ן וב"י, ומסתברא דמועיל, דמה שגילה דעתו על הבדיקה נקרא גילוי דעת גם על הביטול, דכיון שצוה לבדוק הרי גילה דעתו שאינו חפץ בו כלל והוא קרוב לביטול גמור".

ולכאורה הדבר תמוה ביותר, הרי מפורש בגמרא (ו, ב): "הבודק צריך שיבטל", ואם נאמר שמה שגילה דעתו על הבדיקה נקרא גילוי דעת גם על הביטול, ואם נאמר שלפי ביאור הר"ן סגי בגילוי דעת גרידא ואין צריך הפקר ממש, א"כ מדוע לא תועיל הבדיקה עצמה שלא תעשה התורה כאילו הוא ברשותו, ומדוע אמרין "הבודק צריך שיבטל"?

אלא ודאי גם לפי ביאור הר"ן לא סגי בגילוי דעת גרידא שרוצה לבטל, וצריך להיות ביטול ממש, בלבו עכ"פ, והטעם שמועיל ביטול זה הוא כיון שגילה דעתו שאין החמץ חשוב אצלו כלום, לכן נעשה החמץ הפקר גמור (בשעת איסורו), וכיון שנעשה הפקר גמור לכך לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו.

וזהו שמדייק רבינו כאן בסי' תלד ס"ז: "בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו אפילו ע"י שליח" (ולא כתב שהוא מגלה דעתו אל השליח), כי מה שממנה את השליח לבטל (ומגלה דעתו ורצונו בזה) לא מהני שיהי' הפקר גמור, רק מה שמגלה דעתו ע"י השליח (כשהשליח מבטלו בשליחותו) מועיל שיהא הפקר גמור כשיגיע זמן איסורו.

ד) אמנם צ"ע רב, שלכאורה מפורש לקמן סי' תמח ס"ח ההיפך מכל האמור לעיל. שם נתבאר דין מכירת חמץ לנכרי בקנין כסף או בקנין משיכה בלבד, אף שיש מחלוקת אם קנין זה מועיל בנכרי, ומבאר שמ"מ סגי

בקנין זה (שיש לסמוך על הסוברים שקנין זה מהני, ועוד) "כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של הישראל ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור ולא ביערו מן העולם לאחר שהגיע זמן הביעור לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח".

המקור לדברים האלו הוא בשו"ת משאת בנימין סי' נט (הובא במ"א שם ס"ק ד): "דגבי חמץ מיד כשיגיע זמן איסורו לאו ידיה הוא ולא ברשותיה הוא ורחמנא דאוקי ברשותיה לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, והאי כיון דמכר לנכרי קודם זמן איסורו גלי בדעתיה דלא ניחא ליה למהוי ליה זכותא בגויה הלכך בקנין כל דהוא נפק מרשותו לרשות הנכרי".

מדברי המשאת בנימין נראה שמפרש, שכיון שבעלות הישראל על החמץ היא קלושה לכן מועיל קנין כל דהוא שיכנס לרשות הנכרי. ובמ"א לא העתיק מילים אלו, ורק באופן סתמי "בגילוי דעתא סגי".

אבל בשוע"ר שם מפרש אשר "בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא", דהיינו שאף שהקנין אינו מועיל, וגם הפקר אין כאן (שהרי לא ביטלו ולא הפקירו ולא גילה דעתו שרוצה שחמץ זה יהי' כעפר), מ"מ, גילוי דעתו שרוצה

להקנות את החמץ כדי שלא לעבור עליו, "די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא", שגילוי דעת זה עצמו מועיל שלא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לעבור עליו (אף שאינו מועיל להפקיע בעלותו מהחמץ).

לכאורה מפורש כאן דלא כאמור לעיל סי' תלד ס"ז, והחילוק ביניהם הוא הן בהלכה והן בביאור הדברים, החילוק בהלכה הוא זה שכאן מועיל הגילוי דעת אפילו כשאינו מבטלו ואינו כהפקר כלל, שהרי לא רצה להפקירו אלא למכרו. והחילוק בביאור הדברים הוא, שבסי' תלד כתב: "דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא שלו", וכאן השמיט כל זה וכתב רק: "די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא".

לפי האמור בסי' תמח ס"ח צריך לפרש בר"ן, שלפי מסקנתו אין הביטול מטעם הפקר כלל, ואין הביטול מועיל אלא שיהא כאן גילוי דעת שאינו רוצה בחמצו, ולכך לא עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לענין איסור בל יראה ובל ימצא.

לעת עתה לא מצאתי ביאור ליישב את שתי ההלכות האלו. האומנם צריך לומר שיש כאן חזרה?

ה) אחר העיון נראה שמוכרח לומר שיש כאן חזרה; ואפילו אם נמצא דרך ליישב את האמור בסי' תלד ס"ז עם האמור בסי' תמח ס"ח, עדיין מפורש בסדר מכירת חמץ שלא קיי"ל כפסק זה שבסי' תמח ס"ח.

שכן כותב בריש סדר מכירת חמץ: "אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא, ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו' שגגה היא בידו, כי חמץ

הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח כמבואר בתשובת הרשב"א בשם ירושלמי וכן פסק הרמ"א בד"מ ובפר"ח, ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

ולכאורה יפלא הדבר, מה לי בזה שאין החמץ הנמכר בכלל הביטול, הרי מפורש בשו"ע ר סי' תמח ס"ח, שגם כשאין המכירה כדת אינו עובר עליו בבל יראה ימצא, כי גילוי הדעת הזה עצמו שרוצה למכור את החמץ דיו להפקיע איסור בל יראה ובל ימצא; וכאן מסיים אשר "אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

אלא ודאי חזר בו בסדר מכירת חמץ (שכתבו זמן רב אחרי כתיבת השו"ע) ממה שפסק בשו"ע שלו סי' תמח (שם סמך על פסק המשאת בנימין והמ"א), שהרי לפי כל מה שנתבאר לעיל, צריך הביטול לפעול שיהא החמץ הפקר גמור (כשמגיע זמן איסורו), ולזה לא מהני כלל מה שמגלה דעתו שרוצה למכור את החמץ כדי שלא יעבור עליו, ולכך "אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

וראה גם פס"ד צמח צדק כט, א (שמבאר דברי רבנו בסדר מכירת חמץ): "גילוי דעת של הישראל לא מהני, שאין כאן גילוי דעת שמפקירו אלא שמוכרו, והמכירה אינה כלום".

#### סי' תלו ס"ו

### היוצא בדרך והשאר ודאי חמץ בביתו

בשו"ע ר סי' תלו ס"ו דן בענין היוצא מביתו יותר מל' יום קודם הפסח, ונשאר ודאי חמץ בביתו, ודעתו שלא לחזור עד לאחר הפסח, ומביא ב' דעות אם הוא חייב לבערו



ב ד"ה וגרסינן): "דקודם ל' יום אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא". וכותב על זה רבינו: "וכוונתו דאף דבדאורייתא אין לחלק בין תוך שלשים לקודם, מכל מקום כאן אין דאורייתא לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא מבוער לגמרי מן התורה לשיטת הר"ן, כמ"ש בס' תל"ג, אבל לשיטת סמ"ק וסיעתו דאינו כמבוער מדאורייתא, אין לומר דאפילו הכי קודם ל' אוקמוהו אדאורייתא, דסגי בביטול אפילו לחמץ ידוע, דאם כן למה ליה להר"ן לפרש לפי שעשאוהו כו'".

\*

אחרי ביאור ההוכחה שדין היוצא לדרך ודין האוצר תלוי בב' השיטות שבדין מפולת, מסיים רבינו: "אלא ודאי דהעיקר כהמ"א דבדאורייתא אין לחלק בין תוך ל' לקודם אף לאחר שביטלו, וכמ"ש בפנים". אמנם לא נתפרש כאן היכן מבואר במ"א שבדאורייתא אין לחלק כו' (ושלכן לדעת הסמ"ק גם קודם ל' צריך לבער). גם בפנים השו"ע לא מצויין שום מקור על הגליון לסברא זאת "שמן התורה אין חילוק בין תוך שלשים יום לקודם שלשים". גם במ"מ וציונים לא צויין למקור הדברים.

גם בקו"א ס"ק ה כותב רבינו: "זה פשוט לדעת המ"א שמדבריו משמע בהדיא דבמדאורייתא אין לחלק בין תוך ל' לקודם ל". אמנם מלשון זה נראה, שאין הדבר מפורש במ"א, רק כך היא משמעות דבריו, ולא נתפרש היכן היא משמעות זאת.

גם בס' תלג קו"א ס"ק ט כותב רבינו: "ומדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל' כמבואר בב"ח ומ"א סי' תל"ו ופשוט הוא". אמנם כאן בס' תלו השמיט את הב"ח, ולא הזכיר אלא את המ"א. ולפום ריהטא לא מצינו סברה זו מפורשת לא

לפני שיוצא מביתו, או שדי לו בביטול שיבטל חמצו במקום שיהיה שם כשיגיע ערב פסח [ומיירי שלא מכר החמץ והבית לנכרי, שלכן נשאר חיוב בדיקת חמץ על הבית].

וכן הביא ב' דעות אלו שם סט"ו לענין העושה אוצר בביתו יותר מל' יום קודם הפסח, ונשאר ודאי חמץ בחדר זה תחת האוצר, ודעתו שלא לפנות האוצר עד לאחר הפסח, אם חייב לבערו לפני שמניח האוצר עליו או שדי לו בביטול שיבטל כל חמצו בליל י"ד.

ובקונטרס אחרון (ס"ק ו) מונה את דעת האוסרים: כל בו, ב"ח, עולת שבת, מ"א, תשובה (הרשב"א המיוחסות) לרמב"ן. ודעת המתירים: ר"ן, טור, דרכי משה, לבוש, אליה זוטא, פרי חדש, חק יעקב.

אמנם רבינו מחדש כאן, שדין זה תלוי בב' הדעות דלעיל סי' תלג ס"ל, בחמץ שנפלה עליו מפולת, שדעת רש"י ור"ן שהוא כמבוער מן התורה, ורק מדרבנן צריך ביטול, ואילו דעת הסמ"ק שחייבים לבטלו מן התורה, אלא דסגי בביטול בלבד אף מדברי סופרים, שאין לחוש בו שמא יבוא לאכלו בפסח.

וזאת מחדש רבינו כאן, שכיון גם היוצא מביתו ומשאייר בו חמץ וגם העושה אוצר על גבי החמץ דינם כחמץ שנפל עליהם מפולת, לכן לדעת האוסרים במפולת מן התורה אסור גם ביוצא מביתו ובאוצר קודם ל' יום, ולא סגי בביטול, כי בדאורייתא אין לחלק בין קודם ל' לתוך ל', ולדעת המתירים במפולת מן התורה, כיון שגם ביוצא מביתו ובאוצר כל האיסור הוא רק מדברי סופרים, לכן יש להתיר קודם ל'.

זה ששני המחלוקות האלו תלויים זה בזה לא מבואר בפירוש בפוסקים, ורבינו לומד זאת (בקו"א ס"ק ו) מדברי הר"ן (פסחים ב,

## קצח דובר הערות ובאורים בשו"ע אדה"ז שלום

בב"ח ולא במ"א סי' תלו, רק מכללא איתמר, ומפורשת סברה זו יותר בפר"ח סי' תלא, אלא דלא קיי"ל בזה לא כב"ח ולא כפר"ח, ולכן מביא רבינו סברא זו רק על שם המ"א.

דהנה הלכה זו שבדאי חמץ גם היוצא מביתו וגם העושה אוצר צריכים לבטל, מביא הר"ן שם מהירושלמי (פ"א ה"א): "ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה". אלא שהר"ן אינו פוסק כירושלמי זה דאינו נראה כן לפי גמרתנו, ולכן מתיר אפילו בחמץ ודאי. וכ"ה בלשון רש"י (ו, א ד"ה אפילו וד"ה אוצר) דמייירי בחמץ ודאי, ומ"מ אין צריך לבער כשיוצא קודם ל'.

ומבאר הב"ח (סי' תלו ס"א ד"ה כתב הר"ר פרץ) שבדאי מייירי בלא ביטל, כי "אם נפרש דמייירי בביטל תקשה לך מאי רבותא טפי דחמץ ידוע מחמץ שאינו ידוע" (שהרי בשניהם האיסור הוא רק דרבנן). ומקשה ע"ז הב"ח שם, שא"כ מה מועיל זה שיצא קודם ל' ואין דעתו לחזור בפסח "נהי שאין בידו לבערו מכל מקום חמץ שלו ברשותו ועובר עליה". ומתרץ דרש"י ור"ן אזלי לשיטתייהו שגם במפולת אינו עובר מן התורה, אף שלא ביטל, שהוא כמבוער, וכן הוא ביוצא בדרך ובאוצר.

ובדעת הירושלמי (שמצריך לבער בודאי חמץ) מבאר הב"ח (סי' תלא ס"ב ד"ה ועוד נראה) שהביטול אינו מועיל בחמץ ידוע, ולכן צריך לבער בודאי חמץ אפילו מראש השנה, כדי שלא יעבור עליו בפסח, שאם נאמר שביטול מועיל בחמץ הידוע "מה בין ספק לודאי". ובסוף דבריו פוסק הב"ח (סי' תלו סוף ס"א) כהירושלמי, שבדאי חמץ צריך לבער אפילו קודם ל', והיינו כאמור לעיל – כדלא ביטל.

ולכן, אף שבסי' תלג קו"א ס"ק ט כותב רבינו ש"מדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל' כמבואר בב"ח ומ"א סי' תל"ו,

מ"מ בסי' תלו קו"א ס"ק ה (שקאי על מ"ש בפנים שם ס"ו, שאין חילוק כו' גם כשביטל) לא הזכיר (את הב"ח) אלא את המ"א.

ועוד מוסיף בקו"א שם: "ועי' בפרי חדש סי' תל"א". והיינו מה שהפר"ח שם (ס"א ד"ה ואכת'י) מביא את דברי הב"ח הנ"ל בסי' תלא (כשביטל מה בין ספק לודאי), וכותב ע"ז: "ואין זה כלום, דההיא מדרבנן, ובודאי חמץ הזקיקו לבער אבל בספק חמץ וקודם שלשים יום אוקמוהו אדינא דאורייתא, וזה פשוט". והיינו שבדאי חמץ גם כשביטל יש לו דין דאורייתא, ואין לחלק בו בין קודם ל' לתוך ל'. יוצא א"כ שהפר"ח הנ"ל הוא מקור הדברים האלו.

אלא שכל זה הוא לבאר את דברי הפוסקים הנ"ל, שפוסקים כהירושלמי הנ"ל, שבדאי חמץ אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל'. אבל הפר"ח בעצמו פוסק (בסי' תלו ס"א ד"ה כתב הר"ן. הובא בקו"א ס"ק ו) כרש"י ור"ן, שאף בודאי חמץ יש חילוק בין תוך ל' לקודם ל'. ולכן כשבא רבינו לבאר את המקור לכלל הזה "שמן התורה אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל'" אפילו כשביטל, אינו מביא (לא את הב"ח ולא את הפר"ח) אלא את המ"א.

המ"א פוסק כהירושלמי בסי' תלו ס"ק ב – לענין היוצא מביתו: (קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק) "דלא חל עליו תקנת חכמים אבל אם יש שם חמץ ידוע חייב לבערו קודם שיצא (ב"ח)". לכאורה לא כתב כאן אלא דברי הב"ח; אמנם כבר נתבאר לעיל שהב"ח מייירי כשלא ביטל, ואילו המ"א קאי על מ"ש בטור ושו"ע (הגהת הרמ"א) שמבטל, ומ"מ כותב שכל ההיתר שאין צריך לבדוק קודם ל' הוא רק כשהוא מתקנת חכמים (בספק חמץ), משא"כ בודאי חמץ חייב לבערו קודם שיצא, א"כ מוכח שגם כשביטל אין לחלק

[רש"י]<sup>ל</sup>, אך הם כתבו טעם אחר, שאין כאן ודאי חמץ בשעת הביעור דשמא הלך לאיבוד כו', ולא [נראה] ל' לה[רב] לומר כן, לפי שיטתו דפסק<sup>ל</sup> כהפר"ח<sup>ל</sup> דבית שאינו בדוק חייב מדאורי' לב[דוק], [ולכן כ'] טעם אחר מפני שאינו מצוי כמ"ש בפ[נים]<sup>ט</sup>, ולכן כ"מ לדעת הר"ן מי שיש לו חמץ בעיר [אח]רת<sup>מ</sup> כו".

והיינו שרבנו מפרש את מ"ש הר"ן (ב, ב ד"ה וגרסינן, לענין היוצא מביתו): "אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא", דאף שאין טעמם שוה, שמפולת הרי הוא כמבוער, והיוצא לדרך – מטעם שאינו מצוי בידו, מ"מ למעשה דינם שוה מן התורה "והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפלה עליו מפולת ... שהוא כמבוער מן העולם לגמרי" (כמ"ש רבינו בפנים).

\*

ובאמת גם לענין אוצר אין רבנו סובר כהמ"א, שכותב בסי' תלו ס"ק ז: "אבל בחמץ ידוע צריך לבער, וכמו שנתבאר לעיל [ס"ק ב]. ואע"ג דחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, כמ"ש סי' תל[ג] [ג] ס"ח], שאני הכא דמניח האוצר עליו בידים והוי כמטמין לכתחלה כמ"ש בהגהות סמ"ק".

וראיתי במ"מ וציונים סט"ו, שאפשר זהו מקור דברי רבינו, שלשיטת הסמ"ק צריך

בחמץ ודאי בין תוך ל' לקודם ל'. וממה שחילק המ"א בין שחיוב הבדיקה הוא "תקנת חכמים" ובין חיוב ביעור חמץ ודאי, נראה מדבריו שסובר שטעם חיוב ביעור החמץ ודאי הוא כיון שחיוב הבדיקה הוא מן התורה (קודם ביטול), והיינו כיון שחוששים לדעת הסמ"ק הנ"ל שגם במפולת לא הוי כמבוער מן התורה.

\*

אמנם כל זה לענין אוצר, שבזה מפורש ברש"י ור"ן שדינו כמפולת שהוא כמבוער, משא"כ לענין היוצא מביתו, חולק רבנו על הב"ח (שם) ומ"א (ס"ק יא), שהם כתבו הטעם "ונראה דהיינו טעמא דכשיגיע הפסח תלינן דהחמץ הלך לאיבוד ולא נשאר ממנו כלום ודבר תורה אין צריך לא ביטול ולא בדיקה אלא אם כן כשידוע לו שיש חמץ ברשותו בשעה שהגיע פסח". אמנם רבנו חלק עליהם וכתב הטעם (כאן בפנים ס"ו, לדעת רש"י ור"ן): "שמן התורה אינו עובר כלל בבל יראה ובל ימצא על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אמלו כחמץ שנפל עליו מפולת".

ומבאר זאת [הרה"ק מהרי"ל] בהערותיו שכתב "כדי להראות לפניו" (קובץ מבית חיינו ג ע' 26<sup>ב</sup>): "שם, ד"ה יש לחוש כו". הר"ן דחה ירושלמי זה כו' כאן אין דאורייתא כו' לשיטת הר"ן כו'. הנה נמשך בזה אחר הב"ח<sup>ל</sup> והמ"א<sup>ל</sup> שכתבו כן לדעת

<sup>ל</sup>ו, א ד"ה אפילו.

<sup>ל</sup>ז בסי' תלג ס"סיב.

<sup>ל</sup>ח סי' תלא ס"א ד"ה ומאחר.

<sup>ט</sup> בשוע"ר סי' תלו ס"ו (לדעת הר"ן).

<sup>פ</sup> בהמשך הקו"א ס"ק ו.

<sup>מ</sup> אינו עובר עליו מן התורה שהוא כמבוער.

<sup>ב</sup>נעתק שם מתצלום כתי"ק לא ברור, ונפלו טעויות בהעתקה והשלמותיה, ויועתק כאן באופן המתוקן.

<sup>ב</sup>קו"א סי' תלו ס"ק ו.

<sup>ד</sup>רס"י תלו ד"ה ויש לדקדק.

<sup>ל</sup>ח ס"ק יא.

לבער ודאי חמץ גם קודם ל' וגם כשביטל. אמנם לענ"ד דברים אלו קשה להולמם:

(א) לפום ריהטא לא נמצאים דברים אלו בהגהות סמ"ק (ולא ראיתי בין המפרשים שעל אתר מי שיבאר כוונת המ"א בזה). ואם הכוונה לסמ"ק עצמו, שכתב בסוס"י צח (לענין מפולת): "וצריך לבטלו בלבו משום בל יטמין", הרי לדעת הסמ"ק גם מפולת שנפלה מאליה חייב לבער מן התורה (כל זמן שלא ביטל) מטעם בל יטמין, ואילו כאן כותב המ"א כרש"י ור"ן שמפולת הרי הוא כמבוער, אלא שמחלק בין מפולת לבין האוצר שמניח על החמץ בידים, ומהו א"כ הקשר ביניהם.

(ב) בדברי המ"א כאן מבואר שגם לשיטת רש"י ור"ן, שסבירא להו שמפולת הוי כמבוער (כמבואר במ"א סי' תלג ס"ק יז), מ"מ אפשר לפסוק כהירושלמי שבדאי חמץ צריך לבער בעושה אוצר קודם ל' (דלא כרש"י ור"ן שלא פוסקים בזה כירושלמי), כיון שבאוצר עושה זאת לכתחלה והוי כמטמין בידים. ואילו בשוע"ר ס"ו וסט"ו מבואר שרק לשיטת הסמ"ק (שמפולת לא הוי כמבוער) צריך לבער ודאי חמץ בעושה אוצר קודם ל'.

(ג) בסי' תלג ס"ל וקו"א ס"ק ט מוכיח רבינו, שלדעת רש"י ור"ן (שמתיירין באוצר אפילו בודאי חמץ) יכול להפיל מפולת על החמץ מן התורה ואין בזה איסור מטמין, שהרי מדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל'. ומביא ראיה זו מהב"ח ומ"א. ואילו כאן מפורש במ"א שגם לשיטת רש"י ור"ן אפשר שמה שמפולת הרי הוא כמבוער זהו רק כשנפלה ממילא ולא כשמפיל בידים.

מכל הנ"ל ברור, שגם בזה אין מקורו של רבינו מהמ"א, כי אם כמבואר בתחלת דבריו: "וכוונתו דאף דבדאורייתא אין לחלק בין תוך שלשים לקודם, מכל מקום כאן אין דאורייתא לפי שעשאוהו כחמץ

שנפלה עליו מפולת שהוא מבוער לגמרי מן התורה לשיטת הר"ן, כמ"ש בסי' תל"ג, אבל לשיטת סמ"ק וסיעתו דאינו כמבוער מדאורייתא, אין לומר דאפילו הכי קודם ל' אוקמוהו אדאורייתא, דסגי בביטול אפילו לחמץ ידוע, דאם כן למה ליה להר"ן לפרש לפי שעשאוהו כו" (ואינו מציין למ"א כאן ולעיל שם, ולפר"ח לעיל ס"ק ה, ולב"ח לעיל סי' תלג ס"ק ט, אלא לפרט מסויים שדן בו).

\*

אמנם גם זה שכותב רבינו (בסי' תלו ס"ו וסט"ו) שלשיטת הסמ"ק צריך לבער כעושה האוצר קודם ל' (כיון שגם חמץ שנפלה עליו מפולת אינו כמבוער מדאורייתא) ולא סגי בביטול, גם זה צע"ג לכאורה, שהרי גם הסמ"ק מודה במפולת דסגי בביטול אף מדרבנן (אף שבלא ביטול אינו כמבוער מן התורה), מטעם שאין לחוש בו שמא יבוא לאכלו בפסח (כמובא לעיל משוע"ר סי' תלג ס"ל), וא"כ אפשר לכאורה שכן יסבור הסמ"ק גם בקודם ל', שאף שלא הביטול אסור אף מן התורה מ"מ הביטול מועיל אף מדרבנן. ומהו שכתוב בס"ו: "וכיון שחל עליו מצות תשביתו חל עליו גזירת חכמים שגזרו שהשבתה זו אינה מתקיימת בביטול והפקר בלב אלא עד שמוציא את החמץ מביתו ומכל גבולו". הן אמת נכון הדבר "שמן התורה אין חילוק בין תוך שלשים יום לקודם שלשים", והיינו קודם ביטול, אבל לאחר הביטול, כשם שמועיל הביטול במפולת גם לשיטת הסמ"ק, כן אפשר לומר לכאורה שיועיל הביטול גם ביוצא מביתו ואוצר קודם ל' יום. והן אמת נכון הדבר שהובאו לעיל דעת כמה פוסקים שלא מועיל בזה ביטול, אבל הם לא הזכירו את שיטת הסמ"ק לענין מפולת, וכיון שהביטול מועיל במפולת גם לדעת הסמ"ק מהכי

שיבוא זמן איסורו, ובפשטות מיירי אף קודם ל', ומדוע לא התיר לו להשאיר את החמץ (של האדם שאינו בביתו) עד אחר הפסח. ומתרץ רבינו, דאף שלדעת הר"ן אינו צריך לבער החמץ מביתו, שאינו עובר עליו, מ"מ אחר הפסח נאסר בהנאה מדרבנן, אף שלא עבר עליו כלום אפילו מדברי סופרים.

אח"כ מביא רבנו ראיא לדין זה, שהרי כן מצינו גם בהפקר, שאסור בהנאה אחר הפסח אפילו היכא דלא עבר עליו בפסח מן התורה ואפילו לא מדרבנן. שכן מבואר בירושלמי (פ"ב ה"ב) לפי פירוש האמיתי של המ"א והפר"ח, והיינו מה שבמ"א (סי' תמח ס"ק ח) מבואר שאסור בהנאה אע"ג דלא עבר מן התורה, וחולק על פירוש העולת שבת (סוס"י תמז) שהתיר בזה (כשמועיל מן התורה) כיון שההפקר מועיל. ובפר"ח שם ס"ה כתב, דהיינו אפילו ביטל לפני עדים ואפילו היה מושלך במקום הפקר, שלא עבר אפילו על דרבנן, וחולק בזה על פירוש השיירי כנה"ג (הגב"י אות ז) שהתיר עכ"פ כשהפקיר בפני עדים.

ומוסיף רבנו וכותב "וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח", היינו מ"ש שם סכ"ט: "ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח, כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה, מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו". ועד"ז הוא גם כאן גבי הלך מביתו, שאף שלדעת הר"ן אינו עובר עליו בפסח, מ"מ אחר הפסח נאסר בהנאה, ולכן הצריך רבי למכרו קודם זמן איסורו.

ועד"ז מבואר בשוע"ר (סי' תלו ס"ח) לגבי העושה אוצר שיש בתחתיתו חמץ קודם ל', שאף שבפסח אין חייב עליו ואינו זקוק לו,

תיתי שלשיטת הסמ"ק לא יועיל הביטול קודם ל'.

שוב ראיתי בס' הגהות על שו"ע הל' פסח (למוה"ר אברהם אבלי מקיוב) לסי' תלו סט"ו, שהקשה כעין השאלה האחרונה הנ"ל, ותרץ דשאני מפולת דסגי בביטול בלבד כיון שאין לחשוש בה לב' החששות דלעיל סי' תלא ס"ד, משא"כ באוצר, לדעה זו שהביטול הוא מן התורה, יש לחשוש שאינו מפקיר בלב שלם, שהרי דעתו לפנות האוצר אחרי הפסח ולזכור בחמץ המונח בו.

ס' תלו קו"א ס"ק ו

## הניח חמצו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח

בקונטרס אחרון סי' תלו ס"ק ו: "ולהר"ן יש לומר דעובדא דיוחנן חקוקאה מיירי אף קודם ל', והצריכו למכרו כדי שלא יאסר בהנאה, דלאחר הפסח ודאי אסור אף שלא עבר עליו כלום אפי' מד"ס, דלא עדיף ממי שהניח חמצו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח שהוא אסור בהנאה לאחר הפסח, כדאיתא בירושלמי לפי פירוש האמיתי של המ"א והפרי חדש, וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח ע"ש".

פירוש הדברים נראה לפום ריהטא כך: הר"ן (ב, ב ד"ה וגרסינן) סובר שמי שהולך מביתו קודם הפסח ואינו חוזר עד אחרי הפסח אינו זקוק לבערו מן התורה "לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא" (היינו שמן התורה אינו עובר עליו ומדרבנן סגי בביטול בעלמא). ואם הולך מביתו יותר מל' יום קודם הפסח אינו צריך לבערו אף לכתחלה.

ולפי זה הקשה רבנו מהא דעובדא דיוחנן חקוקאה (פסחים יג, א) שהפקיד אצלו אדם אחד חמץ והצריך לו רבי למכרו קודם

(ולא שמא יתכוין לחזור ולזכות). אמנם מהמשך דברי הק"א לא נראה לכאורה שזאת היא הכוונה, כי אם כפי שנתבאר לעיל.

וראה עוד לקו"ש שם ע' 133 והערה 27, שלפום ריהטא נראה מהמשך דברי ההערה, שדין הפקר ע"מ לחזור ולזכות בו אחר הפסח שוה לדין העושה אוצר ע"מ לחזור ולפנותו אחר הפסח, ששניהם אינם אסורים אלא מחמת חשש הערמה. אמנם לפי מה שהובא לעיל משו"ע"ר ומקו"א נראה לכאורה שהם שני דינים שונים, אוצר אסור רק מטעם קנס והפקר אסור מן התורה. ועדיין יש לעיין בזה.

#### סי' תלח ט"א

### ספק דרבנן במקום חזקת איסור

בשו"ע"ר סי' תלח ט"א: "ואפילו אם כבר ביטל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים אף על פי כן אין ספק אכילת העכבר מוציא מידי ודאי חמץ שראינו שהכניס לשם". ומקורו מח"י ס"ק א, שלמד כן מהגמ' ט, א (שהובא בב"ח ריש הסימן): "הא חזינא דשקל ... הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי".

ואינו דומה למה שנתבאר לקמן סי' תלט ט"ד-ה, שאם ביטל הוי ספק דברי סופרים ולהקל (ומקורו מהטור שם, הובא בט"ז ס"ק ג ומ"א ס"ק ה), דהתם "לא נגרעה חזקת בדיקתו ע"י ספק חמץ שנכנס לתוכו" (כמבואר לקמן שם לענין ספק ספיקא), משא"כ הכא שראינו עכבר נכנס לבית הבדוק וכבר בפיו נגרעה חזקת בדיקת הבית, ואז אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי אפילו בספק חיוב בדיקה מדברי סופרים.

מ"מ אם מוצא חטים מחומצות אחר הפסח אסורים בהנאה.

אלא שמ"מ יש הפרש בין מפולת ובין הפקר, שבהפקר אסרו זאת בירושלמי (לפירוש הפר"ח הנ"ל) אפילו כשהשליכו לחוץ ולא היה דעתו לזכות בו אחר הפסח, והטעם מבואר בירושלמי שהוא מחשש הערמה; ואילו במפולת לא נאסר בהנאה לאחר הפסח אלא כשהיה בדעתו לפנותה אחר הפסח, משא"כ כשלא הי' בדעתו לפנותה אחר הפסח, ואחר הפסח נתגלה, מותר אפילו באכילה, כמבואר בשו"ע"ר סי' תלג ט"ד (במוסגר) וסי' תלו ט"ח.

וגם בדעתו לפנותו ולזכות בו אחר הפסח יש הפרש ביניהם, שבהפקר פוסק בשו"ע"ר סי' תמה ט"ג "שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא". ואילו במפולת שנפלה, פוסק רבנו בסי' תלו ט"ח, שאפילו דעתו לפנותה אחר הפסח אינו עובר עליו כלל בפסח ואינו צריך לפנותה ולבערה בפסח. ובקו"א סי' תלג ט"ק ט כותב שכך פוסק הרמ"א, שאחריו נמשכו כל האחרונים.

והטעם לחילוק זה מבאר בשו"ע"ר סי' תלג ט"ל ובקו"א שם ס"ק ט, כי לשיטת הר"ן וסיעתו מותר מן התורה אפילו לכתחלה להפיל עליו מפולת ולאחר הפסח יכול לפקח את הגל (שאם לא היה מותר כן מן התורה, לא היו מתירים לו לעשות אוצר לכתחלה אפילו קודם ל").

אמנם ראה לקו"ש חט"ז ע' 132 הערה 24, שמצטט את דברי הקו"א כאן, ואח"כ דן שם בענין ההערמה מהי. וראה שלחן המלך ח"ב ע' מג, שמפרש הכוונה בלקו"ש שם, שמ"ש בקו"א "פירוש האמית" הכוונה היא להוכיח, שההערמה היא שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו

אמנם לפי"ז צ"ע מהמבואר לקמן ס"ט, אם אחר שראינו העכבר נכנס וכבר בפיו ראינו חולדה יוצאת משם ובפיה ככר מכאן ועכבר מכאן, דהוי ספק, ואם ביטל "אין צריך לחזור ולבדוק שכל ספק דברי סופרים להקל"; ולכאורה מה בין זה למבואר כאן בס"א, שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ואולי אפשר ליישב, שהספק שם הוא ספקא דפלוגתא, דהוי בעיא דלא איפשטא בגמרא י, א. ולכן פוסק בזה הטור שבספק דברי סופרים אזלינן לקולא. משא"כ כאן בס"א, שהספק הוא במעשה, ובזה אמרינן בגמרא שאם ראינו ודאי שהעכבר מכניס הככר לבית אין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ.

ועד"ז הוא גם לקמן שם ס"ז, כשהניח עשרה ככרות חמץ שאינם קשורים ומצא ט', שצריך לבדוק עד שימצא ככר אחד אם ביטל, שאז תולין שזהו הככר שנטל העכבר (ראה מ"מ וציונים, שנדחק לברר מקור וטעם רבינו לזה), כמו בדין הנ"ל שבסעיף ו.

אמנם עדיין צ"ע ממה שנפסק לקמן ס' תלט ס"ו: "עכבר שנכנס לבית ונכנס אחריו ובדק ... קצת הבית ומצא ככר אין צריך לחזור ולבדוק שאר הבית אם ביטל או שיכול עדיין לבטל שאנו תולין לומר שזהו הככר שנטל העכבר אבל אם הגיע שעה ששית יש להחמיר ולבדוק כיון שאינו יכול לבטל הרי הוא ספק של תורה"; והרי גם שם הספק הוא במציאות (ובגמרא שם י, א לא נתבררה הלכה זו לאשורה), ומ"מ אזלינן לקולא כשביטל, אף דמיירי שודאי ראינו העכבר נכנס וחמץ בפיו, ואיך זה אמרינן כאן שהספק מוציא מידי ודאי?

ועד"ז הוא גם לקמן שם ס"ט: "הניח ככרות בזוית זו ומצא בזוית אחרת ... אם יודע מנין הככרות ומצא בזוית אחרת כמנין שהניח אין צריך לבדוק אם ביטל או שיכול עדיין לבטל כיון שהבדיקה אינה אלא מדברי סופרים אנו תולין להקל שמן הסתם הן הן הככרות שהניח כיון שהן שוין במנינם". גם המקור לזה הוא הוא בטור סוף הסימן: "אם ביטל אין צריך לבדוק ואם לא ביטל צריך לבדוק". והיינו אף שגם כאן היה בבית זה ודאי חמץ, שאז אמרינן "אין ספק מוציא מידי ודאי" גם בחיוב בדיקת חמץ דרבנן, וא"כ אין תולין כאן להקל.

ואולי היה מקום ליישב, דהכא שאני שרגלים לדבר שהככר שמצא הוא הככר שהכניס העכבר, ולכן מתירים בזה אפילו בודאי נכנס חמץ לבית. וכעין זה שנתבאר בס' תלח ס"ה: "תינוק נכנס לבית בדוק וככר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטל דכיון שמיד נכנס אחריו ומצא פירורין הרי רגלים לדבר שאכלו התינוק ואלו הפירורין הן שנפלו ממנו בשעת אכילה שדרך התינוק לפרר".

ובשלמא לדעת הטור וסיעתו יש לומר שיפרש, דהא דאמרינן בגמ' ט, א שאם ראינו העכבר מכניס החמץ אין ספק מוציא מידי ודאי, היינו דוקא כשלא ביטל דהוי ספק דאורייתא. ואפשר סבירא לי' לטור, שגם נגד חזקת איסור אמרינן ספיקא דרבנן לקולא (ראה שיטות הפוסקים בזה בפס"ד צמח צדק רג, ג – רז, ג. שמז, א. ובשו"ת חיר"ד ס' שנב אות ה.

הזה טעם חמץ חייב לבערו בערב פסח מן התורה ואם לא ביערו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא". ובס"ב: "ואם שכח ולא ביערו בערב פסח ונזכר בתוך הפסח חייב לבערו מן העולם לגמרי אע"פ שכבר ביטל את החמץ הזה קודם הפסח ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ כמו שיתבאר בס' תמ"ו", והיינו מה שמבואר שם ס"א, במוצא חתיכת חמץ בפסח שצריך לבער ולברך אע"פ שכבר ביטל כל חמצו קודם הפסח.

המקור להלכה זו, שחייבים לבער תערובת חמץ אף שאין בו כזית בכדי אכילת פרס, מצויין על הגליון "אחרונים". והכוונה למ"ש ח"י ס"ק א: "הסכמת אחרונים כדעת הפוסקים אפילו דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס עובר בבל יראה". וכ"ה בפר"ח ס"א ד"ה מ"ש דתערובת: "לדעת פוסקים דטעם כעיקר דאורייתא כל שיש בו טעם חמץ אפשר דעובר עליו בבל יראה ובל ימצא". וכ"ה משמעות מ"א רס"י תנא (כמובא לקמן ס"ז וקו"א ריש ס"ק ו).

[ובאמת מבואר כן במ"א כאן ריש הסימן, בשם כ"מ פ"ד ה"ה. וכן צויין במ"מ וציונים כאן, שזהו מקור דברי רבינו. אמנם הכ"מ סובר כן גם כשאין טעם החמץ בתערובת אלא קיוהא, ובזה לא קי"ל כוותיה (אלא כמ"ש הרמב"ם לפירוש המ"מ שם והפר"ח שם ד"ה ומאחר), וכדלעיל במנין המצות שלפני ס' תכט מצוה ו, שבזה אין איסור מן התורה אפילו באכילה אלא כשיש כזית בכדי אכילת פרס. ולכן לא צויין כאן המקור עה"ג אלא ל"אחרונים"].

אמנם לקמן ס' תמו קו"א ס"ק א: "ועיין ברא"ש ריש פ' אלו עוברין דמשמע שם דאלו לא היה בשכר כזית בכדי אכילת פרס לא היה צריך לבערו, והיינו אם ביטלו וכמ"ש. ובטור ס' תמ"ב משמע דלדין דקי"ל טעם כעיקר דאורייתא אף אם לא

אמנם רבנו שפוסק ברס"י תלח כדעת החק יעקב ס"ק א, שהגמרא איירי אפילו אם ביטל, וגם בדברי סופרים אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, א"כ האיך פסק בס' תלח ס"ט ובס' תלט ס"ז וס"ט, שגם בזה תולין להקל.

\*

עוד צ"ע שם (בס' תלט ס"ו) שמבואר בהמשך הסעיף: "ואפילו אם היה ככר קטן אין כאן ב' ספיקות להקל מטעם שנתבאר בסימן תל"ח".

וכוונתו לומר, שאפילו לדעת הטור (דעה הב' שבס' תלט ס"א) שמקיל בספק ספיקא אפילו כשנגרעה חזקת בדיקתו, מ"מ כאן אין זה ספק ספיקא מטעם שנתבאר בסימן תלח ס"ט: "כשבדאי נכנס לכאן חמץ אחר הבדיקה אלא שיש ב' ספיקות בהוצאת החמץ מכאן אינן נחשבים אלא לספק אחד דמה לי שנאכל החמץ ולא נשאר ממנו כלום בבית זה או שהוציאנו החולדה ולא נשאר ממנו כלום בבית זה הרי הכל ספק אחד". ומקורו מהדרכי משה ס' תלט ס"ק א. מ"א ס' תלט ס"ק ג.

אמנם צ"ע, מהו הקשר בין סברה זו לדין שלפנינו, שהרי כאן הספק ספיקא הוא: א) שמא העכבר אכל את הככר הקטן שהכניס. ב) שמא הככר שמצא עתה הוא הככר שהכניס. ולכאורה ב' ספיקות אלו אינם משם אחד כלל, שהראשון הוא שמא נאכל והשני הוא שמא הוא זה הנמצא עתה בבית. ועדיין יש לעיין בכל זה.

סי' תמב ס"א

## ביעור כזית חמץ שנתערב בפחות משישים

בשוע"ר ס' תמב ס"א: "כזית חמץ דגן גמור שנתערב במין מאכל אחר אם יש בתערובת



דטעם כעיקר דאורייתא, אין לוקין עליו לשיטת רבינו חיים כהן, משום דהוה כחצי שיעור כיון שאין שם כזית בכדי אכילת פרס ... לפיכך אין לברך על ביעור טעמו ולא ממשו, הרי התחיל לומר שגם תערובת ממשו, כל זמן שאין שם כזית בכדי אכילת פרס הוי כחצי שיעור (וא"כ אין לברך עליו), ומסיים "לפיכך אין לברך על ביעור טעמו ולא ממשו" דוקא. וממשיך וכותב: "ועיין ברא"ש ריש פ' אלו עוברין דמשמע שם דאלו לא היה בשכר כזית בכדי אכילת פרס לא היה צריך לבערו", כתחלת דבריו.

ואפשר דמסתפקא ליה שם בסברא זו, אם חצאי הכזית שבתוך התערובת מצטרפים זה עם זה; וכאן פסק בפשיטות שמצטרפים, ולכן חייב לברך על ביעורו. ויותר נראה שם מהמשך הדברים, שמ"ש שם טעמו ולא ממשו הכוונה היא כפי שהוא לפירוש רש"י ורמב"ם ורבינו חיים, דהיינו שהוא פחות מכזית בכדי אכילת פרס (ולא כפירוש הפשוט בטעמו ולא ממשו, שהוא כמבואר כאן ס"ז: כגון תבשיל שנתבשל בכלי אחד עם חמץ וקיבל טעם החמץ ואין בו כלום מממשו).

ואחר העיון נראה שיש עוד כמה סתירות בין מה שמבואר באותו קונטרס אחרון לבין מ"ש בשאר המקומות בשו"ע ר:

(א) בפנים שם ס"ג-ד ובתחלת הקו"א שם מסיק כדברי המ"א שכל שלא ביטל כולם מודים שצריך לבער אפילו פחות מכזית, ואילו בסי' תמב קו"א ריש ס"ק יח חולק על המ"א, ומסיק: ולא כתבתי כן בפנים, משום דבאמת דבריו תמוהים.

(ב) בתחלת הקו"א שם מבאר דברי

היה בשכר כזית בכדי אכילת פרס צריך לבערו, והיינו משום דהטור אזיל לשיטתיה דלא סבירא ליה כרבינו חיים אלא כרבינו תם דכל שיש בו טעם איסור נתהפך כולו להיות כגוף האיסור ועל כזית ממנו חייב כרת ועובר בבל יראה ובל ימצא, אבל אנן לא קיימא לן הכי כמו שכתבתי בסי' תמ"ב ע"ש באורך, והיינו מ"ש שם בקו"א ס"ק ו' וס"ק ח דקיי"ל כרבינו חיים שכל שאין בו כזית בכדי אכילת פרס לא נתהפך כולו להיות איסור, ומטעם זה סובר הרא"ש שם דהוי כחצי זית שמבואר כאן שלא יברך. ולפום ריהטא הוא סותר עצמו שם ממ"ש כאן שחייב לבערו מן התורה ומברך עליו.

ובאמת ביאר כאן רבינו בסוף ס"א (מהו הטעם שחייב לבערו כאן מן התורה, אף שלא נתהפך כולו להיות איסור, והוי כחצי זית שאין מברכים עליו): "כיון שכל חלקיו הן מונחין בכלי אחד ומעורבין במין מאכל אחד הרי הן מצטרפין זה עם זה לשיעור כזית ואינן בטלין בהתערובת כיון שנרגש בו החמץ", והיינו כמבואר לקמן ס"ח, שכל שב' חצאי זיתים הם בכלי אחד הכלי מצרפן לכזית.

ומה שכתב בקו"א שם ממשמעות הרא"ש שאינם מצטרפין לכזית ולכן אין צריך לברך עליו, צ"ל דסבירא ליה התם, שמה שהכלי מצרפן הוא דוקא כשב' חצאי הזיתים הם בעינם בתוך הכלי, משא"כ כאן שהם מעורבים במאכל. וכאן בסי' תמב מבאר, שאעפ"כ, כיון שהם מעורבין במין מאכל אחד ונרגש בו החמץ הרי הם מצטרפים. וראה גם ח"י ס"ק א: "דלדעת הרבה פוסקים בכל תערובות חמץ אין עוברים בב"י וב"י". אבל עדיין צ"ע ליישב שלא יסתרו דבריו כאן למ"ש בקו"א בסי' תמו.

וכד דייקנן שפיר, הנה שם גופא יש לכאורה סתירה בזה מרישא לסיפא. דז"ל שם: "ואף להתוס' ורא"ש דסבירא להו

בהתערובת טעם חמץ חייב לבערו בערב פסח גזירה משום כזית שלם".

הלכה זו שמדברי סופרים גם פחות מכזית חייב לבער גזירה משום כזית שלם, נתבאר לקמן ס"ח. אמנם שם נתבאר דהיינו דוקא בפחות מכזית חמץ בעינו, משא"כ לגבי תערובות נתבאר שם טעם אחר לחיוב הביעור: "ואפילו נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ חייב לבערו אע"פ שביטלו גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח" [וראה שם קו"א ס"ק טז בהג"ה הא', שגם בפחות מכזית בעינו אסרינן מטעם שמא יבא לאכלו, ואכ"מ להאריך בזה]. ואילו כאן מבואר, שגם בפחות מכזית שנתערב טעם החיוב לבער הוא גזירה משום כזית שלם. וכבר ציין לשם במ"מ וציונים.

ההפרש בין שתי גזירות אלו (גזירה משום כזית שלם או גזירה שמא ישכח ויאכל) נתבאר בקו"א לקמן ס"ק ט (לענין עבר עליו הפסח): "לא אמרינן דהיכא דלא עבר אדאורייתא ליכא למיקנסיה אלא בדבר שלא הצריכוהו לבער משום מצות ביעור עצמה אלא משום חשש תקלה שלא יאכלנו, כגון חמץ נוקשה ומשהו חמץ בתוך הפסח וכיוצא באלו, אבל דבר שהצריכוהו לבער משום מצות ביעור בעצמה כגון פחות מכזית גזירה משום כזית ... כיון שמדברי סופרים אינו בטל הרי עבר על ביעור דרבנן ובל יראה ובל ימצא דרבנן".

[באמת יש גם בזה כמה חילוקי דינים, שלקמן ס"ג (במין במינו) וסט"ו (ביבש ביבש) מבואר, שכיון שכל החיוב לבערם הוא רק מגזירה שמא ישכח ויאכל, לכן כשעבר עליו הפסח מותר אפילו באכילה. ובכת"י הובא י"א שאסור באכילה ומותר בהנאה. ולקמן ס"כ (בחמץ נוקשה) מבואר, שמותר בהנאה אבל אסור לאכלו. ובס"ז (בטעמו ולא ממשו) תלה הדבר בהפסד

הרא"ש בענין פחות מכזית שאינו דבוק לכותל, דקאי לשיטתו שפחות מכזית אין צריך לבער, ואין בסי' תמב קו"א סוף ס"ק יח מבאר שהרא"ש שם קאי לדעת הרמב"ם שס"ל שפחות מכזית צריך לבער.

ג) בקו"א שם מבואר שכל שאין בו כזית בכדי אכילת פרס אינו עובר על בל יראה (אלא לשיטת ר"ת והטור), ואילו כאן בסי' תמב ס"א מבואר שבכל אופן עובר, כיון שהכלי והטעם מצרפן.

ד) בקו"א שם מבאר שטעמו ולא ממשו אינו עובר מטעם חצי שיעור, וכאן בסי' תמב ס"ז מבואר שטעמו ולא ממשו אינו עובר כיון שהטעם אינו נראה לך (ראה העו"ב ירות"ו ח"י ע' מב).

ה) בקו"א שם מבאר את מ"ש הרא"ש, שחייב לבער הי"ש כיון שיש בו כזית בכדי אכילת פרס, דבלא"ה אינו עובר כנ"ל, ואילו כאן בסי' תמב ס"ט כותב שכזית בכדי אכילת פרס צריך דוקא ביי"ש הנעשה משמרים של שכר זה.

ואולי יש כאן חזרה. ועדיין צ"ע.

#### סי' תמב ס"ג

### ביעור פחות מכזית חמץ שנתערב

בשו"ע"ר סי' תמב ס"ג: "ומדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שנתערב ויש

סבירא ליה רבינו, שאין הפרש בין ביעור פחות מכזית בעינו לבין ביעור פחות מכזית בתערובת.

ובענין עבר עליו הפסח, כותב כאן רבינו: "ואם עבר עליו הפסח ולא ביערו הרי כל התערובות הזה אסור באכילה מפני שיש בו טעם חמץ שעבר עליו הפסח אבל מותר ליהנות מכל התערובת רק שיפדה את האיסור שבו", והיינו שגם התערובת הזה אסור באכילה ובהנאה אחר הפסח (אלא שמותר בפדיית האיסור שבו, כמבואר בהמשך הסעיף), וכדין פחות מכזית בעינו שאסור אחר הפסח באכילה ובהנאה, כמבואר לקמן קו"א ס"ק ט: "פחות מכזית חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, ולא אמרינן דהיכא דלא עבר אדאורייתא ליכא למיקנסיה אלא בדבר שלא הצריכוהו לבער משום מצות ביעור עצמה אלא משום חשש תקלה שלא יאכלנו", והיינו כיון שגם פחות מכזית בתערובת חייבו לבער (לא משום חשש תקלה שלא יאכלנו, אלא) מטעם גזירה משום כזית, ולכן גם אחר שעבר עליו הפסח אסור באכילה בהנאה.

ועפ"י כל זה צריך עיון ובירור מ"ש רבינו לקמן סכ"ח, שדוקא כשהפחות מכזית הוא בעינו אז חייב לבערו גזרה משום כזית, משא"כ כשנתערב הפחות מכזית בדבר אחר אז אינו אסור אלא מטעם גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח; שלפי זה היה צריך להתירו בהנאה ובאכילה אם עבר עליו הפסח.

גם לא מובן הטעם לחלק בזה בין פחות מכזית בעינו לבין פחות מכזית שנתערב, שכיון שפחות מכזית בעינו נאסר באכילה, וכיון שנתערב בפחות מס' והוי נותן טעם, מדוע א"כ לא ישאר באיסורו. ואפילו לדעת הרא"ש שהובא לעיל (לענין כזית חמץ שנערב במאכל אחד) שאין הכלי מצרף את

מרובה, כי יש שם דעה נוספת שאסור להשהותו מן התורה, ואכ"מ להאריך].

וכן נתבאר לקמן סי' תמו קו"א ס"ק א (לענין אמירת ברכה על הביעור): "אם אין בתערובות טעם חמץ, אע"פ שנתערב בפסח דחייב לבערו מדרבנן, פשיטא דא"צ לברך, כיון שאין מצוה בביעור זה מצד עצמו אלא משום חשש תקלה ... ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אע"פ שביטלו ... וה"ה לפחות מכזית שלא ביטלו שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדרבנן גזירה משום כזית. מה שאין כן בחמץ שא"צ לבערו אלא משום תקלה אינו עובר עליו בבל יראה מדברי סופרים".

ובשני החילוקים האלו פוסק רבינו כאן שדין פחות מכזית בתערובות הוא כמו דין פחות מכזית בעינו, שטעם חיוב הביעור בשניהם הוא גזירה משום כזית שלם.

בענין הברכה כותב כאן רבינו: "לא יברך על ביעור זה שכל שאינו מבער ממשות חמץ כזית אין צריך לברך אם כבר ביטל את החמץ הזה קודם הפסח כמו שיתבאר בסי' תמ"ו", והיינו מ"ש שם ס"ג (לגבי פחות מכזית בעינו): "אם אין בה כזית לא יברך על ביעורה לפי שיש אומרים שפחות מכזית חמץ אין צריך לבערו כלל אם כבר ביטלו קודם הפסח" (אף דלא קי"ל כוותייהו, כמבואר בשו"ע ר סי' תמב סכ"ח). ולכן דייק כאן לכתוב "שכל שאינו מבער ממשות חמץ כזית אין צריך לברך", כלומר שאף בממשות חמץ אין צריך לברך על פחות מכזית, מטעם האמור בסי' תמו, שחוששין ליש אומרים שפחות מכזית אין צריך לבער כלל כשביטל; ולא רמז כאן כלל לטעם המבואר לקמן סכ"ח, גבי תערובת פחות מכזית (שכל טעם האיסור הוא מחשש שמא ישכח ויאכל, שבזה אין צריך לברך לדברי הכל). מכל זה נראה שכאן

חלקי החמץ המפוזרים בכל המאכל, מ"מ עדיין יש לו דין פחות מכזית, שנאסר מטעם גזירה משום כזית. ומדוע א"כ כותב רבינו בסכ"ח, שכל טעם האיסור הוא רק מגזירה שמא יאכל.

ואפשר הטעם לחלק בזה הוא, שפחות מכזית בתערובת הוא כמו דין פחות מכזית הדבוק בכלי, שנתבאר בסכ"ח שכיון שאינו חשוב הוא בטל לגבי כלי ואין צריך לבערו (רק מטעם שמא ישכח ויאכל). אמנם כאן בס"ג סובר רבינו, שכיון שיש טעם החמץ בתערובת זה אינו בטל וצריך לבערו (גזירה משום כזית). אלא שעדיין צריך עיון ובירור להתאים בין ב' סעיפים אלו.

#### סי' תמב ס"ט

### טעם כעיקר מן התורה

בשוע"ר סי' תמב ס"ט: "הלכה למשה מסיני הוא בכל איסורין שבתורה שכל כזית איסור שנתערב באכילת פרס מהיתר הרי כל הפרס של היתר נתהפך להיות כגופו של איסור עצמו וכל האוכל כזית מפרס הזה אע"פ שבכזית הזה אין בו כזית שלם של איסור הרי הוא חייב כאלו אכל כזית שלם של איסור כיון שגוף ההיתר נעשה איסור".

ובקו"א שם ס"ק ח: "זהו שיטת רבינו חיים שנראה מדברי התוספות והרא"ש שהסכימו לזה".

והיינו שבמסכת חולין (צח, ב) יש מחלוקת בין רש"י וסיעתו שסוברים שטעם כעיקר מדרבנן, לבין תוס' וסיעתם שסוברים שטעם כעיקר מן התורה, ואנן קי"ל כתוס' וסיעתו בטור ושו"ע יו"ד סי' צח ס"ב (שלכן "אם נתערב בשאינו מינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו אפילו נודע שהיה רובו אסור").

אמנם גם למ"ד שטעם כעיקר מן התורה, יש בזה ג' שיטות הפוסקים:

(א) ר"ת (בתוס' שם ד"ה רבא וברא"ש פ"ז סי' לא) סובר שע"י טעם כעיקר נתהפך ההיתר להיות איסור, ואף שאוכל רק כזית מהתערובת חייב. ונתבאר לעיל קו"א ס"ק ו, שכן פסקו גם הטור לקמן סי' תנג והש"ך יו"ד סי' שכד ס"ק יז.

(ב) ראב"ד ורשב"א (בחידושיו שם סד"ה אמר רבא, ובתורת הבית בית ד שער א (ע' 22), בשם הראב"ד, באיסור משהו פ"ב) שאין ההיתר נתהפך לאיסור ולכן פטור אבל אסור מן התורה (ואפילו האיסור הוא כזית בכדי אכילת פרס אינו חייב אא"כ אוכל כל הפרס). ובר"ן (פסחים פ"ג ד"ה הרי) מבואר הטעם בזה דהוי כחצי שיעור שאסור מן התורה. וכן פסק הפר"ח כאן ס"א ד"ה והראב"ד, ולקמן סי' תנג ס"ב.

(ג) רבינו חיים (בתוס' ורא"ש שם ובטור יו"ד סי' צח) שאם הוא כזית בכדי אכילת פרס נתהפך ההיתר להיות איסור ואם הוא כזית ביותר מכדי אכילת פרס לא נתהפך (ואסור מן התורה כדין חצי זית). שהסכימו אליו גם התוס' ורא"ש שם (וכ"ה בטור יו"ד סי' צח).

זאת בא רבינו להוכיח כאן, ולעיל קו"א ס"ק ו, ולקמן סי' תמו קו"א ס"ק א, דאנן קי"ל כרבינו חיים, ואין חוששים לא לדעת ר"ת וסיעתו ולא לדעת הראב"ד ורשב"א וסיעתם.

עיקר ההוכחה היא מסי' רח ס"ט, בקמח דגן שעירבו עם קמח קטניות, שאם הוא כזית בכדי אכילת פרס צריך לברך ברכת המזון ואם הוא כזית ביותר מכדי אכילת פרס אין מברך

לדבריהם להקל בספק ברכות. וראה מה שהעיר בזה בהעו"ב תשנח ע' 24.

ולפ"ז כן הוא גם כאן בחמץ בפסח, וכן הוא לענין מצה דלקמן סי' תנג ס"ז, ולענין חלה – להחמיר כרשב"ץ, כמבואר בהמשך הקו"א כאן.

#### סי' תמז ס"ה-ו

### פיעפוע איסור בלוע

בשוע"ר סי' תמז ס"ה-ו: "ככר חמץ שהיד סולדת בו שנגע בככר מצה חם שהיד סולדת בו אינו אוסר אלא מקום מגעו דהיינו שיסיר מהמצה את המקום שנגע בו החמץ ויסיר אותה בעומק כרוחב אגודל והשאר מותר אפילו באכילה שהרי לא נפלט לשם טעם חמץ כלל אפילו משהו דכיון שאין שם רוטב להוליך את טעם החמץ אין טעם החמץ הולך מעצמו בטבעו יותר ממקום מגעו ... אבל אם ההיתר הוא שמן כגון מצה המשוחה בשמן או בשר שמן צלי ... הרי השמנונית של היתר שבמקום מגעו הוא מפטם ומשמין את טעם החמץ משהו הנפלט ועל ידי כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר כמו שהוא דרך כל דבר שמן לפעפע ולהתפשט כשהוא חם".

הרי שכמו שדבר השמן עצמו מפעפע ומתפשט כשהוא חם כך גם החמץ שנתפטם ע"י שמנוניות ההיתר גם הוא מפעפע ומתפשט בכל ההיתר. ומכל מקום יש חילוק יסודי בין פעפוע הדבר השמן בעצמו לבין פעפוע החמץ שנתפטם ע"י שמנוניות ההיתר, שחתיכת האיסור השמן מפעפעת הן בתוך החתיכה שנוגעת בה כשהיא חמה, והן מחתיכה (זו שנוגעת באיסור) לחתיכה (של היתר) הנוגעת בחתיכה זו, משא"כ כשהחמץ נתפטם על ידי שמנוניות ההיתר, אזי הוא מפעפע רק

אלא מעין ג', כדעת רבינו חיים. וכן הוא בברכת הנהנין פ"ח ה"ג-ד.

ומוסיף רבינו ומוכיח בס"ק ו, שאין חוששים כלל לשיטת ר"ת, שהרי "לא חששו לסברת ר"ת, אף להחמיר בשל תורה אם אכל ושבע ... אינו מברך ברכת המזון אפילו אכל הרבה", אף שכשאכל הרבה ושבע חיים בברכת המזון מן התורה, והי' מקום להחמיר בשל תורה כר"ת וסיעתו, אלא ודאי שאין חוששים כלל לר"ת.

ובאמת אין הוכחה זו קיימת לפי שנתבאר לעיל סי' קסח ס"ח, שאף באכל ושבע דיו מן התורה בברכה אחת מעין ג', ולפי זה מבואר שם סי"ב, שלכן אין כאן ספק של תורה אפילו אכל ושבע. אמנם בסדר ברה"נ חזר בו רבינו וכתב בפ"ב ה"א, שבאכל כדי שביעה חייב בברכת המזון מן התורה, ולפי זה מבואר שם ה"ב שראוי להחמיר בספיקה כמו בספק של תורה. וכן פסק שם פ"ח ה"ד, שאפילו אכל הרבה מברך מעין ג'. הרי שאין חוששים כלל לדעת ר"ת.

לאידך גיסא מוכיח רבינו בקו"א ס"ק ח, ממה שמבואר שם שאם עירבו כזית בכדי אכילת פרס מברך ברכת המזון אף שאכל רק כזית מהתערובת (ואף שלא אכל ושבע), שמזה מוכח שאין חוששים כלל לדעת הראב"ד ורשב"א וסייעתו.

אמנם ראה סדר ברה"נ פ"ח ה"ג, שאחר שהביא את דעת רבינו הנ"ל הוסיף וכתב: "ויש אומרים שאינו מברך ברכת המזון עד שיאכל כל הפרס, ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות", הרי שבסדר ברה"נ (שהיא מהדורא בתרא) חשש גם לדעת הראב"ד ורשב"א, ומסיק שיש לחוש

בתוך ההיתר שפיטם אותו, אבל אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

חילוק זה מבואר לקמן סי' תסא סי"ח: "שטעם הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפילו שתיהן שמינות אלא אם כן האיסור עצמו הוא שמן". וכ"ה בסי' תסז סנ"ב: "שאף להאומרים ששמנונית הבשר מפטם את הציר היוצא מהחטה מכל מקום אין בציר זה כח לפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כיון שאינו שמן מצד עצמו". וכ"ה לקמן שם סנ"ג: "שהאיסור עצמו מפעפע מחתיכה לחתיכה כיון שהוא שמן מצד עצמו".

המקור להלכה זו, שאיסור השמן מפעפע מחתיכה לחתיכה הוא בתורת הבית הקצר בית ד שער א (ז, א), ובטור ושו"ע יר"ד סי' קה ס"ז: "בלעה מן הדברים המפעפעים בטבען כגון שומן אוסרת חברתה". ושם ס"ה מבואר בטור ושו"ע: "ואפילו חתיכת האיסור כחושה וחתיכת היתר שנצלית עמה שמינה האיסור מפעפע בכולה". וכותב ע"ז הרש"ל בהגהותיו לטור (הובא בפרישה שם ס"ק טז. ב"ח שם ס"ט ד"ה ומ"ש רבנו אבל אם. ש"ך שם ס"ק יט. מ"א סי' תמז ס"ק ב): "דוקא בגוף האיסור אבל בבליעת האיסור לא ס"ל הכי כדלקמן בסמוך". היינו שבאיסור הבלוע לא מועיל מה שההיתר מפטם את האיסור, ואינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

(ב) לכאורה קשה ע"ז ממ"ש לקמן סי' תנא סס"ו (כשהתנור נאסר מאיסור חמץ שנבלע בו): "ואם שכח והניח מצה חמה בתוך תנור קטן זה או על גבי תנור בית החורף בלי שום דבר המפסיק בינתים צריך לקלוף תחתונות המצה שנגע בגוף התנור ... צריך ליטול ממנו כדי קליפה ואם הוא מאכל שמן כולו אסור". הרי כאן מיירי שהתנור נאסר מאיסור חמץ שנבלע בו, והחמץ אינו שמן, ומ"מ כשהניחו בו מאכל שמן, מפטם

המאכל שמן את החמץ הבלוע בתנור ומפעפע החמץ מהתנור אל המאכל. ולכאורה דבר זה סותר את הכלל שנתבאר לעיל.

ויובן זה בהקדם ביאור יסוד ההלכה הנזכרת, שהמאכל השמן מפטם את האיסור הכחוש ועי"ז מפעפע האיסור אל חתיכת ההיתר. ולכאורה צריך להבין הלכה זו, שהרי לפי הכלל האמור לעיל שאין האיסור שנתפס מפעפע מחתיכה לחתיכה, א"כ איך מפעפע האיסור שנתפס אל חתיכת ההיתר השמינה שנוגעת בו?

על זה מדייק ומבאר בשו"ע ר סי' תמז ס"ו: **"השמנונית של היתר שבמקום מגעו הוא מפטם ומשמן את טעם החמץ משהו הנפלט ועל ידי כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר"**, כלומר, כיון שגם האיסור הכחוש נבלע בהיתר בשיעור כדי נטילה, הרי השמנוניות של ההיתר שבמקום הזה הוא מפטם ומשמן את טעם האיסור הבלוע בו כבר, ושוב מפעפע טעם האיסור הזה בתוך אותה החתיכה, ואינה צריכה לפעפע מחתיכה לחתיכה כדי לאסור את ההיתר, כי אם מפעפעת בתוך אותה חתיכה עצמה.

והמקור לזה הוא בב"ח יר"ד סי' קה ס"ט ד"ה ומ"ש רבינו אבל (מובא בש"ך שם ס"ק יט): "מאחר דבע"כ פולטת רוטב נבלה הלכך אם ההיתר אצלו שמן השומן מתערב ברוטב נבלה ונבלע עמו בחתיכה".

וכן מדייק רבנו לקמן סי' תסז סנ"א: **"ששמנונית הבשר מפטם את הציר הנבלע בו ונעשה כאלו הוא עצמו שמן ואזי הוא מפעפע ומתפשט ונבלע בכל אותה החתיכה"**. וכן מדייק שם ס"ס: "הרי השומן מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו".

ופשוט הוא דאינו אוסר רק כדי קליפה". ומזה מובן הטעם שבסי' תנא סס"ו (שהתנור נאסר מטעם חמץ ונוגע בחתיכת בשר) פסק רבנו שבדבר כחוש אוסר כדי קליפה ובדבר שמן אוסר כולו, ואילו בסי' תסז סנ"ב (שהחתיכת בשר נאסרה מטעם חמץ ונוגעת בחתיכה אחרת) פסק רבנו שבדבר כחוש אינו אוסר כלל, וגם לא בדבר שמן, שכיון שלא נבלע בו טעם האיסור אפילו כדי קליפה, שוב אינו מועיל מה שהבשר השמן מפטם את החתיכה הראשונה, שהרי איסור בלוע שנתפסם אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

ד) אמנם לכאורה כלל זה אינו תואם את ההלכה שבסי' תסא ס"ח (במצה שנתכפלה באמצעה, שנאסר כיפול זה, וחוששין שנתפסט טעם האיסור בכל המצה): "אם מצה זו שנתכפלה נגעה במצה אחרת שלא במקום הכפל אלא מקצתה השני שלא נתכפלה נגעה במצה אחרת אפילו שתיהן משוחות בשומן אין צריך ליטול במקום מגעה אלא כדי קליפה בלבד לפי שטעם הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפילו שתיהן שמינות אלא אם כן האיסור עצמו הוא שמן". ולכאורה כיון שגם בלי השומן אוסרת היא את המצה הנוגעת בה בכדי קליפה, מדוע לא יועיל א"כ השומן המפטם את הבלוע הזה שיפעפע בכל המצה הזו ולאסרה כולה, כמו בדין החתיכה הנוגעת בתנור שנאסר, כמובא לעיל.

ולהבין זאת צריך להקדים, שלכאורה זה גופא דורש ביאור, הרי הובאה לעיל הלכה פשוטה בשו"ע יו"ד סי' קה ס"ז, שחתיכה שבלוע בה איסור אינה אוסרת חתיכה אחרת הנוגעת בה, אפילו כדי קליפה. וא"כ מדוע כאן המצה הזו (שנבלע בה טעם איסור חלק המצה שנתכפלה) אוסרת את המצה הנוגעת בה כדי קליפה.

ולפי זה מובנת גם ההלכה שבסי' תנא סס"ו שהובאה לעיל, כי גם שם מפעפע האיסור הכחוש מהתנור אל חתיכת ההיתר – כדי קליפה, ואז מפטם ההיתר השמן את טעם האיסור הבלוע בתוכו (כדי קליפה), ואז מפעפע טעם האיסור בכל אותה החתיכה (ואינה צריכה לפעפע מחתיכה לחתיכה).

ג) ומעתה צריך להבין מ"ש בסי' תסז סנ"ב (בחטה שנמצאת בחתיכת בשר מלוחה, שנוגעת בעוד חתיכת בשר), "שאר החתיכות שנמלחו עמה ביחד אף על פי שהיו נוגעות בה ונבלע בהן הציר היוצא ממנה אינן נאסרות כלל אפילו אם הן שמינות וגם אותה חתיכה היא שמינה לפי שאף להאומרים ששמנונית הבשר מפטם את הציר היוצא מהחטה מכל מקום אין בציר זה כח לפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כיון שאינו שמן מצד עצמו ונמצא שאין בשאר החתיכות אפילו משהו מציר זה שיצא מהחטה". ולכאורה מה בין זה לדין האמור לעיל בסי' תנא סס"ו, ששם אומרים שעכ"פ נכנס טעם האיסור כדי קליפה בהיתר, ואם ההיתר שמן אזי הוא מפטם את טעם האיסור הבלוע בתוכו ומפעפע טעם זה בכל אותה החתיכה. מדוע אם כן לא נאמר כך גם כאן? וכי מהו החילוק בין אם טעם החמץ נכנס לתנור ומתנור לחתיכת בשר, לבין אם טעם החמץ נכנס לחתיכת בשר מלוחה ומחתיכה זו נכנסת לחתיכה אחרת?

אמנם טעם החילוק ביניהם מבואר בשו"ע יו"ד סי' קה ס"ז, ששם מבואר שחתיכה שבלוע בה טעם איסור אינה אוסרת חתיכה אחרת הנוגעת בה. וכותב ע"ז הרמ"א שם: "וכל זה בב' חתיכות אבל כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן". ובש"ך שם ס"ק כב: "מאחר שאין בו פליטה מגופו אוסרת היתר". ובס"ק כג: "וכתב ע"ז בדרכי משה,

## קצב דובר הערות ובאורים בשו"ע אדה"ז שלום

מטעם זה גם כאן במצות בסי' תסא סי"ח, ומדוע לא נאסר מטעם זה גם בדין החמץ שנגע במצה, שהבאנו לעיל מסי' תמז ס"ו (ולא אסר בס"ז, אלא בבשר שמפסם את הטעם הבלוע שבו), והרי לדעה זו גם בחמץ מחמירים כמו בדין הבשר השמן מצד עצמו, שמפעפע מחתיכה לחתיכה, ומדוע א"כ אין אנו אוסרים מטעם זה שמפעפע טעם האיסור מחמץ למצה וממצה למצה הנוגעת בה, ומדוע א"כ לא מוזכרת חומרה זו לא בסי' תסא ולא בסי' תמז?

ובאמת קושיה זו אינה רק על רבנו, אלא גם על המהרש"ל, שהוא מקור שתי ההלכות האלו, שהרי מקור דעה החולקת בתרנגולים הוא שו"ת מהרש"ל סי' עט, ומקור ההלכה שמצה הנוגעת במצה שנאסרה ממה שנתכפלה הוא בשו"ת מהרש"ל סי' נז, ואיך מתאימות שתי הלכות אלו.

והביאור לזה מצינו בים של שלמה חולין פ"ז סי' מה: "רבו המחברים שפסקו לאיסורא וסברו דמליחה וצלי' חשוב כבישול ממש ואוסרת חברתה בלי רוטב ומפעפע אפילו מחתיכה לחתיכה, וא"כ ממילא בפסח לענין איסור חמץ כה"ג אוסר הכל במשהו. ומ"מ נראה בעיני, נהי דאמרינן גבי אפי' נמי מפעפעת אפילו ביבש ... מ"מ לא עדיף מחום בישול שאינו אוסר חבירו בלא רוטב, אם אינו אוסר איסור מחמת עצמו. ומשום הכי נראה כמ"ש מהרא"י בת"ה במצה כפולה שכל המצות אסורות ט"ס אלא כל המצה אסורה, ר"ל אינה בטלה בס', אבל השאר מותר, שאין חתיכה שנאסרה בבליעת חמץ אוסרת חברתה ביובש בלי רוטב. ואינה דומה למליחה וצליה שפולטין ומעלין רתיחה והוי כבישול".

ועל כרחינו צריכים אנו לומר שזוהי חומרה בעלמא במצה בפסח. וכן נראה מדברי מהרש"ל עצמו, שהרי ברמ"א סי' תסז ס"ה כותב סתם "שאר מצות שבתנור מותרים". ובט"ז ס"ק ד ומ"א ס"ק יב, מובאים דברי הרש"ל בשו"ת סי' נז, המבאר הטעם "דאין איסור הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב", ואפילו בנשיכה אינן נאסרות, ומ"מ צריך קליפה. הלכה זו מביא המהרש"ל גם בים של שלמה (חולין פ"ז סי' מה), ושם אינו מזכיר שיש להחמיר בכדי קליפה. ומזה מובן שמה שכתב בשו"ת סי' נז שצריכה קליפה היא חומרא בעלמא.

וכיון שכדי קליפה זו אינה אלא חומרה בפסח, לכן אין בה ממשות חמץ כדי קליפה עד כדי שהשומן יפסם אותה ויפעפע בכל אותה המצה. וא"כ מובן, שלענין פיטום הטעם הבלוע, דין המצה שוה לדין התרנגולות שבסי' תסז סנ"ב.

ה) אמנם עדיין צריך עיון לתווכך ב' הלכות הללו, שהרי אחרי ביאור דין התרנגולות בסי' תסז סנ"ב, כותב רבנו בסנ"ג: "ויש חולקין על כל זה ואומרים כיון שבכל איסורי תורה שנמלחו עם ההיתר אע"פ שהאיסור וההיתר הם כחושים אף על פי כן אנו מחמירין לאסור עד ס' אפילו הן חתיכות הרבה נוגעות זו בזו והאיסור אינו נוגע אלא באחד מהן בלבד והטעם הוא כדי שלא נצטרך להבחין לחלק בין איסור כחוש לאיסור שמן שבאיסור שמן מן הדין יש להחמיר עד ס' אפילו הן חתיכות הרבה לפי שהאיסור עצמו מפעפע מחתיכה לחתיכה כיון שהוא שמן מצד עצמו אם כן בחמץ בפסח שאינו מתבטל בס' יש להחמיר לאסור כל חתיכות שנמלחו עמה יחד אע"פ שהוא איסור כחוש. ויש לחוש לדבריהם אם אין שם הפסד כלל".

וכיון דאסרינן מטעם זה את כל החתיכות, במקום שאין הפסד, א"כ מדוע לא נאסר



ולפי זה מובן גם מ"ש בהמשך הסעיף סי' תנא סנ"ו, שאחרי שהמצה הראשונה נאסרה כולה, הנה המצה השניה לא נאסרה רק כדי קליפה, "לפי שהלכך שעל פני הרחת כבר נתקנה במצה הראשונה". וראה מה שהקשו ע"ז בפסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר ע' 156-157, מדוע לא יאסור טעם החמץ הבלוע ברחת לאסור את כל המצות האחרות. והטעם לזה הוא כאמור לעיל, שהטעם המפוטם הבלוע ברחת אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה (או מכלי לחתיכה).

ובאמת מפורש כדברים האלו לקמן סי' תסז סנ"ט-ס: "אם נמצאת חטה בקועה בפסח בתרנגולת צלויה או בשאר בשר צלי ... אם נצלה בשפוד ... כשהתרנגולת שנמצאת החטה עליה היא ... שמינה הרי השומן מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו ועל ידי השפוד מפעפע ומתפשט טעם משהו זה ונבלע בכל אורך השפוד". היינו שאף שחמץ שנתפס מדבר השמן אינו מתפשט מחתיכה לחתיכה, מ"מ כאן, שהשומן הבלוע בתוך השפוד מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו, וע"ז מפעפע ומתפשט טעם זה ונבלע בכל אורך השפוד, שהרי אין זה מחתיכה לחתיכה – אלא בתוך אותו השפוד.

ז' ועדיין צריך להבין מה שמסיים שם ס"ס: "ואוסר את כל התרנגולות הצלויות בשפוד", ולכאורה איך מתאים זה עם הכלל האמור לעיל שאין האיסור המפוטם מפעפע מחתיכה לחתיכה (ראה מה שהעיר בזה בהערות לשו"ע אדה"ז, להגרא"י ריבלין, סי' תנא סנ"ו).

ויש לומר הביאור בזה, שאף שאין טעם האיסור הבלוע בשפוד, שנתפס מהבשר השמן, מפעפע מהשפוד לשאר החתיכות, וכנ"ל שאין טעם הבלוע שנתפס מפעפע מחתיכה (מכלי) לחתיכה, מ"מ כבר נתבאר

רואים אנו בזה, שכל מה שאוסר מהרש"ל בתרנגולות הוא דוקא במליחה או צליה, אבל לא באפיה. וטעם החילוק נראה, שהרי בצליית התרנגולים יש עכ"פ קצת לחות, משא"כ באפיה הוא יבש לגמרי, בלי שום לחות, ובזה לא החמירו לומר שגם החמץ יש לו דין איסור שמן המפעפע מחתיכה לחתיכה.

חילוק כעין זה ראה ש"ך סי' קה ס"ק כג, שבמקום שיש רטיבות קצת סובר מהרש"ל שנאסרה כולה, אפילו בכחוש

ו) אלא שעל כל זה קשה לכאורה ממ"ש בשוע"ר סי' תנא סנ"ו: "אם הוציא מצה חמה מהתנור ברחת של חמץ אפילו הוא תוך הפסח די בקליפה שיקלוף תחתונת המצה שנגע ברחת ... אם לא היתה הרחת נקיה ומודחת יפה אלא היה בה לכלוך חמץ בעין ... אם יש בכלל זה חשש שמנונית כגון שאפו ברחת זו עוגות של חמץ עם שומן הרי מצה הראשונה כולה אסורה אף אם יש בעוביה הרבה יותר מרוחב גודל מטעם שנתבאר בסימן תמ"ז".

והיינו מה שהובא לעיל מסי' תמז ס"ו, שהשומן מפטם את החמץ ומפעפע בתוך המצה. ולכאורה אינו מובן, הרי נתבאר לעיל שחמץ שנתפס מהיתר שמן אינו יכול לפעפע מחתיכה לחתיכה, ובסי' תמז ס"ו מדייק וכותב שההיתר מפטם רק את הטעם הבלוע בתוכו, ואז הוא מפעפע רק בתוך החתיכה הזאת; משא"כ כאן, שהשמנוניות פיטמה את העוגות לפני שנבלעה במצה, וא"כ איך היא יכולה לפעפע אח"כ לתוך המצה הנוגעת בה.

ונראה הביאור בזה בפשטות, כי כמו שהעוגת חמץ הכחושה נבלעת כדי נטילה בתוך המצה כך גם השומן שבה נבלעת בתוך המצה, ושם היא מפטמת את טעם העוגה שבתוך המצה, ואז מפעפעת בכל המצה.

לעיל, שטעם האיסור מפעפע מכלי למאכל עכ"פ כדי קליפה, אפילו אם הוא כחוש. וכיון שהחתיכת הבשר השניה היא שמנה (או מטעם שבבשר לא בקיאים לחלק בין כחושה לשמנה), היא מפטמת את טעם האיסור כדי קליפה הבלוע בתוכה, א"כ מתפשט ע"ז הטעם הבלוע בתוכה ומפעפע בכל אותה החתיכה.

ודין זה דומה ממש לדין שבסי' תנא סס"ו, שטעם החמץ נבלע בתנור, ומתנור כדי קליפה בחתיכה, ואז החתיכה מפטמת את טעם החמץ הבלוע בתוכה כדי קליפה והיא מפעפעת בתוך כל אותה החתיכה; כך גם כאן, שטעם החמץ נבלע בכל אורך השפוד, ומהשפוד כדי קליפה בחתיכה, ואז החתיכה מפטמת את טעם החמץ הבלוע בתוכה כדי קליפה והיא מפעפעת בתוך כל אותה החתיכה.

אמנם דנתי בארוכה בסוגיה מסובכת זו עם ידידי הרמ"מ שי' קפלן, ולא נראה לו כ"כ ביאור זה, שא"כ היה צריך להתיר החתיכות האחרות בהפסד מרובה, כמבואר בסנ"ט שבכל מקום שאוסרים מטעם אין בקיאים מתירים בהפסד מרובה, ואילו כאן בס"ס מבואר שאוסרים גם בהפסד מרובה (כשהחטה מבוקעת). ולדעתו טעם הלכה זו הוא, כי אחר שאנו אומרים שכלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו כדי קליפה, ואחר שהבלוע בשפוד הוא מפוטם, שוב אוסרת פליטת הכלי את כל החתיכות הנוגעות בו. ומה שהרחת שבסי' תנא סנ"ו אינה אוסרת את כל המצה, אף שנבלעה בו העוגה המפוטמת בשומן, היינו כיון שבאותה שעה כבר נתמרח העוגה לגמרי, ולא נשאר אלא הבלוע ברחת.

ח) ככל הדברים האמורים לעיל, שאיסור חמץ שנתפס מדבר השמן מפעפע בתוך החתיכה אבל אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה, כן הוא גם לענין מה שנתבאר

בסי' תמז ס"ז: "ובמדינות אלו נוהגין להחמיר בבשר חם שנוגע בו חמץ חם לאסור את כולו אפילו הוא כחוש לפי שאין אנו בקיאים לחלק בין כחוש לשמן שלפעמים הבשר נראה כחוש מבחוץ והוא שמן מבפנים לפיכך נוהגין להחמיר בכל דבר ששייך בו שמנונית לאסור את כולו בהנאה אם נגע בו חמץ ושניהם חמין אף על פי שאין שם רוטב". שכל הדברים האלו אמורים דוקא לפעפע בחתיכה הנוגעת בה, אבל אינה מפעפעת מחתיכה לחתיכה.

שהרי כן מבואר בסי' תסז סנ"ט-ס, שבסנ"ט מבואר (לגבי החתיכה הנוגעת בחטה) "ועכשיו שאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן אף אם הוא כחוש יש לאסור כולו". ואילו בס"ס (לגבי שאר החתיכות) לא אסר מטעם זה אלא בשמינה ממש.

והמקור לזה הוא בש"ך סי' קה ס"ק כג: "ואע"ג דלא מפליגין בין כחוש לשמן היינו בגוף הדבר אבל מה שנאסר על ידי בליעה לא מחמירין". ומבאר רבנו הלכה זו, דאף שבמדינות אלו לא מפליגין בין בשר כחוש לשמן, היינו דוקא לאסור את החתיכה הנוגעת בחתיכה האיסור, או אפילו כשהאיסור הוא חמץ שאין שייך בו שמנוניות, מ"מ חתיכת היתר השמנה מפטמת את טעם האיסור הבלוע בתוכה, שמפעפע ומתפשט בכל אותה החתיכה. אבל מ"מ אין טעם איסור זה יכול להתפשט מחתיכה לחתיכה.

ולכן פוסק רבנו בסי' תסז סנ"ט, ובסי' תנא סס"ו, שהחתיכת בשר הכחוש מפטמת את הטעם הבלוע בתוכו שיתפשט בכל החתיכה, אבל בסי' תסז ס"ס, כשהשומן הבלוע בשפוד צריך לפטם את טעם האיסור שבו, בזה מפליגין בין כחוש לשמן, ואמרינן שהבשר הכחוש הבלוע בשפוד אינו יכול לפטם את טעם האיסור שבו

(ראה מה שנדחקו בזה בפסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר ע' 157 בשוה"ג).

ט) אמנם דבר זה צריך תלמוד, שהרי בסוף סי' תסז סנ"ג מבואר (לדעה הא' שהיא עיקר): "שאינו אנו מחמירין בשאר איסורין לשער בס' במליחה אפילו באיסור כחוש אלא באיסור ששייך בו קצת שמנונית כגון בשר טריפה כחושה שנמלח עם היתר שיש טריפה כחושה ויש טריפה שמינה לפיכך אנו מחמירין בכל טריפה אפילו כחושה כדי שלא נצטרך להבחין ולחלק בין כחושה לשמינה שאין אנו בקיאים בזה אבל איסור שלעולם הוא כחוש ואין שייך בו שמנונית כלל כגון חמץ בפסח אין להחמיר בו כמו באיסור שמן בין לענין מליחה בין לענין צלי כמו שיתבאר".

ומיירי התם לענין לאסור את שאר החתיכות, היינו שבבשר ששייך בו שמנוניות אמרינן שטעם האיסור מפעפע מחתיכה לחתיכה. רואים אנו מזה, שדין הבשר הכחוש (כיון שיש גם בשר שמן) מחמירים בו כמו בבשר שמן לגמרי, גם לפעפע מחתיכה לחתיכה (כמו בחמץ לדעה הב' שם, שמפעפע מחתיכה לחתיכה).

ובאמת קושיה זו אינה על רבנו לבדו כי אם על הש"ך, שהוא מקור החילוק הנזכר, לומר שבמה שנאסר ע"י בליעה אין מחמירים בכחוש לחשבו כמו הדבר השמן. ולכאורה זה סותר את מ"ש הרמ"א שם ס"ט, שגם החתיכה שבלוע בה איסור אוסרת את החתיכה הנוגעת בה, ומבואר ברמ"א שם דהיינו אפילו לקולא, ומפרש הש"ך שם ס"ק לו: "כלומר ... הכל מצטרף לבטל החלב אע"פ שאין נוגע בכולך".

ועל כרחינו לפרש את דברי הש"ך בסוף ס"ק כג, שבמה שנאסר ע"י בליעה לא מחמירין בכחוש, שהכוונה היא רק למאי דמיירי ביה התם, היינו בבלוע בכלי (ולא בבלוע בחתיכה). וא"כ תתורץ בזה גם

הסתירה שבשו"ע"ר, שבס"ס מיירי בשפוד (כדי לאסור התרנגולות הנוגעות בו), לכן אין מחמירין בכחוש כבשמן, משא"כ בסנ"ג דמיירי בבלוע בתרנגולת (כדי לאסור התרנגולות הנוגעות בה), בזה מחמירים בכחוש כשמן.

שוב העירני הרמ"מ קפלן, שבש"ך שם ס"ק יח כותב כן גם לענין בלוע בחתיכה, ואשר השפ"ד שם (ס"ק לח דין הב') מקשה על הנ"ל מרמ"א שאוסר גם שאר החתיכות. ואולי מטעם זה מחלק רבנו בין בלוע בכלי לבין בלוע בחתיכה.

י) עתה נבוא לבאר לפי זה גם מה שפסק רבנו בסי' תצד סט"ז (לענין האופה בחג השבועות לחם של חלב, ואח"כ אופה לחם כדי לאכלו עם בשר): "זיהרו ליקח מרדה חדשה להוציא בה לחם זה מן התנור ולא יוציאווהו במרדה שמוציאין בה שאר כל הלחמים שאינן של חלב אפילו אם רוצים להפכה על צדה השני לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה כשיוציאו בה לחם נילוש בחלב ואחר כך כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר ויוציאוהו במרדה זו יהא נפלט ממנו טעם החלב ויבלע בלחם (כדי קליפה כמ"ש בסימן תנ"א)".

רואים אנו שהיו כאלו שרצו להפך את המרדה על הצד השני, כדי שהחלב לא יאסור את כל המרדה, רק כדי נטילה (או קליפה). ואילו רבנו פוסק שזה לא מועיל, לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה (ולא רק כדי נטילה), והיינו כיון שבחלב נוהגין להחמיר כמו בבשר השמן, לכן הוא אוסר את המרדה "בכל עוביה". ומ"מ מסיים אח"כ, שכשבא לאסור את הלחם אחר (שיה' אסור לאכלו בבשר), אין טעם החלב מפעפע מהמרדה ללחם רק כדי קליפה.

וטעם החילוק הוא, כפי שכבר נתבאר לעיל, שאף שאיסור השמן מפעפע מחתיכה לחתיכה (ומכלי לחתיכה) לאסור כולה, מ"מ בחלב הכחוש, שנוהגין להחמיר בו כמו בשמן, לא אסרינן מטעם זה אלא כדי להבליעו במרדה, אבל לא כדי שיפעפע מהמרדה ללחם (מהכלי לחתיכה).

ובאמת יש חילוק בין הדין בסי' תסז ס"ס ובין הדין בסי' תצד סט"ז, שבסי' תסז ס"ס, כשהחתיכה אינה שמנה ואינה מפטמת את טעם האיסור שבשפוד, אזי החתיכות האחרות מותרות לגמרי, ואין אוסרים בהם אפילו כדי קליפה, ואילו בסי' תצד סט"ז, גם כשהחלב אינו שמן, הנה הטעם הבלוע במרדה אוסר את הלחם כדי קליפה (שלא לאכול אותו עם בשר).

וטעם החילוק ביניהם, כי כאן בסי' תסז ס"ס, האיסור עצמו (חמץ) אין שייך בו שמנוניות כלל, ואינו אוסר את השפוד רק כדי נטילה, וכיון שהחתיכה הכחושה אינה מפטמת כלל את השפוד, לכן אינו אוסר כלל את שאר החתיכות. משא"כ בסי' תצד סט"ז, שאין בקיאים בחלב אם הוא כחוש או שמן, ולכן הוא אוסר את כל המרדה, והמרדה אוסרת את הלחם עכ"פ כדי קליפה.

\*

אחרי כתיבת מאמר זה, כתב ידידי הרמ"מ שי' קפלן, איך נראה לו לבאר הלכות אלו לדעת רבנו הזקן, ולמען השלימות מועתקים דבריו בזה:

א. בדין איסור שנגע בהיתר ושניהם חמין בלא רוטב, קי"ל ביו"ד (סי' קה) שיש בזה כמה חילוקי דינים:

(א) כשהאיסור בעין: אם שניהם כחושים אינו אוסר מדינא אלא כדי נטילה, אבל אם האיסור שמן מפעפע בכולו ואוסרו (עד ששים), וכן אם ההיתר שמן

מפטם ההיתר השמן את האיסור הכחוש, וחוזר האיסור ומפעפע בכל ההיתר ואוסרו.

(ב) כשהאיסור בלוע **בחתיכה**: אם הוא כחוש אינו יוצא כלל מהחתיכה שבלוע בה, ואינו אוסר אפילו אם חתיכות ההיתר שמנות, ולא אמרינן לענין זה דין פיטום. אבל אם האיסור עצמו הוא שמן מפעפע אף באיסור בלוע.

(ג) כשהאיסור בלוע **בכלי**: אם יש בחתיכת ההיתר רטיבות קצת - דינו כדין איסור בעין, שאם הוא כחוש אוסר כדי נטילה ואם הוא שמן אוסר בכולו. ואם הוא יבש לגמרי - אם הוא כחוש אינו אוסר אלא כדי קליפה (אם הוא יבש לגמרי), ואם הוא שמן נסתפק הש"ך (שם סקכ"ג) אם אוסר רק כדי קליפה או בכולו. וכתב הפמ"ג (שפ"ד שם) שאם האיסור הבלוע כחוש, אפילו אם ההיתר שמן אינו אוסר אלא כדי קליפה, ולא אמרינן פיטום.

וכל זה מדינא, אבל לדין דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, אם האיסור בעין אוסר בכולו לעולם, אא"כ הוא איסור שאין שייך בו שמנונית כלל. אבל באיסור בלוע כתב הש"ך (סקי"ז וסקי"ח - לענין בלוע בחתיכה, וסקכ"ג - לענין בלוע בכלי) דלא מחמירין לומר דאין אנו בקיאים.

והנה, מדברי רבנו הזקן בשולחנו הטהור הלכות פסח ניתן ללמוד כו"כ פרטי דינים בענינים אלו, וכמה מהם נכללו בספרנו "פסקי אדמו"ר הזקן בהלכות איסור והיתר" (ח"א שי"ל בשנת תשנ"ו), וח"ב שי"ל בקרוב אי"ה). אך דא עקא שלא כל הענינים מפורשים בלשונו הזהב, וחובה עלינו לנקוט בדרך דימוי מילתא למילתא ולהבין דבר מתוך דבר.

ודנתי בכמה מענינים אלו לפני הרה"ג הרה"ח וכו' מוהר"ר שלום דובער שי' לוי, עורך ההוצאה החדשה של שו"ע רבנו,

ובכמה פרטים לא באנו לעמק השוה. ובגליון הערות וביאורים דאהלי תורה (גליון תתנב) כתב הרשד"ב לזין מסקנת דבריו בזה, ולקמן אביא דבריו בקיצור, ואכתוב הנראה לענ"ד בזה.

ב. כתב רבנו (סי' תנא סעיף סו, לענין מאכל שהניחו ע"ג תנור בית החורף בלי שום דבר המפסיק בינתיים): "ואם הי' התנור חם, אע"פ שהמאכל שהניח עליו הי' צונן, צריך ליטול ממנו כדי קליפה, ואם הי' מאכל שמן כולו אסור. ולמנהג מדינות אלו שאין מחלקין בין כחוש לשמן בכל ענין כולו אסור, אא"כ הוא מאכל שאין שייך בו שמנונית כגון מצה וכיוצא בו, כמשנ"ת בסי' תמ"ז".

ומוכח שדעת רבנו שאף באיסור הבלוע בכלי אמרינן דין פיטום (שהמאכל השמן מפטם את האיסור וחוזר ואוסר את כל המאכל), דלא כדברי הפמ"ג הנ"ל. ולכאורה כ"ש שאם האיסור הבלוע עצמו הוא שמן מפעפע בכולו, ומאי דמספקא לי' להש"ך פשיטא לי' לרבנו לחומרא (וראה בארוכה בספרנו הנ"ל ח"א ע' 154 ואילך).

ובטעם החילוק בין בלוע בכלי דאמרינן פיטום לבלוע בחתיכה דלא אמרינן פיטום (כנ"ל), כתב הרשד"ב לזין (בהערות וביאורים שם) לבאר (על יסוד הש"ך סקי"ט ולשון רבנו בכ"מ), שמקום הפיטום אינו באיסור כשהוא במקומו, אלא **לאחר שנבלע בהיתר** מפטם ההיתר את הטעם הנבלע בו ומפעפע בכולו. ולכן, בבלוע בחתיכה שבלא פיטום אינו יוצא כלל - לא שייך דין פיטום, כיון שלא נבלע שום איסור בחתיכת ההיתר כדי שתפטמו; משא"כ בבלוע בכלי שגם בלא פיטום יוצא האיסור ונבלע בחתיכת ההיתר כדי קליפה - שוב מפטמת חתיכת ההיתר את טעם האיסור ומפעפע בכל החתיכה.

ג. והנה לעיל מיני' (סעיף נו) כתב רבנו: "אם הוציא מצה חמה מהתנור ברכת של חמץ, אפילו הוא תוך הפסח, די בקליפה שיקלוף תחתונת המצה שנגע ברכת . . לפיכך אם לא היתה הרכת נקי' ומודחת יפה אלא הי' בה לכלוך חמץ בעין צריך ליטול בכל תחתונת המצה בעובי כרוחב גודל . . ואם יש בכללך זה חשש שמנונית, כגון שאפו ברכת זו עוגות של חמץ עם שומן, הרי מצה הראשונה כולה אסורה אף אם יש בעובי' הרבה יותר מרוחב גודל, מטעם שנתבאר בסימן תמ"ז".

והקשה הרשד"ב לזין (בהערות וביאורים שם), דעל-פי המבואר לעיל שמקום הפיטום הוא בטעם האיסור הנבלע בחתיכת ההיתר ולא במקום האיסור עצמו, איך מפעפע טעם החמץ בכל המצה, והרי משנכנס טעם החמץ במצה שוב אין כאן שמנונית כדי לפטמו?

וכתב ליישב, שכשם שנבלע במצה טעם החמץ כך נבלע בה טעם השמנונית, ואותו טעם השמנונית הבלוע במצה חוזר ומפטם את טעם החמץ הבלוע בה ומפעפע בכולה.

אמנם לענ"ד אין מקום לומר כן, דא"כ מה בין רחת נקי' למלוכלכת, והרי גם ברכת נקי' יוצא טעם חמץ ושמנונית מהבלוע ברכת ונבלע במצה, ולמה לא יפטם השמנונית הבלוע במצה את טעם החמץ הבלוע בה? ועכצ"ל שאין שייך פיטום אלא בשומן בעין ולא בשומן בלוע, והדרא קשיא לדוכתא (ובמכתבו אלי נדחק הרשד"ב לזין ליישב, ששומן בלוע שמקורו בשומן בעין יש בכחו לפטם, אבל שומן בלוע שהי' בלוע גם מקודם אין בכחו לפטם).

בשפוד, ועי"ז מתפשט ונבלע בכל אורך השפוד.

אלא שהקשה דעפ"ז צ"ע למה נאסרו כל התרנגולות הצלויות בשפוד אפילו הן כחושות, והרי שם אין כבר שומן שיפטמם. וכתב ליישב דהיינו לפי שאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, ועל כל תרנגולת חיישין שמא שמנה היא, וכשנבלע בה טעם החמץ מהשפוד כדי קליפה חוזרת ומפטמת את טעם החמץ הבלוע בה, ומפעפע בכולה.

וכבר הביא שם מה שהקשיתי לו ע"ז, דאי משום אין אנו בקיאים ה' לנו להתיר לגמרי את שאר התרנגולות (אפילו באכילה ואפילו בחטה מבוקעת) במקום הפסד מרובה, כמבואר לעיל בסעיף נט שבכל מקום שאוסרין משום אין אנו בקיאים מתירין בהפסד מרובה, ואילו כאן לא התיר רבנו אפילו בהפסד מרובה אלא למכור לנכרי וכשהחטה אינה מבוקעת דוקא.

ועוד הקשיתי לו, דכיון שכשנבלע טעם החמץ בשפוד הוקלש חומר איסורו עד שאין אומרים בו אין אנו בקיאים בין כחוש לשמן (ומטעם זה הצריך רבנו תרנגולת שמנה דוקא, וכדלקמן בארוכה), אין הדעת נותנת שלאחר שיצא טעם זה עצמו מהשפוד ונבלע בתרנגולת ישוב ויתחזק חומר איסורו עד שנאמר בו שוב אין אנו בקיאים (וראה לקמן ס"ה מה שכתב ליישב בזה).

ולכן נלע"ד כנ"ל, שלא טעם השומן הבלוע בשפוד הוא המפטם את טעם החמץ, אלא התרנגולת השמינה מפטמת את טעם החמץ הבלוע בשפוד ודוחקתו להתפשט בכל השפוד. ואף שאין בכח פיטום זה להוציא את הטעם מהשפוד (שהרי אין טעם מפוטם יוצא מחתיכה לחתיכה, כנ"ל), מ"מ לאחר שכבר יוצא הטעם מהשפוד ונבלע כדי קליפה בשאר תרנגולות (שהרי איסור בלוע בכלי אוסר

והנראה בזה לענ"ד, שהאמור לעיל שמקום הפיטום הוא בטעם האיסור הנבלע בהיתר ולא במקום האיסור עצמו, הכוונה בזה היא על האיסור המתפטם, היינו שכדי שטעם האיסור יפעפע בכולו צריך שיתפטם בהיותו במקום הפעפוע, אבל לא מצינו שהשומן המפטם צריך להיות במקום הפעפוע דוקא, אלא כל שיש שם שומן בעין מפטם השומן את טעם האיסור הבלוע בהיתר.

ובנדו"ד: כשהרחת נקי' - אין כאן אלא שומן בלוע, ושומן בלוע אין בכחו לפטם כלל, ולכן אינו נבלע אלא כ"ק; משא"כ כשהרחת מלוכלכת בשומן - יש כאן שמנונית בעין, והשמנונית בעין הנוגעת במצה מפטמת את טעם החמץ הנבלע במצה, וחוזר ומפעפע בכל המצה.

ד. לקמן (סי' תסז סעיף ס) כתב רבנו: "ואם נצלו תרנגולות הרבה על שפוד אחד בבת אחת והן נוגעות זו בזו ונמצאת חטה על אחת מהן, כולן אסורות אפילו הן כחושות, לפי שעל ידי היפוך השפוד מתפשט הטעם משהו מזו ומזו לזו, אבל אם אינן נוגעות זו בזו מותרות. במה דברים אמורים כשהתרנגולת שנמצאת החטה עליה היא כחושה, אבל אם היא שמינה, הרי השומן מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו, ועל ידי השפוד מפעפע ומתפשט טעם משהו זה ונבלע בכל אורך השפוד, ואוסר את כל תרנגולות הצלויות בשפוד. ומכל מקום אם אין החטה מבוקעת יש להתיר במקום הפסד מרובה למכור לנכרי או להשהות אפילו התרנגולת שנמצאת החטה עליה, כמו שנתבאר למעלה".

ובביאור הדברים כתב הרשד"ב לז"ל בהתאם לשיטתו הנ"ל, שהשומן הבלוע בשפוד מפטם את טעם החטה הבלוע

בקיאתן, שהרי לא אסר שאר התרגולות הצלויות בשפוד (כשאינן נוגעות זו בזו) אלא כשנמצאה החטה בתרגולות שמנה, ולא כתב שלדידן דאין אנו בקיאתן אסור אף בכחושה.

וכתב לי הרשד"ב לוי ליישב, שיסוד הקולא אינו לפי **שהאיסור** בלוע (כמשמעות לשון הש"ך, שכיון שהאיסור בלוע לא מחמירין בי' כ"כ לומר אין אנו בקיאתן בין כחוש לשמן), אלא לפי **שהשומן** בלוע (דהיינו ששומן שנבלע הוקלש כוחו לפעפע, ודיינו שנחמיר בשומן ממש ולא בכל דבר ששייך בו שמנונית). ולכן במאכל שהונח ע"ג תנור בית החורף אמרינן אין אנו בקיאתן, דאף שהאיסור הוא בלוע, הרי המאכל שנבלע בו האיסור הוא בעין; משא"כ בתרגולות שנצלו בשפוד, שאף השומן אינו אלא בלוע בשפוד (כשיטתו דלעיל, שהשומן הבלוע בשפוד הוא המפסם ולא השומן בעין שבתרגולות), אין אנו מחמירין אלא בתרגולות שמנה ממש, אבל לגבי התרגולות האחרות שהן בעין שוב לא הצריך רבנו שיהיו שמנות ממש (כנ"ל ס"ד).

ועל יסוד סברתו זו כתב בהערות וביאורים בפשיטות שלדעת רבנו בבלוע בכלי לא אמרינן אין אנו בקיאתן בין כחוש לשמן (אף שבבלוע בחתיכה אמרינן, כנ"ל).

ומ"מ לענ"ד אין דבריו נראים, משני טעמים: (א) סברא זו של הוקלש כח השומן לא מצינו לה מקור, משא"כ סברת הוקלש האיסור היא סברת הש"ך (אלא שהש"ך ס"ל כן גם בבלוע בחתיכה). (ב) כבר נתבאר לעיל ס"ד שמדברי רבנו נראה שאיסור שאר התרגולות אינו משום אין אנו בקיאתן, אלא משום פיתום התרגולות הראשונה, והתרגולות הראשונה היא בעין.

ולכן נראה לענ"ד, דשאני תרגולות שנצלו בשפוד שתחלה צריך הטעם

כדי קליפה אף בכחוש, כנ"ל), חוזרת התרגולות השמינה ומפסמתו ודוחקתו להתפשט בכל התרגולות.

ה. עוד כתב רבנו (סי' תסז סעיף נג, לענין חתיכות שנמלחו עם איסור אבל לא נגע בהן האיסור): "אין אנו מחמירין בשאר איסורין לשער בס' במליחה אפילו באיסור כחוש אלא באיסור ששייך בו קצת שמנונית, כגון בשר טריפה כחושה שנמלח עם היתר, שיש טריפה כחושה ויש טריפה שמינה, לפיכך אנו מחמירין בכל טריפה אפי' כחושה, כדי שלא נצטרך להבחין ולחלק בין כחושה לשמינה, שאין אנו בקיאתן בזה. אבל איסור שלעולם הוא כחוש ואין שייך בו שמנונית כלל, כגון חמץ בפסח, אין להחמיר בו כמו באיסור שמן, בין לענין מליחה בין לענין צלי, כמו שית".

ומשמע דעת רבנו שאף באיסור הבלוע בחתיכה אמרינן א"א בקיאתן בין כחוש לשמן (שהרי מיירי בחתיכות שלא נגעו באיסור, אלא נגעו בחתיכות שנגעו באיסור, ולגביהן אינו אלא איסור בלוע), ודלא כהש"ך דלעיל. ויתבאר בארוכה בספרנו הנ"ל ח"ב.

אמנם, בדין איסור בלוע בכלי, אם אומרים בו אין אנו בקיאתן בין כחוש לשמן, לכאורה סותרים דברי רבנו זה את זה:

מדברי רבנו (סי' תנא סעיף סו) לענין מאכל שהונח ע"ג תנור בית החורף (הובאו לעיל ס"ב) - משמע שאף באיסור בלוע אמרינן אין אנו בקיאתן (שהרי כתב שלדידן אסור אף במאכל שאינו שמן אם שייך בו שמנונית, אף שמדבר באיסור בלוע); ולאידך, מדבריו (סי' תסז סעיף ס) לענין תרגולות שנצלו בשפוד (הובאו לעיל ס"ד) - משמע דבבלוע בכלי לא אמרינן אין אנו

להתפשט בשפוד עצמו ממקום התרנגולות הראשונה למקום שאר התרנגולות, וכולי האי לא מחמירין לומר אין אנו בקיאים לענין שיתפשט ממקום אחד בכלי לשאר הכלי, אבל לענין חתיכה הנוגעת בו שפיר אמרינן אין אנו בקיאים בין כחוש לשמן אף בבלוע בכלי.

ו. לקמן (סי' תצד סט"ז) כתב רבנו (לענין האופה בחג השבועות לחם של חלב, ואח"כ אופה לחם כדי לאכלו עם בשר): "יזהרו ליקח מרדה חדשה להוציא בה לחם זה מן התנור, ולא יוציאוהו במרדה שמוציאין בה שאר כל הלחמי שאינן של חלב אפי' אם רוצים להפכה על צדה השני, לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עובי' כשיוציאו בה לחם נילוש בחלב, ואחר כך כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר ויוציאונו במרדה זו יהא נפלט ממנו טעם החלב ויבלע בלחם (כדי קליפה כמ"ש בסימן תנ"א)".

וכתב הרשד"ב לזין בהערות ובאורים שם לבאר, דמ"ש רבנו שנבלע בה טעם החלב בכל עוביה (ולא רק כדי נטילה) הוא לפי שאנו מחמירין בחלב כמו בדבר שמן משום אין אנו בקיאים. ומ"ש לאח"ז שטעם החלב יהי' נבלע בלחם כדי קליפה בלבד היינו משום שעתה האיסור הוא בלוע, ובבלוע לא אמרינן אין אנו בקיאים (לשיטתו כנ"ל).

וגם בזה לא נראו לי דבריו משני טעמים (נוסף על האמור לעיל שלענ"ד לדעת רבנו אמרינן אין אנו בקיאים אף באיסור בלוע בכלי):

(א) מלשון רבנו "יהא נבלע בה טעם החלב בכל עובי'" משמע שכן הוא המציאות מדינא, ולא רק משום אין אנו בקיאים (וגם בהלכות פסח הקפיד רבנו

תמיד לכתוב תחלה הדין כפי שהוא מדינא, ורק לאח"ז הוסיף שלדידן דאין אנו בקיאים משתנה הדין).

(ב) לדבריו שבבלוע בכלי לא אמרינן אין אנו בקיאים, שוב לא הי' לו לאסור אלא כדי נטילה ולא להתפשט בכל עובי המרדה, שהרי שם האיסור הוא כבר בלוע בכלי (וכמו בתרנגולות הצליות בשפוד, שמטעם זה אינו מתפשט ממקום התרנגולות הראשונה לשאר השפוד). והרגיש בזה בהערות ובאורים שם, והוצרך לדחוק ולחלק בין דין המרדה ששם האיסור עצמו שייך בו שמנונית, לבין דין התרנגולות ששם האיסור עצמו אין שייך בו שמנונית, אלא שמתפסם מדבר ששייך בו שמנונית.

ולענ"ד נראה שדברי רבנו כאן הם מדינא ולא משום אין אנו בקיאים, ומ"ש רבנו שטעם החלב יהי' נבלע בכל עובי המרדה (ולא רק כדי נטילה), היינו משום שסתם מרדה עוביו פחות מכשיעור אצבע, ולכן נכלל כל עובי המרדה בשיעור כדי נטילה.

#### סי' תמז סכ"ו

### חשש פירורי חמץ במלח שלא נבדק

בשוע"ר סי' תמז סכ"ו: "כל מיני מלוחים מותר לאכלם בפסח מן הדין בלא שום שרייה והדחה כלל אע"פ שלא נזהרו בהן מחימוץ דהיינו שלא בדקו את המלח מפירורי חמץ שדרך להמצא בו שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

המקור להלכה זו הוא במחזור ויטרי (הל' פסח סי' כד): "בשר יבש שלא נזהרו בו במליחתו מותר לאוכלו בפסח". וכ"ה בשו"ת הרא"ש כלל כד ס"ד: "וששאלת מהו לאכול בפסח דגים מלוחים השרויים בעריבת הגויים, תשובה באשכנז נוהגים



המ"א מפרש בס"ק טו: "שאם תמצא לומר שבלעו קצת חמץ נתבטלו בששים קודם פסח". והיינו שהוא מפרש את המחלוקת הזאת דמייני כשהדיחו את החמץ מהמלח שעליהם קודם הפסח, ואין כאן חשש חמץ בעין, וכל החשש הוא רק מטעם החמץ שנבלע בתוך המלוחים לפני ההדחה, וע"ז סבירא להו המתירים שכיון שנתבטל בששים קודם הפסח אינו חוזר וניעור, והאוסרים סבירא להו שאמרינן חוזר וניעור.

משא"כ כשלא הדיחו את המלוחים עד תוך הפסח, אזי יש מקום לחשוש שהמלוחים בלעו קצת חמץ בתוך הפסח ואז אינו מתבטל בששים ואסור לדברי הכל אף מעיקר הדין. וכמו שנתבאר לפני זה בדין פרוסת פת שנפל ליין (בשוע"ר סכ"ד): "אם לא סיננו את היין עד שנכנס הפסח הרי נפלט טעם הפירורין לתוך היין בפסח ... ונאסר כל היין". כך גם כאן, אם לא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח הרי נפלט טעם הפירורין לתוך המלוחים בפסח ונאסרו כל המלוחים.

ועל פירוש זה מקשה הט"ז (ס"ק ז), שא"כ מדוע כותב הרמ"א שיש חולקים ונוהגין להחמיר, הרי לפני זה מובא בשו"ע ס"ד ב' דיעות אם אומרים בפסח חוזר וניעור, והרמ"א הגיה שם: "ונוהגין כסברא הראשונה" (שאין אומרים חוזר וניעור). ואילו כאן בשו"ע מביא רק את הדעה המתרת (שאין אומרים חוזר וניעור), ואילו הרמ"א הגיה: "ויש חולקין ומחמירין".

לכן מפרש הט"ז: "דטעם המנהג להחמיר בזה, דהמלח הוא בעין על דברים אלו ואפשר שיש חמץ בעין בין המלח, ולכן לא מועיל הדחה בהם". והיינו שהוא מפרש שהמחלוקת הזאת היא כשלא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח, והחשש הוא שמא עדיין יש שם פירורי חמץ בין המלח,

איסור בדגים מלוחים אף אותן שאין שרויין במים ובצרפת נוהגין היתר באותן שלא נשרו במים בפסח".

כאן וכאן לא נתבאר מהו טעם חשש האיסור במלוחים שלא נזהרו במליחתו, והמקור לטעם המבואר כאן (שלא בדקו את המלח מפירורי חמץ שדרך להמצא בו), הוא בשו"ת מהרי"ט ח"ב או"ח סי' א (הובא במ"א ס"ק יז): "ונ"ל שטעם הרא"ש ז"ל משום שחשו למלח שלא נבדק מפני חמץ שבה". ובאמת מפורש כן בסימני ס' התרומה סי' נה, שכותב (בדעת המתירים, אחר שביאר שאין אומרים חוזר וניעור בחמץ שנתבטל קודם הפסח): "וכן בשר מליח ישן או גבינה או דגים מלוחים שלא נבדקו המלח מן החמץ וכן הסלים ישנים מותרין בפסח וכן שפוד ישן מותר לצלות בו בפסח מהאי טעמא".

ופירוש הדבר הוא, שטעם האיסור הוא מחשש שהיו פירורי חמץ במלח, והטעם להתיר הוא כיון שכבר נתבטלו בששים קודם הפסח ואין אומרים חוזר וניעור בפסח. וכן נפסק (כהמתירים) בסמ"ג (לאוין עח ל, ב) וסמ"ק (סי' רכב ע' רכח). וכן נפסק בשו"ע סי' תמז ס"ה: "בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם מותר לאכלם בפסח".

וע"ז כותב הרמ"א שם: "ויש חולקים ומחמירין. ובמדינות אלו המנהג להחמיר", וכ"ה לקמן סל"ו ואילך. אמנם כאן אנו דנים מעיקר הדין, שיש מתירים ויש אוסרים וקיי"ל כדעה המתרת, שאנו סומכים עליה בדיעבד או בתערובת (כדלקמן סל"ח).

(ב) והנה בטעם המתירים כותב רבנו: "שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח", וצ"ע מקורו.

ונפלט בפסח טעם הפירורין במלוחים, ולכן לא מועיל הדחה בהם עתה בפסח, וטעם המתירים הוא כיון שאינו אלא חשש "שמא לא היה חמץ במלח כלל". ומבואר יותר בפר"ח ס"ה ד"ה והרא"ש: "ובצרפת נוהגים היתר משום דאחזוקי איסורא לא מחזיקין".

גם רבנו מפרש את המחלוקת הזאת כפירוש הט"ז והפר"ח, דמיירי כשלא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח, אלא שבטעם ההיתר כתב (לא כדבריהם "דאחזוקי איסורא לא מחזיקין", אלא): "אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח". ולפום ריהטא לא מצאנו פירוש זה בנו"כ השו"ע, והחובה לברר מקורו.

ג) ונראה שמקור רבינו לטעם זה הוא בדברי ס' התרומה והרא"ש הנ"ל, שהרי מפורש בסימני ס' התרומה שם דמיירי בדין שאין אומרים חוזר וניעור בפסח, וע"ז קאי מה שמסיים: "וכן בשר מליח ישן או גבינה או דגים מלוחים שלא נבדקו המלח מן החמץ ... מותרין בפסח ... מהאי טעמא", הרי שאי אפשר לפרש בדבריו כדברי הט"ז והפר"ח שמותר מטעם "דאחזוקי איסורא לא מחזיקין".

גם אין לפרש בדבריו כהמ"א דמיירי שהדיחו את המלוחים קודם הפסח, שהרי מפשטות לשון הרא"ש, שכתב: "ובצרפת נוהגין היתר באותן שלא נשרו במים בפסח", נראה שכשלא נשרו במים בפסח נוהגין היתר אפילו אם המלח עצמו נשאר על המלוחים גם בפסח. על כן צריך לפרש, שגם כאשר המלח נמצא עדיין על המלוחים בתוך הפסח, ואף שהיו פירורי חמץ בתוך המלח, מ"מ נתבטלו קודם הפסח ואינו חוזר וניעור.

וע"ז קשה שהרי נתבאר לעיל סכ"ב וסכ"ד, שאם נשארו עדיין הפירורים בעינם בפסח

כולם מודים שאומרים חוזר וניעור, ומדוע אינו חוזר וניעור כאן, ע"כ חידש רבינו, שמוכרחים א"כ לפרש בדעתם: "שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

ואף שלקמן סל"ו נתבאר שאין להתיר המלוחים אלא כשהדיחו אותם מהמלח שעליהם קודם הפסח; זהו דוקא למנהג מדינות אלו להחמיר לכתחלה, משא"כ כאן דמיירי מעיקר הדין, בזה התירו המתירים אפילו כשלא הדיחו את המלח עד הפסח.

והנפקא מינה להלכה מכל זה מבואר לקמן סל"ח: "וכל מנהגים אלו הן לכתחלה אבל בדיעבד שכבר בישל אחד מדברים הללו בלא שום הדחה ושרייה ואי אפשר לקיים אותם עד לאחר הפסח שלא יתקלקל מעמידין על עיקר הדין ומותר לאכלו בפסח. ואין צריך לומר אם נתערב אחד מדברים הללו בדברים אחרים אפילו בפחות מס' מותר לאכול כל התערובות בתוך הפסח אפילו אפשר לקיימו עד לאחר הפסח".

והיינו אף שלא הדיחו כלל מהמלח שעליו, מ"מ מתירים בדיעבד, "שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

ג) ועדיין צ"ע מה שהעיר במ"מ וציונים ממ"ש רבינו לקמן סי' תנא סע"ו: "עופות שנצלו בפסח בשפוד ישן שכל השנה צלו בו בשר מלוח במלח שלא נבדק מפירורי חמץ שדרכם להמצא בין המלח הרי עופות הללו מותרין כיון שאין בשפוד חמץ ודאי אלא חשש ספק פירורי חמץ שבין המלח ומספק אין לאסור בדיעבד כי אין מחזיקין איסור מספק".

ומעניין הדבר, ששם גבי שפוד אחליפו דוכתייהו רבינו והט"ז, שהט"ז שם (ס"ק לא) כתב שטעם ההיתר הוא שאינו חוזר

סי' תמז סכ"ט**כבישה בדבר חריף**

בשוע"ר סי' תמז סכ"ט: "הציר הוא דבר חריף כיון שהוא יוצא מהמליח על ידי כח המלח שעליו הרי כל כח המלח בציר ודינו כרותח גמור כמ"ש ביורה דעה סי' ס"ט וצ"א וכיון ששהה הציר בכלי כשיעור בישול הרי הוא כאלו נתבשל בתוכו ונבלע חריפות הציר בתוך הכלי". והיינו מ"ש בי"ד סי' סט ס"ח לענין בשר שנשרה בציר כשיעור שיתנו מים על האש ויתחילו להרתיח שהציר נבלע בבשר. וכ"ה ברמ"א סי' צא ס"ה: "כל ציר מבשר שנמלח אפילו לא נמלח רק לצלי חשוב רותח".

מ"מ כותב כאן רבנו רק שחריפות הציר מבליע בתוך הכלי כששהה בתוכו כשיעור בישול, אבל אינה פולטת מהכלי כשיעור זה. ומבואר יותר לפני כן בריש סכ"ז: "אם היו שרויים במים או בציר מעת לעת ... נפלט טעם החמץ מן הכלי לתוכו על ידי כבישה זו", דהיינו שגם הציר אינו מפליט מהכלי כשיעור בישול אלא כשיעור מעת לעת, כמו מים.

והמקור לזה מצויין על הגליון: "ט"ז יר"ד סי' סט ס"ק מא]. ש"ך [שם ס"ק סח]. ח"י [כאן ס"ק יט, ובמנחת יעקב כלל יב ס"ק יד]. פר"ח ביו"ד [שם ס"ק נז. שפירשו כן במ"ש הגהת מהרא"י לשערי דורא רס"י טז, ו]איסור והיתר [ראה כלל ג סי' ב, ו]רמ"א שם [סט"ז]. דלא כמ"א [כאן סוף ס"ק טז]. דהיינו שהמ"א שם סובר שהכבישה בציר כשיעור בישול מפליט מהכלי, ואילו רבנו פוסק כט"ז וש"ך ושאר הפוסקים הנ"ל, שהכבישה רק מבליעה בכלי אבל אינה פולטת ממנו.

והטעם לזה, שכבישה בציר רק מבליעה בתוך הכלי אבל אינה פולטת ממנו, מבואר בש"ך שם שהוא מטעם אין מליחה לכלים.

וניעור, ואילו רבינו כתב שם הטעם: "כי אין מחזיקין איסור מספק".

והנה גם המקור להלכה זו הוא בסימני ס' התרומה שם: "וכן שפוד ישן מותר לצלות בו בפסח מהאי טעמא", והיינו מטעם שאינו חוזר וניעור דמירי ביה התם. ומפורש יותר במרדכי, שהובאה בו הלכה זו (רמז תקנה): "ומהאי טעמא שפוד ישן שצלו בו עופות בפסח מותרין אע"ג דמקודם לכן צלו בו בשר מלוח מן המלח שלא נבדק מחמץ, לפי שטעם החמץ שהיה במלח נתבטל קודם הפסח". והיינו כדברי הט"ז שם.

והטעם שרבינו שינה שם וכתב הטעם: "כי אין מחזיקין איסור מספק", כי המ"א שם (ס"ק נא) הביא את דברי המרדכי הנ"ל, והקשה: "ועיין מה שכתבתי לעיל סעיף י דבכלי לא מבטלין איסורא", והיינו מ"ש שם ס"ק כ (והובא בשוע"ר שם סל"ה) שטעם משהו אינו מתבטל בכלי, וא"כ איך הותר שפוד זה. ומתוך ע"ז המ"א: "מכל מקום הכא מספיקא לא מחזיקין איסור שהיה על הכלי חמץ". וכן פירש הפר"ח שם סכ"ז: "משום דליכא ודאי חמץ אלא חשש ממלח שלא נבדק". ואף אם לא נפרש כן את דברי ס' התרומה והמרדכי, מ"מ כן קי"ל להלכה.

ואף שנתבאר לעיל שגבי מלוחים מחזיקין איסור מספק שלא בדקו המלח מפירורי חמץ, וא"כ מדוע כאן בשפוד אין מחזיקין איסור מספק?

מתוך זאת רבינו במה שהוסיף לכתוב: "ומספק אין לאסור בדיעבד כי אין מחזיקין איסור מספק", דהיינו שדין השפוד הוא כדין המלוחים שרבינו פסק בהם בסי' תמז סל"ח (שהועתק לעיל), שבדיעבד מותר בכל אופן.

כבוש הרי הוא כמבושל הני מילי בכבוש בחומץ וציר". ובמ"א סי' תמז ס"ק כח מוכיח כן גם מהמשנה (מעשרות פ"א מ"ז; שבת מב, ב): "לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר". ופרש"י שם: "שהן מבשלין את התבלין כשהן רותחין". הרי שהחומץ הוא חריף כציר. וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' קה ס"א: "ואם הוא כבוש בתוך ציר או בתוך חומץ אם שהה כדי שיתנונו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל הרי הוא כמבושל".

והש"ך שם ס"ק ב הקשה על זה ממה שנפסק בסי' קד ס"א: "אם נפל לשכר או לחומץ בצונן והסירו שלם אם לא שהה בתוכו מעת לעת מותר". ולכן פוסק שהחומץ אין דינו כציר לענין רותח. אמנם המ"א שם חילק בין חומץ שכר שאינו חזק לבין חומץ חזק. ולכן פסק רבנו (כמובא לעיל מכמה מקומות) שדוקא חומץ חזק דינו כציר.

נראה עתה מהו דין החומץ החזק לענין להפליט מהכלי, שיש מקום לומר, שדוקא הציר אינו מפליט מהכלי, כיון שכל חריפותו הוא מחמת המלח, א"כ כמו שהמלח אינו מפליט מהכלי כך גם הציר אינו מפליט מהכלי, משא"כ החומץ, שאין חריפותו מחמת המלח, יש מקום לומר שהוא מפליט גם מהכלי. אמנם בשו"ע יו"ד סי' תמז סנ"א: "לשאוב בכלי חמץ מן יין וחומץ המוצנע לפסח ... ומה שבלוע בדופני הכלי אינו נפלט בצונן אלא ע"י כבישה מעת לעת". הרי שדעת רבנו שגם החומץ החזק, אף שגם הוא מפליט מהאוכל בשיעור בישול, מ"מ אינו מפליט מדופני הכלי, כמו שהציר אינו מפליט ממנו.

ג) כל האמור לעיל שחריפות הציר והחומץ מפליט יותר משאר הדברים, כן הוא גם בשאר הדברים החריפים, שע"י דוחק

ומבואר הטעם בשו"ע"ר לעיל סכ"ו: "לפי שאין כח במלח אלא להפליט מוהל מן האוכל שהוא רך אבל לא מן הכלי שהוא קשה", ומטעם זה גם הציר אינו מפליט מהכלי, וכפי שהובא לעיל מסכ"ט, שגם מה שהציר דבר חריף הוא מחמת "כח המלח שעליו הרי כל כח המלח בציר ודינו כרותח", וא"כ כמו שהמליח עצמו אינו מפליט מהכלי כך גם הציר, שהוא כרותח מחמת המלח, גם הוא אינו מפליט מהכלי.

ב) כל זה הוא בציר. ובקשר לחומץ כותב רבנו בסי' תעג סכ"ט: "אם נשרה בציר או בחומץ חזק ושהה שם בכדי שאם היו נותנין הציר והחומץ על גבי האור היו מתחילין להרתיח". וכ"ה בסי' תקכז ס"ב: "שנכבש בחומץ חזק או בציר אפילו לא שהה בתוכה אלא בכדי שאם היו נותנים החומץ והציר עם התבשיל שבתוכה על גבי האור היה התבשיל מתחיל להרתיח הרי הוא כמבושל". וכ"ה בסי' תרמח סכ"ה: "ואם כבשו בחומץ חזק שהוא חריף מאד אפילו לא שהה בתוכו אלא שעה מועטת כדי שיתן החומץ על האור וירתיח הרי זה כמבושל".

המקור לדין זה שכבישה בציר כשיעור בישול הוא כמבושל, ברא"ש חולין פ"ח סוס"י מט: "הלכך אני אומר שהכבוש בציר ונטלו מיד א"א שיאסור לאתרו כיון שהוא צונן, ושיעור כבישה הוי כאילו נתנו על האור כדי שירתיח ויתחיל לבשל, אם נכבש בתוך הציר כשיעור זה נאסר כל מה שבתוך הציר".

והמקור לדין זה שכן הוא גם דין החומץ, בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תקיד: "דלא אמרו [שבשר הנשרה בולע מהדם] אלא בדברים החריפין כמלח וחומץ וכיוצא באלו". ומפורש יותר בהגהות מיימוניות (קושטא) הל' מאכלות אסורות פט"ו הל"א: "כתב הרב רבנו אשר ... בתשובה דהא דאמרינן

וכתב ע"ז באליה רבה שם ס"ק יא: "ודוקא שהיתה הקיבה מעת לעת בכלי חמץ וכמ"ש ביר"ד סוף סי' פז. וצ"ע דהוי נותן טעם לפגם אחר מעל"ע, ואפשר דהוי חריף, ולא משמע שם הכי".

והיינו שהאליה רבה מבאר שדין חלב הקיבה יש לו דין חריף להשביח את הנותן טעם לפגם, ומקשה ע"ז שבייר"ד סי' פז לא משמע הכי, שהרי מבואר שם שאינו מפליט מהקיבה על אחר שנכבש עמו מעת לעת, הרי שאינו דבר חריף. ולמרות זאת פוסק רבינו שם שיש לו דין דבר חריף לענין השבחת הטעם הפגום, אף שמבואר ביר"ד סי' פז שאין לו דין חריף לענין להפליט מהקיבה בכבישה שיעור בישול.

ועל כרחך צריך לחלק בין כל הדברים החריפים האלו, שאף שלענין פליטה בכבישה שיעור בישול לא חשיבי דבר חריף אלא הציר והחומץ החזק, מ"מ לענין להפליט מהסכין ולענין להשביח טעם לפגם, נחשב דבר חריף גם כל מה שהוא חריף, גם שום ובצל וכרישין ופירות חמוצים ובוסר ושאר תבלין, וגם חלב הקיבה.

וראה מ"א שם ופר"ח שם ס"ז, שדין דברים חריפים לענין להפליט מהסכין ולענין להשביח טעם הפגום שונים הם, משא"כ לענין להפליט בכבישה שיעור בישול צריך לומר דלא סגי בחריפות זו, וצריך דוקא ציר או חומץ חזק.

ונראה שכן הוא גם לענין להבליע בתוך הכלי ע"י כבישה בשיעור בישול, שדוקא הציר והחומץ החזק מבליעים בשיעור בישול, משא"כ שאר דברים החריפים. וכן נראה בשוע"ר סי' תנא סע"ג (גבי בליעה בכלי זכוכית, למ"ד שגם הם נאסרים בכבישה): "שרוב הפעמים דרך להשהות משקה חמץ בתוכו מעת לעת או יותר כגון צלוחיות שפיהם צר שדרך להכניס בהן

הסכין החותך בהם הם מפליטים אפילו מהכלי, כמבואר בחולין קיא, סע"ב: "צנן שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, וה"מ צנן דאגב חורפיה בלע". ובתוס' שם ד"ה אגב מבואר שכ"ה גם לענין שומין כרישין ובצלים. וכן נפסק ביר"ד סי' צו ס"ב: "אם חתך בו שומין ובצלים וכרישין וכיוצא בהם מדברים החריפים ופירות חמוצים ודגים מלוחים דינם שוה לחתוך בו צנן". ובמ"א סי' תמז ס"ק לג שאף האתרוג הוא דינו כדבר החריף. ובשוע"ר סי' תמז סנ"ה שגם הבוסר דינו כדבר החריף. ושם ס"ס, שגם ה"זיתים מחמת מרירותן הן נקראים דבר חריף". ולפום ריהטא היה נראה לומר שחריפות זו מספקת גם לענין להפליט בכבוש שיעור בישול.

וכן מבואר בשוע"ר שם סמ"ו בהג"ה לגבי חלב קיבה: "חלב (צלול) הנמצא בתוך הקיבה שהוא חריף וחמוץ ומעמידין בו גבינות וזה החלב היה מעת לעת בתוך כלי של חמץ". ומבואר במ"מ וציונים שם, וכ"ה ב"פסקי הרב" ע' מו, שדין החלב קיבה הוא כדין הציר והחומץ החזק, ומה שאינם מפליטים מהכלי של חמץ בפחות ממעת לעת הוא כמו שהציר אינו מפליט מהכלי בפחות ממעת לעת.

אמנם צ"ע, שהרי מבואר ביר"ד סי' פז ס"י: "חלב הנמצא בקיבה ... שעמד בו יום אחד אסור להעמיד בו". ובש"ך שם ס"ק כח: "פירוש מעת לעת דהוי ככבוש". הרי שגם מהקיבה אינו מפליט בפחות ממעת לעת, אף שהציר והחומץ החזק מפליטים מהאוכל בשיעור בישול.

והנה המקור לדברי רבינו בהג"ה, שחלב הקיבה יש לו דין חריף הוא ברדב"ז ח"א סי' תפז (הובא במ"א סי' תמב ס"ק ט) שגבינה שהעמידו בקיבה שהיתה בכלי חמץ אסור לאוכלה ומותר להשהותה.

י"ש לקיום אף בדיעבד אסורין" (ראה מ"מ וציונים שם ו"פסקי הרב" ע' מח), הרי שגם י"ש שהוא דבר חריף (כמבואר בשו"ע"ר סי' תמז סמ"ו), אינו מבליע בכלי בפחות מכבישה מעת לעת (דלא כפרי מגדים שם א"א ס"ק נג, שבי"ש סגי בכדי שירתיה).

וצריך לחלק בין י"ש לבין שאור וחרוסת, שנראה בסמ"ג-ד שמבליעים בכלי בפחות ממעת לעת. ראה סמ"ג "ופעמים שהשאור שוהה הרבה באותו כלי ומחמת חריפותו נבלע טעמו באותו כלי". והמקור לזה הוא ברש"י פסחים ל, ב ד"ה בית שאור: "ופעמים שהוא שוהה שם בלילה".

סי' תמח סכ"ט

## קונטרס אחרון אבוד שנמצא חלקו

בשו"ע"ר סי' תמח סכ"ט: "חמץ הנמצא ברשות ישראל לאחר הפסח מיד וידוע שעבר עליו הפסח אע"פ שבדק בליל י"ד כתקנת חכמים וביטל כל חמצו שנשאר ברשותו שלא מצאו בבדיקה ונמצא שלא עבר בבל יראה ובל ימצא אפילו מדברי סופרים על חמץ זה שנמצא ברשותו לאחר הפסח אף על פי כן הוא אסור בהנאה אפילו יש לו עדים שביטל כל חמצו או שהפקירו בפניהם בלשון הפקר ממש שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו ליהנות ממנו ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

על הגליון מצויין המקור לכמה פרטים שבסעיף זה, אבל לא צויין שם המקור לפרט האחרון והעקרי, ש"אפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

ובמ"מ וציונים צוין לסי' תלו קו"א ס"ק ו, ושם: "כדאיתא בירושלמי לפי פירוש האמיתי של המ"א והפרי חדש וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח ע"ש".

לפי התוכן נראה שהכוונה לירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, שהוא מקור ההלכה שבסעיף זה. אמנם מה שכתב שם שבסי' תמח, זה לא נמצא אצלינו, כי הקו"א שהגיעו לידינו להל' פסח הם רק עד אמצע סי' תמז, ואילו הקו"א שבסי' תמח נאבדו.

שוב ראיתי שבשארית יהודה או"ח סי' יד דן בהלכה זו, וכותב קרוב לתחלתו: "אבל הרב נר"ו בא בתלמוד ערוך".

מכך למדנו ב' דברים: (א) שאת התשובה הזאת כתב בתקופת כ"ק אחיו רבנו הזקן. (ב) שהי' לפניו הקו"א הנזכר לסי' תמח, שמעתיק קטעים ממנו. (ג) כפי שכבר ראינו במקומות אחרים, הרי הוא דן בקו"א זה לפני כ"ק אחיו רבנו הזקן.

ומתוך דבריו השלמתי כמה קטעים העיקריים שבקו"א זה, וכך כותב בשארית יהודה שם:

**האחרונים יש מהן שמקילין בהפקיר בפני עדים ... ויש מהם שמקילין אם בדק וביטל כתקנת חכמים (וכבר כתב הרב דלשון הרא"ש [פסחים פ"ב סי' ד] וישראל שמצא [חמץ בביתו אחר הפסח מן הדין הוא מותר] כו' דכיון שביטלו כו'**

וראה עוד מה שהאריך בזה שם. וראה הערות לשו"ע אדה"ז.

#### ס' תנ סכ"ג

### האומר לחנוני תן חמץ לעבדי

בשוע"ר ס' תנ סכ"ג: "אבל אם אינו מקדים לו דינר מותר לומר לו תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך שכל שלא פרע לו הישראל קודם שנותן החמץ לעבדו הרי הוא נותנו לו בתורת מכירת חמץ שלו והישראל יפרע לו בעדו (ועיין ביורה דעה ס' קל"ב שאם הוא חייב ליתן לעבדו מזונות של חמץ ואינו יכול לפטור את עצמו במה שיתן לו מזונות אחרים שאינן חמץ בעל כרחו של העבד אסור לו לומר לחנוני נכרי פטרני ממזונות עבדי ותן לו חמץ בפסח ואני אפרע לך לאחר הפסח)". אמנם בשו"ע שם ס"ד לא מיירי בחמץ אלא ביין נסך. ולא מיירי התם באמר לחנוני לפטרו ממזונות עבדו אלא באמר לפועלים צאו ושתו מחנוני פלוני כו' (שהיא ההלכה דלעיל סכ"א). ולא נזכר שם כלום בשו"ע ונ"כ מדין חייב ליתן לעבדו יין דוקא.

במ"מ וציונים מציין שהכוונה לב"י שם ד"ה יש מקומות, שהעתיק את דברי הרשב"א בתורת הבית (בית ה שער ד מט, ג). אמנם בטור ושו"ע שם ס"ד לא הובאו דברים אלו של הרשב"א, וכך לא הובאו גם בט"ז ובש"ך. גם בתורת הבית שם לא נזכר בפירוש דין אומר לחנוני תן לו חמץ (או יין נסך), רק כשאמר לפועלים צאו ושתו (כדלעיל סכ"א). וגם בזה לא נתפרש שם דמיירי שאמר לו בפירוש "קח עלי חמץ". וגם בזה הביא את דעת הראב"ד ודעת הרמב"ן ואח"כ כתב דעתו, ובטור ושו"ע לא נתברר איך שאנו פוסקים. ואפשר שבשוע"ר לסימן זה ביו"ד (שלא הגיע לידינו) מבוארת הלכה זו, ולשם מציין בסי' שלפנינו. וההכרח לבאר:

[ובירושלמי פליגי כו'], לא משמע הכי). וכולם תלו זייני בלשון הרא"ש, אבל הרב נר"ו בא בתלמוד ערוך בפירוש בש"ס פ"ו דעירובין (דס"ד ע"ב) [שהיא ההלכה דלקמן ס"ל] גבי ר"ג שמצא חמץ בדרך אחר הפסח ונתנו לא"י, וקאמר דלמדנו הולכים אחר רוב עובדי דרכים ורוב עובדי דרכים הם א"י, וחמץ של א"י שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, הרי להדיא דאילו היה חמץ של ישראל זה שמצא בדרך היה אסור בהנאה, ואע"ג דאין לך הפקר גדול מזה שמונח על אם הדרך, ואנן סהדי דודאי מתיאשי בעליו, שהרי המוצא נוטלו לעצמו ואינו צריך להחזיר, וגם יצא ידי תקנת חכמים, דמאי הוה ליה למעבד, אפילו הכי אסור. וכתב הרב דהיינו מטעם הירושלמי [שם] דחיישינן שמא יבאו להערים בפעם אחרת (עיין באליה זוטא [ס"ק ה]). וכן גבי (פסחים ל"א ע"ב) [שהיא ההלכה דלקמן ס' תמט] חנות של ישראל, ומלאי חמץ בתוכה, והפועלים אין יהודים כו', או להיפך, חמץ הנמצא בתוכה תלינן בבעלים לדעת רש"י [כמצויין לקמן שם], ולדעת ר"ח תלינן בפועלים, והרי נאבד מהם ומתיאשי, ואעפ"כ אם של ישראל אסור ... [ומ"ש בשיירי כנסת הגדולה הגב"י אות ז, מפסקי מהר"ם מרקנטי ס' קנז, שמותר להפקיר חמץ קודם שעה ששית על מנת לזכות בו אחר הפסח ושרי אף באכילה, והוא עצמו מסיק שם שאם הפקירו בעדים שרי, הנה מירושלמי הנ"ל נראה שאסרו מטעם הערמה] שמא יערים ויפקיר על מנת לזכות בו, ולהכי לא מהני עדים ... [ואילו] להכנסת הגדולה ור"מ מרקנטי דעדים מהני א"כ לימא איכא בינייהו עדים [ומדוע אמרו בירושלמי שם דאיכא בינייהו מפולת שאין בזה הערמה, אלא ודאי הכל מודים בהפקיר בעדים שאסור מחשש הערמה].

כל ההלכה הזו שבסעיף זה: "מותר לומר לו תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך", מצויין על הגליון שמקורו במ"א (ס"ק ט) ופר"ח (ס"ו). ולא נתפרש בדבריהם מהיכן לומדים דין זה. ובאמת היא מחלוקת בין הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ה שער ב מט, ג) ובין הר"ן (ע"ז שם לד, א ד"ה גרסינן בגמרא).

דהנה בגמרא ע"ז עא, א מבוארת ההלכה שבשו"ע שם ס"ה: "ישראל שיש לו יין וצריך ליתן ממנו חלק ידוע למלך יכול לומר לעובד כוכבים פייס למלך בשבילי אע"פ שהעובד כוכבים נותן יין נסך והוא חוזר ונותן לו דמים אבל אסור לומר לו היה במקומי ליתן למלך".

ברש"י (שם ד"ה אבל אומר לו) מבאר שמה שיכול לומר לנכרי פייס למלך בשבילי הוא רק אם "אפשר לסלוקיה בזוזי". אמנם בתוס' (שם ד"ה הא) מקשה "דא"כ פשיטא". ולכן מפרש דמייירי "שהישראל חייב למלך יין ... לא מצי לסלוקי בזוזי אלא ביין נסך", ומ"מ שרי כי "אינו מצווה לו לפרוע יין נסך ... שיסלקנו במעות אם יכול".

גם בתורת הבית שם נראה שלומד בתחלה כרש"י, אלא שע"ז מקשה מדין אומר לפועליו צאו ושתו עלי ואני פורע שמותר (כדלעיל סכ"א), ומביא תירוצי א' בשם הראב"ד ועוד תירוצי בשם הרמב"ן, ובסוף מוסיף עוד תירוצי (שנראה מדבריו בתורת הבית הקצר שזוהי מסקנתו): "דגבי פועלים אין חייב ליתן יין דוקא, שכן דרך בעל הבית לפרעם במעות והם הולכים ואוכלים, אבל במנת המלך שחייב לו יין ממש, אלא שפעמים שלוקח מעות, לפיכך כשאמר לו פול תחתי לאוצר והוא פורע יין הוי כאילו קונהו ובמצותו נתנו הנכרי לאוצר".

והיינו שלומד כתוס' הנ"ל, דמייירי שחייב לו יין ממש (רק לפעמים מתרצה ולוקח מעות), ומ"מ כשאינו אומר לנכרי בפירוש לפרוע יין נסך, אזי מותר. ועפ"ז מתרץ הרשב"א, שמה שהתירו בצאו ושתו עלי ואני פורע, התם מיירי שאין חייב ליתן יין. ומפרש הר"ן שם בדברי הרשב"א שם: "כי האי לישנא אמר ליה לחנוני כלומר תן להם יין ואני פורע". דהיינו שעיקר קושיית ותירוצי הרשב"א מדין צאו ושתו עלי ואני פורע, כי הרשב"א מפרש הלכה זו דמייירי שפירש לו ושתו עלי יין (נסך), וכן אמר בפירוש להחנוני תן להם יין (נסך) ואני פורע. ומתיר דלהכי מותר כיון דמייירי שאינו חייב ליתן לו יין דוקא.

אמנם הר"ן עצמו חולק על הרשב"א, וכותב: "ולא ניחא לי בהכי, דברייתא לעיל הכי תניא צאו ושתו ואני פורע, ואי כי האי לישנא אמר ליה לחנוני כלומר תן להם יין ואני פורע, אע"ג דמצי לסלוקינהו בזוזי ודאי מיתסר. ואי אמרת דלא אמר ליה לחנוני האי לישנא אין מקום לקושייתם כלל, דדלמא מלטני מהם אמר ליה".

והיינו שמפרש הר"ן, שמה שהתירו כשאומר צאו ושתו עלי ואני פורע, מיירי דוקא כשלא הזכיר יין נסך (או חמץ) לא לפועלים ולא לחנוני, וכיון שכן, אין מקום לקושיית תורת הבית, ואין הכרח לדברי הרשב"א (והתוס' שם) שהתירו אפילו חייב לו יין דוקא (כשאינו אומר בפירוש לתת לו יין) או אפילו אומר בפירוש לתת לו יין (כשאינו חייב לו יין דוקא). וא"כ אפשר לפרש הגמרא כרש"י (וכתחלת דברי הר"ן שם).

בטור יר"ד סי' קלב מביא את מחלוקת רש"י ותוס' (לענין מלך), ולא הכריע ביניהם (ולענין פועלים לא הביא כלל את מחלוקת הרשב"א ור"ן). בב"י שם (ד"ה יש מקומות) הביא את דברי הרשב"א הנ"ל, אבל בשו"ע



כשיכול לפטור עצמו במזונות אחרים ולא אמר לו בפירוש שיתן לו חמץ.

#### סי' תנו ס"ט

### הפרשת חלה מעיסה בפסח

בשוע"ר סי' תנו ס"ט: "כשרוצה ללוש עיסה ביום טוב ... מותר לו לפחות מעשרון מטעם שיתבאר בסי' תנ"ז ... ומכל מקום יותר טוב ללוש העיסה בב' פעמים דהיינו שיקח יותר מחצי עשרון וילוש ממנו עיסה אחת ואחר כך יחזור ויקח יותר מחצי עשרון קמח וילוש ממנו עוד עיסה אחת ויצרף ב' העיסות יחד על דרך שיתבאר בסימן תנ"ז ויפריש מהן חלה וכשהוא עושה כן אף לכתחלה אין צריך למדוד הקמח מערב יום טוב".

והוא תמוה לכאורה, שהרי בסי' תנו ס"ז (שמצויין בסעיף זה) מבואר שאסור להפריש חלה מהמצה ביום טוב פסח, שאם יפרישה אין לה תקנה לו באפיה ולא בשריפה ולא להניחה שתחמץ, וא"כ מה המסיים כאן שיצרף ב' העיסות ויפריש מהן חלה.

ויתירה מזו קשה, שגם לקמן סי' תנו ס"ז, כשמבאר שביום טוב פסח התירו לו ללוש עיסה פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה, מוסיף (במוסגר): עיין בסוף סי' תנ"ו איך לנהוג בזה. ומסתמא הכוונה למ"ש כאן שיצרף ב' העיסות ויפריש מהן. ואיך זה מתאים אם כן עם מה שמבאר שם שאסור לו להפריש החלה קודם האפיה.

עוד יש לתמוה, מה שצויין כאן על הגליון: פר"ח סוס"י תנ"ז בשם הרמב"ם. והיינו מה שהביא שם את פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ח הי"א) שפסק כרבי עקיבא (חלה פ"ב מ"ג), שאם נטמאה העיסה יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה (ולא כת"ק שם, שיעשנה קבין, פחות מכשיעור, שיפטר

שם ס"ד-ה מובאת הלכה זו בסתם, ולא נרמזה לא מחלוקת רש"י ותוס' ולא מחלוקת הרשב"א ור"ן. בלבוש שם ס"ה, ובט"ז שם ס"ק י', ובש"ך שם ס"ק לד, פסקו לענין מלך כתוס'. אמנם לענין פועלים לא נתפרש פרט זה לא בשו"ע ולא בט"ז וש"ך שם.

בשו"ע כאן הובאו ב' דעות באומר לו צא ואכול ואני פורע, ומפרש המ"א ס"ק ח דמיירי שאמר לו צא ואכול חמץ. והיינו שמבאר את המחלוקת שבין ב' הדעות בשו"ע כאן כשפירש צא ואכול חמץ, וב' הדעות כאן הן דעת הר"ן ותורת הבית הנ"ל לענין יין נסך.

בס"ק ט כותב המ"א על המתירים "וכן עיקר" (וכן הוא בהגהות מהרש"ל על הטור וכן הוא בפר"ח ס"ו), והיינו שפוסקים כשיטת הרשב"א שם. ועוד מפרשים במ"א ופר"ח שם דהיינו אפילו אומר לחנוני "תן לפועלים חמץ ואני פורע", והיינו כפי שפירש הר"ן שם בדברי הרשב"א. וכן פסק רבנו בסכ"א, שמותר אפילו "קח עלי חמץ מן החנוני", ובסכ"ג פסק דהיינו אפילו לומר לחנוני "תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך".

וכיון שכל המקור לדברי המ"א והפר"ח הוא הרשב"א בתורת הבית שם, כפירוש הר"ן שם בדבריו, וכיון ששם מפורש דהיינו דוקא כשיכול לפטור את עצמו במה שיתן לו מזונות אחרים, לכן פירש כן רבנו כאן בסכ"ג, ואפשר שכן ביאר גם ביר"ד סי' קלב (אלא שסימן זה לא הגיע לידינו).

וכ"ז לדעה הא'. אמנם אח"כ בסוף הסעיף כותב רבנו, שיש אומרים שבחמץ "יש להחמיר שלא לומר לנכרי בפסח קנה לך חמץ מן החנוני", והיינו כדעת הר"ן הנ"ל (שנתבאר בב"ח יר"ד שם סי"ג ד"ה ומ"ש אבל, ובשו"ת סי' קמג) שלא התירו אלא

שהיתה יכולה לבא לידי חימוץ אם לא היה משמרה מחימוץ.

הטעם הראשון מבואר בגמרא פסחים (לה, א): "דהויא לה מצה עשירה", וברש"י שם ד"ה מצה עשירה "ורחמנא אמר לחם עוני". והטעם השני מצויין על הגליון "מ"א סי' תעא" ס"ק ה. ובאמת כבר הובאה סברא זו במלחמות פ"ב (י, ב) ד"ה אמר הכותב השיב: "ואם בלא מים תיפוק ליה משום שכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו במצה".

אמנם במ"א שם הביא טעם שלישי: "דהא בסי' קס"ח פסק דאין מברכין ברכת המזון על דבר שנילוש במי פירות, ובסוף סי' קפ"ח איתא דחייב לאכול ביום טוב כזית פת שחייבין עליו ברכת המזון". ומזה מוכיח המ"א שהברייתא והגמרא (לו, א) לא מיירי בנילוש במי פירות בלבד (שבזה אינו יוצא ידי חובתו כיון שמברכים עליה בורא מיני מזונות), אלא במי פירות עם מים (שמברכים עליה המוציא), ומ"מ אינו יוצא בה ידי חובתו כיון שהיא מצה עשירה.

טעם שלישי זה אינו מובא בשו"ע"ר שם, אמנם הלכה זו מבוארת בשו"ע"ר סי' קפח ס"י (בדיני חובת סעודת שבת ויו"ט): "ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה". אבל עה"ג שם ישנה הגהת אחיו הרה"ק מהר"ל: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום". ולא נתבאר בדבריו מהו הטעם שבתחלה סבר כדעת המ"א, ומהו הטעם שבסוף ימיו חזר בו וחולק על דעת המ"א הנ"ל, וסובר שסגי במזונות לסעודת שבת ויו"ט.

(ב) כד מעיינינן בהלכה זו היא תמוהה ביותר לכאורה, שהרי מפורש בגמרא

מחלה). ולפי זה מסיק הפר"ח שם, שגם כאן יפריש חלה בטומאה, והיינו שאחר אפיה יצרפם לשיעור ויפריש מהם חלה, וכיון שעושה זאת אחרי אפיה אין כאן שום חשש. ומדוע א"כ כותב כאן "ויצרף ב' העיסות יחד ... ויפריש מהן חלה".

ולכאורה היה אפשר לומר שיש כאן טה"ד וצ"ל: "ויצרף המצות מב' העיסות, על דרך שיתבאר בסימן תנז [ס"ו]. ועפ"ז מיושב כל מה ששאלנו.

אמנם לפי זה צ"ע מה שכתוב (כאן ושם) שמטעם זה התירו לו כאן לפחות משיעור כדי לפוטרו מן החלה. ולפי האמור לעיל אין כאן שום קולא, כי בין כך צריך לצרפן אח"כ, וזה מותר אפילו קודם החג, כמבואר בסי' תנז ס"ו.

ובאמת מטעם זה חלק הפר"ח שם על הרמ"א (סוס"י תנז) שהתיר היתר זה, כי על פי הנ"ל אין כאן שום קולא. וא"כ קשה על רבינו שאומר ב' הדברים בחדא מחתא, שכאן התירו לו ללוש פחות מכשיעור, ומ"מ יותר טוב ללוש העיסה בב' פעמים פחות מכשיעור ואח"כ לצרף ולהפריש.

ואפשר לומר, שבאף שרבנו פוסק כהפוסקים שכאן התירו לו לפחות משיעור חלה, מ"מ יותר טוב לחוש לדעת הרמב"ם והפר"ח, ולכן יצרף אחר אפיה ויפריש מהם חלה טמאה.

#### סי' תסב ס"א

### מצה שמברכים עליה בורא מיני מזונות

בשו"ע"ר סי' תסב ס"א: "עיסה שנילושה במי פירות ... אינו יוצא בה ידי חובתו ... מפני שהיא מצה עשירה והתורה אמרה לחם עוני ועוד שאין יוצאין אלא במצה

המ"א אי אפשר לתרץ כן, שאם נאמר דהכא מיירי שאכל שיעור קביעות סעודה ולכן בירך עליה המוציא וברכת המזון, א"כ נפלה הוכחת המ"א בסי' תע"א ס"ק ה, שהרי גם עיסה שנילושה במי פירות מועלת בהם קביעות סעודה (ראה שוע"ר סי' קסח ס"א, וסדר ברה"נ פ"ב ה"ז), וא"כ אפשר לומר שגם התם מיירי שאכל שיעור קביעות סעודה, ולכן יוצא י"ח סעודת יו"ט, ורק ידי חובת מצה לא יצא כיון שהיא מצה עשירה.

ואפשר זו היא הוכחת רבנו הזקן בסוף ימיו, שגם כשלא אכל קביעות סעודה יוצא בה י"ח סעודת יו"ט, שהרי בגמרא (ברכות לח, א) מפורש שברכתו בורא מיני מזונות בלי קביעות סעודה ושיוצאים בה י"ח מצה בפסח, ונראה מפשטות לשון הגמרא שגם בלא קביעות סעודה יוצא בה י"ח אכילת מצה וסעודת ליל הראשון של פסח.

ג) הלכה זו כותב המ"א גם בסי' קסח ס"ק ל (לענין פירווי מצה שרויה שנתמסמה במים שמברכין עליה בורא מיני מזונות): "צ"ע דבסי' תסא ס"ד כ' דיוצאין במצה שרויה שלא נימוחה משמע אע"פ ששרויה הרבה, וא"כ לא יצטרך לברך ברכת המזון ... וי"ל דצריך לשרות כל הכזית ביחד ולאכלו ... וא"כ מברך המוציא וברכת המזון".

וכן נפסק בשוע"ר סי' תסא ס"ב: "יוצא אדם ידי חובתו במצה שרויה במים לאחר אפייתה ... וצריך ליזהר לשרות כזית שלם ביחד אבל אם ישרה פרוסות פחותות מכזית אינו יוצא בהן ידי חובתו אם נשרו כל כך עד שנתלבנו המים מחמתן שכבר נתבטלו מתורת לחם כמו שנתבאר בסי' קס"ח". ומצויין על הגליון, שהמקור להלכה זו הוא במ"א סי' קסח. ולכאורה מה בין זה לדין טרוקנין שבסעיף ז, שאע"פ שאין

ברכות (לח, א), וכן נפסק בשוע"ר סי' תסא ס"ז: "אם נאפה בקרקע כגון טרוקנין והוא שעושין גומא בקרקע הכירה ונותנין שם קמח ומים מעורבין ונאפה שם אע"פ שבלילתה רכה מאוד ואין עליו צורת פת ולכך אין מברכין עליו המוציא אלא אם כן קבע עליו סעודתו כמ"ש בסי' קס"ח אף על פי כן אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אפילו לכתחלה לפי שזהו לחם עוני שאין לעני תנור ואופה לחמו בקרקע". הרי לנו שיוצאים אפילו בלילה ראשונה במצה שמברכין עליה בורא מיני מזונות, וכ"ש בשאר סעודות שבת ויו"ט.

והמקור לזה הוא גמרא מפורשת בברכות (לח, א): "האי כובא דארעא ... גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות. מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות. אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט לחם עוני קריין ביה".

ואם נאמר דלא מיירי הכא בחובת סעודת יו"ט, רק בא להודיעני שיוצא עכ"פ חובת אכילת מצה בפסח, א"כ מהי הוכחת המ"א שם לענין עיסה שנילושה במי פירות, אולי מיירי הכא רק בחובת אכילת מצה ולא בחובת סעודת יו"ט. אלא על כרחך צריכים אנו לפרש, שכשהגמרא אומרת יוצא י"ח בפסח, הכוונה שיוצא באכילה זו ידי חובת אכילת לילה זו, גם ידי חובת סעודת יו"ט. וא"כ מוכח מכאן שיוצאים ידי חובת סעודת יו"ט גם על אכילת מצה שמברכין עליה בורא מיני מזונות, וכמסקנת רבנו בסוף ימיו.

ובשלמא לשיטת רבנו הזקן בשו"ע שלו (לפני חזרתו) היה אפשר לתרץ דמיירי הכא שאכל שיעור קביעות סעודה של מצה זו, שאז יוצאים בה גם י"ח סעודת יו"ט, כמבואר בסי' קפח שם. אמנם את דברי

גלגול הקמח במים שאז חל חיוב חלה ולפיכך כשהיתה עליו תורת לחם בשעת לישה שהיתה בלילתה עבה מיד חל עליו חיוב חלה ושוב לא נפקע ממנו ע"י בישול וטיגון, אבל לענין המוציא וברכת המזון הכל הולך אחר האפיה כשנעשה ראוי לאכילה וכל שלא נאפה בתנור או במחבת בלי משקה אינו קרוי לחם". וכן אפשר לומר לענין חובת מצה וסעודת יו"ט.

סי' תסז סכ"ו-ח

### חטה מבוקעת שנמצאת בתבשיל בשביעי של פסח

בשו"ע ר סי' תסז סכ"ו-ח: "חטה מבוקעת שנמצאת בתבשיל ... אם נעשה התערובות ביום שמיני של פסח שרשאים להשהותו ואין צריך ליתנו לנכרי לדברי המתירין דכיון שיום שמיני אינו אלא מדברי סופרים לא החמירו בו כל כך לאסור להשהות תערובת חמץ".

הלכה זו מובאת כך גם בטור ושו"ע סי', ודייקו מזה הב"ח (ד"ה ואם הוא ובסוף סי' תמו) והמ"א (סי' תמו ס"ק ב ד"ה והב"ח) שאם הוא ביום שביעי של פסח יבערנו מיד ולא ישהנו. אמנם רבינו בעצמו חלק עליהם בסי' תמו קו"א ס"ק ב ד"ה איברא, ומסיק שם: "וכיון שא"צ לבערו אלא משום חשש תקלה מה הפרש יש בין ז' של פסח ליום א'. וכבר השיגו בשו"ת חכם צבי סי' פ"ג, וחלק על דין זה לגמרי, וכ"כ באלי' זוטא שהגאון מהר"ש לא נהג בזה כהב"ח. וכמדומה שכן נוהגין עכשיו. ולכן לא העתקתי כלל דין זה כי שב ועל תעשה עדיף במקום שיש מחלוקת בין אחרונים, ובפרט שהמחמירים אין בדבריהם טעם כלל לחלל יום טוב על דבר שאין לו שורש כלל בדברי הגמרא והפוסקים".

מברכין עליו המוציא מ"מ יוצאים בה י"ח מצה בפסח.

ולכאורה היה אפשר לחלק ביניהם, עפ"י מה שמבואר בשו"ע ר סי' קסח ס"ח: "פירורים השרויים במים צוננים שהלך מהם תאר הלחם על ידי שרייה זו מברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין ג' אפילו אם אוכל שיעור קביעות סעודה שכבר נתבטלו ויצאו מתורת לחם לגמרי כיון שאין קזית בכל אחד וגם לא תאר לחם וכל שהמים מתלבנים מחמת הפירורים כבר הלך מהם תאר הלחם". וכיון שאין מועלת בזה קביעות סעודה לכן אינו יוצא בזה י"ח מצה וסעודת יו"ט.

וכל זה הוא לפי סברת רבנו בשו"ע שלו, משא"כ לאחר חזרתו שגם בלא אכל שיעור קביעות סעודה י"ח ידי חובת סעודת יו"ט, א"כ היה אפשר לומר לכאורה שיוצא י"ח גם במצה שרויה בפרוסות פחותות מכזית.

אבל אין בזה הוכחה, שאפשר שגם אחר חזרתו, שלא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, היינו דוקא בלחם שמועלת בו קביעות סעודה, משא"כ לחם שקביעות סעודה אינה מועלת בו כלל, לא מקרי לחם ואינו יוצא בה י"ח מצה וסעודת יו"ט.

גם אפשר לומר, שבאמת לפי דעת רבנו לאחר חזרתו, סגי לסעודת יו"ט אפילו במזונות שלא מועילה בהן קביעות סעודה. אמנם כדי לצאת ידי חובת מצה בפסח, בזה צריך שיהי' לחם דוקא, כאמור "לחם עוני", דהיינו שעכ"פ מועילה בה קביעות סעודה.

ואף שגם לחם האפוי שנתבשל אח"כ מחויב בחלה (ראה שו"ע ר סי' קסח סט"ו ואילך), והרי נתבאר ברס"י תנז, שמה שנקרא לחם לענין חלה מקרי לחם אף לענין מצה. הנה הטעם לזה נתבאר בשו"ע ר סי' קסח שם: "לפי שבחלה הכל הולך אחר

בטעם החילוק בין מצאו ביו"ט הראשון (שכופה עליו כלי) לבין שביעי של פסח (שמפררו וזורקו לים), מבאר הב"ח שם ושם, דאם ישהנו עד שנכנס יום האחרון הרי הוא מותר (להשהותו עד אחר החג ולאכלו) ונמצא שהאיסור חוזר להיתרו.

גם המ"א שם ס"ק ב ד"ה והב"ח מסכים לעיקר חילוקו של הב"ח, וגם הוא הוכיח כן ממ"ש בסי' תסז "ואם נמצא בח' מותר להשהותו, משמע דבז' אסור להשהותו". אלא שבטעם הדבר כותב: "נ"ל שהוא סברא רחוקה שיעשה איסור ויבערו ביו"ט משום שלא יחזור להתירו, ונ"ל טעם אחר דהא כתבתי בשם התוספות דהמשהה כדי לבערו אינו עובר עליו, אבל הכא משהה אותו כדי לקיימו, דהא לא יבערנו אח"כ, לכן יבערנו בז' ע"י עכ"ל".

[ובאמת גם בשו"ת הב"ח מבואר הטעם שבמ"א (שמביא את דברי התוס' שהמשהה חמץ כדי לבערו אינו עובר עליו, והיינו דוקא ביו"ט הראשון, משא"כ בשביעי של פסח, שכיון שלא יבערנו אח"כ לכן יעבור עליו למפרע), וא"כ מסתמא כוונתו כן גם בסוס"י תמו, ולפי"ז אין מחלוקת לכאורה בין הב"ח והמ"א בטעם החילוק].

אמנם רבינו חולק על הב"ח והמ"א לעיל סי' תמו קו"א ס"ק ב ד"ה איברא, וכותב על דברי המ"א: "דבריו תמוהין וסותרין זה את זה, שהוא ז"ל עצמו פסק בריש סי' תמ"ב דכל שמן התורה מותר באכילה אינו עובר עליו, ואינו צריך לבערו אלא משום חשש תקלה, ואפילו מדרבנן לא עבר בבל יראה ובל ימצא [כדלעיל שם ס"ז], ולא דמי להמשהה חמץ שביטלו קודם הפסח שעובר, וכמ"ש המ"א סוף סימן תמ"ז לענין חמץ נוקשה בעיניה [כדלעיל סי' תמב ס"כ], והוא הדין לתערובת משהו [כדלעיל שם קו"א ס"ק ט וסי' תמו קו"א ס"ק א], דדמיין להדידי לפי דעת המ"א, כמבואר בהדיא

ולפי כל זה צ"ע, איך יתאים זה עם מ"ש כאן, שדוקא ב"שמיני של פסח" יכול להשהותו, וחוזר ע"ז כמה פעמים (דוקא שמיני של פסח) לשלול את שביעי של פסח.

נראה א"כ מהו מקור ההלכה המבוארת כאן, בטור ושו"ע ס"י ובשו"ע סכ"ח, שדוקא בשמיני של פסח יכול להשהותו (ולא בשביעי של פסח).

המקור להלכה זו הוא בהגהות מיימוניות סוף הל' חמץ ומצה בשם תשובת רש"י (מחזור ויטרי הל' פסח סמ"ה ע' 269): "מצא חטה בתרנגולת יום אחרון של לפסח שוהא אותה עד הלילה ואוכלה, וטעמא משום דיו"ט שני דרבנן". וכ"ה במרדכי סוף רמז תקנ. וכ"ה ברא"ש פ"ב סי' כה, בשם רבינו אליעזר ממיץ: "ואם ביום טוב אחרון של פסח מותר להשהותו עד אחר הפסח שהרי הוא ספק יו"ט ספק חול וכן יש בתשובות". וכן הוא בטור ושו"ע ס"י.

וכתב ע"ז הב"ח שם ד"ה ואם הוא: "ואם הוא ביום שביעי של פסח מאחר שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה צריך הוא לזרקו לנהר או לרוח ואל ישהנו עד לאחר הפסח, והארכתי בתשובה בס"ד".

ובשו"ת ב"ח סי' קכד מוכיח מהלכה הנ"ל, שדוקא ביו"ט האחרון יש להשהותו עד הלילה ולאכלה משום דיו"ט שני דרבנן אבל ביום שביעי שהוא דאורייתא אסור להשהותו לאכלה. ופשיטא דאין לשורפה ביו"ט (לא ביו"ט הראשון ולא בשביעי של פסח) שהרי אין חובת ביעור מן התורה בתערובת חמץ משהו. ולכן, ביו"ט הראשון יכפה עליו כלי עד חול המועד ואז ישרפנו, בשביעי של פסח יפרר וישליכנו לנהר, ובאחרון של פסח ישהנו עד אחר החג ויאכלנו. וכן מסיק הב"ח בסוף סי' תמו.

בדבריו בסי' תמ"ב. ועיין מה שכתבתי על זה לקמן סי' תמ"ז [לא הגיע לידניו]. וכיון שא"צ לבערו אלא משום חשש תקלה מה הפרש יש בין ז' של פסח ליום א' [שכמו ביום א' של פסח צריך לכפות עליו כלי ולהשהותו, כך גם ביום ז' של פח]. וכבר השיגו בשו"ת חכם צבי סי' פ"ו, וחלק על דין זה לגמרי [אלא יכפה עליו כלי עד מוצאי יו"ט ואז אוכל התבשיל], וכ"כ באלי' זוטא שהגאון מהר"ש לא נהג בזה כהב"ח, וכמדומה שכן נוהגין עכשיו. ולכן לא העתקתי כלל דין זה כי שב ועל תעשה עדיף במקום שיש מחלוקת בין אחרונים, ובפרט שהמחמירים אין בדבריהם טעם כלל לחלל יום טוב על דבר שאין לו שורש כלל בדברי הגמרא והפוסקים. כי מ"ש הב"ח בזה כבר חלקו עליו כל הבאים אחריו, עיין במ"א וחכם צבי (וכן הוא באלי' זוטא דמה בכך כו'). ובדברי המ"א בזה תמוהין, וסותרין זה את זה ממ"ש בסי' תמ"ב (כמ"ש לעיל), ששם עיקר, שכן הסכמת האחרונים, עיין שם בחק יעקב".

ולפי האמור לעיל צ"ע רב מה שכותב שזהו חידושם של הב"ח והמ"א, והאחרונים חלקו עליהם, הרי הלכה זו (שדוקא באחרון של פסח יכול להשהות) מבוארת במחזור ויטרי, בהגהות מיימוניות, במרדכי, ברא"ש ובטור בשם רבינו אליעזר ממיץ, בשו"ע ובשו"ע"ר בלי שום חולק.

ומה שהאליה זוטא פוסק שגם בשביעי של פסח יכפה עליו כלי וישהה עד אחר הפסח, מבואר באליה רבה, שכן מצא בקיצור פסקי הרא"ש על קלף: "אם הוא בימים האחרונים של פסח מותר להשהותו" (היינו גם בשביעי של פסח). אמנם זה אינו מתרץ עדיין את מה שכתבו רש"י והגהות מיימוניות ומרדכי ורא"ש וטור ושו"ע ושוע"ר, שכולם כתבו באחרון של פסח, או שמיני של פסח.

ומה שהחכם צבי פוסק שגם בשביעי של פסח יכפה עליו כלי וישהה עד אחר הפסח, הרי הוא עצמו כתב שם (בסוף דבריו שם ד"ה ומ"ש הטור) שחולק בזה גם על פסק הר"א ממיץ וסייעתם המובא בטור, ולא רק על הב"ח ומ"א. וא"כ איך זה דחה רבינו בקו"א שם את דברי הב"ח ומ"א, כיון שהחכם צבי ואליה זוטא חלקו עליהם, בשעה שכן הוא הסכמת הפוסקים הראשונים והטור ושו"ע בסי' תסז ס"י בלי שום חולק.

אלא א"כ נחלק בין האמור כאן בסי' תסז סכ"ח ובין האמור לעיל שם סי' תמו, ובמילא לא יצטרך לחלוק גם על פסקם של רש"י ורא"ם והגהות מיימוניות ורא"ש ומרדכי וטור ושו"ע. אמנם עדיין לא מצאתי במה לחלק, שלפום ריהטא היינו הק, וה' יאיר עינינו.

(ב) אח"כ ממשיך רבינו וכותב: "אבל החמץ משהו עצמו אסור להשהותו אפילו ביום שמיני אלא יעשה כמשפט שנתבאר בסימן תמ"ו עיי"ש".

ובסי' תמו ס"ו כותב רבינו: "אבל ביו"ט שני של גליות שאינו אלא מדברי סופרים יש לסמוך על סברא הראשונה כשנתחמצה בתוך הפסח ויש בה כזית שעובר בבל יראה ובל ימצא מן התורה", הרי מפורש שם שאף ביו"ט שני של גליות ואף כשנתחמצה בתוך הפסח ולא ביטל אותה, מ"מ כל שאין בה כזית אין לבער את החמץ ביו"ט. וא"כ צ"ע לכאורה מהו שכותב כאן שאפילו חמץ משהו אסור להשהות אפילו ביום שמיני ויעשה כמשפט שנתבאר בסי' תמו!?

ובאמת צ"ע מהו מקורו של רבינו במ"ש שם, שפחות מכזית לא יבער, והרי שם ס"ד מבואר שפחות מכזית שנחמץ בפסח ולא ביטלו, צריך לברך על ביעורו כמו בכזית, ומדוע לא יהי' כן גם לענין ביעור ביו"ט שני של גליות?

וראיתי מה שמציין במ"מ וציונים: "ב"ח סוף הסימן, הובא במ"א סק"ב ד"ה והב"ח פסח". אמנם כבר נתבאר, שבב"ח ומ"א מיירי בביעור התרנגולת שנמצאה בה החטה (שנאסרה מטעם תערובת משהו), ולא בחטה עצמה (שנאסרה מטעם פחות מכזית בעינו).

והנה במרדכי פ"ק רמז תקלג: "נאמר בשם ר"י שהחטה הנמצאת בתרנגולת בפסח צריך כפיית כלי ביו"ט כדי לשורפה בחול המועד, דקיי"ל כר' יהודה דאמר אי ביעור חמץ אלא שריפה".

מפשטות לשונו נראה שמיירי בשריפת החטה עצמה (ולא בתרנגולת), אמנם בפסקי מהרא"י (תרומת הדשן ח"ב סי' קסד): "ואין נראה דאחטה גופא קאי דפחות מכזית אין צריך ביעור". ומבואר לעיל סי' תמב קו"א ס"ק יח, שמהרא"י סובר כדעת הפוסקים (לעיל סי' תמו ס"ג) שפחות מכזית אינו צריך ביעור, אפילו כשלא ביטל.

אמנם בחכם צבי סי' פו ד"ה ומזה, הרבה להקשות על פירוש זה בדברי המרדכי, ופירש דמיירי בשריפת החטה עצמה, שאף שבחול המועד צריך לבערה מדרבנן, כדעת הפוסקים (לעיל סי' תמב סכ"ח) שפחות מכזית צריך ביעור, מ"מ ביו"ט צריך כפיית כלי כדי לשורפה בחול המועד.

וזהו כנראה מקורו של רבינו בסי' תמו ס"ו, שפחות מכזית אינו יכול לבער ביו"ט, ולא אפילו ביו"ט שני, אלא יכפה עליו כלי כדי לשורפה בחול המועד.

[ואף שנתבאר לעיל שם ס"ד, שאם לא ביטל את הפחות מכזית חייב לברך על ביעורה לדברי הכל, מ"מ לענין ביעור ביו"ט שני דינו כמו כזית שלם שביטל, שאף שצריך לברך בביעורו (כמבואר לעיל סי'

תמו ס"א) מכל מקום מסקין שאינו יכול לבערו ביו"ט שני של גליות]. ולפי כל האמור כאן צ"ע מה שכתב כאן בסי' תסז סכ"ח: "אבל החמץ משהו עצמו אסור להשהותו אפילו ביום שמיני אלא יעשה כמשפט שנתבאר בסימן תמ"ו עיי"ש".

#### סדר מכירת חמץ

### הפקיר חמצו ודעתו לחזור ולזכות בו אחר הפסח

בתחלת סדר מכירת חמץ: "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו' שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח כמבואר בתשובת הרשב"א<sup>מב</sup> בשם ירושלמי<sup>מג</sup> וכן פסק הרמ"א בד"מ<sup>מד</sup> ובפר"ח<sup>מה</sup>, ולזאת אם

<sup>מב</sup> ח"א סי' ע (הובאה גם בשוע"ר סי' תלו סוף סי"ח, וסי' תמה קו"א ס"ק א): דהרי זה [אוצר שיש בתחתיתו חטים חמוצות שבדעתו לפנותם אחר הפסח] כמבטל ומתכוין לחזור ולמכרו לאחר הפסח [הרי שביטול והפקר לזמן אינו מועיל בפסח].

<sup>מג</sup> אח"כ מביא שם מהירושלמי פ"ב ה"ב: הפקיר חמצו משלושה עשר, לאחר הפסח מהו, רבי יוחנן אמר אסור [וכן קיי"ל בשוע"ר סי' תמח סכ"ט] ... רבי יוחנן חושש על הערמה (היינו שמא בשעת ההפקר יחשוב שאחר הפסח יחזור ויזכה בו, שאז עובר עליו מדינא; כסלקא דעתך של האור זרוע סי' רמו לפרש כן).

<sup>מד</sup> סי' תמה ס"ק א (שמוכח מהפוסקים ומהאור זרוע ח"ב סי' רמו, שהמפקיר חמצו על מנת לזכות בו אחר הפסח אינו מועיל).

<sup>מה</sup> סוס"י תמה, וסי' תסז ס"ט ד"ה והשבתי, שהוכיח מרשב"א כנ"ל. וכן הובאו בשוע"ר סי' תמה קו"א רס"ק א, אלא ששם מבואר שהיא רק גזירת חכמים דלא הוה הפקר גמור. וכ"ה בפס"ד צמח צדק (לב, ד). וראה פס"ד שם (כט, סע"א)

המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא<sup>מ</sup>.

מה שכתב "ומי שעולה על דעתו" הכוונה כנראה לשו"ת תורת השלמים (לבעל החק יעקב) סי' ו, שדן באחד שצויה לאשתו למכור הי"ש שבביתו לנכרי, והאשה מסרה לאשה אחרת ולא נמכר, ומסיק שם (ד"ה מה שהבין): "בנדון זה שלא היה דעתו עליו כל ימי הפסח, שהיה סבור שמכור כדינו, ודאי ביטול אמירת כל חמירא מהני והפקר גמור הוא לענין שאין עוברין עליו בבל יראה ובל ימצא". וע"ז חולק רבינו וכותב "כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח".

ולפום ריהטא נראית הכוונה לכאורה, דהיינו כיון שבשעת אמירת כל חמירא כו' אינו מכוון לבטל גם את החמץ הנמכר. ואין הכי נמי אם יכוון בפירוש בשעת אמירת כל חמירא גם על החמץ הנמכר, היינו שיחשוב שאם המכירה לא תועיל אזי קאי גם על זה אמירת כל חמירא כו', אפשר שיועיל.

אבל באמת אין לפרש כן כוונת רבינו, שהרי זהו המשך לשונו שם: "כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח כמבואר בתשובת הרשב"א בשם ירושלמי וכן פסק הרמ"א בד"מ ובפר"ח".

והכוונה היא לשו"ת הרשב"א ח"א סי' ע' (הובאה גם בשו"ע ר סי' תלו סוף סי"ח, ובסי' תמה ק"א ס"ק א): "דהרי זה [אוצר שיש בתחתיתו חטים חמוצות שבדעתו

לפנותם אחר הפסח] כמבטל ומתכוין לחזור ולמכרו לאחר הפסח", שמזה רואים שביטול והפקר לזמן אינו מועיל בפסח.

אח"כ מביא הרשב"א שם מהירושלמי פסחים פ"ב ה"ב: "הפקיר חמצו משלושה עשר, לאחר הפסח מהו, רבי יוחנן אמר אסור [וכן קי"ל בשו"ע ר סי' תמח סכ"ט] ... רבי יוחנן חושש על הערמה" היינו שמא בשעת ההפקר יחשוב שאחר הפסח יחזור ויזכה בו, שאז עובר עליו מדינא, ומזה לומד כנראה הרשב"א, שביטול והפקר לזמן אינו מועיל בפסח.

וכן פסק בדרכי משה סי' תמה ס"ק א, שבתחלה מביא מהאור זרוע (ח"ב סי' רמו) שמותר להפקיר חמצו קודם זמן איסורו על מנת לזכות בו אחר הפסח (האור זרוע מביא שם את הירושלמי הנזכר, וכותב: "אין לפרש דהערמה דר' יוחנן חייש לה, דהיינו שיפקיר ע"מ לזכות בו, אלא דחייש שמא לא יפקיר כלל ויאמר הפקירתי קודם הפסח וחזרתי וזכיתי בו אחר הפסח"; וכן ביאר טעם החשש בשו"ע ר לקמן שם), ואח"כ מביא בדרכי משה שם מדברי הפוסקים וממסקנת הדברים שבאור זרוע שם, שהמפקיר חמצו על מנת לזכות בו אחר הפסח אינו מועיל. וכן פסק בפרי חדש סוס"י תמה, וסי' תסז ס"ט ד"ה והשבתי, שהוכיח כן משו"ת הרשב"א כנ"ל.

ומכל זה רואים אנו, שמ"ש כאן רבינו "כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח", אין כוונתו בזה, כיון שלפועל לא חשב בעת אמירת כל חמירא כו' לבטל את החמץ הנמכר, אלא כוונתו בזה שאף אם כיוון גם על החמץ הנמכר אינו מועיל, כיון שהפקר לזמן אינו הפקר.

פסק זה (שהפקר לזמן אינו הפקר) מובא גם בשו"ע ר (סי' תמה ס"ב): "צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובלבו ולא יהיה

שהכא שאני שאינו בכלל הביטול כלל. וראה שו"ע ר סי' תלד סי"א (לענין החמץ שבדעתו לאכול) שאף אם ביטלו אינו מבטל.

<sup>מ</sup> דלא כבשו"ע ר סי' תמח ס"ח, שגילוי דעתו שרוצה להקנותו לנכרי די בזה להפקיע מעליו האיסור.



וחכמים גזרו מטעם הערמה שדומה להפקר הרמאים. (ג) שאף מדרבנן מהני בשבת ופסח דמסתמא מפקירה בלי ערמה להפקיע מעליו איסור. אבל בסוף מסיק, דקי"ל שמן התורה גם הפקר לזמן הוי הפקר, וחכמים גזרו שאינו הפקר (ולא התירו אלא כשאי אפשר באופן אחר). ולפי"ז צ"ע איך זה כותב רבינו בריש סדר מכירת חמץ, שכיון שהפקר לזמן אינו הפקר "לזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא", והרי מן התורה גם הפקר לזמן הוי הפקר.

ובפרט לפי המבואר לעיל סי' רמו ס"ט, שאף לכתחלה אין חשש בהפקר לזמן, ומה שאסרו להפקיר שם לכתחלה הוא רק מחשש מראית העין (כמבואר שם סי"א), שלפי"ז בודאי לא יתאים לכאורה מה שמסיק כאן "לזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

ואפשר שזאת היא כוונת הצמח צדק בפס"ד (לב, ד), שאחר שמבאר דעת רבנו הזקן בסדר מכירת חמץ, מסיים: "ומ"מ עיקר דינו שכל שדעתו לחזור ולזכות בו אינו ביטול, נראה שהוא רק מדרבנן, והאור זרוע מתיר, ועיין בקו"א שלו לסי' תמ"ה ס"ב ובמה שכתבתי שם" [היינו מ"ש בפס"ד כ, ג-ד]. וא"כ עדיין צ"ע מהו שמסיים "ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

ואפשר יש חילוק בזה בין ביטול לבין הפקר. ולבאר זאת יש להקדים מ"ש בשו"ע"ר (סי' תלד ס"י): "כשמבטל החמץ בליל י"ד מיד אחר הבדיקה אינו מבטל אלא החמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה אבל חמץ הידוע לו שדעתו לאכול ממנו בלילה ולמחר עד שעה ה' אף אם ביטלו אינו מבטל שעיקר הביטול הוא בלב שיסיח דעתו ממנו לגמרי וחמץ זה

בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא", ומצויין על הגליון שם המקור לדרכי משה ופרי חדש הנ"ל. וכן נתבאר מקור הלכה זו בקו"א שם ס"ק א: "כך כתב הדרכי משה ממשמעות הפוסקים, והפרי חדש הוציא זה מתשובת הרשב"א". ועוד האריך להוכיח כן מגמרא נדרים מג, ב ואילך, שלכל הפירושים אינו מועיל הפקר לזמן, וכן לא מועיל הפקר הרמאים, שדעתם לחזור ולזכות בהם.

אמנם צ"ע, שהרי בהמשך הקו"א שם כתב: "ולא דמי להפקיר בהמתו בשבת בלבד שאף שדעתו לחזור ולזכות בה שרי". והכוונה למ"ש בשו"ע"ר סי' רמו ס"ז-ט: "אסור להשאל בהמתו לנכרי לעשות בה מלאכה מפני שהנכרי עושה בה גם בשבת ואדם מצווה על שבייתת בהמתו ... מותר להשכיר או להשאל בהמתו לנכרי ולהתנות עמו שיחזירנה לו קודם השבת ואם עבר הנכרי על תנאו ועיכבה ולא החזירה קודם השבת יפקירה הישראל בינו לבין עצמו קודם השבת ... אינו מפקירה אלא ליום השבת בלבד".

וממשיך לבאר זאת בקו"א: "דהתם לא התירו אלא כשהוא כבר בידי נכרי שאי אפשר בענין אחר ... לא גזרו על מה שאינו מפקירה אלא ליום אחד ... היכא שדעתו לחזור ולזכות בה לאחר זמן דכיון ששינה משאר הפקר גזרו חכמים לענין מעשר ושבת וחמץ דלא הוה הפקר גמור ... והכי קי"ל לענין שבת אם כבר השכירה לו דלא גזרו עליו חכמים להפסיד ממונו".

בהמשך הדברים מביא שם רבינו ג' דעות בהפקר שדעתו לחזור ולזכות בו: (א) דלא מהני מדאורייתא. (ב) דמדאורייתא מהני

ששייר למאכלו הרי לבו ודעתו עליו לאכול ממנו ואינו מופקר אצלו".

והנה זה כבר נתבאר לעיל שם ס"ז, שבביטול של הלילה אומרים כל חמירא דלא חזיתיה ודלא ביערתיה, וא"כ מובן שאינו מבטל בזה את החמץ הידוע לו שהשאייר למאכלו. אמנם כאן מחדש וכותב, ש"אף אם ביטלו אינו מבוטל", היינו אף שאומר בפירוש שמבטל גם את החמץ שידוע לו ודעתו לאכול ממנו מ"מ אינו מבוטל, ולכאורה מאי טעמא?

והביאור בזה, כי דין הביטול חלוק בתוכנו מדין ההפקר, הפקר פירושו שהוא מוציא את החפץ מרשותו, משא"כ הביטול ענינו, כפי שנתבאר בס' תלד ס"ז: "שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". ומקורו מהרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב): "שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל".

ביטול זה אינו שייך בחמץ ששייר למאכלו, שכיון שחושב לאכול איננו אצלו כעפר. ולכן כותב רבנו (בס' תלד ס"י) שגם אם ביטל בפירוש את החמץ ששייר למאכלו אינו מבוטל, ומבאר הטעם: "שעיקר הביטול הוא בלב שיסיח דעתו ממנו לגמרי, וחמץ זה ששייר למאכלו הרי לבו ודעתו עליו לאכול ממנו ואינו מופקר אצלו".

ומזה יובן גם הטעם שחמץ הנמכר אינו בכלל ביטול, אף אם ביטלו בפירוש, שכיון שרוצה למכור את החמץ הזה לנכרי "ודעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח", א"כ בודאי אינו משימו כאילו אינו, ואינו אצלו כעפר, ולכן "אינו בכלל ביטול והפקר", "ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

והן אמת שרבינו מביא מהרשב"א והדרכי משה ופרי חדש שגם הפקר לזמן אינו הפקר, אבל טעם זה לבדו אינו מספיק, דהא קי"ל שזה אינו אלא מדרבנן, ולכן כתב גם הטעם "כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר", שאף אם יבטל בפירוש את החמץ הנמכר, לא יועיל כלל, מטעם האמור.

#### סי' תצד ס"א

### חג השבועות – יום מתן תורתנו

בשוע"ר סי' תצד ס"א: "ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות הנקרא עצרת בלשון חכמים שנאמר תספרו חמשים יום והקרבתם וגו' וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו' ולפי חשבון קביעות החדשים המסור בידינו שחודש ניסן הוא מלא לעולם וחודש אייר הוא חסר לעולם יהיה חג זה בששה בסיון שהרי ימי הספירה מתחילין מט"ז בניסן א"כ ט"ו יום שמת"ז עד סוף החודש וכ"ט יום של אייר וששה ימים בסיון הם חמשים יום לפיכך אנו אומרים בשבועות זמן מתן תורתנו שבששה בסיון נתנה התורה לישראל.

אבל בזמן שהיו מקדשין החדשים על פי הראיה היה אפשר להיות גם חודש ניסן חסר והיה חג השבועות שהוא יום חמשים לעומר בשבעה בסיון ואם היה גם חודש אייר מלא היה חג השבועות שהוא יום חמשים לעומר בחמשה בסיון אף שאינו ביום מתן תורה אין בכך כלום שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה ולא בכמה ימים לחודש רק בחמשים לעומר אלא שלפי חשבון המסור בידינו לעולם יהיה יום חמשים לעומר בששה בסיון שהוא יום מתן תורה.

היה חמישי בשבת ... ושבת הוא ששה בסיון דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים שהוא יום נ"א לעומר".

ואף שמבואר בגמ' (שם פח, רע"א) שלדעת רבנן יצאו בני ישראל ממצרים ביום ו' ערב שבת, ואשר כן תניא בסדר עולם. הנה יש שם בגמרא (פז, ב) עוד אוקימתא (שגם לדעת רבנן יצאו בני ישראל ממצרים ביום ה', אלא) "אמרי לך רבנן אייר דההיא שתא עבורי עברוה". וכאוקימתא זו בדעת רבנן קי"ל לדעת רבנן, ולכן אין סתירה בין זה דקי"ל שביום ה' יצאו ממצרים ובין זה שאומרים בחג השבועות זמן מתן תורתנו.

\*

ההוכחה לקשר שבין חג השבועות וזמן מתן תורה מביא המ"א מזה שאומרים בחג השבועות זמן מתן תורתנו. אמנם באמת מבואר קשר זה כבר בברייתא (מגילה לא, א): "בעצרת [קוראים בתורה] בחדש השלישי", ומפרש רש"י שם ד"ה והאידינא "דמתן תורה בששי בסיון". וכן נפסק גם בשו"ע"ר שם ס"ד. ובגמרא (פסחים סח, ב): אמר ר' אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא. וכן נפסק גם בשו"ע"ר שם ס"ח.

\*

אמנם עדיין דורש הדבר בירור, שהרי המ"א הביא עוד הוכחה דקי"ל כרבי יוסי שבז' סיון ניתנה התורה, מהא דקי"ל ביר"ד סי' קצו דבעי לפרושי ו' עונות, ומבואר בגמ' (שבת פו, א) דהיינו דוקא לרבי יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה, שהוסיף יום אחד מדעתו, והיו ג' ימי פרישה (ד-ו סיון), משא"כ לרבנן שבז' בסיון ניתנה תורה, לא היו אלא ב' ימי פרישה (ד-ה סיון).

ואף שהרמב"ם (הל' אבות הטומאה פ"ה ה"א) פוסק דסגי בג' עונות פרישה (דהיינו כרבנן), הרי אנן ביר"ד שם קי"ל ו' עונות

ואף שששה בסיון שלנו הוא יום נ"א מט"ו בניסן שבו יצאו ישראל ממצרים והתורה נתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים שהרי בחמשה בשבת יצאו ממצרים כמו שנתבאר בסי' ת"ל והתורה נתנה בחודש השלישי ביום השבת שהוא ששה בסיון שחודש ניסן ואייר היו אז שניהם מלאים וכיון שט"ו בניסן היה חמישי בשבת היה יום ראשון של אייר בשבת דהיינו ט"ז יום לצאתם ממצרים ויום ראשון של סיון היה ביום ב' דהיינו [מ]י"ו יום לצאתם ממצרים ושבת הוא ששה בסיון דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים שהוא יום נ"א לעומר אעפ"כ אנו אומרים זמן מתן תורתנו בחמשים לעומר כיון שהוא לנו בששה בסיון ובששה בסיון נתנה התורה".

בביאור זה בא רבנו ליישב את תמיהת המ"א (בריש הסימן): "קשה לי האידך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו, הלא קיימא לן כר' יוסי דאמר בז' בסיון נתנה תורה". ומביא לזה המ"א הוכחה מסי' תל, דקי"ל שביום ה' יצאו ישראל ממצרים, וקי"ל שבשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב), הרי שהתורה ניתנה ביום נא לספירה, ומבואר בגמרא (שם פח, א) שזהו דוקא לדעת רבי יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה.

במ"א שם מביא ע"ז את תירוץ של העשרה מאמרות, שעיקר הכוונה היא ליום ב' של גלויות, שהוא בז' סיון שבו ניתנה תורה. אמנם בח"י שם ס"ק א מבאר את הדוחק שבתירוץ הזה, ולכן כותב שם שהעיקר הוא שבז' סיון ניתנה תורה, ולכן אומרים בחג השבועות זמן מתן תורתנו.

אלא שבזה עדיין לא תירץ את קושיית המ"א, שהוכיח מסי' תל שאנו פוסקים כרבי יוסי שבז' סיון ניתנה תורה. וע"ז מבאר רבינו, שבאמת קי"ל כרבנן שבז' סיון ניתנה תורה, אלא "שחודש ניסן ואייר היו אז שניהם מלאים וכיון שט"ו בניסן

כמה אופנים בביאור סדר ימי עליית וירידת משה ג' פעמים לארבעים יום (מחג השבועות ועד יום הכיפורים), לדעת רבי יוסי ולדעת רבנן.

וגם קי"ל (פרקי דרבי אליעזר פמ"ו. טור ומ"א סי' תקפא ס"ק ב. סימן זה בשו"ע"ר לא הגיע לידנו) שבר"ח אלול עלה משה למרום לקבל לוחות האחרונות, ולכן התקינו שיהיו תוקעין בשופר מר"ח אלול ועד ר"ה.

והרי אי אפשר שיהיו שני הדברים הללו (שיעלה משה למרום בפעם הג' ביום ה' ר"ח אלול) אלא לדעת רבי יוסי ולא לדעת חכמים. וא"כ גם מכאן יש הוכחה דקי"ל כרבי יוסי ולא כרבנן.

ותמצית החשבון הוא: הכל מודים שבשבת ניתנה תורה (שבת פו, ב). ולדעת רבי יוסי היה זה בז' סיון, שאז עלה משה למרום, ושהה שם מ' יום, עד שירד בי"ז תמוז ושבר הלוחות (יומא ד, ב). וכיון שעלה ביום השבת הרי שהוא ירד (כעבור מ' יום) ביום החמישי. למחרתו ביום ו' י"ח תמוז שרף משה את העגל ודן את עובדי העגל. למחרתו ביום השבת י"ט תמוז עלה בשנית למרום, ושהה שם מ' יום, עד יום החמישי אדר"ח אלול (שחודש תמוז היה חסר, וא"כ מ"ט תמוז עד ל' מנ"א הם מ' ימים). באותו יום עלה למרום לקבל את הלוחות האחרונות, דהיינו ביום החמישי אדר"ח אלול, וירד ביום הארבעים. אלול הוא חסר, וכיון שעלה בל' מנ"א א"כ הי' יום הארבעים ביום ב' שהוא יום הכיפורים.

משא"כ לדעת רבנן שבו' סיון ניתנה תורה, מבואר ביומא שם שלא עלה למרום עד למחרתו ביום א' ז' סיון, וירד בי"ז תמוז ושבר הלוחות. וכיון שעלה ביום הראשון הרי שהוא ירד (כעבור מ' יום) ביום הששי. למחרתו ביום השבת י"ח תמוז שרף משה את העגל ודן את עובדי העגל, ובו ביום

כרבי יוסי (סימן זה בשו"ע"ר לא הגיע לידנו, וראה פס"ד צמח צדק שם סכ"ו). ומתוך ע"ז המ"א שם, שמה שפוסקים כן בי"ד הוא רק לחומרא כרבי יוסי, אבל באמת קי"ל כרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה.

וגם לפי מה שמבאר רבנו דקי"ל "אייר דההיא שתא עבורי עברוה", לא תורצה עדיין קושיה זו, שהרי סוכ"ס לדעת רבנן באו להר סיני ביום ב', והתורה ניתנה ביום ו' סיון, והציווי על הפרישה היתה בד' סיון (והיינו שימי הפרישה הם ד-ה סיון). ועל כרחינו יתרץ רבנו כפי שתירץ המ"א בזה, דלפי מה דקי"ל אין צריך ו' עונות מעיקרא דדינא, אלא שהוא רק לחומרא כרבי יוסי.

\*

הדברי נחמי' (או"ח עד, א), בהשלמתו לשו"ע"ר סי' תקפא (קו"א ס"ק א), מביא את הוכחות המ"א דקי"ל כרבי יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה, ונדחק ליישב זה שאנו אומרים בחג השבועות זמן מתן תורתנו. וכתב ע"ז בלקו"ש ח"ג ע' 997 הערה 10: דהלכה כחכמים. ודלא כמ"ש בדברי נחמי' שם (ומה שהוכיח שם ממ"ש בסימן ת"ל שישראל יצאו ממצרים בה' בשבת, הרי רבינו הזקן בסימן תצד כתב להדיא, שגם לדעת רבנן היתה יצי"מ בה' שבת, וניסן ואייר דשנה ההיא היו שניהם מלאים...).

אמנם בדברי נחמי' שם הביא עוד הוכחה דקי"ל כרבי יוסי, וההכרח ליישב גם זאת לדעת רבנו. והיינו הא דקי"ל (טור ורמ"א סי' קלד, וט"ז שם ס"ק א. וסימן זה בשו"ע"ר לא הגיע לידנו) שנוהגין להרבות בתחנונים בשני וחמישי, לפי שהם ימי רצון, שארבעים יום של קבלת לוחות אחרונות שהיו ימי רצון עלה משה רבינו ביום ה' וירד ביום ב' (כמבואר במדרש תנחומא, לגיסת התוס' ב"ק פב, א ד"ה כדי, ורוקח סי' רט). ומבואר בתוס' שם

## דובר ס' תצה ס"ב שלום רכא

ומבשלת את האוכל הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש".

ובקו"א שם ס"ק א מבאר שבמ"א רס"י תקיח כתב שעפ"י דעת הר"ן זה מיושב, אמנם מוכיח רבנו שלא קי"ל בזה כהר"ן, וע"כ צ"ל הטעם שהבערה אינה חשובה מכשירין, כמבואר בפנים.

אמנם הקו"א נכתב בקיצור גדול, ולא נתבררה הכוונה אל נכון, לא בפרט הראשון (איך מיושבת הלכה זו לדעת הר"ן) ולא בפרט השני (מהי ההוכחה דלא קי"ל בזה כהר"ן).

ובהקדים, דהנה יש שני סוגי הבערה:

(א) הבערה לצורך בישול. שבזה מיירי כאן לבאר הטעם שאינה נקראת מכשירין, כ"א אוכל נפש.

(ב) הבערת מדורה, שהיא בודאי אינה נקראת מכשירין, שהרי נהנין מהמדורה עצמה, אמנם אינה נקראה אוכל נפש כי אם הנאת הגוף, שמתירין ע"י מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה אף לצורך הנאת הגוף. כמבואר בשוע"ר ס' תצה ס"ג וס' תקיא ס"א. ומקורו בר"ן (יא, א) ד"ה וב"ה מתירין וד"ה ועושה. מ"א ס' תקיא ס"ק א. ט"ז שם ס"ק א. וכן נראה במשנה וגמרא ביצה כא, ב (שהיתר מדורה תלוי במחלוקת ב"ה וב"ש, שחולקין בדף יב, א אם אומרים מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש כו'), שע"ז כתב הרשב"א שם: ומהא שמעינן דב"ש וב"ה במתוך שהותרה הבערה לצורך פליגי ... דהא אמרוה הכא בהדיא. ומפורש יותר בגמרא כתובות ז, א (שהיתר בעילת כלה ביו"ט תלוי בדין מתוך שהותרה כו'), ומזה הוכיח בפרי חדש ס' תקא סוף ס"ב, שבהנאת הגוף לא שרינן אלא במתוך שהותרה כו'.

והנה בדין ביקוע עצים לצורך הבערה (דלקמן ס' תקא ס"ב), כותב הר"ן (יז, ב)

עלה בשנית למרום, ושהה שם מ' יום, עד יום החמישי כ"ט מנ"א (שאף שחודש תמוז היה חסר, הרי מ"ח תמוז עד כט מנ"א הם מ' ימים). באותו יום עלה למרום לקבל את הלוחות האחרונות, דהיינו ביום החמישי כ"ט מנ"א. מנ"א ואלול היו שניהם חסרים, וא"כ ה' יום הארבעים ביום השני הוא יום הכיפורים.

ומכך מוכיח בדברי נחמי' שם דקי"ל כרבי יוסי. אמנם לדעת רבנו דקי"ל כרבנן, הנה אף דקי"ל שיום ה' וב' הם ימי רצון, שארבעים יום של קבלת לוחות אחרונות שהיו ימי רצון עלה משה רבינו ביום ה' וירד ביום ב', מ"מ לא היה זה בר"ח אלול כי אם בכ"ט מנ"א.

ובאמת גם זה מתאים למנהג חב"ד (ראה ס' המנהגים ע' 53), שמתחילים לתקוע בשופר ביום ב' דר"ח, היינו דלא קי"ל כפרקי דרבי אליעזר וטור, שמשה עלה בפעם הג' באדר"ח אלול ולכן תוקעים בו בשופר, שהרי כבר נתבאר לעיל שאף לפי רבי יוסי לא היה זה אלול ביום ה' אדר"ח אלול ואילו אנו מתחילים לתקוע בבדר"ח אלול. וא"כ גם מכאן אין לנו הוכחה דקי"ל כרבי יוסי, כ"א קי"ל כרבנן שמ"ת היה ביום השבת ו' סיון. עלה למרום בפעם הא' ביום א' ז' סיון, בפעם הב' ביום הש"ק י"ח תמוז, ובפעם הג' ביום ה' כט מנ"א.

### ס' תצה ס"ב

## מלאכת אוכל נפש בהבערה

בשוע"ר ס' תצה ס"ב: "וכן ההבערה אף על פי שאינה נעשית בגוף האוכל אף אם היא לצורך אכילה שהרי הוא מבעיר אש בעצים ומבשל עליהם מכל מקום כיון שהיא מתקנת את האוכל שהרי ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת

ד"ה ומקשו: "למה התירו לבקע ... והא מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט ניהו ... ולי נראה כל שהוא נהנה מגופו של דבר כאוכל נפש עצמו הוא, ולא דמי למכשירין שאין אדם נהנה מן המכשירין עצמו כסכין ושפוד ותנור אלא ממה שהוכשר על ידיהם משא"כ בעצים שנהנה מהן בעצמן שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה. וכיון שלבקען לעשות מדורה שרי אע"ג דאפשר מאתמול, אף לבשל בהן שרי משום מתוך".

ומקשה ע"ז מהר"י אבוהב (סי' תקא ד"ה ואם נשברה): "ואני מגמגם בטעם זה, שהרי מה שהתירו במדורה לחמם לא התירו אלא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה כו' אוכל נפש, וא"כ היכי אמרינן מתוך שהותרה הבערה למדורה לבקע העצים נתיר אותם ג"כ לבשל, מאחר שהמדורה לחמם לא הותר אלא ממה שהותר בבישול".

ותירץ המ"א (סי' תקא ס"ק ג): "דבאמת מדורה להתחמם לאו אוכל נפש הוא אלא שהותרה משום מתוך, וא"כ כיון שמדורה מותרת מותר לבקע עצים למדורה, כיון שנהנה מהעצים עצמן ול"ד למכשירין כגון סכין ושפוד שאין נהנה מהן עצמן רק ממה שנעשה על ידיהן, כ"כ הר"ן בהדיא, וכיון שהותרה בקיעה לצורך חימום מותר נמי לצורך בישול כנ"ל".

ולפי זה יוצא לשיטת הר"ן, שיש כאן ד' דינים:

(א) הבערה לצורך בישול נקרא אוכל נפש ממש.

(ב) הבערה לצורך מדורה (שהיא הנאת הגוף) הותרה ע"י מתוך.

(ג) ביקוע עצים לצורך מדורה אינו נקרא מכשירין כי אם הנאת הגוף מהעצים עצמם, שגם היא הותרה ע"י מתוך (ומה שכתב הר"ן "כאוכל נפש עצמו", מפרש מיד

אח"כ "שנהנה מהן בעצמן" שאז מותר גם בהנאת הגוף).

(ד) ביקוע עצים לצורך הבערה לבישול, הוי מכשירין, והותר ע"י מתוך שהותר ביקוע לצורך מדורה הותר נמי לצורך בישול.

ב. אחרי הקדמה זו נבוא לנושא הנידון בסעיף זה, מהו הטעם שהבערה לצורך בישול נקרא אוכל נפש ולא מכשירין, הרי אין המלאכה נעשית באוכל עצמו אלא בהעצים, שעל ידם נעשה האוכל, וא"כ דמי לכאורה לסכין ושפוד שנקראים מכשירים. שזוהי קושית המ"מ (פ"א ה"ד).

ומתרץ המ"א (רס"י תקיח): "ועי' מה שכתבתי סי' תק"א בשם הר"ן דמשמע דהבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו". ולפום ריהטא אינה מובנת כוונתו בזה, שאין הכי נמי שכן נתבאר שם בדעת הר"ן, שהבערה לצורך בישול הוי אוכל נפש ממש (ולא מכשירין), אבל לא נתבאר שם הטעם לזה.

ולכאורה היה אפשר לומר שכוונת המ"א היא שלדעת הר"ן נקראת הבערה אוכל נפש ממש מהטעם המבואר כאן בשו"ע"ר בפנים "שגוף האש ... מתקנת ומבשלת את האוכל".

אמנם בקו"א כותב רבנו (ההכרח לטעם זה): "ואין לומר כמו שכתב הר"ן ... והסכמת אחרונים ... דלא כר"ן ... וא"כ על כרחך צריך לומר דהטעם ... כמ"ש בפנים". הרי שלדעת הר"ן איננו זקוקים לטעם המבואר כאן בפנים. וא"כ איך מבאר בדעת הר"ן בזה?

ג. ראיתי בספר נימוקי יו"ט בביאור קו"א זה, שמבאר שיטת הר"ן: "דבאמת הגדרת מלאכת אוכל נפש היא כל מלאכה שנעשית בגוף הדבר שנהנה ממנו ולאו דוקא באוכל ממש, ולפ"ז הבערת מדורה להתחמם כנגדה הוי כמו מלאכת אוכל נפש ממש, כיון שנהנה מהאש והעצים עצמן שבהם

(ג) כבר נתבאר לעיל, שזה שהנאת הגוף הותר רק ע"י מתוך, כן מוכח מהמשנה וברייתא (כא, ב), כמבואר ברשב"א שם, וכן מוכח מהגמרא בכתובות, כמבואר בפר"ח סי' תקיא ס"ק ב. וכן כתבו בפשיטות הט"ז ומ"א שם. וכן נפסק בפשיטות בשוע"ר רס"י תקיא. ואם היינו אומרים שדעת הר"ן היא אחרת, א"כ מה הוצרך רבנו להביא ממרחק לחמו, להוכיח דלא קי"ל כהר"ן בזה, הרי כן מפורש בפשיטות בפוסקים בסי' תקיא, וזה לא הזכיר רבנו כלל!

(ד) אם נאמר שכוונת המ"א (בסי' תקיח) ורבנו (כאן בקו"א) היא לתרץ לפי דעת הר"ן, שמה שהותרה הבערה לבישול, היינו מתוך שהותרה הבערה לצורך מדורה הותרה אף לצורך בישול, אף דהוי מכשירין. א"כ מה הוצרך רבנו לחפש ראיות דלא קי"ל הכי, הרי כבר ביאר באריכות בקו"א ס"ק ד, שאין אומרים מתוך במכשירין.

(ה) לפי זה נצטרך לומר שעיקר דברי רבנו כאן הם כך: הר"ן סובר שהנאת הגוף היא כמו אוכל נפש ולכן גם ביקוע עצים נקרא אוכל נפש ולא מכשירים, משא"כ החולקים עליו סוברים שהנאת הגוף אינו אוכל נפש, ולא הותר אלא ע"י מתוך, ולכן ביקוע עצים נקרא מכשירים. וכיון שבהלכה השניה (איסור ביקוע) לא קי"ל כר"ן, לכן גם בהלכה הראשונה (שהנאת הגוף נקרא אוכל נפש) לא קי"ל כר"ן. אמנם אחרי כל זאת לא הובן לי הקשר בין מה שני הלכות אלו: והרי גם לפי הא דקי"ל שהנאת הגוף לא הותרה אלא ע"י מתוך, עדיין אפשר שמותר לבקע עצים למדורה, כפי מה שביאר הר"ן, שבעת המדורה הוא נהנה מהעצים עצמם (וכמו ההבערה עצמה לצורך מדורה שמותרת ע"י מתוך, כך גם הביקוע מותר ע"י מתוך, שהרי שניהם נעשים בהעצים שהגוף נהנה מהם. וכמו בבישול מים לרחוץ בהם, שהגוף נהנה מהמים ולכן מותר לבשל אותם, אף שאינו

נעשית המלאכה, וא"כ נמצא דביקוע עצים עבור המדורה ג"כ הוי מלאכת אוכל נפש שהרי הביקוע נעשית בגוף העצים שנהנה מהם. ומתוך שהותרה ביקוע עצים עבור מדורה הותרה נמי בבישול. ע"כ תוכן דברי הר"ן. והנה לפי דבר הר"ן מיושב היטב מדוע הבערה מותרת ביו"ט אע"ג דאינה נעשית באוכל, דיש לנו לומר מתוך שהותרה הבערה לצורך מדורה, דהרי שם המלאכה נעשית בגוף הדבר, הכי נמי הותרה הבערה שלא לצורך דהיינו לצורך בישול, אע"ג דבזה אין המלאכה נעשית בגוף הדבר שנהנה הימנו. וזה כוונת המ"א במ"ש דלהר"ן הבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו, דלפ"ז נוכל ליישב מדוע אמרין בה מתוך.

אמנם תמיה לי איך אפשר לפרש כן בדברי המ"א ורבנו בדעת הר"ן, שהרי:

(א) כבר נתבאר שהמ"א עצמו מבאר בדעת הר"ן שמדורה היא רק הנאת הגוף ולא הותרה אלא ע"י מתוך. ואיך זה רוצה לפרש בדבריו ההיפך. וכבר העיר בזה בנימוקי יו"ט שם בהערה ג, ותירץ שדברי המ"א בסי' תקיח, ודברי רבנו כאן, אינם לפי ביאור המ"א בסי' תקא בביאור דברי הר"ן, כי לפי שיטת הב"ח בביאור דברי הר"ן. אמנם זה נראה לי תמוה ביותר, וכי האין נאמר שהמ"א בסי' תקיח סותר את עצמו ממ"ש בסי' תקא, בשעה שבסי' תקיח כותב המ"א בפירוש שהוא עפ"י דבריו שכתב בסי' תקא, והאין נאמר שרבנו מביא בפשיטות דברים אלו בשם המ"א בסי' תקיח וסי' תקא, ויכתוב ההיפך מדברי המ"א בסי' תקא, מבלי להעיר על כך כלל!?

(ב) לפי זה הרי הר"ן בפ"ד (יז, ב) סותר את עצמו ממה שכתב בפ"ב (יא, א), ואיך זה שרבנו מביא ראיה משיטת הר"ן בפ"ד, ואינו מזכיר כלל שהוא היפך ממה שכתב הר"ן בפ"ב!?

בכליון העצים נעשה השבח בפת, ולכן נקרא אוכל נפש ולא מכשירים.

וזהו שכותב המ"א ברס"י תקיח: "ועי' מ"ש סי' תק"א בשם הר"ן דמשמע דהבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו". שהכוונה היא כנ"ל, כיון שההנאה במדורה ובבישול היא מהעצים עצמן, א"כ הוי כמו אוכל נפש עצמו, ולא מכשירים.

ומכל מקום אין סברא זו מועלת אלא למלאכת העצים לצורך מדורה, או להבערת העצים לצורך בישול, שאינם נקראים מכשירים. משא"כ מלאכת ביקוע העצים לשם הבערתם לצורך בישול, זה עדיין נקרא מכשירים אף לדעת הר"ן, ולכן כותב הר"ן שביקוע העצים לשם הבערתם לצורך בישול, לא הותר אלא מתוך שהותר הביקוע לשם מדורה. והטעם לזה הוא, כי אף ששבח עצים בפת, מ"מ יש כאן עדיין כמה שלבים בינתיים: (א) ביקוע העצים. (ב) הבערת העצים. (ג) בישול המאכל. (ד) אכילת המאכל. ולכן נקרא הביקוע בשם מכשירים. משא"כ בביקוע למדורה יש רק: (א) ביקוע העצים. (ב) הבערת העצים. (ג) בישול המאכל. (ד) אכילת המאכל. ולכן אינו נקרא בשם מכשירים.

או בסגנון אחר: (א) ביקוע העצים לצורך המדורה נקרא אוכל נפש (או הנאת הגוף), כיון שהמלאכה היא בעצים שגופו נהנה מהם בעת המדורה. (ב) הבערת העצים לצורך בישול נקרא אוכל נפש, כיון שכליון העצים הוא המבשל את התבשיל. (ג) אמנם ביקוע העצים לשם הבערתם לצורך בישול נקרא מכשירים, כיון שהביקוע הוא בעצים והאוכל נפש הוא המאכל המתבשל. וע"ד המבואר לקמן סי' תקז סוף ס"ג-ד (לענין עצי מוקצה), שמחלק בין מדורה לבישול, שבזה אומרים: "בשעת אכילתו אינו נהנה אלא מחום האש של איסור שבתבשיל".

אוכל נפש, ואף שהותרו רק ע"י מתוך). וכ"ה לאידך גיסא, שגם לפי הא דקיי"ל שאסור לבקע העצים, כיון שהם מכשירים שאפשר לעשותם מערב יו"ט, עדיין אפשר לומר שהם מכשירי אוכל נפש (ולא מכשירי הנאת הגוף), ולכן נקראת הבערת המדורה בשם אוכל נפש ממש, שהרי הנאת הגוף נקראת אוכל נפש לדעה זו, וכיון שהבערת מדורה אינה מלאכה שחוצה לה (בכל אופן שנבאר את מלאכת ההבערה), א"כ עדיין אפשר לומר שמתוך שהותרה הבערת מדורה הותרה גם הבערת בישול. וא"כ איך מקשר רבנו בין שני נושאים אלו ותולה זה בזה!

ד. אלא ודאי מפרש רבנו את דברי הר"ן כפי שהמ"א מבאר בסי' תקא, וכפי שהר"ן עצמו כותב בפ"ב (יא, א), שהבערת מדורה (הנאת הגוף) לא הותר אלא ע"י מתוך שהותרה הבערת בישול הותרה גם הבערת מדורה, וכפי שנפסק בפשיטות ברס"י תקיא, ודברי הר"ן לפירוש המ"א הם כפי שנתבאר לעיל בתחלת הדברים. וא"כ עדיין לא מובן, איך זה כותבים המ"א ברס"י תקיח, ורבנו בקו"א כאן, אשר לפי דברי הר"ן הנ"ל מובן הטעם שהבערת בישול אינה נקראת מכשירים, ואיננו זקוקים אל הסברא האמורה בפנים בס"ב.

ואפשר כוונת הדברים הוא כך:

פירוש דברי הר"ן: "בעצים שנהנה מהן בעצמן שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה", שהנאת האדם היא מהעצים הנשרפים, ולא רק מריבוי האש. ולכן גם ביקוע העצים אינו נקרא מכשירים. ולפי זה לא קשה כלל מדוע הבערת עצים לבישול לא נקרא מכשירים, שהרי שבח עצים עצמם בפת (פסחים כו, ב. וראה לקמן סי' תקז קו"א ס"ק ד, דהכי קיי"ל לענין אסורי הנאה אף בבישול, ומכ"ש במדורה להתחמם), וא"כ הרי ע"י הבערה



גם מקור ההלכה השניה, שאין מבקעין מקורה שנשברה ביו"ט, היא במשנה שם. וגם זה שמבואר כאן שאיסור זה הוא לכל הדעות מבואר בתוס' שם, ובטור ובמ"א סי' תקא ס"ק ב. אמנם טעם איסור זה של קורה שנשברה ביו"ט, שהוא מוקצה גדול כזה שאינה עשויה כלל להשבר, אינו מובן לפום ריהטא, וגם לא מצאנו אותו מפורש בסוגיה הנ"ל.

שהרי כבר מבואר בתחלת הסעיף שהקורה לפני שנשברה היא אסורה מחמת חסרון כיס, ומבואר לעיל סי' שח סכ"ז: "כלים המוקצים מחמת חסרון כיס שנשברו, אע"פ שהשברים אינם מוקצים מחמת חסרון כיס אם נשברו בשבת או ביו"ט, אסור לטלטלם בו ביום, שמתוך שהוקצו מדעת האדם בבין השמשות כשהיה הכלי המוקצה שלם עדיין הוקצו לכל היום כולו". וא"כ מובן הטעם שהקורה שנשברה אסורה בטלטול לדברי הכל, אפילו בלי הוספת הטעם של "מוקצה גדול כזה כו' אינה עשויה כלל להשבר".

ואפשר שדין השני שבסעיף זה, דהיינו קורה שנשברה ביו"ט, מיירי אף בקורות סתם, שאינן אסורים כשהם שלמות מחמת חסרון כיס, ומכל מקום אסורות כשנשברו מטעם האמור כאן. ואולי המקור לטעם זה הוא ברש"י לא, ב ד"ה ולא מן הקורה שנשברה ביו"ט: "ואע"ג דהשתא להסקה קיימא בין השמשות לאו להכי קיימא".

אמנם ברש"י אפשר לפרש, דמיירי הכא בקורה העומדת לבנין שנשברה, שהיא היתה מוקצית בין השמשות. וכן אפשר לפרש בתוס' הנ"ל, שלכן אסורה הקורה שנשברה לדברי הכל. משא"כ בדברי רבנו כאן נראה לכאורה, דמיירי אפילו בסתם קורה שנשברה שאסורה מטעם זה, דאי לאו הכי, היה צריך לאוסרה מטעם האמור לעיל סי' שח סכ"ז, מתוך שהוקצו בבין

משא"כ שאר הפוסקים סוברים שההנאה היא מהחום שבא מהאש שבא מהעצים. ולכן ביקוע העצים נקרא מכשירים, ולכן גם בבישול אין לומר שכליון העצים עושה שבח בתבשיל. וא"כ ע"כ צ"ל דהטעם דהבערה היא הוצאת האש וגוף האש שהוציא היא המתקנת ומבשלת האוכל, וכמבואר בפנים ס"ב.

לפי הביאור הנ"ל, הרי אין שום סתירה בדברי הר"ן (ואין צריך לדחוק ולומר שבמקום אחד כותב לפי שיטה אחרת), ואין שום סתירה בדברי המ"א (ואין צריך לדחוק ולומר שבמקום אחד כותב לפי פירוש אחר בדברי הר"ן), ואין שום קושיה למה לא הוכיח דבריו ממה שנפסק בסי' תקיא (כי גם הר"ן כאן מודה שהנאת הגוף לא חשיב אוכל נפש ממש), ואין שום קושיה למה לא הביא מהפוסקים שבק"א סי' תצה ס"ק ד (כי פרט זה של מתוך במכשירים אינו נוגע לענינינו כאן).

סי' תקא ס"א

## קורה שנשברה ביו"ט

בשוע"ר סי' תקא ס"א: "אין מבקעין עצים מן הקורות העומדות לבנין מפני שהן מוקצה מחמת חסרון כיס שאדם מקפיד עליהן מלהסיקן ... ולא מקורה שנשברה ביו"ט משום דאתמול לא היה יודע שתשבר ולא היה דעתו עליה להיסק ואפילו להמתירין מוקצה ונולד ביו"ט מודים במוקצה גדול כזה דקורה בריאה וחזקה אינה עשויה כלל להשבר".

המקור להלכה זו, שאין מבקעין עצים מן הקורות העומדות לבנין, היא במשנה ביצה לא, א – לפי האוקימתא שבברייתא ובגמרא שם לא, ב. והטעם למוקצה זה, שהוא מחמת חסרון כיס, מבואר בתוס' שם ב, ב ד"ה אין.

השמשות הוקצו לכל היום. וא"כ מהו המקור להלכה זו ולטעמה?

והעירני ידידי הרב שמואל ראטה (מח"ס נימוקי יו"ט), שאולי המקור לטעם זה הוא מה שנפסק לעיל סי' תצח סי"ח, לענין בכור שנפל בו מום ביו"ט: "אם עבר וראה המום והתירו, אסור לשחטו ביו"ט מפני שהוא מוקצה. ואפילו להמתירין מוקצה ביו"ט מודים במוקצה גדול כזה, שהרי אתמול ודאי הסיח דעתו ממנו מלאכלו ביו"ט, שלא היה בדעתו כלל שיעשה אדם איסור ויעבור על דברי חכמים שאסרו להתיר בכורות ביו"ט". והרי רואים שהלשון והטעם דומה כאן (בקורה) למ"ש שם (בבכור), ומסתבר שהוא הטעם והוא המקור לאמור כאן.

שוב ראיתי שעד"ז כתב רבנו לקמן סי' תקיג סי"ט: אפרוח שנולד ביו"ט אסור באכילה ובטלטול עד הערב מפני שהוא מוקצה ואף המתירין מוקצה ביו"ט מודים במוקצה כזה".

אמנם גם זה אינו מובן לכאורה, שהרי שם ושם מיירי שהבכור והאפרוח (לפני שיצא לאויר העולם) הם מוקצים בבין השמשות, ולכן הסיח דעתו מהם מלאכלם ביו"ט, משא"כ כאן, אם נפרש דמיירי בקורה שאינה מוקצה בין השמשות מחמת חסרון כיס, הרי גם אז לא הסיח דעתו מלהסיק בו ביו"ט. ואם נאמר שגם זה מיירי בקורה העומדת לבנין, הרי אז אין צריך כלל להאי טעמא של מוקצה גדול כזה שהסיח דעתו ממנו להסיקה ביו"ט, שהרי אסורה מתוך שהוקצה בבין השמשות, וכמובא לעיל מסי' שח סכ"ז.

ואין להקשות לפי זה גם על דין בכור ואפרוח, מדוע לעיל בסי' תצח, ולקמן סי' תקיג, זקוקים אנו לטעם מוקצה גדול כזה, ולא סגי לן בטעם של מתוך שהוקצה בבין השמשות; שהרי שם מיירי שהוקצה בין

השמשות מחמת איסור הבא מאליו (איסור בכור או אפרוח שלא יצא לאויר העולם), שבזה אמרינן בסי' ש"י ס"ו (בבעלי חיים שנשחטו בשבת לצורך חולה) שלא אמרינן מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום. ולכן הוצרכו לאסור הבכור והאפרוח ביו"ט מטעם מוקצה גדול כזה כו'.

משא"כ כאן בקורה, הרי ממה נפשך, אי מיירי שהיו עומדות לבנין, הרי בזה מבואר לעיל סי' שח סכ"ז שחשוב "הוקצו מדעת האדם בבין השמשות" שהוקצו לכל היום. וכן מבואר לקמן סי' תקיח קו"א ס"ק ב (לענין אוצר) "עיקר הקצאתו אינה אלא מחמת מחשבתו שאין דעתו להספתק מהן". וא"כ בודאי אמרינן בזה מתוך שהוקצו בביה"ש הוקצו לכל היום, ואיננו זקוקים לטעם של מוקצה גדול כזה כו'. ואם נאמר דמיירי שגם לפני שנשברה לא היתה אסורה מחמת חסרון כיס, והיינו שגם אז לא הוקצתה דעתו לגמרי מלהסיקה ביו"ט, א"כ מדוע נאסרה אחר שנשברה ביו"ט?

ובאמת מבואר בגמרא (ביצה ל, ב) שרבי שמעון מתיר גם נר שכבה בשבת, ומ"מ מודה שסוכה שנפלה אסורה, וטעם החילוק הוא: "התם אדם יושב ומפצה אימתי תכבה נרו הכא אדם יושב ומפצה אימתי תפול סוכתו (בתמיה), וכי נביא הוא ויודע שעתידה ליפול למחר – רש"י). אמר רב נחמן בר יצחק הכא בסוכה רעועה עסקינן דמאתמול דעתיה עלויה" (דמסיק אדעתיה דנפלה ולמחר נפלה הלכך לרבי שמעון מוקצה ליכא – רש"י).

והיינו שבמקום שהנר עומד לכבות במשך השבת, והסוכה רעועה עומדת ליפול, והקורה הרעועה עומדת להשבר, אזי רבי שמעון סובר שמותר, ואנן קיי"ל שמתוך שנאסרה בין השמשות נאסרה לכל היום. אמנם בשעה שהסוכה והקורה אינן

אמנם יש חילוק יסודי בין הלכה זו כפי שהיא מבוארת בתוס' שם, ובין הלכה זו כפי שהיא מבוארת בשוע"ר כאן:

דין סוכה רעועה שנפלה ביו"ט מבואר לקמן סי' תקיח ס"כ: "ואפילו אם הסוכה היתה רעועה מערב יו"ט ועומדת ליפול, מכל מקום כיון שבתחלת כניסת יו"ט דהיינו בבין השמשות היה אסור לטלטל מחמת איסור סתירת בנין, ומתוך שנאסרו בבין השמשות נאסרו לכל היום כולו. ואף המתירים נולד ביו"ט מודים במוקצה מחמת איסור שנדחה בידי אדם בבין השמשות".

משא"כ דין קורה רעועה שנשברה ביו"ט, מבאר רבנו כאן, שלא נאסרה מטעם שנדחה בידי אדם בבין השמשות, ורק מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.

וטעם החילוק ביניהם מובן, שהרי שם בסוכה רעועה נאסרה בבין השמשות מחמת איסור סתירת בנין, משא"כ בקורה רעועה לא נאסרה כלל בבין השמשות, לא מחמת איסור סתירה ולא מחמת חסרון כיס, ולכן לא נאסרה אלא מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.

אמנם עדיין קשה, שהרי כל המקור להלכה זו הוא כאמור לעיל מהתוס' הנ"ל, שמדמה דין קורה רעועה שנשברה ביו"ט לדין סוכה רעועה שנשברה ביו"ט, והיינו ששניהם נאסרו מתוך שהוקצו בבין השמשות, וא"כ איך מחלק ביניהם רבנו וכותב שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט תלויה בדין נולד ביו"ט; ולא כמו דין סוכה רעועה שנפלה ביו"ט?!

ואין להקשות לפי זה, שהרי מבואר בגמרא (ל, ב) שדין סוכה רעועה שנפלה תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדין מוקצה, ובסי' תקיח ס"כ מבואר שזה אסור לדברי הכל גם בשבת, מתוך שהוקצו בבין

רעועות ונשברו, כיון שאין האדם עומד ומצפה שישברו, לכן גם רבי שמעון מודה במוקצה גדול כזה, שכיון שנאסרו בבין השמשות (מטעם חסרון כיס או מטעם סתירת בנין) נאסרו לכל השבת.

ועד"ז הוא לקמן סי' תקיח ס"כ, לענין סוכה, שבתחלה כותב שבנפלה הסוכה אסורה (שזה אסור אף לדעת רבי שמעון), ואח"כ מוסיף שגם אם היתה רעועה ונפלה אסורה (שזה מותר לרבי שמעון, אבל בזה קיי"ל לאסור, אף בשבת שמתירים מוקצה ונולד).

ועדיין צ"ע בכל זאת.

ב. אח"כ ממשיך רבנו ומבאר באותו סעיף: "אבל אם היתה רעועה מערב יו"ט וקרובה להשבר, כיון שהיה יודע שתשבר ודעתו עליה להסקה לכן מותר לבקעות ממנה להמתירים נולד ביו"ט, אבל להאוסרים נולד ביו"ט אסור לבקעות ממנה דאיתמול היה כלי שלם ראוי למלאכתו דהיינו בנין והיום היא שבר כלי והרי זה נולד ביו"ט, וכבר נתבאר דיש להחמיר בנולד ביו"ט".

הלכה זו, שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט תלויה במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה לענין נולד, מקורה בגמרא ביצה ב, רע"ב שמשנה זו של קורה שנשברה ביו"ט תלויה במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה. ומבאר בתוס' שם ד"ה אין, שאם היה הקורה בריאה הרי היא נאסרה לכל הדעות, כמבואר בגמרא ל, ב בסוכה בריאה שנשברה. ומתוך התוס' דהכא מיירי בקורה רעועה שנשברה, שהואיל ונשברה ביו"ט מסתמא היתה רעועה מאתמול והוי כיושב ומצפה, שמבואר בגמרא (ל, ב) שזה (בסוכה רעועה שנשברה) תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה.

השמשות. והביאור בזה הוא, שגם בדין מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה, אלא שבזה קי"ל כרבי יהודה שאסור אף בשבת, וכמבואר לעיל סי' רעט ס"ב לענין מותר השמן, שגם בזה נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה בביצה (ל, ב) מאותו טעם, וקי"ל בזה כרבי יהודה מטעם מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום. וכן הוא גם בענין סוכה רעועה שתלוי במחלוקת הנ"ל.

משא"כ כאן לענין קורה שנשברה, שמבואר בגמרא ביצה ב, רע"ב שתלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה, ומבואר בתוס' שם ד"ה אין, שתלוי בדין סוכה רעועה, בזה כותב רבנו כאן שלא נאסר אלא להאוסרים נולד ביו"ט. ולכאורה תמוה הדבר, שלומדים הלכה זו מהתוס', ולא מטעמיה כלל.

הן אמת נכון הדבר, שגם בדין סוכה רעועה דלקמן סי' תקיה ס"כ, מבאר רבנו בסיום הסעיף: "ואפילו אם התנה עליה מערב יו"ט שיהיה מותר לטלטלה לכשתפול ביום טוב אין תנאי זה מועיל כלום דאף שהיה דעתו עליה מערב יום טוב ואין בה משום מוקצה מכל מקום יש בה משום נולד שהרי אתמול היה עליה שם סוכה והיום נקראת שברי עצים ולפיכך אסור לטלטלה להאוסרים נולד ביו"ט". ומבואר בארוכה בקו"א שם ס"ק ה, דהיינו אף לדעת המתירים כשהתנה עליה במותר השמן שבנר, כדלעיל סי' רעט ס"ה, מכל מקום כאן אסור מטעם נולד.

אמנם כאן ברס"י תקא בודאי לא מיירי בהתנה עליה מערב יו"ט, שהרי כאן בקורה אין שום איסור סתירה, ואם התנה עליה מעי"ט להסקה, הרי אין זה לא מוקצה ולא נולד. וא"כ על כרחינו צריכים לבאר בתוס' הנ"ל שמדמהו לדין סוכה רעועה שנפלה ולא התנה עליה. ואילו כאן מבואר בשו"ע ר

שאינו דומה לדין סוכה רעועה כלל, כי אם תלוי בדין נולד.

ואף שהלכה זו (שדין קורה רעועה שנשברה תלוי בדין נולד) מבוארת במ"א סי' תקא ס"ק ב; הרי גם על המ"א נשארת אותה קושיה, איך אפשר לפרש הלכה זו שמקורה בתוס' ביצה ב, ב ד"ה אין, ההיפך ממה שמפרש הלכה זו התוס' עצמו, וכנ"ל.

אמנם ביותר קשה קושיה זו על מ"ש רבנו בקו"א סוס"י תצט, להוכיח שגם המחבר ורמ"א פוסקים שנולד אסור ביו"ט: "וכן מוכח בהדיא בסי' ... תק"א ס"א, שהשו"ע פסק להחמיר בנולד ביו"ט ולא חלק עליו רמ"א", והיינו מה שאסרו קורה רעועה שנשברה ביו"ט. ולכאורה מהי הראיה שמביא מסי' תק"א ס"א, שהרי שם יש טעם נוסף לאיסור לדעת התוס' הנ"ל (לא רק מטעם נולד, אלא גם מטעם) שהיה מוקצה בין השמשות מחמת חסרון כיס, ונשאר עליו דין מוקצה לכל השבת, כמו בשמן שנשאר מהנר, שאף בשבת קי"ל (ברס"י רעט) שכיון שהוקצה לביה"ש הוקצה לכל היום. וא"כ מהי ההוכחה שהמחבר ורמ"א סוברים שנולד אסור ביו"ט, הרי אפשר לומר שהם אוסרים מטעם האמור בתוס' שם.

ומחמת כל האמור לעיל, צריך לומר שרבנו (והמ"א) מפרשים כן גם בדברי התוס' הנ"ל, שאינו אוסר קורה שנשברה ביו"ט מתוך שהוקצה בביה"ש, אלא מטעם נולד. ואף שהתוס' לומד הלכה זו מדין סוכה רעועה שנשברה ביו"ט, ושם מבואר שנאסר מתוך שהוקצה בביה"ש, מ"מ אין הכוונה שדומות שתי ההלכות ממש (שהרי כאן בקורה רעועה בודאי אינה אסורה בבין השמשות מטעם סתירה, וגם לא מטעם חסרון כיס, וכלשון התוס' שם "והוי כיושב ומצפה מתי תישבר קורתו ותהיה ראויה להסקה", וא"כ בודאי אין דעת התוס' לומר שאסור להסיק

(א) טעם המבואר בלבוש ס"ג, ומ"א ס"ק ז', שאין שריפה במתכת, וכיון שאין שריפה לכן אין גם כיבוי. וכדלעיל סי' שלד סכ"ט: "גחלת של מתכת לא שייך בה כיבוי מן התורה הואיל ואינה בוערת". וגם שם המקור לסברא זו הוא בלבוש שם סכ"ז, ומ"א שם ס"ק לה. ולכאורה כוונת הדברים היא שכיון שאינה בוערת (היינו שכיון שאין המתכת נשרפת אין בה איסור מבעיר) לכן לא שייך בה גם איסור כיבוי.

(ב) הטעם המבואר ברש"י שבת קלד, א ד"ה בגחלת, שכיבוי המתכת אינו עושה פחם. ולכאורה היה אפשר לומר שהכוונה בזה היא, למה שנתבאר לעיל סי' רעח ס"א, שכשאינו צריך לפחם הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור. אבל באמת א"א לומר כן, שהרי מפורש בשבת מב, א שלמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אזי אין חילוק בין מכבה גחלת של מתכת לבין מכבה גחלת של עץ, שבשניהם פטור. ומה שפטורים בכיבוי גחלת של מתכת הוא אפילו למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. וע"כ צ"ל לדעת רש"י, שכיון שאינו עושה פחם הרי זו אינה מלאכת כיבוי כלל (וראה החשמל לאור ההלכה סי' א פ"ח אות ב, שמפרש ששניהם טעם אחד).

לפום ריהטא נראה, שהנפקא מינה בין ב' הטעמים האלו היא אם חייבים על הבערת גחלת של מתכת משום הבערה, שלדעת הפוטרים כיבוי מטעם שאינו שורף אם כן אינו חייב אף על ההבערה, ולדעת הפוטרים כיבוי מטעם שאינו צריך לפחם, אם כן חייב על ההבערה.

ולכאורה יש להוכיח כן מדעת הרמב"ם שפוסק (הל' שבת פ"א ה"ז) שחייבים גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה ומכל מקום כותב (הל' שבת פ"ב ה"א-ב), לענין גחלת של מתכת, שהן במבעיר והן במכבה

בה מטעם חסרון כיס). אלא בודאי צריך לומר שהתוס' מדמה אותה לדין סוכה רעועה רק לסימנא בעלמא, אבל עיקר טעם האיסור הוא שאחר שנשברה יש לה דין נולד. ולכן מבואר בגמ' שם (ב, ב) שדין זה תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה. ובזה קיי"ל שבשבת נולד מותר כרבי שמעון, וביו"ט נולד אסור כרבי יהודה.

ולפי זה יוצא אם כן, שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט, הנה כל זמן שלא נשברה מותר לטלטלה להסקה, ואחר שנשברה יש לה דין נולד כדין כלי שנשבר. ואף שגם קודם שנשברה היה יושב ומצפה, ולא היה לו דין כלי ממש, מ"מ דומה דינו למה שמבואר לקמן סי' תקא סט"ו: "כלי שנשבר מערב יו"ט ... אם יש עליו תאר כלי ונשבר ביו"ט אסור להסיקו ביו"ט מפני שהוא נולד". והיינו אף שכבר נשבר קצת בערב יו"ט, מכל מקום, כל זמן שיש עליו עדיין תאר כלי, יש לו עדיין תורת כלי, וכשנשבר לגמרי ביו"ט אסור מפני שהוא נולד בשבירתו זו, שנתבטל ממנו לגמרי תורת כלי. וכך הוא גם כאן בקורה רעועה, שכל זמן שלא נשברה לגמרי יש לה עדיין תורת כלי ומותרת בטלטול, וכשנשברה לגמרי אסורה מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.

#### סי' תקי ס"ח

### **העברה וכיבוי בגחלת של מתכת**

בשוע"ר סי' תקי ס"ח: "שאין שייך כיבוי במתכת שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם ואף בשבת אין איסור לכבותו אלא מדברי סופרים וביו"ט לצורך אכילה לא גזר".

מבוארים כאן שני טעמים שאין שייך כיבוי במתכת:

משום מבשל". וכותב על זה במ"מ שם: "ומ"ש לחייבו משום מבשל אינו נראה לי, שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר". ומזה לומד רבנו שיעקר החיוב בהבערת גחלת של מתכת הוא משום הוצאת האש.

אמנם גם זה טעון ביאור, שהרי מפורש ברמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"ו): "המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל" (וכ"ה לעיל סי' שח ס"ז): "המחמם את המתכת עד שנעשה גחלת ... חייב משום מבשל", הרי לנו דעת הרמב"ם לכאורה, שאינו חייב על הבערת גחלת של מתכת אלא משום מבשל (כשאינה כדי לצרפו), או משום מבעיר (כשהוא כדי לצרפו), ולא משום הוצאת האש (ראה לח"מ שם. מ"א סי' שיח ס"ק י).

ג. וראיתי מה שביאר האדמו"ר מקלויזנבורג (עלי דשא ע' כו ואילך), שהרמב"ם סובר שגם בהבערת גחלת של מתכת חייב משום מבעיר, אלא שכל זמן שאינו כדי לצרף פטור משום מקלקל.

אבל אם כן יוקשה מדוע חייב בזה משום מבשל (אם הוא מקלקל). ואם נאמר דמיירי שעושה את המתכת גחלת כדי למתק בה את החרדל ע"י כיבוי גחלת של מתכת בתוכו וכי"ב (כמבואר בסי' תקי ס"ח, מהגמרא שבת קלד, א), הרי בזה אינו מקלקל, לא בהבערת המתכת ולא בכיבוי, ולמה אם לא יתחייב בזה לא משום מבעיר ולא משום מכבה (כי אם משום מבשל)? וכי מה בין מבעיר ומכבה כדי לצרף לבין מבעיר ומכבה כדי למתק החרדל (וראה העו"ב ירות"ו, הל' יו"ט ע' כח, שמביא מדברי שו"ת צפנת פענח דווינסק ח"ב סי' לה, שמוכיח כעין זה מהגמרא שבת קלד, א).

ועוד יוקשה, שהרי סו"ס כותב רבנו בסי' שלד ובסי' תקי, שהמתכת אין בה שריפה,

אינו חייב אלא כשמתכוין לצרף, שאז היא תולדת מבעיר ותולדת מכבה (משא"כ כשמבעיר את המתכת כדי לצלות בו, או כמבואר בשו"ע ר"ס' תקי ס"ח - כדי למתק ולהחמיק, אינו חייב עליו לא משום מבעיר ולא משום מכבה).

ובפשטות נראה טעם החילוק בזה, שאם הוא מבעיר ומכבה את המתכת כדי לצרפו, אזי הוא פועל שינוי במתכת בהבערתו וכיבוי, וזה נקרא מבעיר ומכבה, משא"כ כשאינו מבעיר ומכבה אלא כדי לתקן בו את האוכל, אזי לא נפעל שום שינוי במתכת, ולכן אינו נקרא מבעיר ומכבה.

ב. אמנם ראה לעיל סי' תצה קו"א ס"ק ב, מביא רבנו את דברי הרמב"ם הנ"ל, שחייבין על מלאכת ההבערה גם במחמם ברזל באור, ומוכיח מכאן שמלאכת ההבערה אינה כליון העצים כי אם ריבוי האש. הרי לנו דעת רבנו בשיטת הרמב"ם, שאע"פ שהמכבה גחלת של מתכת פטור (הואיל ואינה בוערת), מ"מ חייב על הבערתה, מטעם ריבוי האש.

ולכאורה טעון הדבר ביאור, שהרי מפורש ברמב"ם שם שאין שום חילוק בין הבערת גחלת של אש לבין כיבוי, שבשניהם אינו חייב אלא כשהוא כדי לצרפו במים (שאז המבעיר היא תולדת מבעיר והמכבה היא תולדת מכבה). וא"כ איך אפשר לומר בדעת הרמב"ם שמלאכת ההבערה היא ריבוי האש, וחייב עליה גם בגחלת של מתכת; שאם כן למה לא יתחייב גם כשאינו כדי לצרף? והרי הרמב"ם פוסק שחייבים גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה!?

ובאמת רואים בקו"א שם, שאין רבינו מביא הוכחתו מדברי הרמב"ם לבדו, כי אם מדברי המ"מ שם, שמפרש ברמב"ם שחייב משום מבעיר כיון שהוא עצמו נעשה אור ושורף. והיינו שהראב"ד שם מקשה בהשגתו: "ולמה לא [יתחייב במבעיר]

במה דברים אמורים בנר שיש בו שלהבת, משא"כ בנורת חשמל, אם נאמר שיש למתכת הבערת דין אש, אפשר לומר שגם הנורה והמתכת הן בסיס לשלהבת זו. משא"כ אם נאמר שאין לזה דין של אש שורף, כי אם של מתכת המתבשלת, אזי אין הנורה בסיס אלא למתכת זו, שיש לה דין כלי ומותרת בטלטול. וא"כ מותר לטלטל פנס מאיר בשבת, או אפילו מנורת לילה שמחוברת לתקע חשמלי, שאם החוט ארוך מותר לטלטלו מחדר לחדר.

ועדיין צ"ע בכל זה.

ס' תקיג ס"ד

## ספק איסור שיש לו מתירין בב' תערובות

בשוע"ר ס' תקיג ס"ד: "ביו"ט ראשון יש להחמיר בספק ביצה שנולדה ביו"ט אפילו בשתי תערובות דהיינו שמן תערובת הראשון נפלה ביצה אחת לתוך אלף ביצים אחרות כולן אסורות באכילה ובטלטול דכיון שיש להם היתר אכילה למחר אין לסמוך על מה שנתבטלה ביצה האסורה בכמה תערובות ביצים של היתר".

לפום ריהטא נראה המקור להלכה זו ברמ"א יו"ד ס' קי ס"ח, לפירוש הש"ך שם ס"ק נו, וס' קב סוף סק"ב. אמנם הענין עדיין צריך תלמוד.

שז"ל הרמ"א: "יש אומרים דדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא, וטוב להחמיר אם לא לצורך, מאחר שיש לו היתר בלאו הכי".

ומפרש הש"ך שם דלא מיירי בס"ס רגיל, כ"א בתערובות, וכותב ע"ז בס"ק נו: "משמע אפילו התערובות הג' אסור בדשיל"מ. וכן משמע באו"ה כלל כ"ז סוף דין ט'. ובמרדכי ס"פ כל הצלמים איתא נמי

ונתבאר לעיל שפשטות הכוונה היא, שכיון שאינו חייב בזה משום מבעיר אינו חייב בזה אף משום מכבה. וא"כ איך אפשר לומר שבחימום המתכת עד שתהיה גחלת חייבים על מלאכת הבערה מחמת ריבוי האש.

ואפשר שבאמת לא קי"ל כפירוש המ"מ בדברי הרמב"ם, כי אם כמבואר בס' שלד וס' תקי שגחלת של מתכת אין בזה שריפה ולא כיבוי, ולא הביא רבנו את דברי המ"מ אלא כדי להוכיח ממנו שמלאכת ההבערה היא הוצאת האש, ולכן חייבים לפי דעתו גם בהבערת גחלת של מתכת, עכ"פ במבעיר כדי לצרפו במים. אמנם אנן לא קי"ל כוותיה בזה, כי אם שהמתכת אין בה שריפה (אף שהבערה היא הוספת האש).

או לאידך גיסא, שבאמת מלאכת הבערה היא ריבוי האש, ולכן חייבים על מבעיר גם בהבערת מתכת. אמנם כשמכבה את המתכת הזו אינו עובר על מלאכת מכבה, כי כיבוי היינו דוקא כשמפסיק את שריפת וכליון העצים, משא"כ במתכת. והטעם שאין חייבים על הבערה וכיבוי במתכת אלא כשהוא בכדי לצרף, וגם הטעם שחייבים על הבערת מתכת משום מבשל דוקא. זה יתבאר באחד האופנים שמתבאר באחרונים.

ד. הנפק"מ להלכה בין שני האופנים הנ"ל הוא לענין נורת חשמל בשבת, אם הוא חייב רק משום מבשל או אף משום מבעיר בריבוי האש.

אמנם אפשר יש בה גם נפק"מ להלכה למעשה, עפ"י מה שבארתי במקום אחר (דובר שלום, ס' רעט ס"א), שמה שהנר מוקצה בשבת הוא מחמת שהוא בסיס לשלהבת שהיא מוקצה מחמת שאין עליה תורת כלי.

דאין להתיר דשיל"מ בס"ס, וקאי התם אב' תערובות, ומשמע דה"ה בג' תערובות, דחד טעמא הוא, דהא משמע מדבריו שם דאע"ג דבעלמא ב' תערובות שרי בדשיל"מ אסור מאחר דיש לו היתר בלא"ה א"כ ה"ה ג' תערובות".

ומפרש רבנו בדברי הרמ"א והש"ך דמיירו בספק איסור (ולא בודאי איסור) שנתערב בב' או ג' תערובות. שהרי דברי רמ"א אלו קאי בהמשך לתחלת דבריו שם: "ודוקא שהאיסור שנתערב הוא ודאי איסור, אבל ספק איסור שנתערב ונפל מאותה תערובת למקום אחר, התערובת השנית שרי". וע"ז מוסיף הרמ"א: "יש אומרים דדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא", כלומר שבזה אין להתיר את ספק איסור שנתערב בב' תערובות, דמיירי ביה לעיל. ובזה מוסיף הש"ך דה"ה בג' תערובות.

ועפ"ז כתב כאן רבנו: "יש להחמיר בספק ביצה שנולדה ביו"ט אפילו בשתי תערובות ... בכמה תערובות ביצים של היתר".

ב. אמנם העירני ידידי הרמ"מ שי' קפלן, שלפום ריהטא נראה בש"ך שם, שמפרש את דברי הרמ"א שם לענין ודאי איסור שנתערב בב' או ג' תערובות, ולא נזכר כלל דמיירי בספק איסור. והיינו שדברי הרמ"א אלו אינם נמשכים להא דמיירי ביה לעיל מיניה, בתחלת דברי הרמ"א (ספק איסור שנתערב בב' תערובות), כי אם קאי אלפני פניו, הא דמיירי בתחלת דברי השו"ע שם: "דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו, שנתערב באחרים ונפל מהתערובת הזאת אחד לשנים אחרים, ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים, הרי אלו האחרים מותרים. שהרי האחד של תערובת הראשונה בטל ברוב. ואם נפל אחד מהתערובת הראשונה לאלף, כולם אסורים, ולא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ספק ספיקון, שאם יפול מן התערובת השניה למקום אחר, אינו אוסר".

שבזה מיירי בודאי איסור שנתערב בב' או ג' תערובות.

וכן נראה לכאורה גם ממ"ש הש"ך שם "משמע אפילו התערובות הג' אסור"; ולכאורה היכן משמע כן? אלא דקאי על דברי השו"ע (שפוסק כרמב"ם), שאוסר בכל האיסורים ב' תערובות, ורק התערובת הג' מותרת, וע"ז קאי דברי הרמ"א להחמיר בדשיל"מ, דהיינו לאסור אף בתערובת הג'.

ולפי זה אינו מובן מהי ההוכחה לדברי רבנו, שגם ספק איסור שנתערב בכמה תערובות אסור בדשיל"מ.

ג. כדי לברר דבר זה, אי מיירי כאן בודאי איסור שנתערב או בספק איסור שנתערב, יש לבדוק במקור ההלכה הזאת שברמ"א:

את ההלכה הזו לומד הרמ"א מדברי האיסור והיתר (כלל כה דין ד): "דבר שיש לו מתירין כיצד כגון ביצה שנולדה ביו"ט ואפי' אם רק ספק לנו אם נולדה ביו"ט ונתערבה אפילו באלף הכל אסור". והיינו שאף לדעת המתירים ספק איסור בתערובת (דעת ר"ת בתוס' ביצה ג, ב ד"ה ואחרות) אוסרים עכ"פ בדבר שיש לו מתירין. ולכאורה כוונת הרמ"א בזה היא, שכ"ה גם לדין שמתירים עכ"פ ספק איסור בב' תערובות, מ"מ בדשיל"מ אסור.

והנה האיסור והיתר לומד הלכה זו מדברי המרדכי (ע"ז רמז תתמא, אחר שמביא את דין ר"ת שמתיר תערובת אחרות באחרות): ורבנו שמחה הקשה דבריש ביצה אמרינן גבי ביצה ספקא אסורה נתערבה באחרות כולן אסורות וי"ל דשאני גבי ביצה דהוי דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל ולכך יש לאסור אפילו ס"ס".

והיינו שמיירי הן בדין איסור ודאי בב' תערובות והן בדין איסור ספק בתערובת אחת, ובשניהם אוסר בדשיל"מ. ולפי זה היה אפשר לפרש את דברי הרמ"א בב'



משא"כ בספק איסור שנתערב, לא מיירי התם אלא בב' תערובות.

ואם באמת נאמר שהרמ"א לפירוש הש"ך מיירי בודאי איסור שנתערב, עדיין לא מובן מהי הוכחת רבנו למה שאוסר אפילו ספק איסור בג' תערובות.

ה. הלכה זו, שבדבר שיש לו מתירים יש אוסרים אפילו ב' וג' תערובות מובאת בש"ך גם בסי' קב ס"ק ב, וגם שם לא ברור אי מיירי בספק איסור שנתערב או בודאי איסור שנתערב. וכיון שכל דבריו שם הם לחלוק על דברי הב"ח שם, שמתיר בב' תערובות, נראה א"כ במה מיירי הב"ח שם.

הב"ח שם מביא כמה פוסקים שסוברים כדעת ר"ת להתיר ספק איסור בתערובות, ומסיים הב"ח להקל בזה בהפסד מרובה באיסור דרבנן שיש לו מתירין. ואח"כ מוסיף ומסיים: "ובשני תערובות יש להתיר בדשיל"מ לדברי הכל כדמשמע מדברי האגודה". ולפום ריהטא נראה שקאי על המחלוקת שהביא קודם, בענין ספק איסור שנתערב, ומסיק שבספק איסור שנתערב בב' תערובות מותר לדברי הכל. וע"ז חולק הש"ך שם וכותב: "גם מ"ש דבב' תערובות יש להתיר בדשיל"מ לכ"ע, ליתא כמ"ש בסי' ק"י שם וע"ש".

אבל גם זו אינה הוכחה, שאפשר לפרש שגם בודאי איסור שנתערב בב' תערובות מתיר בדשיל"מ. ור"ל בזה, שאף שבשו"ע סי' קי ס"ח מובאת דעת הרמב"ם שצריך דוקא ג' תערובות, מ"מ יש להקל באיסור דרבנן בדשיל"מ אף בב' תערובות. ולפי"ז תהי' גם כוונת הש"ך שחולק עליו, לאסור באיסור ודאי שנתערב בב' תערובות, כפי שביאר בסי' קי. ועדיין לא ברור לנו במה חולקים הב"ח והש"ך.

ו. לכאורה יש הוכחה ברורה לזה מהט"ז שם (סי' קב ס"ק ד), דקאי על מ"ש בשו"ע

אופנים: א) כמו שאוסר במרדכי ספק איסור דשיל"מ שנתערב (גם לדעת המתירים בשאר איסורים), כן אנו אוסרים בדשיל"מ גם ספק איסור בב' תערובות. ב) כמו שאוסר בדשיל"מ ב' תערובות (לדעת המתירים בשאר איסורים), כן אנו אוסרים בדשיל"מ גם ג' תערובות.

ולכאורה נראה שרבנו מפרש בדברי הש"ך והרמ"א כפירוש הא', שהרי כן נראה גם באיסור והיתר הנ"ל, שאינו מזכיר כלל את דין ודאי איסור שנתערב בב' תערובות, כי אם את דין ספק איסור שנתערב.

ד. שוב מציין הש"ך רס"ק נו, לאיסור והיתר כלל כו' דין ט, ששם הוא הדין הראשון שברמ"א כאן (שס' בגופו וב' תערובות מותר לאכול הכל, אף שבאיסור ודאי אסור לאכול הכל בתערובות הב'), ומסיים: "וזה החילוק יש בין ודאי איסור דאורייתא שנתערב לס' אסורה. וכתב בסמ"ג וזהו מותר בכל האיסורים חוץ מביצה שנולדה ביו"ט משום דיש לו מתירין עכ"ל. ואינו [אוצ"ל: והוא] משום דהכא הוי טעמא מכח ס"ס ובדבר שיל"מ אפילו בס"ס אסור כדאיתא לעיל".

אמנם גם מכאן אין לנו הוכחה ברורה בזה, שהרי לפני זה מביא באיסור והיתר שם את ההלכה של ג' תערובות: "בתערובת ג' אפילו מודאי איסור שנתערב מותרים כולן לאדם א' בב"א". ואולי ע"ז קאי מה שסיים: "וכתב בסמ"ג וזהו מותר לכל איסורים חוץ מביצה שנולדה ביו"ט משום דיש לו מתירין" (דהיינו שלא קאי אשלפניו כ"א אלפני פניו).

ואדרבא נראה לכאורה מלשון הש"ך שמפרש דבריו כן, שהרי הוכיח משם דמשמע אפילו בג' תערובות, והוכחה זו שייכת רק אם נפרש דקאי באיסור ודאי שנתערב, שבזה מיירי שם בג' תערובות,

שם "ספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורות", וע"ז כותב בט"ז שם: "ואם אותו התערובת נתערב אחר כך בתערובת שנית כתב לקמן סי' ק"י ס"ח דמותר". וכאן ודאי מייירי "באותו התערובת" דמייירי בשו"ע שם, דהיינו ספק איסור שנתערב, הנה "אם נתערב אח"כ בתערובת שנית כתב לקמן סי' קי ס"ח דמותר".

ואם נפרש הדברים בפשטות, שהט"ז מייירי באותו אופן שמייירי הב"ח, ואשר הש"ך חולק על שניהם ואוסר גם בזה, אם כן מצאנו מפורש כאן כדברי רבנו, לאסור אף ספק איסור שנתערב בב' תערובות, כדעת הרמ"א לפירוש הש"ך.

אלא שגם בדברי הט"ז יש מקום לעיין, עפ"י מ"ש הפרי מגדים שם (משב"ז ס"ק ד): "אפשר אמחבר קאי שכתב שם [סי' קי] דין ח, וה"ה דשיל"מ בג' תערובות מותר להרמ"ב"ם [ולדין בב' או אפשר גם הר"ב [הרמ"א שם] הכריע כן לצורך. וצריך לחלק בין ספק א' בגופו וב' [ושני] ע"י תערובות בדשיל"מ מחמירין [לדעת המחבר בסי' קב ס"א] כמו בדאורייתא [בסי' קי ס"ט] וב' תערובות שרי [לפירוש הט"ז בדברי המחבר]. ועדיין צ"ע בכל זה.

ז. לפי האמור לעיל, שרבנו מפרש בדברי הב"ח והט"ז שהם התיירו ספק א' בגופו וב' בתערובת, לפי זה יובנו דברי הקו"א סי' תקיג ס"ק ב.

ולכאורה מהי ההוכחה מדברי הב"ח והט"ז הנ"ל שיתירו גם ספק מוקצה ביו"ט ב' בתערובת אחת? וכי מהו הקשר בין ב' תערובות, שמפורש בגמ' ופוסקים שמותר (והמחלוקת היא רק אי סגי בב' תערובות או צריך דוקא שנפל ממנו לתערובת שלישית, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קי ס"ח), לבין ספק אחד (או ב' ספקות) בגופו ואחד בתערובת, שבזה קי"ל שאין מצטרפים (בשו"ע יו"ד סי' קי ס"ט).

אמנם לפי האמור לעיל מובן, שהרי רבנו מפרש שהב"ח והט"ז מתירים ספק אחד בגופו וב' בתערובת, א"כ מובנת שפיר הוכחת רבנו, שהרי ספק מוקצה ביו"ט ב' (שלכמה דברים נחשב ספק ספיקא) ותערובת אחת, עדיף מספק אחד בגופו וב' בתערובת, שהרי בשניהם צריך לצרף שני סוגי ספיקות שאינם שוים זה לזה, ספק בגופו וספק ע"י תערובת.

סי' תקטו קו"א סק"ב

## ספק תחומין לחומרא

בשו"ע ר סי' תקטו קו"א ס"ק ב, בא להוכיח דקי"ל שגם בספק תחומין אזלינן לחומרא (כדעת הר"ף, ולא כרש"י שבת קנא, א), וכותב על כך:

"הנה בסי' שכ"ה [ס"ז] הביא בטור ושו"ע ב' דעות בזה ולא הכריע, אבל כאן הכריע ט"ז

בקו"א שם מבאר את מה שפסק רבנו בפנים שם (ס"ד): ביו"ט שני של גליות יש להתיר התערובת שנתערב בו ספק ביצה שנולדה ביו"ט אם הוא צריך לביצים הללו לשמחת יו"ט כיון שאף קודם שנתערבה היו כאן שתי ספיקות ספק יו"ט ספק חול ספק נולדה ביו"ט ספק נולדה בחול".

להחמיר הוא כיון שכן עיקר גם לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו. וא"כ היכן מצינו חילוק בזה בין שבת ליר"ט?

ולבאר כל זאת נראה שבאמת לא בא רבנו לבאר כאן שום חילוק בהלכה בין שבת ליר"ט, לא לדעת המ"א ולא לדעת עצמו, כי אם שבא להוכיח כאן ממ"ש בשו"ע בהל' יר"ט, שלא כפירוש המ"א בסי' שכה.

וההוכחה היא מזה שבשו"ע ס"ז אוסר בסתם כל ספק בספק תחומין, והיינו הן לענין בו ביום והן לענין מוצאי יר"ט בכדי שיעשו, שהרי בשניהם מיירי שם בס"ה, ועל שניהם קאי מ"ש בס"ז שספק אסור. ובשלמא בסי' שכה (בהל' שבת) יכול המ"א לפרש, שבס"ט שפסק בפשיטות לחומרא, מיירי לענין בו ביום, כי לענין בכדי שיעשו סומך על מה שהביא ב' דעות לפני זה שם ס"ז, משא"כ בהל' יר"ט שלא הובאו בשו"ע ב' דעות אלו כלל, ופוסק בפשיטות לחומרא (אף שבטור שם מבואר שזה תלוי בב' הדעות הנ"ל), בודאי קאי בשו"ע הן על בו ביום והן על בכדי שיעשו, שבשניהם פסק בפשיטות להחמיר, דלא כהמ"א.

ועפ"י הוכחה זו, שדין בו ביום ודין בכדי שיעשו תלויים זה בזה, לפי זה פסק רבנו בסי' שכה ס"י וס"ד, ששניהם תלויים במחלוקת הנ"ל, ובשניהם העיקר כסברא המחמירה. ועפ"ז פסק בפשיטות גם כאן בסי' תקטו ס"ג וס"ז, שהן לענין בכדי שיעשו (בספק נתלש ביר"ט) והן לענין בו ביום (בתחומין, ביר"ט ראשון) כדעת הפוסקים דאזלינן לחומרא.

\*

אח"כ מוסיף רבנו לכתוב כאן בקו"א: "והמקילין בסי' שכ"ה טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י המיקל בספק תחומין. וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד". ובפשטות נראית הכוונה לומר, שאף

בסק"ד כהמחמירין. וכן הוא דעת השו"ע בסעיף ז' שפסק להחמיר אפילו בספק תחומין, והמקילין בסי' שכ"ה טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י המיקל בספק תחומין. וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד. ומה שכתב שם דבמת החמיר טפי, היינו בהלכות שבת, אבל כאן בהלכות יר"ט פסק להחמיר בכל ענין בספק תחומין, וכל שכן בשאר ספק, כמבואר בר"ן סוף פרק כ"ג דשבת ובט"ז ס"ק י"ג. וכן משמע דעת השו"ע סי' שכ"ה סעיף ז' שהביא דעת המחמירין בסתם ודעת המקילין בלשון יש אומרים, משמע שדעתו לפסוק כהמחמירין".

ולכאורה כל זה תמוה, וכי היכן מצינו בשו"ע חילוק בין שבת ליר"ט, שהרי כשם שלענין יר"ט מבואר בפשיטות בשו"ע סי' תקטו ס"ז: "אם הוא ספק אם באו מחוץ לתחום ... אסור". כך גם לענין שבת מבואר בפשיטות בשו"ע סי' שכה ס"ט: "אם הוא ספק אם הובא מחוץ לתחום אסור". וכן הקשה בנימוקי יר"ט לסי' זה תוספת ביאור אות ג.

ובאמת יש מחלוקת בדין זה בין רבנו ובין המ"א, שהמ"א בסי' שכה ס"ק כ, כותב שזה שפסק בשו"ע שם ס"ט דאזלינן בספק תחומין לחומרא, היינו דוקא לבו ביום, משא"כ לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו הובאו שם ס"ז ב' דעות. ואילו בשו"ע שם ס"ד מבואר שדין בו ביום תלוי במחלוקת הנ"ל לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו, ובשניהם העיקר כדעת המחמירים.

וא"כ עדיין אינו מובן מה שמחלק בזה רבנו בין שבת ליר"ט, שהרי לדעת המ"א שמפרש דקיי"ל לחומרא רק לענין בו ביום, הרי כן יוכל לפרש גם לענין יר"ט, בסי' תקטו ס"ז. ואילו לדעת רבנו שדין בו ביום תלוי בדין בכדי שיעשו, הרי מפרש כן גם לענין שבת, בסי' שכה ס"ט, שזה שפסק בפשיטות

שבשו"ע שם ס"ז מצויין בבאר הגולה המקור לדעת המקילין "טור בשם סמ"ג", מ"מ המקור לזה היא דעת רש"י שמקיל בשבת (קנא, א) לענין תחומין. וכ"כ בהדיא במ"א שם סק"ד, והיינו מ"ש שם הטעם: "ובס' התרומה כתב הטעם דספק חוששין לקולא". והיינו מה שפירש רש"י שם, שמ"ש שמואל שם "חיישינן" היינו "אנו תולין להתיר". וכן ביאר הדברים בנימוקי יו"ט, בביאור לקו"א זה.

אמנם לפום ריהטא לא מובן, למאי נפקא מינה להוכיח שזוהי שיטת רש"י ולא רק הסמ"ג, ומה צריך להוכיח זה מהמ"א בשעה שהדבר מפורש בב"י על אתר, שהסמ"ג פוסק בזה כרש"י בשבת שם לקולא!?

ונראה לבאר כוונת רבנו בכל זה, כי בנוסף להוכחה זו שמבאר רבנו כאן, שאין לחלק בזה בין בו ביום לבין בכדי שיעשו, מוסיף רבנו להוכיח, שאף לענין בכדי שיעשו אין לחלק בזה בין ספק איסור תחומין לבין ספק איסור מחובר שנתלש ביו"ט ע"י נכרי (ראה מחצית השקל למ"א שם ס"ק כ, והגהת רעק"א למ"א שם ס"ק יד). וע"ז כותב רבנו: "והמקילין בסי' שכ"ה [ס"ז] לענין בכדי שיעשו, בספק אם תלשן ממחובר בשבת] טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י [שבת קנא, א] המיקל [לענין בכדי שיעשו] בספק תחומין".

ומוסיף וכותב: "וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד", והיינו מה שהקשה במ"א שם, ממה שפסק השו"ע שם סט"ז (ולעיל שם סכ"ב) לחומרא לענין בכדי שיעשו בהביא מחוץ לתחום, הרי שדין בכדי שיעשו בספק מחובר תלוי בדין בכדי שיעשו בספק תחומין.

ומקשה על זה רבנו: "ומה שכתב שם דבמת החמיר טפ", היינו שהמ"א שם מתרץ, שלא החמיר בשו"ע שם סט"ז אלא בספק הביא חלילין להספיד בהן המת,

וא"כ עדיין אפשר לפרש במסקנת המ"א, שסובר לחלק לענין בכדי שיעשו בין איסור תולש ממחובר (שק"ל להחמיר) לבין איסור הבאה מחוץ לתחום (דק"ל להקל, ורק במת החמירו).

ומתרץ: "היינו בהלכות שבת, אבל כאן בהלכות יו"ט פסק להחמיר בכל ענין בספק תחומין", שכאן בשו"ע סי' תקטו ס"ז לא מיירי במת, ומיירי גם לענין בכדי שיעשו, ופסק להחמיר בספק הובא מחוץ לתחום. הרי שאף לענין בכדי שיעשו בתחומין קי"ל להחמיר.

ומוסיף וכותב: "וכל שכן בשאר ספק", שהיינו שמדברי השו"ע כאן מוכח שמכ"ש לענין ספק מחובר קי"ל להחמיר, אף שהובאו בשו"ע סי' שכה ס"ז ב' הדעות בזה.

ומסיים רבנו: "וכן משמע דעת השו"ע סי' שכ"ה סעיף ז' שהביא דעת המחמירין בסתם ודעת המקילין בלשון יש אומרים, משמע שדעתו לפסוק כהמחמירין".

ועפ"ז פסק רבנו בכל המקומות האלו להחמיר, הן בשבת והן ביו"ט, הן לענין בו ביום והן לענין בכדי שיעשו, הן לענין מחובר והן לענין תחומין.

סי' תרכו ט"א

## סוכה העשויה לאוצר לתשמיש של צניעות

בשוע"ר סי' תרכו ט"א: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה

ושומרי פירות, שמבואר בגמרא שם שהיא סוכה כשרה, אף שהם שם רק לצורך שמירה על האוצר (היינו הצאן או הקציעות או הפירות או העיר), שע"ז אמר רב חסדא שם "והוא שעשאה לצל סוכה", ומפרש רש"י "ולא לצניעות בעלמא", כלומר שהם שם לצורך שמירה על האוצר, ועשו לעצמם סוכה לצניעות לעצמם (להחלפת בגדיהם וכדומה), אזי הסוכה פסולה. ואפשר זאת היא גם כוונת רבנו שכתב כאן "שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע".

אמנם קצת דחוק הלשון, שממ"ש "כגון לאוצר" נראה יותר שהסוכה עצמה היא לאוצר (כבסי' שנח דלעיל), ולא רק ששם נמצא השומר ששומר על האוצר שמונח חוץ לסוכה (כבסוכת רבק"ש הנ"ל).

ואולי אפשר לפרש מ"ש "תשמיש של צניעות", דהיינו לשמירת החפצים, והיינו לאוצר, כלומר שלא עשה את הסוכה לצורך עצמו כי אם לצורך מחסן (אוצר), לשמור בו חפצים. וע"ד המובא לעיל מסי' שנח וסי' שסב לענין קרקף, וכ"ה בכמה מקומות לענין עצים שהכניס לאוצר להצניען לימות החורף (ראה שוע"ר סי' תקיח סי"ב).

אלא שלכאורה אי אפשר לפרש כן בדברי רש"י שם, שכתב בסוכת רבק"ש "ולא לצניעות בעלמא", שמפשוט הלשון והענין נראית יותר כוונת הלכה זו לומר שאם האדם השומר על האוצר עשה לעצמו את הסוכה לא לצל אלא לצניעות בעלמא (החלפת בגדיו וכדומה) אזי הסוכה פסולה.

ועדיין צ"ע בזה.

ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית".

והנה זה שהסוכה צריכה להיות עשויה לצל מבואר בדברי רב חסדא (ח, ב) "והוא שעשאה לצל סוכה". וזה שמוסיף שמזה לומדים לפסול כשהסוכה עשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות, מבואר ברש"י שם ד"ה אמר רב חסדא "ולא לצניעות בעלמא". ומובא במ"א סי' תרלה ס"ק א. ומ"ש שפסול גם כשהוא לאוצר, מבואר בר"ן (ד, א) ד"ה סוכת "שלא תהא עשויה לדירה ואוצר". ומובא גם בט"ז ומ"א רס"י תרלה.

אמנם מה שמוסיף שהפסול של "לאוצר" הוא כיון שעשוי לתשמיש של צניעות, צ"ע פירושו ומקורו.

סוכה לאוצר שפסול, מצינו בגמרא סוכה רק בדף יב, א ורע"ב, לענין החוטט בגדיש (שבשו"ע רס"י תרלה), שנפסל מטעם תעשה ולא מן העשוי, ולענין חבילי קש (דלקמן סי' תרכט סכ"ב), שנפסל מטעם שמניחים אותם כדי ליבשם. והיכן מצינו א"כ דין סוכה העשויה לאוצר שפסול מטעם שתשמישו הוא לצניעות?

באמת מצינו כעין זה בשוע"ר סי' שנח ס"א, שהקרפף הוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר ולא לדירה, ובסי' שסב ס"א מבואר שהן מחיצות העשויות לצניעות בעלמא. אמנם שם מבואר פירוש הדבר לצניעות, דהיינו שעושין מחיצה להגן עליהם מפני החמה [שלענין עירובין אין חילוק בין עשוי לצניעות בלבד ובין עשוי להגן מפני החמה, משא"כ לענין סוכה עיקר החילוק הוא בזה].

ואפשר עיקר הכוונה כאן היא לסוכת רבק"ש, דהיינו סוכת רועים קייצים בורגנין

סי' תרכו ט"ג

יפרש את הגמרא, שלכאורה מפורש בה כפסק הטור והשו"ע?

## סכך כשר ופסול מעורבים או זה למעלה מזה

בשוע"ר סי' תרכו ט"ג-י מבאר ב' השיטות בזה:

לדעה הא': (א) כשאין מעורבים פוסל האילן, שהוא הסכך הפסול, את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה רק אם אחר שינטל מסכך הכשר כשיעור צל הפסול שעליו ישאר צלתו של הכשר מרובה מחמתו. (ב) כשמעורב סכך הפסול בסכך הכשר המרובה עליו, אין הסכך הפסול פוסל את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה אם צלתו של הכשר מרובה מחמתו.

לדעה הב': (א) כשאין מעורבים אין האילן, שהוא הסכך הפסול, פוסל את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה אם צלתו של הכשר מרובה מחמתו. (ב) כשמעורב סכך הפסול בסכך הכשר המרובה עליו, מתכשר גם הסכך הפסול ומצטרף להכשיר הסוכה בצלתם (של שניהם יחד) המרובה מחמתו.

וכן מבוארים ב' השיטות האלו בטור ושו"ע ס"א. אמנם בפרט אחד פוסק רבנו אחרת ממה שנפסק בפשיטות בטור ושו"ע, מבלי שיחלקו עליהם בנו"כ.

והוא מה שמבואר בטור ושו"ע: "שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה". ונראה שם דהיינו בין כשנתערבו ובין כשלא נתערבו, והיינו אפילו לדעה הב' המקילה ומכ"ש לדעה הא' המחמירה. ונראים הדברים שכן מבואר בפשיטות בגמרא מפורשת. ואילו בשוע"ר מתיר בזה בכמה אופנים, הן לדעה הא' (בסוף ס"ז), והן לדעה הב' כשנתערבו (בסוף ס"ט) והן כשלא נתערבו (ס"י). ובכל אלו לא צוין המקור לדבריו, ואיך יחלוק על הדברים המפורשים בפשיטות בטור ושו"ע? ואיך

ב. המקור להלכה זו הוא במשנה סוכה ט, ב: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". ובגמרא שם: "אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה". ומבאר הגמרא שם שרבא מירי בשחבטון, היינו שעירבן בסכך הכשר המרובה עליו עד שנתבטל, וכפי שנתבאר לעיל לב' השיטות.

וכיון שכך, הרי מבואר בפשיטות בדברי רבא, שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה הסוכה בכל ענין, היינו אף שנתערבו, ואף שסכך הכשר רבה על סכך הפסול. ומבואר בבאר הגולה, שזהו המקור להלכה הנ"ל בטור ושו"ע, שאז היא פסולה בכל ענין.

נראה עתה איך מבאר רבנו את דברי רבא הנ"ל, לדעה הא' ולדעה הב' (ואח"כ נראה מהו המקור לפירושו זה):

בס"ז מבאר רבנו לדעה הא' (שכשנתערבו מתבטל הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר ולכן אינו פוסל את הסכך הכשר שתחתיו):

"וכל זה כשהסכך הפסול המעורב בכשר הוא בעצמו קל וקלוש בענין שחמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה מחמתו אין ביטול ברוב מועיל לו שלא יפסול את הסוכה בצלו כיון שצל הכשר אינו משמש כלום במקום שהפסול היה יכול להיות מיצל שם אם לא נתערב שם כיון שצלתו מרובה מחמתו ולכן אין הסוכה כשרה".

והיינו שאם גם הסכך הפסול צלתו מרובה מחמתו אזי אינו בטל ברוב הסכך הכשר, אפילו כשנתערבו, ולכן פוסל את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו (כמו כשאין מעורבים). ומ"מ מסיים רבנו:

"אלא אם כן יש בה סכך כשר הרבה כל כך עד שאם ינטל מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול המעורב בו היתה הסוכה צלתה מרובה מחמתה". כלומר שבזה יודה רבא,

וכדלעיל (בדעה הא'), שכן למדו מדברי רבא, שכשהאילן צלתו מרובה מחמתו אינו מתבטל בסכך הכשר המרובה עליו, ולכן אין האילן מצטרף להכשיר הסוכה.

אח"כ מוסיף רבנו וכותב: "אבל אם הסוכה היא צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל סכך הפסול אינה נפסלת לעולם מחמת צל סכך הפסול אע"פ שצלתו מרובה מחמתו".

והיינו שמפרש שמה שאמר רבא שכשהאילן מרובה מחמתו הסוכה פסולה אפילו כשחבטן (כשעירבן ברוב הסכך הכשר), היינו דוקא אם הסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו, משא"כ כשהסכך הכשר צלתו מרובה מחמתו נכשר בכל אופן.

אמנם צ"ע פירושו ומקורו:

איך אפשר לצייר הלכה זו במציאות, שרבא פוסל כשעירב את האילן צלתו מרובה מחמתו, ברוב הסכך הכשר - שחמתו מרובה מצלתו?? הרי כיון שהסכך הפסול צלתו מרובה והסכך הכשר חמתו מרובה, בודאי יש כאן סכך פסול יותר מסכך כשר, ולא שייך בזה סוגיית ביטול ברוב כלל!! אלא בודאי לא בזה מיירי הגמרא, אלא כשגם הסכך הכשר צלתו מרובה מחמתו ומרובה מהסכך הפסול, ומ"מ הסוכה פסולה כשהסכך הפסול צלתו מרובה. וא"כ איך זה כותב רבנו שבזה הסוכה כשרה?

ואפשר יפרש רבנו את דברי הגמרא, שבאמת יש כאן יותר סכך הכשר מסכך הפסול, אלא שהסכך הכשר מונח בעובי יותר, זה על גב זה, באופן שאינו מכסה את רוב הסוכה, ואילו הסכך הפסול הוא דלול יותר, ואף שכמותו קטנה יותר מסכך הכשר מ"מ הוא מכסה את רוב הסוכה. ואזי אמרינן שהסכך הפסול אינו יכול להצטרף לסכך הכשר להכשיר הסוכה. משא"כ אם גם הסכך הכשר דלול באופן שמכסה את רוב הסוכה, אזי אין הסכך הפסול פוסל את הסוכה שהוכשרה בסכך הכשר.

אמנם גם אם נאמר שזאת היא כוונת רבנו, עדיין צריך הדבר תלמוד, היכן מצינו סברא

שאף אשר הסכך הפסול צלתו מרובה מחמתו מ"מ הסוכה נשארת בכשרותה ע"י הסכך הכשר הזה שנשאר בכשרותו, אחרי שיטלו ממנו כשיעור הסכך הכשר.

אמנם הקשה על זה מורי זקני, הרה"ג ר' מאיר גורקאו ע"ה (יגדיל תורה נ"י. נה ע' שנח), שכיון דמיירי הכא שסכך הפסול צלתו מרובה מחמתו, הרי בעל כרחינו שאם ינטל הסכך הכשר שכנגדו ישאר הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, ואיך מכשירו רבנו.

ומתרץ, שע"ז מועילה התערובת בסכך הכשר המרובה עליו, שאין הסכך הפסול מבטל את כל הסכך הכשר שכנגדו, אלא שנוטלים מהסכך הכשר כשיעור (בכמות) הסכך הפסול, ואם ישאר בו צלתו מרובה מחמתו כשרה.

וזהו החילוק בין מ"ש רבנו בס"ד "אם ינטל ממנה כשיעור צל העליון", לבין מ"ש כאן "אם ינטל מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול", שבס"ד נפסל כל הסכך הכשר שכנגד הסכך הפסול, ואילו כאן נפסל מהסכך הכשר רק כשיעור הסכך הפסול שכנגדו.

ואמנם כך נראה מלשון רבנו, אך עדיין דבר זה צריך תלמוד, וכי היכן מצינו כזה דין, ליטול מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול המעורב בו? הרי רבא אמר בפשיטות שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה, ובלשון הטור והשו"ע "פסולה בכל ענין", ומהו א"כ המקור לדברי רבנו?

ג. אח"כ מבאר רבנו דין זה לדעה הב' (שאף כשהסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו, מ"מ כשנתערב בו הסכך הפסול מתבטל הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר ומצטרף לסכך הכשר להכשיר הסוכה):

"והוא שיהא סכך פסול המעורב דק וקלוש בענין שיהא חמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה מחמתו אינו מצטרף להשלים לשיעור צלתה מרובה מחמתה".

סי' תרמה ס"י**העלים העליונים של הלולב  
שנחלקו**

בשוע"ר סי' תרמה ס"י: "עלה העליון האמצעי שהוא גבוה מכל העליון והוא נקרא ראש הלולב ודרך עלה זה להיות כפול כשאר עלי הלולב ואם לא היה כפול מתחלת ברייתו הרי זה פסול אפילו אם כל העליון חוץ מזה הן כפולין וכן אם היה כפול מתחילת ברייתו ואחר כך נחלק לשנים ... ודרכו להיות כפול בכל הלולבין ואם הוא חלוק לשנים הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם במקום הסדק".

ולפי זה רגילים לדייק בעת קניית הלולב, שגם שני העלים העליונים שבו, שנראים כמו עלה אחד כפול ששני חלקיו דבוקים מגבו, לא יהי' מחולק לשנים כלל.

אמנם אחר העיון במקורות נראה ברור שלא בזה מיירי בשוע"ר כלל. ומה שמהדרים בזה הוא רק כדי לחשוש לדעות הראשונים שלא הובאו בשו"ע ובשוע"ר.

דהנה המקור לחומרא זו הוא בגמרא סוכה לב, א: "אמר ריב"ל נחלקה התיומת נעשה כמי שניטלה התיומת ופסול". ומפרש רש"י ד"ה נחלקה התיומת, שני עליו עליונים אמצעים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה". וכעין זה הביא התוס' ב"ק צו, א בשם הגאונים: "כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תיומת".

אמנם התוס' מקשה על זה שם: "ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תיומת כזה אפילו אחד בחמש מאות". ומיישב בשני אופנים שם.

הב"י בסי' תרמה ד"ה נחלקה, מביא את דברי התוס' האלו ומבארם: "ונראה דמיירי בלולבים שהם כלים באמצע בשני עליון שכל עלה מהם כפול כדרך שאר עליון

כזו וחילוק כזה? הרי רבא אמר בפשיטות שאם האילן צלתו מרובה מחמתו הסוכה פסולה, ובלשון הטור והשו"ע "פסולה בכל ענין", ומהו א"כ המקור לדברי רבנו?

ד. אח"כ בס"י מבאר רבנו דין לא נתערבו, לדעה הב', ומסיים גם בזה:

"אבל אם צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול אע"פ שהפסול צלתו מרובה מחמתו הרי זו כשרה".

ומקשה על זה מורי זקני (שם): "אינו מובן, לפי זה העושה סוכה תחת אילן, אפילו אם צל האילן מרובה מחמתו, אם סכך הסוכה מרובה מחמתו כשרה הסוכה, ובמשנה אמרו העושה סוכתו תחת האילן כאילו עושה בתוך הבית, וצ"ע".

ועל כרחינו צריך לאמר לדעת רבנו, שהמשנה מיירי (לדעה הב' דלעיל) דוקא שסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו (והאילן אינו מצטרף להכשיר הסכך), משא"כ כשעושה סוכה כשרה תחת האילן, שצלתו מרובה מחמתו, אין האילן פוסלו כלל. ועדיין קשה על זה, כפי שהוקשה לנו לעיל בנתערבו.

ומצאנו חבר לדברי רבנו, הוא הקרבן נתנאל פ"א סי' יד אות ע, שכותב בדעת הרא"ש: "דאם הסוכה צלתה מרובה מחמתה, א"כ אפילו כשאלן צלתה מרובה מחמתה נמי כשר". ועדיין צריך לעיין בהבנת הדברים והמקור.

ובאמת מצינו כעין זה לקמן סי' תרכח ס"ב, בסוכה ע"ג סוכה למעלה מכ', לכל הדעות. אמנם שם מבואר שדין למעלה מכ' שאני.



בראש הלולב שדרכו להיות כפול ונחלק לשנים, רק אז נפסל הלולב. ואף שלפירוש הראשון ברש"י (סוכה לב, א) ותוס' (ב"ק צו, א) גם זה אסור, מ"מ שיטה זו לא הובאה כלל להלכה, לא בשו"ע ולא ברמ"א ולא בשו"ע"ר.

ומה שאנו מהדרים ששני העלים העליונים יהיו מחוברים (ע"י הדבר האדום, שנקרא אצלנו מאך] ונראה כאילו הוא עץ אחד בלי פירוד כלל, מובא בס' ארבעת המינים (ע' רלג) שהוא ע"פ דברי מהר"ל ומהרש"ל וב"ח, להדר ולחשוש גם לדעה זו, אף שלא הובאה בשו"ע"ר.

\*

והנה בכל המקומות שדנים בהם מבואר, שיש לולבים שכלים בעלה אחד (שבהם אנו אוסרים נחלק מדינא) ויש לולבים שכלים בשני עלים (שבהם אין אוסרים מדינא, רק מהדרים לכתחלה). אמנם אמר לי ש"ב הרה"ח ר' אפרים שי' קעלער, שבדק הרבה לולבים, וראה שבתחלה צומח בראש האתרוג עלה אחד (כפול לשנים הדבוק מגבו), ואחרי שממשיך לצמוח נחלק גם הוא לשני עלים (שכל אחד מהם צומח להיות עלה כפול לשנים הדבוק מגבו), הדבוקים זה בזה, ואחרי ששממשיך לצמוח צומח עוד עלה בראש הלולב (מבין שני העלים העליונים הדבוקים זה בזה).

ולפי זה צריך עיון מהו החילוק בין שני הפירושים. ונראה שהחילוק הוא, שלפירוש הראשון ברש"י (ותוס' בשם הגאונים), הנה אפילו אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים, הדבוקים זה בזה, אם נפרדים זה מזה נפסלו. משא"כ לפי הפירוש השני ברש"י (שכן פסק הגהת סמ"ק ותרומת הדשן ורמ"א ושו"ע"ר), לא נפסל (כשנפרדו אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים) אלא כשנפרדו בתחלה, בשעה שהוא עדיין עלה אחד כפול לשנים הדבוק מגבו; אלא

שבלולב והם נקראים הוצין. ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד וזה דבר שאינו נמצא בארצם. אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד". וכן פירש דבריהם בדרכי משה שם ס"ק ה.

אמנם בהגהת סמ"ק סי' קצג (ע' קנט) אות ג, מביא את הפירוש הזה שברש"י ותוס', ואח"כ כותב: "ועוד פירש הקונטרס פירוש אחר, נחלקה התיומת דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עליו נחלק לשתיים. לפי זה לולבין הנמצאים ביניהם רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם". והכוונה היא לפירוש רש"י בב"ק שם ד"ה התיומת, כף תומר האמצעי העליון תיומת היא".

נראה עתה איך נפסק להלכה. בשו"ע סי' תרמה ס"ג אינו מביא כלל את ההלכה הזו לפי פירוש רש"י ותוס' (כ"א לפי פירוש הר"ף והרמב"ם, באופן שאין שום דין מיוחד בעלים שבראש הלולב). אח"כ מביא הרמ"א את הפירוש האמור בהגהת סמ"ק הנ"ל: "ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מקרי נחלקה התיומת ופסול והכי נוהגין". ומבאר בדרכי משה שם, שפסק כן עפ"י דברי התרומת הדשן סי' צו, שכתב: "יראה דיש לנהוג כפירוש אחר דרש"י כמו שכתב בסמ"ק". וכן פוסק כאן בשו"ע"ר, כפירוש אחר של רש"י, המובא בהגהת סמ"ק ותרומת הדשן ורמ"א.

יוצא א"כ שלפי שיטת רש"י בב"ק, ולפי הפירוש שפירש בדבריו בהגהת סמ"ק, אם נפרד החיבור שבין שני העלים העליונים לא נפסל בזה הלולב, ורק כשיש עלה אחד

שלכתחלה מהדרים שלא יפרדו זה מזה גם אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים, או שיהיו מחוברים זה לזה ע"י האדום (מאך) שבראשו.

### הוספה

## סדר לימוד הגמרא עם שו"ע אדמו"ר הזקן

כותב רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה שלו (פ"ב ה"א), שעיקר תחלת לימודו של אדם בזמן הזה צריך להיות בהלכות פסוקות כמו הטור והשלחן ערוך, עם ספרי הפוסקים המבארים את טעמי ההלכות, ורק "לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ", רק אז יתחיל את אופן הלימוד של "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר להקשות ולתרץ עד שיגיע וירד לעמק הלכה".

ועוד ממשיך ומבאר שם ה"ב, כל כל הלימוד "לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים", כל זה הוא דוקא אחרי "שכבר חזר על לימודו פעמים רבות מאד עד שנחקק היטב בזכרונו כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה".

כך כותב רבינו הזקן בהלכות תלמוד שלו, וכך קיים גם למעשה בפועל בחינוך בניו, כפי שמספר כ"ק בנו אדמו"ר האמצעי, בהקדמתו לשו"ע אדמו"ר הזקן:

"מצוה עלי להודיע לכל הנערים הפנויים הסמוכים על שולחן אביהם וחותנם שיתנהגו בסדר לימודם כפי שקבלתי מאאמ"ר ז"ל והרגילני בנעוריי, לתכלית ידיעת דיני ההלכות בטעמיהן, למי שיש לו שעת הכושר לעסוק בעיון בגמרא וראשונים עד פסקי ההלכות של האחרונים

סדר לימודו כך הוא, ללמוד המסכת עם התוס' אשר לדינא, והעיקר הוא בהאשר"י, ולחזור על פסקי הדינין היוצאים מהרא"ש בפנים, הטור בלא ב"י כמה פעמים. ואח"כ ללמוד הב"י ולחזור על כל סימן ב' וג' פעמים. ולחזור כמה פעמים תיכף ומיד על פסקי הש"ע ורמ"א, שבכל סימן היוצאין מתוך הב"י וד"מ. ואחר כך לעשות עת מיוחד, ללימוד השלחן ערוך של אאמ"ר ז"ל עם עיון הקונטרס אחרון, ויחזור על הפנים ב' וג' פעמים עד שיהיה בקי ושגור בפיו מקור מוצא כל טעם דין והלכה הפסוקה בו, על פי המראי מקומות. וגם אשר נברר בו מפסקי הלכות המחודשים מן האחרונים כהט"ז ומ"א והאחרונים".

הרי שכן הנהיג כ"ק אדמו"ר הזקן בלימוד בניו, וכן ציוה כ"ק אדמו"ר האמצעי "לכל הנערים הפנויים הסמוכים על שולחן אביהם וחותנם שיתנהגו בסדר לימודם", באופן הזה.

ועל פי כל האמור כאן צריך להבין את טעם סדר הלימוד בישיבות בכלל, ובישיבותינו בפרט, שלכאורה אין לומדים באופן הזה, שהרי תלמיד הישיבה עדיין לא גמר ללמוד את כל ההלכות הפסוקות בטעמיהן, ועדיין לא נחקקה בזכרונו כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה, ומ"מ רואים שמדייקים שהלימוד יהי' "המסכת עם התוספות אשר לדינא" דוקא, אלא גם בפלפול וקושיות ותירוצים שאינם נוגעים להלכה למעשה.

\*

אמנם זאת ראינו, שכבר בשעה שיסד כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע את ישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש, ביאר בקונטרס עץ החיים (פרקים כח-לב) את סדר הלימוד הנרצה בישיבותינו, ומזהיר שם מפלפול של הבל ושל שקר, כי אם פלפול אמת שהוא אפשרי רק אחרי ידיעה מסודרה, דקדוק הלשון במשנה ועיון בגמרא ופרש"י.

שבאחרונים. מתחלה למדו את הסוגיא עם פירוש רש"י ותוספות, ורק לאחר שהסוגיא היתה ברורה היטב, לפי שיטותיהם וההבדלים שביניהם, למדו את הר"ף והר"ן, או נמוקי יוסף, ואחר כך את הרא"ש. אחרי לימוד יסודי כזה נקל היה לימוד הטור והבית-יוסף והשלחן-ערוך, כי היתה זו כעין חזרה יפה על מה שלמדו כבר. השלחן ערוך של רבנו הזקן היה נר לרגלי לומדי ההלכה, באורח חיים ויורה דעה".

באמת רואים אנו כי חלק ניכר מהמסכתות הנלמדים בישיבה אינם בהלכה למעשה בסדר אורח חיים, כי אם בחושן משפט ואבן העזר, אשר עיקר לימוד ההלכות שבהם נמסר לדיינים ולא לתלמידי הישיבה, ועיקר לימודם בישיבות הוא רק לפלפולא, אלא שבזה גופא מזהיר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שיש להשתדל שהפלפול יהי' פלפול אמת וכו' כמובא לעיל מקונטרס עץ החיים.

מתוך שמונת המסכתות שלומדים בישיבות שלנו, רק שתיים הם בהלכות אורח חיים, שהם המסכתות שבת פסחים, ורק בשתי השנים האלו, שלומדים בהם המסכתות שבת ופסחים, רק אז ניתנת האפשרות לתלמידים ללמוד באופן המבואר בהל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן, ובאופן שהורה והדריך את סדר הלימוד של כ"ק בנו אדמו"ר האמצעי, ובאופן שהורה כ"ק אדמו"ר האמצעי שילמדו בו "כל הנערים הפנויים הסמוכים על שולחן אביהם וחותנם", ושזה גופא יהי' באופן שמבואר בקונטרס עץ החיים, ושגם הפלפולים שאומרים בחבורה יהי' בעניני הלכה למעשה, ושסדר הלימוד יהי' כמבואר בהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי, ובאופן שלמדו בישיבת תומכי תמימים בלויבאוויטש, מגמרא ורש"י ותוספות ועד לשלחן ערוך רבינו הזקן.

ולא ראינו שיזכיר שם את סדר הלימוד להלכה למעשה, גמרא עם פרש"י ותוספות וספרי ההלכה, ועד לשו"ע אדמו"ר הזקן עם הקונטרס אחרון. קבע רבינו נשיאינו את סדר הלימוד בישיבותינו, שבנוסף ללימוד הרגיל של תלמידי הישיבה, יובחרו שבעה מוטבי התלמידי הלומדים לעיון. שנקראו בשם "שבעת קני המנורה", והם אומרים מזמן לזמן פלפול בחבורה. שתי קבוצות כאלו נבחרו בישיבה, שבעה "קנים" שהיו אומרים פלפול בחבורה בתורת הנגלה, ושבעה "קנים" המבארים ענין בתורת החסידות. אח"כ דרש הרבי מאת הנהלת הישיבה, לעודד את התלמידים האלו לרשום את דברי הפלפול שאמרו בחבורה, ולהוציאם לאור בסדרת קונטרסים בשם "פלפול התלמידים".

הוראות אלו התחילו כבר בשנים הראשונות לנשיאות הרבי, והלכו והתרבו מזמן לזמן, עד אשר כמעט כל ישיבה מדפיסה קובץ פלפולים מזמן לזמן.

ולכאורה לא מצינו את הדגש בכל אלו, שעיקר הלימוד יהי' באופן המבואר בהלכות תלמוד תורה ובהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי, היינו ש"כל הנערים הפנויים הסמוכים על שולחן אביהם וחותנם", יהי' עיקר לימודם - "ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ".

[שוב העירוני ממה שמסופר ב"זכרונות" להרב נחום שמריהו ששונקין (ע' 54): "בלויבאוויטש למדו בעיון רב וחדרו היטב בסוגיא שלמדו, כדי להוציא מתוך הסוגיא הלכה ברורה. כיון שהלימוד היה בעיקרו "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", הרחיקו מאד את הפלפולים היתירים שאינם נוגעים להלכה, ושקלו וטרו רק לבירור הסוגיה לאמיתתה. דרך הלימוד היה - מהראשון שבראשונים עד האחרון

\*

ועוד ענין יש בזה:

זכורני בשעה שלמדנו בישיבה ב-770, היה הסדר, שכל שבוע היה נאמר פלפול בחבורה ע"י אחד משבעת קני המנורה. הפלפול בנגלה היה נאמר ביום הששי (בימי הקיץ) או במוצש"ק (בימי החורף), והפלפול בחסידות היה נאמר בליל ש"ק.

יום לפני אמירת הפלפול היה התלמיד מוסר את הציונים עבור פלפול שיאמר, היינו את רשימת הספרים והמקומות שעליהם יסוב הפלפול. את הציונים האלו היה ראש הישיבה (הרב מענטליק ע"ה) תולה על כותל הישיבה, ואף היה מוסר העתק אל כ"ק אדמו"ר זי"ע.

פעם העיר הרבי על רשימת ציונים אלו, ושאל: וכי היכן הוא הציון לצמח צדק?

מובן שמיד מצאו היכן דן הצמח צדק בסוגיה זו, ומאז הקפידו לציין גם למקומות שדן בהם הצמח צדק. אמנם פעם אחת נאמר פלפול בנושא שלא מצאו בספרי הצמח צדק שידון בהם, ובמילא מובן שלא ציינו אליו. למעשה גם זה לא עזר, ושוב באה השאלה מהרבי: וכי היכן הוא הציון לצמח צדק?

מכך הבינו, שעיקר כוונת הרבי היא (לא רק אודות הציון לצמח צדק בפתקה התלויה על הכותל, כי אם) בעיקר לעצם הלימוד, שחלק עיקרי מלימוד התלמידים צריך להיות בספרי הנגלה של רבותינו נשיאינו; ובדרך ממילא יובלט דבר זה גם בפלפול שאומרים התלמידים וגם בציונים שתולים על הכותל.

נושא זה הודגש יותר, בשעה שיסד הרבי את הקובץ יגדיל תורה, שמיועד לליקוט חידושי רבותינו ותלמידיהם בנגלה וכו', וכתובת הערות ובאורים לדבריהם.

באותה שעה יצא לאור הספר "צמח צדק – שער המילואים ח"ד", ואז, בחורף תשל"ח, נתקבלה אלינו פתקה מאדמו"ר: "כדאי שהמערכת [של הקובץ יגדיל תורה] תכתוב לכל הראשי ישיבות דיישות חב"ד והכוללים – שישתתפו בהנ"ל [כתיבת הערות עבור הקובץ], ובפרט – בהנוגע לשו"ע אדמו"ר הזקן ולשו"ת הצמח צדק, ושבפני עצמו – יושלח להם שו"ת הצמח צדק שהוציאו לאר זה עתה".

כשהוכן המכתב אל הראשי ישיבות, נמסר העתק לכ"ק אדמו"ר זי"ע, שהואיל להגיה אותו, ובעיקר את הקטע המבאר את תוכן ההוראה: "עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א, הננו לעורר את כת"ר להשתתף בקובץ זה, בהערות וכו' לשלחן ערוך אדמו"ר הזקן ולשו"ת הצמח צדק".

עד כדי כך היתה צפיית הרבי מראשי הישיבות, שחלק מלימודם ועיונם יהי' בספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצמח צדק, וגם יכתבו הערות לדבריהם, וימסרו אותם לדפוס, ובשכר זה יושלח להם הספר צמח צדק שיצא זה עתה לאור.

גם הוראה זו נקל יותר לקיים בשעה שלימוד הישיבה הוא במסכת פסחים, כמו בשנה שלפנינו, אשר רוב הענינים שבמסכת זו, עכ"פ בפרקים הנלמדים בישיבות, מבוארים להלכה למעשה בשו"ע רבינו הזקן, והפלפול בעיון גדול הוא בקונטרס אחרון.

כאן ניתנת האפשרות לכל ראש ישיבה, ולכל תלמיד, ללמוד בסדר הלימוד המבואר בהל' תלמוד תורה לרבינו הזקן ובהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי, ובהתאם למבואר גם בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, וגם להוראות הנזכרות ע"י רבינו נשיאינו. היינו שילמדו את ההלכות שבמסכתא זו, הלכה למעשה בטעמיהן המבוארים בשו"ע אדמו"ר הזקן, בעיון

## דובר      הוספה      שלום      רמה

בקונטרס אחרון ובספרי אדמו"ר הצמח ושאר ספרי רבותינו נשיאינו, ובזהירות יתירה שיהי' העיון והפלפול בדרך של אמת, וה' אתו שהלכה כמותו.

רש"י ותוס', רי"ף ורא"ש, ועד לשלחן ערוך אדמו"ר הזקן והקונטרס אחרון, יוכל הלימוד להיות בהתאם לפסקי והוראות כ"ק אדמו"ר הזקן, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, וכ"ק אדמו"ר.

היוצא מכל האמור לעיל הוא, אשר תלמיד הישיבה הלומד את המסכת פסחים עם

רמו

מכתבי תהלה מגדולי הרבנים  
על המהדורה החדשה של  
שלחן ערוך רבנו הזקן בעל התניא

---

רמח

## הגאון רבי אפרים פישל הערשקאוויטש שליט"א דומ"צ צאנז-קלויזנבורג

ב"ה

באתי בעטי לחזק ידי עושי מצוה ה"ה הרב המו"מ בתורה וביראה טהורה מעוז ומגדול החסיד מוה"ר ש. ד. לוין עם סיעת מרחמוהי תלמידי חכמים אשר טרחו לעשות ציצים ופרחים להאי ספרא רבה וקדישא ה"ה השלחן ערוך הרב מאת רבנו האדמו"ר הזקן הגאון הגדול הקדוש המפורסם אור עולם מאור הגולה אשר האיר עיני ישראל בתורתו הקדושה וחיבר שלחן ערוך הלכה למעשה, ועשו אזנים לתורה בהוצאה חדשה מסודרת בהוספות ציונים ומקורות ומספרים אשר דנו בדברים הקדושים.

ובאתי בזה להוסיף גרגר אחד מספר הנכבד דברי חיים מהגאון הגדול מוה"ר יצחק איציק אויערבאך ז"ל אב"ד לונשיץ, וז"ל בדיני גזילה סי' ג, וכן מצאתי בשו"ע מהרב הקדוש מו"ה ר"ז לאדיער זצלה"ה, שכתב בקונטרס אחרון לה' פסח סי' תמ סעי' יז אות יא, דמי שיש תח"י חמץ של גוי שקיבל עליו אחריות דעובר על בל יראה יכול למכור אף שאינו שלו, ובס' מקור חיים חתר למצוא דרך שיהיה יכול למכור, והגאון הנ"ל כתב בפשיטות שיכול למכור וכו' וכו' עכ"ל.

וזכות תורתו וקדושתו יעמוד להם ולכל ישראל שנזכה לביאת משיח בב"א

**אפרים פישל הערשקאוויטש**



[illegible]

## הגאון רבי שלמה הכהן גראס שליט"א דומ"צ דק"ק מחזיקי הדת בעלזא

בס"ד

גם אני מצטרף לדברי הרה"ג שליט"א לשבח את מעשי ידי האברכים החשובים שליט"א שהאירו עינינו באור תורת הגאון הקדוש בעל התניא זצ"ל, ע"י שהוציאו לאור מחדש את השלחן ערוך שלו בהוצאה חדשה מהודרת הן ביופי הדפוס והן בהגהות ומראה מקומות באופן נפלא מאוד, וע"י כן רבים יזכו לאורו ולהבין את דבריו הנפלאים. וע"כ באנו בשורות אלו להודות להם ולברכם שיזכו לברך על המוגמר להוציא לאור את כל חלקי השו"ע מתוך נחת.

כ"ד הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

הק' שלמה הכהן גראס

## הגאון רבי אליהו הלוי פישר שליט"א רב וראש כולל חסידי גור נ.י.

ב"ה ג' חשוון תשס"ג

הן ידוע לכל באי שערי אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא עוזי נוראות דברי שו"ע של הרב, בכללו בסגנון קצר ומיוחד תלי תלים של הלכות חידושים נוספים של דינים היוצאים ועל כולם הסברים נפלאים בבירור השיטות, וכל שרגיל בלימוד שו"ע של הרב נפשו עליו משתוחחת למצא בכל פעם יותר ויותר נפלאות במאור תורתו. לכן יש לנו לשמוח מאד בראותינו מלאכת מחשבת עבודה נפלאה של קבוצת ת"ח מופלגים שכינסו למקום אחד מראי מקום וציונים בהרחבת דברי שו"ע הרב, ישר כחם וחילם לאורייתא, תרבה הדעת וההבנה, ויהיו הדברים שמחים ומאירים.

ויש לי להוכיח מכמה מקומות שהגאון בעל המ"ב ז"ל סלל מרוצת סגנונו לפי ההכנה שהכין לו רבינו בעל התניא זיע"א, וגם נחוץ מאד להדגיש, נכון שבכל מיני פסק ההלכה אמרין הלכה כבתראה, והנה המ"ב הריחו בתרא. אך אין זה נכון במקרה הנוכחי, יען שהמ"ב לקח לו פוסק המכריע את הגר"א, ועליו סומך בכל עת שיש שיטות לכאן ולכאן, ואילו רבנו הרב פוסק בד"כ הכרעת המ"א, באופן שאין כאן ענין של בתרא רק ענין של מנהג המדינה שהמ"ב מכריע כהגר"א והרב כהמ"א (חוץ ממקומות פרטיים שנוכל למצא הרבה פוסקים שבאו אחרי הרב ופסקו דלא כוותי'). ומה שרואים אנו נפוץ בעולם שכל בני תורה פוסקים לפי המ"ב, ד"ז נובע מהא שבס' מ"ב קל למצא ההלכה ואילו בשו"ע הרב בא הדבר רק אחר יגיעה גדולה.

ולכן ע"י עבודה שלפנינו, שנפתחים שערי הרב לכל באי הספר, יש חשיבות גדולה לעבודה זו, שיש לקוות שנוכל להחזיר עטרה ליושנה, כמו שכל האשכנזים יוצאים ביד רמ"א, כך כל החסידים יפסקו כמו הרב (אבל כנראה עדיין רחוקה הדרך עד שיהי' כן בהחלט).

דברי הכו"ח לכבוד תורתו של הרב

אלי' הלוי פישר רב וראש כולל חסידי גור בברוקלין נ.י.

[illegible]

Handwritten signature and date: 10/10/10

Official stamp: **משרד המשפטים** (Ministry of Justice), **התביעה הכללית** (General Prosecution), **הרשעות** (Prosecutions)

Handwritten text: 3156 KN

[illegible]

## הגאון רבי יעקב פרלוב שליט"א האדמו"ר מנאוואמינסק

בס"ד יום ג' ט"ז מרחשון תשס"ג

אור חדש חוזר ומזהיר בשמי היהדות ובעולם התורה בהופעת ההוצאה החדשה של שו"ע הרב, משובץ בעדי עדיים של מראי מקומות והערות מאליפות להאיר ולהשביע את המעיין בפסקיו ובביאוריו של בעל התניא זי"ע בספר השלחן ערוך שלו.

והנה ידוע מכבר ונראה בעליל לכל לומד בשו"ע הרב שדבריו מכוונים ומדוקדקים לא רק לפסקי הלכות אלא להבהרת והסברת השיטות היוצאות מסוגיות הש"ס עד אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועל כן נוטל חלקו גם בשורת המפרשים היסודיים אשר כל בית ישראל נשען עליהם.

ונישנית הוצאה זו היו"ל כעת בתוספת דברים הרבה, לציין לדברי הרב את השיטות בדברי שאר הראשונים והפוסקים, להאיר את עיני המעיין ולהוסיף לקח בהבנת השמועה ובהשתלשלות ההלכה.

אשרי חלקה של מערכת "אוצר החסידים" שנטלה על עצמה המשימה החשובה הזאת לבשם את עולם התורה בין ישן מתובל בתבלין חדשים ומתוקים. ויהי רצון שיתבדרו שמועותיו וחידושיו של הרב מלאדי בכל בי מדרשא דגרסי בהו רבנן ותלמידיהון, וימלאו פני תבל תנובה.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדי

**יעקב פרלוב**

**יעקב פרלוב**  
 ביחמ"ד עדת יעקב טאוואמינסק  
 ברוקלין, נ.י.

בס"ד  
ו' א' ט' מרמון

[illegible]

1777

## הגאון רבי מנשה קליין שליט"א בעל מחב"ס משנה הלכות ואבד"ק אונגוואר

**MENASHE KLEIN**  
**Rabbi of Ungvar**  
1578 53rd Street  
Brooklyn, N.Y. 11219  
(718) 851-0089

בס"ד

### מנשה קליין

אבד"ק אונגוואר ור"מ רישיבת "בית שערים"  
ברוקלין, ניו.

חדש הרחמים התשס"ב בני יצור"א

באו ונחזיק טובה לעוסקים בטוב אין טוב אלא תורה תורת ה' חמימה, יוצא מפי הכהן הגדול בקדושה ובטהרה טהור גברא קדוש ה' הרב דומה למלאך ה' צבא' הלכה כמותו בכל מקום ה"ה כקש"ת האדמו"ר הזקן בעל הש"ע הנקרא ש"ע הרב על הש"ע אשר האיר כל העולם כולו בפסק ההלכה מאז יצא לאור עולם עדי יבא ינון והוא ישפוט תבל בצדק, ומאז יצא ש"ע הרב לאור עולם היו משתמשים בעולם התורה באור המאיר לארץ ולדורים עליה, ועתה קמו הני צנתרתי ודהבא הרב שר. לוי שליט"א עורך הראשי עם עוד חברים למצוה, והשקיעו כל כחותם ונפשם ביגיעה רבה לשפר הבנין ולקיים בו זה אל' ואנוהו, והכתירו אותו ככמה עיטורים, דברים חדשים המכואר בהקדמה הן בענין ציונים ומראה מקומות שהגדילו לעשות הפלא ופלא, והן בליקוטים שלקטו הרבה דברים חדשים מכתי"ק של המחבר שה' מונח במקומות מפורדים ובפרט באוצרות נשיאי חב"ד מאז ועד היום, והן ליקוטים ממחברי ספרים במשך הזמן שפלפלו בדברי הרב. ועוד דבר טוב עשו הכניסו גם פסקי הרב בסידורו בסוף כל חלק במקומו שהוא דבר גדול, והוא בגור מהדורא תנינא וכמ"ש בגמ' גיטין כ"ט אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא ובזקנותו וכו', וכמעט לא הניחו דבר מלהעיר ולהאיר עד שיצא הכל מתוקן לסעודה, והגם שדברי המחבר כמו שהם ברורים הם מ"מ רבוי הציונים ופעם גירסא אחרת גם דברים חדשים שמצאו וציינו להם והכל העלו על הכתב בדרך קצרה ומבוארת יפים הם מאד ומאירים כספירים, אשרי להם שזכו להיות ממזכיר הרבים ולהיותם נספחים ונטפלים בנושאי כליו של אדמו"ר הזקן וברור שזכות האדמו"ר הזקן יעמוד להם ולצאצאיהם.

ובענין הסכמות ח"ו, ופשוט שלא באתי להעיד על שמש בצהרים שזורת, שמי הוא זה שאינו רואה השמש זורח ואם מי שלקה בסנוורין ר"ל ממילא לא יראה אור אבל באנו להכיר טובה על החדשות הציונים וההוספות שזכו ללקט ולעטר בעיטור סופרים ולספחם למקור טהור, וגם בעצם הדפוס שיצא לאור בתכלית ההידור וההיופי וכמ"ש השל"ה ז"ל. וכל מי שיעיין בש"ע ימצא קורת רוח ודברים חדשים וגם ישנים כראוי נאמרים והנני ממליץ על מי שאין לו ש"ע הרב בביתו ירכוש לעצמו ומי שיש לו כבר אפ"ה ישתדל למצא לעצמו הוצאה חדשה שיש בה הרבה הוספות,

והנני תווד על הראשונות נחזיק טובה להעוסקים בהוצאה זו, והיות כי שקעו המוציאים לאור הרבה כחות וכסף מלא לכן מבוקש שלא יבאו מי שהוא אחר בגבולם להדפיס שלא ברשות מהמוציאים לאור, ובודאי שארית ישראל לא יעשו עולה להדפיס בלי רשות המו"ל שיש בו איסור משום השגת גבול, וגם מזיק הדפסת כתבי קודש, מלבד שענוש יענש ע"פ חוקי המדינות. ובזה הנני בשים שלום ובברכת כוח"ט לכל בני" ובזכות הפצת התורה כאמור יפוצו מעינותיך חוצה, נזכה לביאת משיח צדקתו, החותם בסל מלא ברכות עבד נרצע לאדוניו בלו"נ

מנשה קליין

רנה

הגאון רבי מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, מחבר מראי מקומות  
וציונים לשו"ע רבנו הזקן, ורבו של כפר חב"ד

**RABBINICAL OFFICE**  
**KFAR CHABAD**  
**ISRAEL**

לשכת חידושי  
כפר חב"ד  
אגודת חב"ד

טל: 03/9606754  
FAX : 03/9607710

בית כפר חב"ד יום \_\_\_\_\_ לחודש \_\_\_\_\_ שנת תשס"ו

בעהשי"ת

חודש מנחם אב ה'תשס"ב

בשנה האחרונה יצאו לאור שני כרכים הראשונים של שלחן ערוך אדמו"ר  
הזקן, מסודר באותיות מאירות עינים ומוגה מחדש מכתבי יד ומדפוסים  
הראשונים, ונוספו אליו ציונים ומראי מקומות, מקורות לדינים, ספרים הדנים  
בדברי אדמו"ר הזקן, מנהגי חב"ד ועוד. כל הג"ל בעריכה של צוות אברכים  
מצויינים.

כו"כ פעמים עורר כ"ק אדמו"ר ע"ד העסק והעיון בתורת אדמו"ר הזקן, ולכן  
זוהי הזדמנות מתאימה לעורר ולעודד, ובמיוחד אצל תלמידי התמימים, את  
הלימוד בשו"ע אדמו"ר הזקן, ובפרט בישיבות חב"ד שילמדו איה"ש בשנה  
הבעל"ט מסכת פסחים, מהנכון שהרמ"ם וראשי הישיבה ילמדו וירגילו את  
התלמידים בהעסק והעיון בתורת אדה"ז.

לצורך זה יצא זה עתה לאור חוברת מיוחדת של הסימנים הראשונים של שו"ע  
אדה"ז הלכות פסח, השייכות לסוגיות הנלמדות בישיבות במשך החורף,  
בעריכה מחודשת ומשובחת, ולהקל על הלומדים נוסף בסופה מפתח מיוחד, בו  
מצויינים הפסקים שבשו"ע אדה"ז והביאורים שבקונטרס אחרון שלו, לפי דפי  
הגמרא ופירושי רש"י ותוספות שבפרק הראשון של מסכת פסחים.

אין ספק שהלימוד הנזכר יביא תועלת מרובה ללימוד התלמידים, הבנת  
המסכתא ע"פ פסקי שו"ע אדה"ז וביאוריו שבקו"א שלו, בנוסף על הזכות שאין  
כדוגמתה של העסק והעיון בתורת רבה"ז.

י"ב

י"ב

## הגאון רבי יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א ראש כולל מנחם וחבר בד"צ קראון הייטס

ב"ה עש"ק כ"ד מנחם אב התשס"ב פה ברוקלין יצ"ו

כבוד ידידי הרה"ג הרה"ח מוה"ר שלום דובער שליט"א לוי

אחרי הברכה וכו'

באתי בזה בהכרת תודה על קבלת החוברת מהסימנים הראשונים משו"ע אדה"ז ה' פסח (בהמשך לשני כרכים הראשונים ח"א וח"ב משו"ע רבינו, שכבר נתפרסמו בתפוצות ישראל, ואין גומרים עליהם את ההלל) שהו"ל (בצירוף מפתח מפורט לפי דפי הגמרא וכו') לתועלת בני הישיבות הלומדים פרק ראשון דמסכת פסחים.

ובודאי יהי זה לתועלת גדול להלומדים בעיון האמיתי מהתחלת הסוגי עד אחרוני הפוסקים, ובפרט בשו"ע אדה"ז שלא שייך כלל להבינו על בוריו בלי לימוד המקורות (מהגמ' והראשונים טור ב"י ושו"ע ונו"כ) וכן מתבארים הרבה ענינים בגמ' וראשונים רק ע"י שו"ע רבינו, באופן שנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, כידוע לכל בר בי רב.

יתן השי"ת שימשיך בזיכוי הרבים בהוצאת שאר חלקי השו"ע מתוך מנוחת הנפש והרבחת הדעת וכט"ס

הכו"ח בברכה

יוסף אברהם הלוי העלער



ד'ה  
ע"ה כ' מנחם אד היסטד פה דחלן יב'ו

פרוג י'ד'י הרה"ה מוה"ר טאום בוקער טא"א און

אחרי הדרכה וכו'

דאט קצה דהכח תורה א' חלל החקות מהם יעני הראשונים משוע אצ"ל  
א' פסח (דמסנ' זמן כוונת הראשונים ח"א וח"ד משוע רד"ן, שמד נפרסיו  
דמפולות שדג, ואין גולעניס עליהם את ההל' ש"הו (דצ"ה) מפתח מפות  
א' דפ' העמוד וכו') אמעלל דני הישיבות האולעדיס פ"נ ראשון בצעט  
פסח"ס.

ודוא י"ה' צה אמעלל גרס האולעדיס דעיון האעידי מיהחלל הסט' עב  
אחיוס הפוסק'ס. ודפ"ט דשוע אד"ה' טאט שח' טל אהדני ע' דחיו  
ד' ז'עוד הצורות (מגז' ובראשונים טור ד' שוע ינו"כ) וכן מתאדים הידי  
ענינים דגל' וראשונים ר' ע' שוע רד"ן, דאופן שפעץ תחילתן דסופן וסופן  
במהלן, כידוע אל דר' רד.  
י"ן הש"ה ש'עש' דג' כו' הידיס דהוצאת שאי ה"ה הש"ע מחוץ מנוחת הנפש  
והרחקת הדעת וכ"ס.

הכ"ה דדרכה  
יוסף אדמס ה"ה בעל' אר

## הגאון רבי יקותיאל פרקש שליט"א, מחב"ס שבת כהלכה ועוד

הרב יקותיאל פרקש  
מו"צ בעיה"ק ירושלים ת"ו

רח' עלי הכהן 30 ירושלים 95311  
טל. 5386026 (02) פקס. 5377775 (02)  
e-mail: farkish@barak-online.net

ב"ה

יום רביעי ערב ר"ח אלול ה'תשס"ב

כבוד ידידי הרה"ג הרה"ת, מלאכתו מלאכת שמים - מוה"ר שלום דובער שיח' לעווין

שלום וברכה

מה נכבד היום הזה, בו נתבשרנו שזכיתם להוציא לאור עולם את המהדורה החדשה של שולחן ערוך אדמו"ר הזקן, העוסק בהלכות פסח השייכים לפרקים הראשונים של מסכת פסחים – אשר נלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ברחבי תבל.

אין מילה בפי להודות ולשבח את העבודה הנפלאה שזכיתם לעשות, וכפי שכבר נוכחתי בעיון תדיר בשני חלקי שו"ע הראשונים שכבר יצאו לאור. ואפס קצתו ידעתי, אודות גודל היגיעה העצומה והעבודה המאד מסודרת ועיונית במציאת המראי מקום המתאימים המתייחסים אכן להלכה הנדונה, שלא יסולא בפז העזר אשר הדבר נותן בעיון והבנת דברי רבנו. וראויה לציין במיוחד, העבודה בקונטרס אחרון ומהדורא בתרא – שבזכות המראי המקומות וההערות, הקצרות בכמות, אך רבות ונפלאות באיכות, מקבלים דברי רבנו אור חדש והדברים נהירים מצהירים וברורים באור חדש.

אין לשער את גודל הנחת רוח עצומה שזכיתם לגרום לאדמו"ר הזקן, אשר אור תורתו נתפס ונלמד כעת באופן בהיר ומוכן ביותר. ובפרט לכ"ק אבינו רוענו הרבי נשיא דורנו, אשר מי כמוהו אשר השריש ונטע בתוכנו את גודל העיון והדקדוק בדברי אדה"צ בשולחנו וכו', כנודע לכל. אשריכם שזכיתם לכך!

ועל של עתה באתי: אודות הרעיון הנפלא, שבישיבות הקדושות הלומדות בשנה זו מסכת פסחים, תלמד ההלכה בשו"ע ר הלכות פסח – בקונטרס האמור שהוצאתם לאור. שבעזרת המראי מקומות וההערות שנדפסו שם, יוכלו התלמידים שיחיו להעמיק חקר בהבנת דברי רבנו. וחושבני, שמלבד לגודל התועלת והענין החשוב והנעלה שבעצם הדבר, וכידוע לכל מעיין באגרות הקודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, כמה ביקש התחנן והתריע אודות לימוד ההלכה בישיבות שאינו כדבעי למיהווי. הרי שיש כאן ענין יסודי חשוב ביותר, והוא: להרגיל את התלמידים בלימוד ההלכה בעיון ובעומק בשורשי הדין, וכפי שהשכלתם במאמרכם ללקט מדברי אדה"צ והנשיאים שלאחריו, בגודל הענין והדרך הנכונה בזה. ובפרט בדורנו זה העני, אשר בצוק העיתים וכל שאר הלימודי זכות וכו', הרגילו עצמם להסתמך על ספרי הקיצורים – ולכן לענ"ד נודעת חשיבות עצומה ללמד את צעירי הצאן כיצד נבנית ההלכה במקורותיה, בעיון והבנה.

ואנו תפילה, שבזכות לימוד ההלכה כדבעי, ש"מובטח לו שהוא בן עולם הבא" – נזכה בקרוב ממש, לגאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו, ומלכנו בראשנו.

כ"ד הנטפל לעושי מצווה, המברכו בתוככי כל ישראל בברכת כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה בגו"ר גם יחד בטוב הנראה והנגלה בגו"ר גם יחד.

ידידו דושה"ט מלת"ח - יקותיאל פרקש

