

ספר

# סיכום הלכות

שבת

סיכומי הסוגיות מהמקורות ועד אחרוני זמנינו

על סדר השולחן ערוך

**ניתן להשיג את הספר השלם**

**בפלא': 0504247202. שמואל ברוכיאן.**

—פנימי—

כל הזכויות שמורות  
מצווה להעתיק ולצלם לצורכי לימוד  
אשמח להערות והארות, או כל עצה אחרת  
ניתן לפנות לשמואלי ברוכיאן: 050-4247202  
מי שמעוניין בקובץ במייל: [shmu050@gmail.com](mailto:shmu050@gmail.com)  
כמו כן ניתן לראות ולהוריד את הקובץ באתר 'סמיכה'  
כמו כן ניתן להשיג את הספר על הלכות חגים,  
מצוות התלויות בארץ, מילה וגרות, ערובין ומקואות.

שיעור ה', ישיבת מרכז הרב

מהדורה שניה אלול תשע"ה

# לזכרון עולם בהיכל ה'

מוקדש לעילוי נשמת סבתי היקרה

טובה בת שמחה קנדי ז"ל

נלב"ע

ב' תמוז תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה



## תוכן עניינים

7	תוכן עניינים.....
11	סימן רמ"ב - להזהר בכבוד שבת.....
16	סימן רמ"ג - השכרת שדה ומרחץ לגוי.....
21	סימן רמ"ד - מלאכות הגוי לישראל בשבת.....
27	סימן רמ"ה - שותפות ישראל וגוי בשבת.....
31	סימן רמ"ו - השאלה והשכרה לגוי בשבת.....
35	סימן רמ"ז - שליחות גוי בערב שבת.....
38	סימן רמ"ח - הפלגה קודם השבת.....
43	סימן רמ"ט - דיני ערב שבת.....
48	סימן ר"נ - הכנות לשבת.....
51	סימן רנ"א - מלאכה לאחר המנחה.....
53	סימן רנ"ב - מלאכות המתחילות בע"ש ומסתיימות בשבת.....
58	סימן רנ"ג - דיני שהיה וחזרה.....
83	הדרכים לחימום מאכלים בשבת.....
91	סימן רנ"ד - מאכלים המוכנים בע"ש הנגמרים בשבת.....
95	סימן רנ"ז - דיני הטמנה.....
113	סימן רנ"ח - הנחת דבר קר על קדירה חמה.....
115	סימן רנ"ט - טלטול הדבר שטמן בו.....
118	סימן ר"ס - דיני הכנסת שבת.....
119	סימן רס"א - דין ביה"ש וקבלת שבת.....
125	סימן רס"ב - כבוד שבת בשולחן וכסות.....
127	סימן רס"ג - הדלקת נרות.....
144	סימן רס"ד - דיני הפתילה והשמן.....
148	סימן רס"ה - נתינת כלי תחת הנר.....
150	סימן רס"ז - דיני התפילה בערב שבת.....
152	סימן רס"ח - הטועה בתפילות שבת.....

157.....	סימן רע"א - דיני קידוש על היין.....
171.....	סימן רע"ב - על איזה יין מקדשים.....
181.....	סימן רע"ג - קידוש במקום סעודה.....
187.....	סימן רע"ד - בציעת הפת בשבת.....
194.....	סימן רע"ו - דיני נר שהדליק גוי בשבת.....
207.....	סימן רע"ט - דיני נר שכבה בשבת.....
218.....	סימנים רצ"ד - רצ"ט - דיני הבדלה.....
231.....	סימן ש"א - דיני הוצאה.....
241.....	סימן ש"ב - מלאכת מלבן - דיני הבגד.....
267.....	סימן ש"ג - קוסמטיקה בשבת.....
273.....	סימן ש"ו - ממצוא חפצן בדיבור ומעשה.....
284.....	סימן ש"ז - אמירה לגוי, ודיני דיבור בשבת.....
303.....	כללים בהלכות מוקצה.....
313.....	סימן ש"ח - דיני מוקצה.....
376.....	סימן ש"ט - טלטול ע"י דבר אחר.....
390.....	סימן ש"י - דיני מוקצה בשבת.....
413.....	סימן ש"יג - טלטול דלת חלון ומנעול בשבת.....
431.....	סימן ש"יד - דיני בנין וסתירה.....
444.....	מכה בפטיש.....
449.....	סימן שט"ו - דיני אוהל.....
475.....	סימן שט"ז - מלאכות צד וחובל.....
491.....	סימן ש"יז - קושר ומתיר.....
508.....	סימן ש"יח - הנאה ממעשה שבת.....
521.....	דיני בישול בשבת.....
576.....	סימן ש"יט - מלאכת בורר.....
612.....	סימן ש"כ - דש וסוחט.....
635.....	חליבה בשבת.....
638.....	מלאכת צובע.....

643.....	סימן שכ"א - תיקוני המאכל
671.....	סימן שכ"ב - דיני נולד ומלאכת מחתך
678.....	סימן שכ"ג - דיני השאלה, הדחת כלים ותיקון בשבת
688.....	סימן שכ"ו - רחיצה בשבת
694.....	סימן שכ"ח - דיני חולה בשבת
708.....	סימן של"ו - מלאכות קוצר וזורע, ודיני שימוש באילן
717.....	סימן של"ח - דיני השמעת קול בשבת
722.....	סימן של"ט - שחיה, ריקוד, והפרשת תרו"מ בשבת
726.....	סימן ש"מ - מלאכות גוזז, כותב ומוחק, מעמר, תיקון כלי, תופר וקורע
763.....	סימן שמ"ב - עשיית מלאכה בביה"ש
765.....	סימן שמ"ג - דיני קטן בשבת
769.....	הכנה מקודש לחול
771.....	שימוש ביהודי כ"גוי של שבת"
781.....	קונטרס מלאכת מחשבת
782.....	גרמא
791.....	שעון שבת
794.....	ריבוי בשיעורין
800.....	שניים שעשאוה
802.....	מלאכה שאינה צריכה לגופה
810.....	דבר שאינו מתכוון
820.....	מתעסק
826.....	שינוי וכלאחר יד





# הקדמה

אודה לה' יתברך על אשר זיכני ללמוד הלכות שבת ולהדפיס את עיקרי הדברים שנדונו במהלך הלימוד. ובאמת אין בכוונת חוברת זו לחדש הלכות וכד', אלא שהדברים יהיו מסודרים לי ולשכמותי.

השתדלתי תחילה להביא את מקור ההלכה בגמ', לאחר מכן את דברי הראשונים העיקריים בסוגיא, עם דברי מרן הבית יוסף והשו"ע, והחונים עליו, מג"א, ט"ז ומ"ב. וכן את הנידונים המעשיים באותה סוגיא ואת דברי פוסקי זמנינו, השתדלתי להביא את כל דברי הפוסקים האחרונים מכל העדות תחת כפיפה אחת, בעיקר פסקיו של מרן הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל. וכן את פסקיו של הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל, הרה"ג משה לוי זצ"ל, הגרש"ז אוירבך זצ"ל. ופוסקי תימן. כשהתחדשו במהלך הלימוד סברות וחידושים אשר נמצא להם מקום בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים הוספתי את הדברים בגוף הסיכום, אך לא הוספתי דברים שאינם מעוגנים בפסיקה ההלכתית ואשר אין בהם עזר ללימוד הסוגיא הלכה למעשה. בסוף הסיכום הוספתי 'קונטרס מלאכת מחשבת' שעניינו הוא ללבן את גדרי מלאכות שבת כפי שהשיגה ידי, גם בו מובאות נ"מ הלכתיות העולות מתוך ההגדרות השונות. לאחריו הוספתי מפתח מפורט בו יש מאות ערכים. יש להעיר שסיכום הסוגיות התפרסם ע"פ כשנה וחצי, כך שסגנון הכתיבה שונה בחלק מהסיכומים, בסימני המלאכות הלימוד מטבע הדברים היה יותר בעיון כך שהדברים מתבטאים בגוף הסיכום כאשר יראה המעיין.

מבנה הסיכום שמתוכו נובעת גם התועלת ממנו היא הבאת דברי הגמ', משא ומתן בדברי הראשונים בלא אריכות, הבנת העקרון שבכל סוגיא והלכה, הבאת הדיונים ההלכתיים בזמנינו מתוך הפסיקה הלכה למעשה והנימוקים ההלכתיים שהובאו בשו"תים ובספרי ההלכה. והבאת כל פוסקי ומנהגי העדות, ספרדים אשכנזים ותנאים.

כאן המקום לאביע תודה עמוקה והכרת הטוב להורי היקרים על שדואגים לי במסירות עד אין קץ, ותומכים ומעודדים, ודחפו אותי להדפיס חוברת זו, הקב"ה ימלא כל משאלות ליבם לטובה ויזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם.

ברכה מיוחדת לידידי נריה נהרי הי"ד יחד ליבנו הלכות אלו בחברותא, והיה שותף מלא לכל הכתוב בחוברת זו, ודברים אלו רואים אור בזכותו. וכן עמל רבות על הגהת כל ההלכות, והוסיף נופך משלו, וצירף את דעת פוסקי תימן. כאן המקום להזכיר שבמהלך הלימוד נעזרתי בשיעוריו הנפלאים של הרב ברוך גיגי שהיו לי לעזר רב, רבים מהחידושים המובאים כאן לקוחים משיעוריו. תודה לר' אחיקם קשת שעזר לי רבות בעריכת החוברת. ימלא ה' משאלות ליבם ותהא משכורתם שלימה מן השמים. ויזכו לכל מילי דמיטב.

ברכה לישיבת מרכז הרב בה אני זוכה ללמוד, וממנה הכח להגות בתורה מתוך דיבוק חברים. ולעומד בראשה רה"י הרה"ג יעקב שפירא שליט"א.

כמה פרטים שחשוב לדעת (כתב נריה נהרי הי"ו):

ב"ה, זכתה חוברת זו שהתקבצו בה דעות של ת"ח רבים, אך היותר מיוחד שבה, הוא היקף החומר שיש בה מחכמי תימן. מעטים הם המתעניינים להתחקות על מנהגי תימן, ויותר מעטים הם הספרים המדברים בהם. לשם כך, השתדלנו לכנס כאן את חכמי תימן שידינו השיגה, ולשם כך כמה מלים.

יש פסיקה מצד מנהג, וישנה פסיקה מצד מציאויות מחודשות אשר המורה יורה באותה שעה כפי שהסיק ברוחב דעתו. בקובץ זה יש משני הדברים, וע"כ יש לשים לב. לא כל פסיקה של חכם תימני מחייבת מצד המנהג, אא"כ רואים שהוא העיד על המנהג, או שידוע שכך נהגו אחריו.

כיון שאין ספרי חכמי תימן ידועי שם, אפרט באילו השתמשתי כדי שידע המעיין להיכן לפנות :

- שתילי זיתים – שת"ז, למארי דוד משרקי, מגדולי חכמי תימן לפני כ-250 שנה. השתמשתי במהדורה של הרב אברהם בן משה, בהוצאת מכון שת"ז. לשם גם מופנים ראשי התיבות ז"ר – זית רענן, וסב"ל – סביב לשלחנך.

- מהרי"ץ – מארי יחיא צאלח, מגדולי חכמי תימן לפני כ-250 שנה. על דברי מהרי"ץ בפעולת צדיק [פעו"צ], עץ חיים [ע"ח], והג' על השו"ע, התחקיתי בעזרת הספר 'פסקי מהרי"ץ' בהוצאת מכון פעולת צדיק, וכמו כן הפניתי להערות ולמילואים שכתב הרב משה רצאבי על דברי מהרי"ץ. כמו כן היה לי לעזר הפניותיו של הר"א בן משה בז"ר וסב"ל.

- הר"י בדיחי – מארי יחיא בדיחי, מגדולי חכמי תימן לפני כ-150 שנה. דבריו הובאו מתוך השו"ת והחידושים שבספרו 'חן טוב'. השתמשתי במהדור החדשה בהוצ' נוסח תימן.

- הרא"ח נדאף – מארי אברהם חיים נדאף, מחכמי תימן בדור הקודם (כ-80 שנה). דבריו הובאו מספרו 'זכרוני איש' שבספר 'ענף חיים'.

- הרשי"ה – מארי שלום יצחק הלוי, מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מהע' על פעו"צ [בעיקר ע"י הפניותיו של הר"מ רצאבי בבארות משה], ומהשו"ת 'דברי חכמים' שבספר 'דברי שלום חכמים'.

- הר"ח כסאר – מארי חיים כסאר, מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מספריו 'שם טוב' על הרמב"ם, ושו"ת 'החיים והשלום'. היה לי לעזר הפניותיו של הר"א בן משה בז"ר.

- הר"י קאפח – מארי יוסף קאפח, מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מביאורו המקיף על הרמב"ם, ומעט משמועות מתלמידים או הקלטות.

- הר"י קורח – מארי יוסף קורח, מחכמי תימן שבדור האחרון. דבריו הובאו משו"ת 'אמרי יוסף' שבספר 'ענף עץ אבות'.

- הר"י צובירי – מארי יוסף צובירי, מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מתוך ספריו 'זיכבור יוסף בר', 'כנסת הגדולה', ושמועות בע"פ שהביא הר"א בן משה.

- ערי"ש – עריכת שלחן ילקוט חיים, לרב שלמה קורח, רבה של בני ברק.

- שע"ה – שלחן ערוך המקוצר, לרב יצחק רצאבי.

בכוונה לא נקטתי בתארי הכבוד המקובלים על מנת שלא להמעט בערך זה או אחר, לכן כתבתי את קיצור שם הספר, או הר' פלוני.

יש לזכור שאין תחליף לעיון דבריהם המאירים של הרבנים הנ"ל. ייתכן שמחמת קופיאו לא הבנתי מספיק את דבריהם, וע"כ בקשת הסליחה מראש, עם בקשה להערות.

## סימן רמ"ב - להזהר בכבוד שבת

### מקור חיוב עונג שבת

כתב הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"א):

"ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה "זכור" ו"שמור". ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר (ישעיה נח-יג) "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד"

ומשמע מלשון **הרמב"ם** שחיוב עונג שבת אינו מהתורה אלא מדברי סופרים, וכ"כ בדעת הרמב"ם בבה"ל (סי' רעא' ד"ה מוטב), וכ"כ בשעה"צ כאן (סק"א) בשם **ספר החינוך** (מצווה רצז), וכ"כ **הרמב"ן** והב"י (סימן תפז), וכן נראה מדבריו בשו"ע (רעא, ג) לענין מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש הלילה וגם צורכי סעודה, שיהיו לקידוש קודם לצורכי סעודה, וביאר שם הרמב"ם (סק"ז) שקידוש עיקרו מהתורה ואילו צורכי סעודה אינם אלא מדברי קבלה. אמנם בביה"ל לקמן (סימן נ"א ד"ה ישכים) כתב, שיש הפוסקים שאף לדעת הסוברים שעונג שבת הוא מדברי קבלה, מ"מ חיוב הסעודה בשבת וחיוב ההכנה מבעוד יום הינם מדברי תורה.

וזה דלא כהחתם **סופר** (או"ח סי' קסח) שכתב שדינו הלכה למשה מסיני שהוא דין תורה גמור, ורצה לומר שאף הרמב"ם סובר כן, ואע"פ שכתב "מדברי סופרים", הרי גם על קידושי כסף כתב כן אע"פ שדינם מהתורה. וכדבריו כתבו ג"כ **היראים**, והפמ"ג (רמח' סק"ו). וכן הם דברי מרן בכס"מ, שכשהרמב"ם כתב ד"ס, הכוונה היא לדין דאורייתא, ע"ש. [אולם הרב קפאח בפ"א מהל' אישות כתב שדבריהם אינם נכונים והוכיח במאמר (כתבים ח"ב) שדברי סופרים הכוונה לדרבנן].

מדברי **הרמב"ן** משמע שדין עונג שבת הוא דין תורה שכן השבת בכלל "מקראי קודש" ומקרא קודש פרשו חז"ל שהוא לקדשו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתייה.

בשו"ת **רב פעלים** (ח"ג או"ח סימן כג) חקר האם מצות עונג שבת עיקרה מהתורה או מדרבנן, והביא מתרגום יונתן בן עוזיאל שהיא מהתורה, וכן הוכיח מתשובת הרשב"א (ח"א סי' קכז), והסיק לדינא דאע"פ שיש מהאחרונים שהסיקו שמצוותה מדרבנן נראה עיקר כמ"ד שהיא מהתורה. וכ"כ **בחזו"ע** (ח"א עמ' ב), וע"ע בחזו"ע תרו"מ (עמ' רד) שהביא ראיות לכך שמצוות עונג שבת מדאורייתא.

### דרגות החיוב של עונג שבת

איתא בשבת קיח:

"במה מענגו רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמי' דרב אמר בתבשיל של תרדין ודגים גדולים וראשי שומין רב חייא בר אשי אמר רב אפי' דבר מועט ולכבוד שבת עשאו הרי זה עונג מאי היא א"ר פפא כסא דהרסנא"

וכתב רש"י שדגים גדולים<sup>1</sup> וראשי שומים הם תבשילים חשובים, ואילו כסא דהרסנא אינו תבשיל חשוב. ומבואר שנחלקו האם חובת עונג שבת היא בתבשילים חשובים או לאו דווקא. ובטור כאן כתב "בדאפשר ליה צריך לכבדו כפי יכולתו... במה מענגו בדגים גדולים... והא דאמר רב חייא בר אשי אפילו בדבר מועט היינו למי שהשעה דחוקה לו", וברמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ז) כתב: "איזהו עונג זהו שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח. ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת".

ומבואר מדברי הטור והרמב"ם שלא נחלקו בסוגיא, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וצ"ב מניין לראשונים לפרש כן והלא לפי פשט הסוגיא נראה שנחלקו. ונראה לומר בדבריהם דבאכילת כסא דהרסנא יצא י"ח עונג שבת, כיון שהוא מאכל המיוחד לשבת וגופו מתענג בו, לפיכך הוקשה להם מה בא להוסיף ר' יהודה שמענגו בדגים גדולים, ופרשו בהכרח שכוונתו למי שיש בידו להרבות, אולם גם העשירים יצאו י"ח עונג שבת בכסא דהרסנא.

עוד שנינו (פסחים קיב.) אמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וצ"ב עד כמה אדם צריך לעשות שבתו חול ולא לקחת מהבריות, ומתי אנו אומרים לאדם שיכול לקחת מהתמחוי לצורך שבת. והנה פשט הגמרא שם שדברי ר"ע הינם על אדם שיש לו שתי סעודות ויפסיד סעודה שלישית ובלבד שלא יצטרך לבריות. ומובא שם בגמרא: תנא דבי אליהו שיש לאדם לעשות דבר מועט בתוך ביתו שנאמר הוי עז כנמר. דהיינו, אע"פ שאדם לא לוקח מהצדקה יש לו לעשות כל שביכולתו לכבד את השבת במשהו קטן. וכן פירש הב"ח שלצורך סעודה שלישית לא יקח מהצדקה, אולם אם כבר לוקח מהצדקה יקח אף לצורך סעודה שלישית. וכ"כ המג"א (סק"ב) שמ"ש מרן שאדם שהשעה דחוקה לו ביותר יעשה שבתו חול, היינו מי שיש לו מזון לשתי סעודות ולא יקח מהצדקה לצורך סעודה שלישית. וכ"פ השת"ז (סק"ב). והובא בטור שהסתפק לפני אביו הרא"ש "כמוני היום שיש לי מעט משלי ואינו מספיק לי וצריך אני לאחרים אם אני בכלל עשה שבתך חול אם לאו ולא השיבני דבר ברור".

הט"ז (סק"א) ביאר ספקו של הטור כך, שהיה לו דבר מועט משלו וצריך לאחרים, והסתפק האם ישנם כאן שני חלוקות ומי שיש לו מעט משלו הוי בכלל עשה שבתך חול, או שיש כאן שלושה חלוקות והיינו מי שיש לו ממון כדי צורכו הוא בכלל חיוב עונג שבת, ומי שיש לו מעט משלו הוא בכלל אפילו בכסא דהרסנא, ומי שאין לו כלל הוא בכלל עשה שבתך חול. ולפי מה שפירש בדברי רש"י שהוי עז כנמר היינו לגבי שבת ומיירי בעני שאין לו כלום שהוא הצריך זירוז ולא עשיר שיש לו מספיק, וע"כ סיים הטור 'דחוקה ביותר' להורות לעני שאין לו כלום שיש לו לזרז עצמו להיות מהכת השנייה המחויבת בעונג שבת. ובזה פירש מימרא דתנא דבי אליהו, שאע"פ שאין לאדם כלום יש לו לזרז עצמו שלא להיות מהכת השלישית הפטורה מעונג שבת, אלא להתאמץ ולהיות מהכת השנייה. אמנם ראה בפמ"ג (מש"ז סק"א) וביה"ל (ד"ה צריך) שדחו את דברי הט"ז.

<sup>1</sup> ראה מג"א (סק"א) שכתב שצריך לאכול דגים בג' סעודות. אמנם השת"ז השמיטו, וביאר בז"ר שהשמיט משום שהדגים לא היו מצויים בתימן, ולכן לא ראה צורך לכתוב זאת. והעיקר הוא עונג שבת.

### הלואה לצורך סעודת שבת

שנינו בביצה טו: אמר להם הקב"ה לישראל לוו עלי ואני פורע. ובתוספות שם כתבו "והא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הני מילי כשאין לו מה לפרוע". והב"י הביא בשם הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ז) "ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת. אמרו חכמים הראשונים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות". ובהגהות אשר"י כתב שמי שיש לו משכון ללוות עליו צריך ללוות כדי שלא לבטל מצוות עונג שבת בשלוש סעודות, וכ"כ המ"ב (סק"ג). אמנם לדעת הגר"א בהלואה לצורך שבת יכול לסמוך על הנס. ומהרי"ץ בע"ח בסדר ערב שבת כתב מילים חריפות על המתפרנס ומתענג בשבת מאחרים.

כתב המג"א (סק"ב) בשם **שיבולי הלקט** שליון בריבית לצורך סעודות שבת. וכתב המ"ב (סק"ד) שהיינו דווקא מגוי או מישראל בדרך היתר, וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"ג). אולם מרן הגרע"י חלק עליהם ב**ליות חן** (אות א) והביא בשם האור זרוע שהכוונה כאן לריבית קצוצה דאורייתא, דאל"ה הל"ל "בקרב לשכר ורחוק מהפסד", וכן משמע מהמרדכי, מהרי"ל ועוד. ולכן כתב למסקנה שהמתיר ללוות בריבית דרבנן לצורך סעודת שבת יש לו ע"מ לסמוך. וכ"פ בהליכות עולם (ח"ג עמוד מט) שהמתיר יש לו ע"מ שיסמוך, אלא שבחזו"ע (ח"א עמ' ה' - ט) כתב בלשון "שמותר" ללוות בריבית דרבנן לצורך מצוות עונג שבת, והביא דברי הגר"ז שלא גזרו אף על המלווה בריבית דרבנן לצורך סעודת מצוה, ותמה ע"ד הרה"ג משה לוי זצ"ל בספרו **מלווה ה'** (עמ' רצב) שכתב לחלוק עליו מהטעם שהרבה ראשונים אוסרים בריבית דאורייתא, מסתברא ודאי שיש לאסור בריבית דרבנן. וכן משמע מפשט דברי השת"ז (סק"ד) שמותר [כ"כ ערי"ש וז"ר בדעתו]. וכ"פ הענ"ח (על ע"ח שם אות ב), אך חידש שמה שמותר ללוות בריבית הוא דווקא לצורך עיקר הסעודה ולא לצורך מותרות, ע"ש. אמנם בערי"ש (רמב, ה) כתב שמעולם לא נשמע שילוו בריבית לצורך שבת, ולכן פסק לאסור.

### כיבוס הבגדים קודם השבת, והדין בימנו

שנינו בב"ק פב. שאחת מעשר תקנות שתיקן עזרא היא, שיכבסו הבגדים בחמישי בשבת. ופרש"י "ומכבסים בגדיהם לכבוד שבת", וכ"כ הר"ן "מפני כבוד שבת". ולכאורה מה בא רש"י לחדש? ונראה שיש שתי דרכים לפרש דברי רש"י: א. תקנת עזרא הייתה שיהא ניכר בכיבוס שנעשה לכבוד שבת ולכן תיקן לכבס דווקא ביום חמישי שיהא סמוך לשבת ואם היה אפשר ביום שישי היה עדיף טפי. ב. מפני כבוד שבת, הכוונה שכדי שיהא פנאי לעשות את שאר ההכנות ביום שישי, תקנו לכבס ביום חמישי שהיא הייתה מלאכה גדולה. והרא"ש כתב (סימן יט) "מפני כבוד שבת ללבוש בגדים לבנים ובע"ש אין פנאי לכבס". ומשמע שאין איסור לכבס ביום שישי, אדרבה היה מן הראוי שיכבס ביום שישי שהרי הם מההכנות לשבת, אולם בתקנה הוסיפו שאין חובה לכבס דווקא בערב שבת משום שאין פנאי ולא רצו שהתקנה תכביד על ההכנות.

**האליה רבה** (סק"ט) כתב "משמע דעיקר התקנה לכבס לכבוד שבת והא דלא תיקן בע"ש משום שאין פנאי לכבס או דבדוחק נתכבס ונתייבש באותו היום", ומפורש שעיקר התקנה לכבס לכבוד שבת, והיה ראוי לכבס ביום שישי אלא שיהא קלוקל בדבר מחמת טורח המלאכה. אולם המג"א (סק"ג) כתב "כלומר שלא יכבסו בע"ש שיהיו פנויים לכבוד שבת", והיינו שעיקר התקנה לא הייתה

על עצם הדבר שיכבסו ביום חמישי, אלא שלא יכבסו ביום שישי<sup>2</sup>. ושיטתו מדוקדקת מלשון השו"ע שכתב מפני כבוד השבת, ולא לכבוד שבת (וכ"כ בהזו"ע ח"א עמ' כג). אולם עיין בספר **מחזיק ברכה** (סק"ז) שכתב בלשון "אפשר" שאף המג"א יודה לעצם תקנת הא"ר והמאמ"ר שיש חיוב לכבס בגדים לבנים לכבוד שבת אלא שיש לאסור לכבס בשישי, וכן נטה בספר חוט שני להגר"נ **קרליץ** להסביר את שיטת המג"א.

ויש לסייע לשיטת המג"א שמקרא קודש היינו "כבדהו בכסות נקיה", וחזינו שיש כבר מקור לחיוב כסות נקיה בשבת, ובשלמא לשיטת המג"א ניחא דעזרא תיקן איסור לכבס בע"ש אך עצם חיוב דכסות נקיה ילפינן לה ממקרא קודש, אך לחולקים עליו צ"ע מה חידש עזרא בתקנתו. ואולי י"ל שעזרא תיקן את זמן הכיבוס ולא את עצם הכיבוס, ואולי לזה התכוון **הרמב"ם** (פ"ל ה"ג) שכתב "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה. ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול. ועזרא תיקן שיהו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת", שפתח בחיוב כסות נקיה וסיים בתקנת עזרא. ואולי תיקן את עצם כיבוס הבגדים לעומת הפסוק שמלמד את החובה שיהיה בגד מיוחד לשבת.

המורם מהאמור דפשטות לשון רש"י והרא"ש וכן מפורש בא"ר ובמאמ"ר שיסוד תקנת עזרא לכבס בגדים לכבוד שבת אלא שלא חייבו לכבס בשישי ככל ההכנות מחמת שאין פנאי, ואם יהיה אופן שיהיה לו פנאי בע"ש יש היתר לכבס שהרי לא נמסר חיוב כיבוס בע"ש כלל אלא שלא חייבו. אך למג"א יש איסור לכבס בע"ש משום שזה יטרידנו בהכנות לשבת.

ובדברי הפוסקים מצאנו שיטות לכאן ולכאן. **הגר"ז** (סעיף יא) פסק כא"ר אע"פ שבדר"כ דרכו לפסוק כהמג"א, וכן מפורש מדברי **המ"ב** (סק"ה) שעיקר דין הכיבוס שיהיו הבגדים לבנים בשבת וכל הדין שלא לכבס בע"ש אינו מגדר איסור אלא שיהא פנאי לשאר ההכנות בע"ש, ולכן סיים שהלבוש בגד אחד כמה שבתות עובר על תקנת עזרא, ומשמע שתקנת עזרא היא שיהא הבגד נקי. וכ"כ בשעה"צ (אות טז) "דלא כהמג"א דמשמע מינה שעיקר התקנה היה שלא לכבס בע"ש". ו**בכה"ח** (ס"ק יט) נראה שאזיל לשיטת המג"א, וכתב שאם יכול טוב לכבס ביום רביעי או חמישי, כיון שהם קשורים לשבת טוב שיתעסק במשהו הקשור לשבת. וכ"כ **הבא"ח** (לך לך ח) שאף אם מכבסים ביום רביעי חשוב לכבוד שבת כמו ביום חמישי.

ובדבר כיבוס במכונת כביסה בימנו, כתב **בהליכות עולם** ח"ג (עמ' נ) שעיקר התקנה היא שיום שישי יהא פנוי לצרכי שבת, וכיום שמכבסים במכונה חשמלית ואין הדבר לוקח הרבה זמן נראה שמותר לכבס ביום שישי, אולם הנכון להקדים שיום שישי יהא כולו פנוי לצרכי שבת. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' כג) שמותר כיום לכבס במכונת חשמלית, וכ"כ **בשע"ה** (נד, ה. וראה בשו"ת עולת יצחק ח"א סי' נ). וכ"כ **בהלכה ברורה** (אות יא), וטעמו משום שבעת הגזירה על כיבוס ביום חמישי לא נכלל בגזירה אופן הכיבוס של מכונה חשמלית, שהרי ודאי לא הייתה הגזירה על עצם הכיבוס, אלא על פעולת הכיבוס ופעולת כיבוס כזו לא הייתה כלל בגזירתם.

<sup>2</sup> וכן הביא בז"ר את דברי **מארי"ס עדני** בפירושו על הרמב"ם שממנו מפורש שהטעם הוא מפני שיהיו פנויים.

ובשו"ת **אור לציון** ח"ב (פט"ז תשובה א) כתב שגם כיום אסור לכבס ביום שישי מחמת שלאחר הכביסה צריך לתלות אותה ולקפלה ותהליך זה הוא טרחה מרובה, ולפי זה כתב שמי שיש לו מכונת יבוש יכול לכבס ביום שישי. אולם מאידך דעת הגר"נ **קוליצ' (חוט שני ח"א פ"ג סק"א)** שאסור לכבס במכונה בכל מקרה, משום שעצם התקנה הייתה לכבס ביום חמישי, וכן דעת הגר"ח"פ שיינברג זצ"ל. וע"ע **בשש"כ** (ח"ב מב' הערה יג) שכתב שרק בדיעבד אם לא כיבס ביום חמישי יכול לכבס ביום שישי, וי"א שכיום שמכבסים במכונת כביסה אף לכתחילה מותר לכבס ביום שישי. וכיוצ"ב כתב בעולת **יצחק** (א', ו) שאין נתינתן למכונה חמורה ממסירתן לגוי שבוודאי מותר ביום שישי. וכן החמיר בערי"ש (רמב', ד) שאסור גם במכונה ביום שישי, ודקדק כך מלשון הרמב"ם. וכן העלה בז"ר בדעת השת"ז להחמיר שהעתיק את לשון המג"א, וכתב שפשוט שאם אין לו בגד שמותר לכבס. וכן פסק להחמיר הר"ח **כסאר** (בכורי יצחק ענף ג, אות א). ובגדי ילדים קטנים כתב בשו"ת **אור לציון** שמותר לכבס, וכ"ד הגר"נ **קוליצ', ומי שנאנס ולא כיבס דעת כה"ח** (סק"כ) שמותר לו לכבס בע"ש, וכ"כ הבא"ח (שם).

## סימן רמ"ג - השכרת שדה ומרחץ לגוי

סעיף א':

שכירות ואריסות לגוי

שנינו בע"ז כא:

"תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר לא ישכור אדם מרחצו לעובד כוכבים מפני שנקרא על שמו ועובד כוכבים זה עושה בו מלאכה בשבתות ובימים טובים... אבל שדהו לעובד כוכבים מאי שרי מאי טעמא אריסא אריסותיה קעביד מרחץ נמי אמרי אריסא אריסותיה קעביד, אריסא דמרחץ לא עבדי אנשי"

ופרש"י ששדהו לגוי שרי להשכיר ואע"פ שנקראת השדה על שמו של ישראל אין חושדים אותו שהגוי שלוחו אלא אומרים שהגוי עושה אריסותו, ומרחץ כיון שאינו עשוי לאריסות יבואו לחשוש את הישראל שמעביד את הגוי בכך וכך ליום וכל הרווחים של העבודה הולכים לישראל. וכתב מרן הב"י בשם הר"ן שאם יש לגוי חלק ברווחים אע"פ שישראל נהנה ממלאכת שבת הדבר מותר, משום שהגוי עושה אדעתא דנפשיה והנאת ישראל ממילא באה ולכן מותר, וכ"ש השכרת שדה לגוי בסכום נקוב, וכ"פ הרמב"ם<sup>3</sup> (פ"ו הט"ו) והרא"ש (סימן כה).

וצ"ב מה שורש מחלוקתם של רשב"ג ורשב"א ומדוע בשכירות מודה רשב"ג להיתרא? והנה בדין השכרת מרחץ הסברא ברורה, מכיוון שגוף המרחץ קנוי לגוי והרי הוא כשלו וכל הריוח מהמרחץ הוא לגוי ואין לישראל טובת הנאה מהמלאכה הנעשית במרחץ בשבת שהרי מקבל את דמי השכירות בין אם יעבוד הגוי ובין לא, נמצא שהגוי עושה את מלאכתו ממש ואין שייכות לישראל במלאכת הגוי בשבת. וז"ל הר"ן: "דכה"ג גוי כי קעביד בנפשיה קא עביד וישראל לא מתהני כלל", וזוהי הגדרה יותר ברורה שעדיף מאשר גוי העושה אדעתא דנפשיה אלא שכל עבודתו היא ברשות הישראל, אבל בנידון דידן ממש נחשב כעושה ברשות הגוי ללא כל קשר לישראל. ולכן בנידון שכירות אין מח' בין רשב"א לרשב"ג שהדבר פשוט שאין שייכות לישראל במלאכת הגוי כלל ועיקר.

ובדין אריסות דעת רשב"ג שמותר לתת שדה לגוי באריסות משום שגוי "אריסותיה קעביד" ורשב"א חולק וסובר שאין היתר באריסות. והביא הב"י שאע"פ שר' שמעון בן אלעזר חולק על רשב"ג<sup>4</sup> פסקו הלכה כרשב"ג, ומהם: תוספות (ד"ה אריסא), רא"ש (סימן כג), רי"ף (דף ו: מדפי הרי"ף), רמב"ם (פ"ו הט"ו), סמ"ג, סמ"ק ותרומה, וכ"פ בשו"ע כאן. ולכאורה דברי רשב"ג טעונים בירור, דבשלמא בשכירות בארנו שאין הנאה לישראל ממלאכת הגוי בשבת, אך באריסות חלק הישראל משתבח בעבודת הגוי, ושפיר יש לאסור ככל אמירה לגוי שעושה למען הישראל. אולם באמת הר"ן ביאר היתר דאריס באופן אחר וז"ל: "דכיון שיש לגוי חלק בפירות השדה אע"פ שישראל נהנה ממלאכת שבת מותר דכיון דכולה מלאכה רמיא עליה דגוי כי קעביד גוי אדעתיה דנפשיה עביד והנאת ישראל ממילא אתיא

<sup>3</sup> לדעת הב"ח (אות ג', ד"ה ומה) הרמב"ם (ה"ד) חולק על הר"ן והרא"ש, וסובר שבכה"ג אסור משום מ"ע. ונראה שכן הבין הרב קפאח. (שם במהדורתו אות כט).

<sup>4</sup> ושנינו בירושלמי שבת פ"א ה"ח שבשבת הלכה כרשב"א, מ"מ בזה הלכה כרשב"ג משום שסתם מתניתין כוותיה.



הילכך שר". ומבואר שהשבח של ישראל נעשה מאליו ולא ע"י פעולת הגוי. ומעתה י"ל בדעת רשב"א שחולק על רשב"ג שהגוי כן נותן את דעתו על הישראל בעת המלאכה.

ויוצא אפוא שהחילוק בין שכירות לאריסות הוא, שבשכירות הגוי אינו עושה כלל ברשות ישראל אלא ברשותו ואינו נותן דעתו על הישראל כלל. אולם באריסות הגוי עושה ברשות הישראל אלא שעושה בגין חלקו ולא מתחשב בחלק ישראל.

כתב **בהלכה ברורה** (אות ח) שמותר להשכיר לגוי משרד, בזמנינו שדרך העולם להשכיר ולשכור משרדים, וכן מותר להשכיר מכונות או תחנות דלק או שאר מיני בתי עסק, כל שמשלם הגוי דמי שכירות קבועים, ודרך רוב אנשי אותו מקום לשכור ולהשכיר דברים אלו.

וכיון שאסור להשכיר או ליתן באריסות דבר ששם ישראל עליו ואין דרך רוב אנשי המקום להשכירו או ליתנו באריסות, משום שיבואו לחושדו ששכר את הגוי לעשות מלאכה עבורו בשבת, כתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' תיא) שאסור להשכיר לגוי טרקטור אם השם של החברה הישראלית כתוב עליו, מפני שכשהגוי יעשה מלאכה בשבת הדבר נראה לבריות שעובד בעבור החברה הישראלית. אולם מותר להשכיר אוטובוסים לגוי הואיל והדרך היא להשכיר לאחרים ואינו נראה כשכיר שלה, אבל לאשכנזים אסור בע"ש רק קודם לכן.

נחלקו הפוסקים האם איסור קבלנות מרחץ לגוי אסור מדינא או רק משום מראית עין:

א. דעת מרן **הב"י** שאיסור קבלנות של גוי במרחץ הוא מדינא ולא רק משום מראית עין והביא בשם **מהר"י אבנהב** שאינו דומה דין מרחץ לדין שדה, משום שבשדה אם לא יעשה הגוי את מלאכתו בשבת אין בזה הפסד לישראל שהרי יכול להשלים את מלאכתו בימות החול, אולם אם לא יעשה הגוי את מלאכתו במרחץ ההפסד לישראל הוא מידי משום שבכל יום יש הפסד כשלעצמו וא"א להשלימו בשום זמן אחר. וכ"פ **המג"א** (סק"ב) וחלק על הב"ח עמ"ש בדברי מהר"י אבנהב. וכ"פ **המ"ב** (סק"י) ו**השת"ז** (סק"ב).

ב. דעת **הב"ח** שאיסור קבלנות של מרחץ הוא משום מראית עין ולכן אפילו אם השכיר המרחץ לשנה שהשכר עצמו מותר מדינא כיון שהגוי עושה אדעתא דנפשיה, מ"מ אסור משום מראית עין. ומ"ש הב"י שאם לא יעשה המלאכה במרחץ לא יוכל להשלימה, אין זה אכפת לנו משום שהגוי עושה אדעתא דנפשיה ורווח הישראל ממילא אתא. ו**הרמב"ם** (פ"ו הי"ד) שאוסר אפילו קבלנות שדה אינו אוסר אלא מפני הרואים.

## סעיף ב':

### העמדת קבלן במרחץ ותנור

<sup>5</sup> כתב **הטור** בשם **רב האי גאון** שאף במרחץ דאיתא בגמ' שאסור להשכירו משום מראית עין שהוא שלוחו של ישראל, אם התפרסם הדבר שדרכו להשכירו בשכירות גמורה לגוי אין איסור בדבר. וכן מפורש **ברמב"ם** שהכל תלוי במנהג המקומות (פיהמ"ש ע"ז ספ"א, פ"ו הט"ו). והוסיף הרא"ש שאם

<sup>5</sup> חלק מהדברים האמורים בסעיף זה חוזרים על עצמם מסעיף א'.

נהגו במדינה מסויימת להשכיר או ליתן באריסות אין איסור בדבר, ועיין **במ"ב** (סק"א) שאף אם המנהג באריסות מותר בשכירות וכן ההיפך, דכיון ששניהם מותרים מהדין ואין בפועל מראית עין אין איסור בדבר.

והנה בגירסת הטור שלפנינו הביא בשם הרא"ש "הלכך מותר בקבלנות" ומשמע שמוותר אף לתת לגוי את המרחץ בקבלנות היינו שיקבל תמורת מלאכתו כך וכך דמים קצובים אך את עצם הריווח של המרחץ יביא בשלימות לישראל, ואינו דומה לאריסות שיש לו חלק ברווחים, ומ"מ התיר הרא"ש כיון שאין איסור של מראית עין אלא יאמרו שהוא בשכירות או באריסות.

אולם הב"י הביא בשם **מהר"י אבוהב** שלא יתכן לגרוס בקבלנות אלא הגרסא הנכונה היא בהבלעה, ואפילו המתירים להעמיד קבלן בשדה הוא דווקא בשדה שלא מרוויח שהגוי עושה המלאכה בשבת דווקא משום שיכול להשלימה בחול, אולם את עבודת המרחץ אינו יכול להשלים בחול<sup>6</sup>. ובסוף דברי הב"י נראה שמסכים עם דבריו וכפי שפסק בשו"ע במרחץ ותנור באופן שאין מראית עין להשכיר או להעמיד באריסות ולא הזכיר עניין הקבלנות כלל. וכ"כ **המ"מ** בדעת הרמב"ם "שלא התירו אלא כשהאמת כן הוא כמו שאמרו הרואים, אבל כשאין הגוי נוטל פירות אלא שהישראל קוצץ עמו במלאכה, אין מתירין על סמך שיתלו הרואים..." [אולם יש לציין שמשמע מדבריו שלא סובר כמהרי"א שהדבר אסור מעיקר הדין].

ומצאנו ל**ב"ח** שיצא לחלוק על מהרי"א שהרי ברחיים כתב הטור דהתירו באריסות כיון שעומדים לאריסות אין מראית עין, והלא אף שם אם לא יעבוד בשבת יפסיד הישראל וחזינן דאע"פ שיש לישראל ריווח מעצם המלאכה בשבת אין לאסור כיון שסו"ס הגוי עושה אדעתיה דנפשיה.

ועיין **בט"ז** (סק"ב) שפירש שיסוד האיסור במהרי"א אבוהב אינו מעיקר דין אמירה לגוי אלא משום מראית עין שבסוף שיביא לו את כל הדמים יחדשו שהוא שכיר יום ויש בזה משום מראית עין. ולפי זה לק"מ שיש לחלק בין רחיים למרחץ, שברחיים אינו נותן את כל הדמים ולכן לא חשש למראית עין ובמרחץ שנותן את כל הדמים יש לחשוש.

אולם לאחר העיון **במ"ב** (סק"י) מבואר ש"עיקר המלאכה נעשית בשביל ישראל" ומפורש שהוא אסור מעיקר הדין ולא רק משום מראית עין. ומקור דבריו **במג"א** (סק"ב).

ונראה שטעמם לאיסור הוא משום שהרי קי"ל שאסור לצוות לקבלן לעבוד דווקא ביום השבת, ובנידוננו כשמעמיד קבלן על דבר שיש בו ריווח לישראל בשבת הרי זה כמי שציווה את הגוי לעשות לו מלאכה בשבת והרי זה עושה את המלאכה מחמת הישראל, או שמוגדר שעושה את המלאכה למען ישראל.

ובעצם האיסור של מהרי"א כתב **המג"א** (סק"ב) שהוא רק אם הישראל לא יפחות משכרו של הגוי אף אם לא יעבוד בשבת, אך אם יפחית לו הישראל אם לא יעבוד בשבת אין בזה איסור כלל. ויש לבאר בדבריו שבנידון זה אם עשה הגוי מלאכה בשבת אפילו שיודע שאף אם לא יעשה המלאכה

<sup>6</sup> אולם דברי מהרי"א אבוהב טעונים ביאור, וכי מה איכפת לנו שהישראל יש לו ריווח ממלאכת הגוי בעצם יום השבת והרי הגוי עושה מדנפשיה ואין כאן משום מראית עין.

יקבל שכרו מהיהודי, נמצא שכל עשיית מלאכתו היא לדעת הישראל ולכן אסורה, אך אם יש לו נ"מ בעשיית המלאכה בשבת נמצא שאין הוא עושה את המלאכה לצורך ישראל אלא בשבילו ומותרת. והדברים מאירים ומוגדרים.

אך עיין בפמ"ג שכתב על דברי המג"א ז"ל: "לא מצאתיו בב"י בשם מהר"א, ואף אם מפסיד העכ"ם ג"כ כל שישראל מפסיד כל הריוח לא אמרין עכ"ם בדנפשיה טרח דשכר מלאכה מצוי הוא לעבוד וליקח שכר משא"כ כשיש לעכ"ם חלק בריוח אמרין אדעתיה דנפשיה קעביד". ומבואר מדבריו דאף באופן שיש לו הפסד ממון אינו נותן דעתו מחמת הפסד שלו אלא לטובת ישראל.

ומן הב"י הביא פירוש נוסף על רב האי גאון בשם מהר"י אבנהב שאם השכירו לשנים מרובות כלומר לשלוש או לארבע שנים הדבר מותר, משום שע"י כך הדבר מתפרסם וכך אין לחשוש למראית עין. ובשו"ע כתב "אם השכירם שנה אחר שנה", ולא כפי פירוש מהר"א.

### מרחץ לבני ביתו בלבד

כתב מן הב"י בשם מהר"י אבנהב בשם ר"ח שאם יש לישראל דירה ובה יש מרחץ שרוחצים בו רק בני ביתו ושכני הדירה, מותר להשכיר לגוי ואפילו במקום שלא נוהגים להשכיר לגוי כאן שרי משום שכיוון שרוחצים בו רק המקורבים, יודעים הם שהשכירו לגוי. וכתב הב"ח שדברים אלו סותרים דברי ר"ח שרק במקום שהמרחץ אינו ברשות היהודי ושכני הדירה בלבד רוחצים בו מותר להשכירו לגוי. (וכאן התיר אפילו שהמרחץ ברשות היהודי). והמג"א (סק"ד) הביא מחלוקתם ותירץ דלא פליגי, שכשרוחצים בו ב"ב בלבד שרי אפילו הוא ברשות הישראל, וכשהמרחץ נמצא ברה"ר ובמקום שרואים אסור, וכשעומד ברשות אחר אפילו רוחצים בו אחרים שרי. והקשה על הרמ"א שהרי ברור שכל החשש כאן הוא שמא יעבור אדם ברחוב ויראה עשן בבית ישראל ויאמר שגוי עובד בשבילו ביום השבת ולכן אם הוא בביתו לא מהני שיהא רק לשכניו. ולכן סיים דבריו דבעינן תרתי לטיבותא: שיהא עומד ברשות אחר ושלא יהיו רוחצים בו אלא שכניו, וכן נראה לי דעת הט"ז. והשת"ז השמיט דברי המג"א הנ"ל, ונראה שמסכים לדברי הרמ"א.

### האם בדיעבד שכר שבת מותר

כתב מן הב"י בשם רב נטרונאי ששאלוהו האם ישראל שקנה מרחץ מגוי והשכיר אותו לגוי, שכרו מותר או אסור, שהרי אין כאן שם ישראל עליו. והשיב שאפילו שבמקום שאסור להשכיר המרחץ לגוי אם השכירו לו שכרו מותר בדיעבד, במקום שלא ישב בו הישראל שכרו מותר אפילו לכתחילה. וכתב שאין כן דעת הרמב"ם (פ"ו הי"ז) והמרדכי.

והרמ"א כתב "ואם עבר והשכירו במקום האסור וי"א ששכרו מותר וי"א שאסור וכן עיקר".

ותירץ הב"ח דלא פליגי, אלא במקום שאסור להשכיר משום מראית עין השכר מותר, ובמקום שאסור להשכיר מדינא משום שכר שבת אזי השכר יהא אסור ואפילו בדיעבד. אולם דעת מן והרמ"א לא כך. מנגד כתב כה"ח (אות כה) בשם המטה יהודה שדעת מן השו"ע לאסור בכל גוונא, היינו בין בשכר מראית עין ובין שכר שבת ממש, והכי נקטינן. וכ"כ סב"ל (על ס"ב) בדעת השת"ז שהשמיט את דברי המג"א (סק"ה) שציטט את דברי הב"ח.

והנה ראינו לעיל שהב"י כתב "קנה מרחץ מגוי" אולם הרמ"א שהעתיק פסק הב"י שינה וכתב "רק שכרם מגוי", שהוא פחות חידוש, משום שבקנה יש לישראל יותר שייכות אליו ואעפ"כ התיר הב"י, וצ"ב מדוע שינה הרמ"א? והרגיש בזה **המג"א** (סק"ג) ורצה לומר שאולי באור זרוע כתב בלשון שכירות, אולם גם באור זרוע יראה המעיין שלשון שכירות אינה מוזכרת, ופסק שנראה להתיר אף בקנה, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יב). והמאמ"ר (סק"ג) תירץ בשם **האליה רבה** שבקנה דווקא כשעדיין לא ישב בו ולא נקרא שמו עליו, אבל השכיר מותר אפילו אם ישב בו מתחילה, ומה שהביא הרמ"א אינו מהב"י אלא מסתם. אלא שבמאמ"ר דחה את שתי טעמיו, דלמה נאמר שהרמ"א לא הביא את דבריו מהב"י, ועוד, שהרי גם בשכירות שמו של היהודי על המקום ולא רק אם קנה ולכן יש חשש שיחשדו שהשכיר לגוי ליום. ולכן פסק כדברי הט"ז והמג"א שאין לחלק בין קנייה להשכרה, ואף בקנה מותר. והמט"י (סק"ו) תירץ שהרמ"א אמר רבותא, שאפילו בשכירות שאינה שלו, אסור אם ישב בה מעט.

והשוכר מגוי מרחץ וישב בו ורק לאחר מכן השכיר לגוי, דעת **המג"א**, **ט"ז**, **פמ"ג** ו**שת"ז** (ס"ק יא) שבנידון זה יהא אסור הדבר. אבל האליה רבה והחיי אדם חולקים ודעתם שאפילו הכי מותר, וכתב **בבאור הלכה** (ד"ה וחזר) שכן משמע מהגמ' שהרי שכירות אינה שכיחה וממילא שם בעליו הגוי עליו אף עתה.

## סימן רמ"ד - מלאכות הגוי לישראל בשבת

סעיף א':

### בניית בית בשבת ע"י קבלן גוי

**בתוספות** ע"ז כא: (ד"ה אריסא) כתבו שנפסקה הלכה כרשב"ג שמותר להעמיד אריס בשדה ישראל משום "שארס אריסותיה קא עביד", היינו שעובד על השבחת חלקו ואינו נותן דעתו על הישראל כלל, ומכאן התיר **ר"ת** להעמיד קבלן גוי לבנות בית בשבת שהרי גם קבלן עושה אדעתיה דנפשיה, והשווה אריסות שדה לאריסות בית להתיר.

אולם תוספות שם תמחו על ר"ת שהרי התירו דווקא בשדה שיטנה רגילות להעמיד גוי באריסות, אך בבניית בית שיש רגילות להעמיד שכירי יום אם יעמוד הגוי בקבלנות יש לאסור מפני מראית עין שיאמרו שהוא שכיר של ישראל. והביאו בשם **ר"י** שחלק על רבינו תם ופסק לאסור בקבלנות דבית, כיון שדרך העולם לשכור פועלים שכירי יום והרואה לא יאמר שהוא בקבלנות.

ולעניין הלכה כתב הטור שאם שכר הגויים בקבלנות היה מתיר ר"ת שיבנה בשבת **ור"י** היה אוסר, ודעת **הרמב"ם** (פ"ו ה"ב) לאסור בכל גווניו. וב**ב"י** כתב בשם תוספות, רא"ש ומרדכי שר"ת לא סמך על הוראתו כשבנה את ביתו, ולכן כתב הטור "רבינו היה מתיר" שמתחילה התיר אבל אח"כ שבא מעשה לידו לא התיר.

וכתב **הב"ח** שאם ר"ת לא התיר לבסוף מדוע הביאו הטור להלכה, אלא ביאר שיש לנו מקור לסמוך על ר"ת בדיעבד.

ומרן בשו"ע פסק שבתוך התחום אסור להעמיד גוי לבנות בקבלנות מפני הרואים שיחשבו שהוא שכיר יום, ורק מחוץ לתחום ואין עיר אחרת בתוך התחום יש להתיר. ואם רוב העיר נוהגים בקבלנות ראה **באה"ל** (ד"ה או לקצור), והר"י **קאפח** (פ"ו סוף אות כה) ו**ז"ר** (על סק"ה).

סעיף ב':

### מלאכת גוי קבלן בצרכי מחובר

לעיל בארנו שבכל מלאכת מחובר יש לאסור להעמיד גוי אפילו בקבלנות לפי שמלאכת מחובר מפורסמת ויש לאסור מפני מראית עין שיאמרו שהעמיד הגוי בשכיר יום ועבר על איסור אמירה לגוי.

והנה באופן עשיית מלאכה של צרכי מחובר כתבו **התוספות** והרא"ש מדגרסין בירושלמי (שבת פ"א ה"ח) "אומנים גויים שהיו עושים עם ישראל בתוך ביתו בתוך בתייהם מותר, אמר רשב"א בד"א בתלוש אבל במחובר אסור", שאם סיתת הגוי לישראל את אבניו אסור לו לשקעם בבניינו ואפילו בביתו של גוי אסור לעשות מלאכה זו, משום שמלאכת מחובר ברשות הגוי בכוונה לסיתות אבנים. וכתב **הב"י** שאיסור זה הוא מטעם מראית עין ואינו רק בגדר של חומרא בעלמא, אולם מדברי **רבינו ירוחם** נראה שאינו אלא חומרא מעלמא, ודחה מרן הב"י את ראיותיו. וגם **הב"ח** כתב שאינו אלא

משום חומרא בעלמא. וכ"כ מהרי"ץ (פכו"צ ח"א סי' ה) שנהגו להקל כסברת רבי' ירוחם, ופסקו בערי"ש (רמד, ב).

ולעניין הלכה פסק בשו"ע שאסור לשקען, אולם ברמ"א כתב שי"א שאם אינו מפורסם שהוא של ישראל שרי. ומקור דברי הרמ"א הוא בכל בו שהביא בדרכי משה, וכתב הגר"ז שתימה היא מדוע לפסוק כדעת יחיד נגד רבים, ולכן פירש שכל כוונת הרמ"א היא להתיר לסמוך עליו בדיעבד במקום הפסד מרובה ובשעת הדחק.

וכתב המ"ב (ס"ק טז) שיסוד דברי הכל בו הוא ג"כ במקום שעושה במחובר ממש שאינו מפורסם שהוא של ישראל. והכרעת האחרונים כפי שהובא שם היא לאסור במחובר אך לעניין צרכי מחובר יש להקל אם אינו מפורסם שהוא של ישראל.

אולם נראה שכל האמור הוא לדעת הרמ"א שמקל באינו מפורסם, אבל לדעת מרן השו"ע בכל אופן אסור כשהוא לצורך מחובר. ועיין בכה"ח (ס"ק כו – כז) שימכרם לנכרי ויקנה אחרים. ובמקום שא"א לו למוכר כגון שחרט הגוי עליהם איורים שעושים רק לישראל צריך להתנות עמו שלא יעשה בשבת.

אלא שהבאור הלכה (ד"ה לא) כתב שלא בכדי שינה מרן מלשון הטור שכתב לאסור, משום שדעתו היא שרק יש להחמיר אבל אינו אסור מעיקר הדין, ושכן מוכח מביאור הגר"א. וכן לא השמיט השת"ז להגהת הרמ"א.

## סעיף ג':

### סמ דין שימוש בבית שנבנה בשבת

שנינו במועד קטן יב.

"מר זוטרא בריה דרב נחמן בנו ליה אפדנא מקבלי קיבולת חוץ לתחום איקלע רב ספרא ורב הונא בר חנינא ולא עלו לגביה ואיכא דאמרי הוא נמי לא על בגויה והאמר שמואל מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור חוץ לתחום מותר אדם חשוב שאני ואיכא דאמרי סיועי סייע בתיבנא בהדיהו"

וכתב רבינו ירוחם שמשמע מכאן שאדם חשוב שבנו לו בית חוץ לתחום אסור לו להיכנס בו. והראב"ד פירש שלא הייתה שם קבלנות גמורה אלא את התבן היו לוקחים ממר זוטרא ולכן לא רצה להיכנס לבית זה, אבל אם היה נבנה בקבלנות גמורה אפילו לאדם חשוב מותר להיכנס לבית. וכתב הב"י שהטור לא הזכיר כאן דבר בזה, אולם בסימן תקמג' כתב לעניין חול המועד שאם נבנה באיסור ע"י גויים נכון להחמיר שלא להיכנס בו, ולמד מרן הב"י משם דכ"ש לעניין שבת שאם נבנה באיסור שלא יכנס.

אולם הב"ח (ד"ה ופסק) כתב שאם בנו גויים בית לישראל בקבלנות באיסור יש לסמוך ע"ד ר"ת שהתיר אפילו לכתחילה, ופירש כן בדעת הטור בסימן תקמג' שלא כתב שאסור לכנס בו, אלא נכון להחמיר, משום דמדינא שרי כר"ת. וכתב האליה רבה (אות ח) דגם הב"ח מודה למרן שנכון להחמיר אלא מדינא קאמר דמותר.

ומרן בשו"ע פסק: "אם בנו עובד כוכבים לישראל בית בשבת באיסור נכון להחמיר שלא יכנסו בו". **הגה:** מיהו אם התנה ישראל עם אינו יהודי שלא לעשות לו מלאכה בשבת והעובד כוכבים עשאה בעל כרחו למהר להשלים מלאכתו אין לחוש, ועיין לקמן סימן תקמ"ג. ומוכח מדבריו שלא קבל את ההיתר של ר"ת ובכל גוונא יהא אסור, וכתבו **האליה רבה** והחיי אדם שאפילו למחמיר מ"מ מותר להנות ממנו ולמכרה לגוי, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כא).

וכתב **הט"ז** (ס"ק ד) שיש נ"מ בין שני האיכא דאמרי בגמרא. שלפי הא"ד הראשון לא מיירי מצד האיסור שנעשה בתוך התחום אלא מצד ההיתר שהוא חוץ לתחום ואפילו הכי אסור באדם חשוב, וא"כ במקום שיש צד איסור כגון בשבת בתוך התחום או בחוה"מ אפילו חוץ לתחום, שמא יהא אסור לכל אדם או לכל הפחות לאדם חשוב וקמ"ל שאפילו חוץ לתחום אסור. אולם לפי הא"ד השני דמיירי שסייע בתבן יש כאן איסור גמור ודווקא אז אסור לכל אדם להיכנס ואפילו אם לא סייעו אם עושה בתוך התחום ובחוה"מ אפילו חוץ לתחום יהא אסור, אבל במקום שיש היתר גמור, כגון חוץ לתחום בשבת ולא סייע בתבן מותר אפילו לאדם חשוב. והאמוראים החמירו על עצמם לא להיכנס לבית אולם אין זה מצד הדין. וסיים דבריו כמו"ח הב"ח שאם כבר בנה ע"י קבלנות ולא באיסור גמור יש לסמוך על ר"ת, ובאיסור גמור יש להחמיר. וכן העלה **השת"ז** (ס"ק יא) לדברי **הט"ז**. וגם **החיי אדם** ס"ל שבדיעבד יש לסמוך על ר"ת ולדור בו אפילו בעצמו, וכן בסיתות האבנים ותיקון הקורות יש להתיר בדיעבד לשקעם בבניין. הביאם **המ"ב** (ס"ק כ).

אולם **המג"א** (ס"ק יא) חולק על **הט"ז** וסובר, שאם נבנה באיסור גמור אסור מדינא, ואם קצץ לגוי שכרו והיינו בקבלנות נכון להחמיר. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק ט).

וכתב **כה"ח** (ס"ק לב) שאם נבנה חוץ לתחום ע"י קבלות ולא סייע הישראל לגוי מותר אפילו לאדם חשוב שכ"ד הראב"ד, וכ"כ **המט"י** שאין בזה חומרא כלל.

וכשנעשית העבודה ע"י שכירי יום, מהב"ח משמע שאסור מהדין להיכנס בו, וכ"מ במג"א (ס"ק יא), ובחיי אדם (כלל ג' סעיף ז) כתב שלו אסור לעולם ולאחרים מותר בכדי שיעשו, ונכון להחמיר אפילו לאחרים לעולם אלא ימכור הבית לגוי. אולם מדברי **הט"ז** (ס"ק ד) משמע שאף בבית שנבנה באיסור ממש רק נכון להחמיר שלא להשתמש בבית אבל אין זה אסור מהדין, וכ"כ **האליה רבה**. והמט"י כתב שמסתמות לשון השו"ע משמע שבכל אופן אין איסור גמור להשתמש בבית אלא רק משום מראית עין דאיסורא דעבוד עבוד, ואין המניעה אלא מצד חומרא בלבד, וכ"מ מדברי **המאמר** ר.

סעיף ד':

### מלאכת פרהסיה אפילו במטלטלין דינה כמחבור

כתב הב"י בשם ספר **תורת האדם** על הא דאמר שמואל שמקבלי קיבולת בתוך התחום מותר, שבמטלטלין כגון ספינה הידועה שהיא של ישראל ונחשבת למלאכת פרהסיה אסור ע"י גוי. וכ"פ

<sup>7</sup> וצ"ב בדעת השו"ע שהרי בסעיף ב' פסק שלפסול האבנים אפילו בדיעבד לא ישקעם בבניין, אלא י"ל שבשיקוע האבנים בבניין נחשב לפסיקת דין לכתחילה, אבל אחר שכבר בנה שוב אין בו אלא חומרא משום שכבר עשה המעשה. (ותוספת שבת אות יא).

**בש"ע**<sup>8</sup>. וכתב **המג"א** (ס"ק יג) דבעינן דווקא שיעשה המלאכה במקום מפורסם ולכן נקט ספינה שהרגילות לעשות מלאכה בפרהסיא. דלא כ**עולת שבת** (ס"ק ב). וראה ל**מהרי"ץ** הנ"ל בס"ב. ובסימן רנב' סעיף ג' נאריך בזה עוד.

### סעיף ה':

#### יסוד דין שכיר לשנה ודין שפחות המצויות בבתי יהודים

כתב **הרמב"ם** (פ"ו מהל' שבת ה"ב):

"וכן השוכר את הנכרי לימים הרבה מותר אע"פ שהוא עושה בשבת. כיצד כגון ששכר הנכרי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו. הרי זה כותב ואורג בשבת ומותר כאלו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה. והוא שלא יחשוב עמו יום יום"

**הראב"ד** חולק וסובר שמלאכה זו אינה דומה לקבלנות ולכן אוסר.

כתב מרן **הב"י**:

"ואפשר דעד כאן לא שרי הרמב"ם אלא בשוכר את הגוי לשנה לעשות עמו מלאכה מיוחדת, אבל כששכרו לעשות לו כל המלאכות שיצטרך לשנה אחת יודה הרמב"ם דאסור לעשות לו מלאכתו בשבת. ודבר פשוט הוא דלא איירי הרמב"ם אלא כשהגוי עושה מלאכה בתוך ביתו דאילו בביתו של ישראל ודאי אסור"

ומרן **בש"ע** פסק כדעת הרמב"ם וכפי שדייק בדבריו, והביא את דעת הראב"ד בשם יש מי שאוסר. והרמ"א בהגה כתב: "ודוקא ששכרו למלאכה מיוחדת... אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך תוך זמן השכירות לכולי עלמא אסור", וכפי שביאר מרן הב"י בדעת הרמב"ם.

**והאליה רבה** דעתו להורות כדעה הראשונה, ומ"מ טוב ונכון לכתחילה לצאת גם ידי היש מי שאוסר.

וכתב **המג"א** (ס"ק יד) "ואם רצה עושה למחר, ואין הישראל מרויח במה שעושה בשבת", ונראה מדבריו שיש תרתי לטיבותא, שכשעושה בשבת עביד אדעתא דנפשיה, וגם לישראל לא אכפת מתי יעשה. דהיינו כשעושה את מלאכתו בשבת, המלאכה נעשית גם לא בשביל ישראל וגם לא בגלל ישראל. אבל אם שכרו לעשות לו תמיד אפילו אם לא מקפיד אם יבטל איזה יום השכר אסור כיון שהישראל נהנה ממלאכתו. והוסיף **הט"ז** (ס"ק ה) שהרמב"ם לא התיר אלא כשאין עליו לגמור המלאכה ואינו מקפיד על בטולו. ומשמע מדבריו שאף כגון ששכרו לעשות לו תמיד אם אינו מקפיד חשיב להרמב"ם כקבלנות. וה**ש"ת** (ס"ק טו) העלה כדברי **הט"ז**. וכ"כ **המשנ"ב** (ס"ק כד).

וכתב **המ"ב** (ס"ק ל) שיש למחות בשפחות העושות מלאכת אדוניהן בשבת, אפילו עושות שלא בבית ישראל ושלא בציווי שהרי הם שכורים לכל המלאכות, וה**ט"ז** (ס"ק א) הביא בשם רבינו שמחה שאפילו מלאכת עצמן אסור לשפחות לעשות בבית אדוניהן, מפני הרואים שיאמרו שעושות מלאכת ישראל. וה**אליה רבה** הביא בשם ספר התרומה דמלאכת עצמה מותר. וכתב **החיי אדם** (כלל סד) שמותר לשפחה לתקן בגדיה לכו"ע כיון שניכר שעושה מלאכת עצמה.

<sup>8</sup> כתב **בבאור הלכה** (ד"ה דינה) שבסימן רנב סעיף ג' פסק מרן על דין זה שיש להחמיר ולאסור, ומשמע מינה שלא מדינא כתב כן, כן העירו **המג"א** וה**גרי"א**. ומשמע מדברי האחרונים שתפסו להך דהכא לעיקר.



סעיף ו':

## דין קבלנות במכס והמסתעף

בב"י בשם **המרדכי** כתב בשם ר"מ שישראל הקונה מהשר את זכות גביית המכס לשנה או שנתיים ומשלם לו כך וכך, ומעתה גובה הישראל את כל המכס לעצמו, מותר לו להעמיד גוי שיגבה את המכס ועל כל מאה דינרים יקבל סכום מסוים. ופירש סברתו דכיון שקצץ עמו סכום מסוים על טורח גביית המכס אין בו איסור אמירה לגוי. אבל אסור להעמיד את הגוי כשכיר יום שהרי אז הוא ממש שלוחו ויש בזה איסור אמירה לגוי.

ויתכן ששיטת הר"מ כאן היא שיטת הגהות מרדכי שמתיר לומר לגוי קבלן בפירוש שיעשה מלאכה בשבת, אולם מרן השו"ע לא פסק כשיטתו לקמן רמז', והיאך פסק כאן כר"מ? אלא שהר"מ עצמו תירץ בדבריו שבמקום הפסד התירו חכמים, אולם מדבריו משמע שכל ההיתר הוא רק בגלל שיש חשש שיבוא לעשות איסור חמור יותר, שהרי תמך התירו מהא דהתירו לתת לגוי את כליו כשהחשיך שאם לא נתיר לו אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר. ויש עוד סברא גדולה להתיר והיא שממון ישראל ישתקע אצל הגוי, ונראה לי לומר שכל האמור בסימנים אלו אינו אסור מדין אמירה לגוי אלא רק שדומה לאמירה, ולכן במקום הפסד התירו, דאל"ה לא מובן מה ההיתר במקום הפסד ומאי שנה שכיר מקבלן. וראיתי ב**ט"ז** (סק"ו) שכתב שבקבלת מכס אין איסור דאורייתא, אלא שיש איסור חמור שהוא יקבל את המכס וישנו איסור קל שהגוי יקבל את המכס, ודאי שעדיף שיעשה ע"י גוי כי אנו סהדי<sup>9</sup> שיעשה איסור היותר חמור אע"פ שהוא מדרבנן. ועל הא דלא התירו במרחץ כתב, שרק היכא שיש הפסד מרובה רשאי להשכיר לגוי, ואת המרחץ בנה אדעתא דלא יוכל להשכיר לגוי. וכ"כ **השת"ז** (ס"ק יח) בדברי הט"ז.

עוד כתב **הב"י** שלא ישב הישראל אצל הגוי, וכ"כ **הרמ"א** בהגה. והעיר **הט"ז** (סק"ז) שאם אינו יושב שם אלא כדי לשמור את הגוי שלא יגנוב מותר. אמנם **הלבוש** (סק"ו) כתב שהטעם הוא משום שנראה כמצווהו לעשות בשבת, ולפ"ז אף ביושב לשמור יהיה אסור, וכ"כ **הא"ר** (ס"ק טו) בדעתו, והסכימו לו **המט"י** (ס"ק יב) **נה"ש** (סק"ה), ו**כה"ח** (אות ט). אמנם **המשנ"ב** (ס"ק לז) בעקבות **הפמ"ג** (מש"ז סק"ז) פסק כט"ז, וכתב שטעם הרמ"א הוא משום 'ממצוא חפצך' וממילא כאשר הוא יושב לשמור שלא ייגנב, מותר. וב**ז"ר** (על ס"ק יט) הסתפק בדעת **השת"ז** שהביא גם את הלבוש וגם את הט"ז.

עוד כתב **הב"י**, שנראה שאין דברי הר"מ אלא במי שכבר קנה המכס וצריך לעשות תקנה שלא יפסיד ממנו, או שעושה כך כדי לכסות את החוב שלו, אבל לעשות כן משום הרווחה לא התרנו לו, ומיהו אפשר שבשעת הקניה שרי, כיון שבזמן זה אינו עושה איסור.

<sup>9</sup> ונראה לי שכתב בלשון "אנו סהדי" דאל"ה נראה שלא היה מתיר משום שסו"ס הוא עושה איסור דרבנן לכתחילה שמה יעשה איסור דרבנן אחר, ולא דמי לחשש עשיית איסור דאורייתא. אפילו שגם כאן יש איסור דרבנן קל וחמור.

כתב המ"ב (ס"ק לה) שלא התירו הפוסקים אפילו במקום הפסד גדול, אלא באופן של קבלנות או שהשכיר לו את גוף הרווח, שבאופן זה עושה הגוי אדעתא דנפשיה, אולם בשכיר יום ממש ודאי שאסור.

## סימן רמ"ה - שותפות ישראל וגוי בשבת

סעיף א':

**עשיית תנאי בעבודת הגוי בשבת**

שנינו בע"ז כב.

"ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול חלקך בשבת ואני בחול ואם התנו מתחלה מותר ואם באו לחשבון אסור"

למדנו לעיל שמותר להשכיר שדה לגוי משום שהגוי עושה את עבודתו בשדה בשבילו, אולם כאן השדה שייכת לישראל והגוי בשותפות, ואחריות העבודות בשדה מוטלת עליהם בשווה, ולכן אם הגוי עובד בשדה לבדו בשבת נמצא שעושה את שליחותו של ישראל בכך. אולם אם לפני שנעשו שותפים בשדה סיכמו בניהם שהגוי עושה עבודה בשבת והישראל עושה עבודה ביום אחר, נמצא שלישראל אין חלק בשדה בשבת והגוי שעובד בשדה, עובד בשדה שלו ולא בשדה משותפת לו ולישראל. וכתב הב"י שאין צורך לומר בפירוש שלא יהיה לישראל חלק בשדה בשבת, אלא די בכך שאמר קודם שקנו השדה "טול אתה בשבת ואני בחול" ומועיל כאילו התנו שלא יהיה חלק לישראל בשדה.

שנינו בגמ' "ואם באו לחשבון אסור", ונחלקו המפרשים על מה מוסבת מימרא זו.

א. דעת **רש"י רמב"ם** (פ"ו הי"ז), **רבינו ירוחם**, **סמ"ג**, **תרומה וטור**. שמילתא באנפי נפשא היא, והיינו שאם קבלוהו סתם ונטל הגוי בשבת והישראל בחול ולא ציוה הישראל לגוי שיעשה מלאכה בשבת, ובאו לחשבון לאחר זמן לומר כמה ימי שבת עשה הגוי וכנגדן יטול הישראל אסור שהתגלה כאן שהגוי היה שלוחו של הישראל.

ב. **ראב"ד**: מימרא זו מוסבת על מה ששנינו לפני כן שהתנו מעיקרא, כלומר אע"פ שהתנו אם אח"כ באו לחשבון וחלוקתן תהיה שווה אסור, שהתגלה שכל התנאי שלהם היה הערמה. וכ"פ המג"א.

**ובכה"ח** (אות ה) הביא בשם **המטה יהודה** (סק"ג) שפסק כרמב"ם, ע"פ מ"ש מרן בסעיף ב' שאם התנו בכל גוונא שרי אפילו אם מחשב עמו שימלא לו חסרונו על השבת שלא עבד בה. אולם כתב הכה"ח, כיון שיש בזה מח' וגם בדעת מרן אפשר לפרש [ראה מג"א (סק"ב)] דלא התיר אלא דוקא לחלוק בשווה בסתם, אבל לומר לו בהדיא מלא לי ממה שלקחת מרובה בשבת אסור, הכי נקטינן. וכ"כ **בסב"ל** (על ס"ב) בדעת **השת"ז**. וכ"כ **הר"ח כסאר** בדעת הרמב"ם (שם טוב שם), וביאר את רבנו דלא כמרן ומ"מ, אלא כשיטת ר"ח בסוגיה, ע"ש ובמרכה"מ. אולם **מרי" קאפח** (שם אות לב) נראה שהבין כדעת מרן ברמב"ם.

כתבו **התוספות** (ד"ה לא) ובפסקי **הרא"ש** שאף בתנור שקבלו הגוי והישראל בשותפות אפילו לא התנו מתחילה **ו"י** היה מתיר, משום שאינו דומה לשדה שחלק הישראל משתבח באותה מלאכה שעושה הגוי בשדה, **ור"ת** אסר, והודה ר"י לר"ת לאסור. וכתב הרא"ש דה"ה לרחיים של מים

שאסור. וכתב הטור שכ"ד הרמב"ם (פ"ו הי"ז – יח) שכתב שהמשתתף עם הגוי במלאכה או בסחורה צריכים להתנות, וה"ה לתנור. וכ"פ מרן בשו"ע.

ואם לא התנו מתחילה וגם לא באו לומר שיקח הישראל יום אחד כנגד השבת אלא חלקו סתם, היא בעיא דלא איפשיטא בגמרא. ונחלקו הראשונים כיצד לנהוג. דעת הרא"ש ורבינו יוחנן שאזלינן לקולא. ומנגד דעת הרמב"ם (פ"ו הי"ז) והרי"ף שאזלינן לחומרא, וכתב הב"י שהכי נקטינן, וכ"פ בשו"ע שיטול הגוי שכר השבתות כולם, אולם הרמ"א פסק כדעת הרא"ש במקום הפסד גדול. והעלה השת"ז להגהתו (וראה סב"ל על ס"א). ואם התנו קודם שנשתתפו לכו"ע יהא מותר אפילו אם בשעת חלוקה נתרצו לחלוק בשווה<sup>10</sup>.

כתב הרמב"ם שאם אין השכר ידוע יטול שביעית מהסכום השבועי, וכ"פ בשו"ע.

כתב הב"י שמרחץ שלקחוהו גוי וישראל בשותפות וכל השבוע עובדים בו במשותף, והגוי עובד במרחץ בשבת בשביל החלק שלו ונותן מחצית מהשכר לישראל כתב הר"ן שהשכר מותר כיון שהגוי עושה ע"ד החצי שלו והנאה של הישראל באה לו ממילא. ומ"מ כתב הב"י שדוקא בהבלעה מותר לקחת שכר זה דמיחזי כשכר שבת. ויישב את דעת הרמב"ם (פ"ו הי"ז) כדעת הר"ן, וכ"פ הרמ"א. והשת"ז העלה לדברי רמ"א אלו, וכ"פ מהרי"ץ (הג' לשו"ע, הובא בפסק"מ סי' ה).

#### סעיף ב':

#### **התנו וחלקו סתם**

כתב מהר"י אבנהב שאם התנו מתחילה ואח"כ בשעת החלוקה חלקו סתם יש להסתפק לדברי הפוסקים לחומרא. וכתב מרן בב"י שבכל מקום שהתנו השכר מותר, וכ"פ בשו"ע. והב"ח חלק על מסקנת הב"י ע"ש. וראה עוד לעיל סעיף א.

#### סעיף ג':

#### **השתתפו ולא התנו, כיצד ינהגו**

כתבו התוספות (ד"ה לא יאמר) שאם הגוי והישראל לקחו שדה בשותפות ולא התנו, יכולים לתקן את המעוות ע"י שימכרו את השדה ויקבלו את כספם בחזרה, וקודם שיקנוה בחזרה יעשו תנאי. והוסיף מרן בב"י שנראה שגם אם השתתפו בחנות ולא התנו מתחילה, כל אחד יקח חלקו ויבטלו השותפות שבניהם ואח"כ יחזרו וישתתפו שוב<sup>11</sup>, וצריכים לעשות קניין חדש ואין מועיל שיקנה הישראל לגוי את החפץ לשבת ותמורת זאת יקבל הישראל את החפץ ליום אחר, והטעם לכך כתב החזו"א (שביעית סי' ד' סק"ב) שכיון שבתחילה הוטלה המלאכה אף על הישראל יש בזה משום

<sup>10</sup> וכתב בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' צ', וח"ב סי' סה) שצריך שיהיה רישום מפורט של ההכנסות של שבת השייכות לגוי, ורישום של ההכנסות ביום החול השייכות ליהודי, ורק אם נעשה כן ונתרצו אח"כ לחלוק בשווה השכר מותר, אך אם אין רישום מפורט התנאי בטל לגמרי ואין חלוקתם חלוקה, שאין אלו אלא דיבורים בעלמא.

<sup>11</sup> ונראה שכאן א"צ שימכרו החנות משום שאין היא מעצם השותפות שלהם, שיכולים אף להשכיר חנות מאדם אחר ועדיין יחשבו שותפים, בשונה משדה שחייבים למכור משום שהיא עצם השותפות.

מראית עין שיחשדוהו ששלח את הגוי שיעשה מלאכתו בשבת. ואם קבלו קרקע לעשות בו מלאכה בשותפות, יבטלו התנאים בניהם וימחלו זה לזה ואח"כ יחזרו וישתתפו שוב.

ומרן בשו"ע הביא דברי התוספות להלכה<sup>12</sup>. והרמ"א הוסיף "ואם ירצה להשכיר לאינו יהודי חלקו בשבת או לשכרו בקבולת שרי וכמו שנתבאר לעיל סוף סימן רמ"ד לענין מכס ומטבע דשרי וכל שכן כאן דשרי עם שותפות אינו יהודי". דהיינו הרמ"א מתיר להשכיר השדה לגוי לשבת בלבד או בקבלנות. ותמה הט"ז (סק"ג) מי התיר לרמ"א להתיר דבר כזה, והרי הראיה שלו ממכס ומטבע אינה ראייה, משום ששם סיבת ההיתר היא מחמת הפסד, וגם שמא יעשה איסור חמור יותר, משא"כ כאן. ופסק הט"ז לאסור להשכיר את השדה לשבתות לחוד אלא רק בהבלעה אם ימים נוספים, והוכיח דבריו מהריב"ש בסוף הסימן. וגם המג"א (סק"ח) סייג את פסק הרמ"א שדווקא אם קודם שנשתתפו אמר לגוי שיקח את השדה לשבת בסכום מסוים מותר משום שהשדה איננה עדיין של הישראל, אולם לאחר שנשתתפו כבר אין היתר בזה אלא במקום הפסד, או שאינם יכולים לבטל את ההסכם, אבל מלשון הרמ"א משמע שמותר בכל גוונא, וגם הוא לא התיר אלא במקום שהגוי והישראל שותפים ואין כאן מראית עין. והשת"ז (סק"ח) כתב שדברי הרמ"א אינם אלא במקום הפסד כמו במטבע הנ"ל, ובזה סרה תלונת האחרונים מעליו.

#### סעיף ד':

#### לחת מעות לגוי שיתעסק בהם

כתב הרמב"ם (פ"ו הי"ח): "הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן. אף על פי שהנכרי נושא ונותן בשבת חולק עמו בשכר בשוה וכן הורו כל הגאונים". וכתב המגיד שהטעם לכך הוא, שאין המלאכה מוטלת על הישראל לעשותה ואין ניכר ממי הוא. והכל בו כתב שהטעם הוא מפני שאין אותו שכר אלא שכר מעות והוא כשכירות כלים, וכתב הב"י שאפילו לכתחילה מותר בכהאי גוונא.

וכתב הב"י בשם תשובת הגאונים שכל האמור אינו אלא שהגוי לבדו נושא ונותן במעות, אבל אם הישראל צריך לעשות עבודה כנגד עבודת הגוי הדבר אסור, וכ"פ הרמ"א.

ולפ"ז כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' יח) להתיר להשקיע בחברת מניות של נכרים שהם עושים את כל המסחר והוא מקבל אחוזים בלבד, מאחר ואין המלאכה מוטלת על ישראל, וגם אין ניכר העסק ממי הוא והגוי עושה אדעתא דנפשיה. וכ"כ בערי"ש (רמה, א) לגבי מניות בחו"ל.

ובעניין השקעה בחברת מניות ישראלית העובדת בשבת, כתב באור לציון (ח"ב פמ"ג אות א) שמניות מפעל העובד בשבת אסור לקנות, שהרי יש בזה משום לפני עיור לא תתן מכשול, אבל מניות בנק המשקיע במפעלים, אם הבנק משקיע אף במפעלים שאינם עובדים בשבת מותר לקנות מניות אלו, שכן כספו נחשב שניתן למפעל השומר שבת. ובשו"ת תתפילה למשה (ח"א סימן לא) פסק שיש להחמיר שלא לקנות מניות ראשונות שהחברה מוכרת אם יש בחברה זו חילול שבת, אבל מותר לקנות מהקונים הראשונים כיון שאין הרווח מגיע לחברה עצמה, ואין בכך משום לפני עיור.

<sup>12</sup> ומהרי"ץ (בהג' לשו"ע, פסק"מ סי' ו) כתב שתיקון זה אינו מועיל אלא להבא אך לא על הכסף שהרוויחו בעבר.

## סעיף ה':

### **לתת סחורה לגוי למכור**

עוד כתבו בשם תשובת הגאונים שמותר לתת לגוי סחורה שימכור לו אם קצץ לו שכר ובלבד שלא יאמר לו למכור בשבת, וכ"כ המרדכי בשם הסמ"ג. וכ"פ בשו"ע. וכתב המ"ב (ס"ק כא) שאם יום השוק הוא רק בשבת אפילו בסתמא אסור, כיון שכאילו אומר לו שימכור לו בשבת. וכ"כ הבא"ח (ש"ב פ' וישלח, אות יד), והוסיף שאע"פ שבספר רב ברכות פסק להתיר מ"מ אינו אלא בעבור צורך גדול מאוד. ובהליכות עולם כתב שיש להקל במקום צורך כל שלא הזכיר בפירוש שימכור בשבת, כמ"ש מרן הב"י שאם אינו מזכיר בפירוש שיקנה בשבת מותר אפילו שיום השוק אינו אלא בשבת. [עיין לקמן סימן רנב ס"ב, שז ס"ד]

כתבו התוספות והרא"ש שאם לקח הישראל מהגוי תנור בתורת משכון אין צריך לעשות תנאי, וטעם הדבר משום שהתנור נמצא ברשות הגוי ואין לישראל חלק בו ואינו אומר לגוי לעשות מלאכה בשבת, וגוי כי טרח בדנפשיה טרח לקיים תנאו. וכ"פ בשו"ע. וכתב המ"ב (ס"ק כג) שאם אפו בו הגויים ימים נוספים חוץ משבת מותר לקחת מהם שכר בהבלעה, וכתב בבאור הלכה שאפילו נתן להם לאפות באיסור השכר מותר שבדיעבד אין לאסור עליו שכר זה.

## סעיף ו':

### **אפו גויים בתנורו של ישראל**

כתב המרדכי שאם אפו גויים בתנורו של ישראל בשבת ונתנו לו פת אסור להנות ממנו ועוד כתב שכל שכר שבת או חילופיו אסורים אפילו בדיעבד, וכ"ד הרמב"ם. וכ"פ מרן בשו"ע.

## סימן רמ"ו - השאלה והשכרה לגוי בשבת

סעיף א':

### השאלת והשכרת כלים לגוי

שנינו בשבת יט': "ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי בע"ש בד' ובה' מותר".

ונחלקו הראשונים האם מימרא זו היא כדעת ב"ש דאמרי שאדם מצווה על שביתת כליו, או שהיא ככו"ע.

- א. **הרי"ף** השמיט מימרא זו, וכתב הרא"ש שטעמו משום שסובר שהיא כב"ש שאדם מצווה על שביתת כליו<sup>13</sup>, אבל לדידין קי"ל כב"ה ואפילו בע"ש מותר, וכ"ד **הרמב"ם** (פ"ו הט"ז).
- ב. **תוספות** (ד"ה לא) **רא"ש**, **ר"ן**, **רז"ה**, **סמ"ק**, **סמ"ג** ו**ספר התרומה**: פסקו כמימרא זו, וסוברים שהיא ככו"ע. כתב **הגהות מרדכי** שטעם האיסור לפי שנראה נוטל שכר שבת אבל ברביעי וחמישי מותר, ודוקא בהבלעה כגון שמשכיר לשנה או חודש, אבל לשכירות יום אסור אפילו ברביעי וחמישי. ו**רבינו יונה** כתב שמדובר כאן בכלים שעושה בהם מלאכה כמו מחרישה, והגוי שעושה מלאכה בכלים אלו נראה כשלוחו של ישראל. ויוצא שלדעת רבינו יונה כלים שלא עושה בהם מלאכה מותר להשכיר אפילו בע"ש ובלבד שיהא בהבלעה, ולדעת שאר הראשונים אסור אפילו בכלים אלו. וכתב **הפמ"ג** שאפילו יגית שהשכר נעשה בה או קדרה שמבשלים בה אסור אפילו לדעת רבינו יונה, ולא בא למעט אלא טלית שאינו עומד למלאכה.

ומרן **בשו"ע** הביא דעת הרי"ף והרמב"ם להלכה כשיש שהות להוציאם מבית ישראל קודם שקיעת החמה, ובשם י"א את דעת רבינו יונה, וכתב **בדרכ"מ** שהעיקר כדעת הי"א משום שכך נקטו רוב הפוסקים, וכ"כ **הרמ"א** בהגה.

והסיק **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' תיא) שכיון שאנו פוסקים כדעת מרן להקל כדעה ראשונה, מותר להשכיר מכונית לגוי אפילו בע"ש בתנאי שישכירה לו כמה שעות קודם השבת ולכמה שעות אחר צאת השבת כדי שיטול שכר שבת בהבלעה, ע"פ מ"ש **הח"י אדם** (כלל ס' דין ח) שמותר להשכיר יהודי לשמור העגלות בשבת בתנאי שיעבוד גם בע"ש וגם במוצ"ש. והובא להלכה ב**מ"ב** (סי' שו ס"ק כא) ו**בכה"ח** (שם אות לד). וכ"פ כדעת מרן ב**שע"ה** (נה, ה) ו**ערי"ש** (רמו, א). אולם לאשכנזים הדבר אסור בכל אופן.

וכל האמור אינו אלא בהשכרה, אבל בהשאלה כתב **הסמ"ג**, **סמ"ק** ו**ספר התרומה** שמותר אפילו בע"ש כיון דקי"ל כב"ה ששביתת כלים לאו דאורייתא, וכ"פ מרן ב**שו"ע**. וכתב **הגהות מיימוניות** שמותר להשאיל כליו לגוי על מנת שהגוי ישאיל לו כלי אחר לאחר השבת, והיינו אע"פ שאינו

<sup>13</sup> והטעם שברביעי וחמישי מותר, כתב המגיד שכשנכרי עושה מלאכה בכלים של ישראל בשבת האיסור הוא מדרבנן, וברביעי וחמישי לא גזרו.

משאילו בחינם כיון דלא הוי בדרך שכירות ממש לומר אתן לך כדי שתשאילני כלי שלך שרי, וכ"פ הרמ"א. ועיין בבאור הלכה (ד"ה ולא).

סעיף ב':

### ☞ **השאלה לגוי בשבת**

כתבו **סמ"ג, סמ"ק, תרומה, מרדכי, טור ורמב"ם**, שבשבת עצמה אסור להשאיל לגוי, והטעם לפי שהרואה סבור שהישראל ציוה לגוי להוליכו חוץ לבית ברה"ר, ולא ידעו שהגוי נושא אותו לצורך עצמו, וכ"פ מרן **בשו"ע**. ויוצא מדבריו שאם העיר מוקפת חומה מותר להשאיל לגוי כיון שאין חשש שיאמרו שעושה הגוי מלאכה לצורך ישראל. אלא שהמג"א כתב (סק"ו) שדעת הרמב"ם (ו, יט) לאסור השאלה סמוך לשבת משום שיאמרו שהלוא או משכן את הגוי בשבת, ויוצא מכך שלדעתו אפילו בעיר מוקפת חומה יהיה אסור להשאיל, אולם סיים שיש להקל בעת הצורך. וכ"כ הט"ז (סק"ג), **מ"ב** (סק"ט) ו**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תט) להקל בעת הצורך, אפילו שדעת מרן נראה שאף בזה יש להקל. ובבאור"ל (ד"ה מותר) הביא את דעת **רעק"א** שלפ"ז, כלים שאין עושים בהם מלאכה מותרים בהשאלה לגוי אפילו בשבת.

סעיף ג':

### ☞ **השכרת והשאלת בהמתו לגוי, והפקר בהמה**

כתב ה**טור** שאסור להשכיר ולהשאיל בהמתו [גסה. עיין באוה"ל (ד"ה בהמתו)] לגוי אפילו ביום ראשון, כיון שמצווה על שביתת בהמתו. וכ"פ **בשו"ע**. וכתב המג"א (סק"ח) שאפילו השכיר בהמה מגוי מצווה על שביתתה, אבל אם שכר מגוי והשכיר את אותה בהמה לגוי שרי ממה נפשך, ודעת המ"ב (ס"ק יב) שנכון להחמיר בזה, (עיין שעה"צ אות יג).

עוד כתב ה**טור** שאפילו אם יפקירנה בינו לבין עצמו אסור, שהכל יודעים שהיא בהמתו של ישראל ואין הכל יודעים שהפקירה ואומרים שבהמתו של ישראל עושה מלאכה בשבת. ומקור דבריו מה**תוספות** והרא"ש. וכתב מרן **בב"י** שנראה מדבריהם שאם הפקיר בפני שלושה אפשר שיהא מותר להשכירה אפילו לכתחילה דמיפרסמא מילתא, וכתב שאפשר שאפילו בפני אחד מהני שהרי ה**טור** כתב שרק בינו לבין עצמו לא מועיל.

כתב הרא"ש שאם השאיל ישראל בהמתו לגוי ולא החזירה לו לפני שבת יכול להפקירה קודם השבת בינו לבין עצמו, וטוב שיפקירה בפני אחד ממשפחתו. אולם כתב ה**ב"י** שנראה מדברי הרא"ש שתיקון זה אינו אלא כשאין לו אפשרות אחרת, אבל אין לסמוך על זה להשכיר או להשאיל לכתחילה ולהפקיר. וכ"פ **בשו"ע**, והביא פתרון נוסף בשם האגור שיקנה את הבהמה לגוי לפני שבת, אולם דעת האור **זרוע** שאין להתיר ע"י הפקר או הקנייה. וכתב המג"א (סק"י) שצריך לומר לגוי בפניו שהוא מקנה לו את הבהמה כדי שיתכוון לקנות.

דעת ה**ב"י** שאין לסמוך על היתר ההפקר לכתחילה, וכ"כ הט"ז. אולם דעת ה**ב"ח** שמותר להפקיר לכתחילה בפני שלושה. וכתב המ"ב (ס"ק יד) שבשעת הדחק אפשר שיש לסמוך על דבריו. וכתב



**כה"ח** (אות מז) שאם נכנסה השבת ולא החזיר לו את הבהמה יפקירנה אפילו בשבת כדי להינצל מאיסור תורה של עבודת בהמתו.

כתב **הריב"ש** שיכול להתנות עם הגוי שיחזיר לו את הבהמה קודם השבת, ואין חשש שיעשה הגוי מלאכה בבהמה בשבת כיון שהיא אינה אמורה להיות ברשותו לא חציף. וכתב **הב"י** שאינו מועיל שיתנה עימו שתנוח בשבת משום שאינו נאמן על כך. וכ"פ **הרמ"א**.

סעיף ד':

#### קבל הגוי אחריות מלאה על הבהמה

כתוב **בהגהות מיימוניות** בשם סמ"ק סמ"ג ותרומה, שאם ישראל השכיר שוורים לגוי לחרוש בהם וחרוש בהם בשבת, שאלו דין זה **לרש"י**, והשיב שיש שהתירו אם הגוי קיבל עליו אחריות מלאה עליהם, ויש שאסרו כיון שאין הגוי יכול למוכרה אם ירצה ונקראת בהמת ישראל. והביא מרן **בשו"ע** את ה"ש מתירים ויש אוסרים. ומדברי **המט"י** (ס"ק יב) **המג"א** וה**תו"ש** (ס"ק טז) יוצא שדעת מרן לפסוק כדעה השנייה. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק כא, כט) [משום שמרן סתם בסעיף ה' כדעת המתירים, וכדלקמן בסעיף ה' ד"ה וכתב]. וכתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תיג) שלהלכה יש לסמוך על דעתם ובתנאי שיפקירנה בפני שלושה קודם השבת.

סעיף ה':

#### פתרונות להיתר בשותפות גוי

כתב **הריב"ש** שאם גוי וישראל שותפים בבהמה מותר לגוי לעשות בה מלאכה בתנאי שיתנה עם הגוי לפני שיקנו אותה שהגוי יטול בשבת והישראל בחול, ואם לא התנו בתחילה אסור אע"פ שאח"כ התנו, וכ"כ **הרמב"ם** (ו, יז). וכ"פ **בשו"ע**.

כתב **הריצב"א** בדין זה שיש תקנה ע"י שילווה אותם הישראל לגוי בהלואה גמורה שיוכל הגוי להוציאם מתי שירצה שלא ברשות ישראל, ואחריות הגוי על הבהמות, אזי יהיה מותר. או שיזקוף הדמים על הגוי כמלווה ויחזור הגוי ויעשה הדמים אפותיקי לישראל, או משכון, ובלבד שלא יאמר לו מעכשיו. וכ"פ **בשו"ע**.

עוד כתב הב"י בשם **מהר"י בירב** שיוכל להזהיר את הגוי שלא יעשה מלאכה בשבת ואם יעבור ויעשה בה מלאכה, כל האחריות מוטלת עליו אפילו באונס, ויכתבו זאת בערכאות, ואם יעשה הגוי מלאכה בשבת נמצא שאינו עושה מלאכה בבהמת ישראל שהרי כל האחריות מוטלת על הגוי. וכ"פ **בשו"ע**. וכתב **מהרי"ץ** (פסק"מ סי' ט) שהגוי לא נאמן (כנראה מעצמו) לומר שלא יעשה בה מלאכה בשבת, וכמו הרמ"א לעיל ס"ג.

והוסיף **הרמ"א** שכל צדדי ההיתר הללו אפשר לעשות איזה מהם שירצה, ואפילו כל הבהמה של הישראל ואין לגוי שותפות בה, רק צריך שיפרסם שהדבר נעשה בהיתר. ונראה שלפי הרמב"ם לא ויעילו צדדי ההיתר הנ"ל.

וכתב **המג"א** (ס"ק טז) שדעת מרן שאם היא כולה שלו לא מועיל שיקבל הגוי אחריות עליו, ודעת הרמ"א להקל בזה. אולם **הא"ר** (ס"ק יג) ו**המט"י** (ס"ק יב) כתבו דבכה"ג שמזהירו ועושה עימו תנאי שיקבל עליו אחריות מותר אף לדעת האוסרים בסעיף ד'. וכ"ד **השת"ז** (ס"ק כ). אמנם **בשעה"צ** (אות לג) כתב שמלשון השו"ע לא משמע כן, וכן לפמ"ש המג"א לחלק בין היכא שהבהמה כולה של ישראל לבין שהבהמה שייכת לגוי והישראל בשותפות, יוצא שכשהבהמה כולה של הישראל אסור אף אם מזהירו ועושה עמו תנאי. מ"מ **המאמ"ר** (ס"ק ח) השיב ע"ד המג"א, וגם **המ"ב** (ס"ק כט) לא פסק כמותו. ולפ"ז יוצא שדעת מרן לפסוק כהמתירים בזה כשקיבל עליו אחריות, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תיב).

## סימן רמ"ז - שליחות גוי בערב שבת

סעיף א':

אִסּוּר שְׁלִיחַת אֲגֵרַת בִּיד גּוֹי בַּע"שׁ וְהִיתָרוֹ

שנינו בשבת יט:

"אין משלחין איגרות ביד נכרי בע"ש בד' ובה' מותר... ת"ר אין משלחין איגרת ביד נכרי ע"ש אא"כ קוצץ לו דמים... ואם לא קצץ בית שמאי אומרים עד שיגיע לביתו ובית הלל אומרים עד שיגיע לבית הסמוך לחומה והאמרת רישא אין משלחין לא קשיא הא דקביע בי דואר במתא והא דלא קביע בי דואר במתא"

וכתב רש"י שכשבית הדואר אינו קבוע יש חשש שמא לא ימצאנו ויהא צריך לילך אחריו בשבת.

דעת הרי"ף והרא"ש (סי' לו) שכשקצץ לו דמים משלחין את הגוי בין אם יגיע ובין לא יגיע. וכשלא קצץ, אם בית הדואר קבוע בעיר אין משלחין אלא בכדי שיגיע לבית הסמוך לחומה<sup>14</sup>, ואם לא קבוע אין משלחין אא"כ קצץ. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו ה"כ) אלא שלדעתו בית הדואר הוא הנמצא במקום ששולחים ממנו את האגרת ולא המקום ששולחים אליו, ודעתו היא שאם לא קצץ אסור לשלוח לעולם (אם אין בי דואר).

וכתב הב"י, שדעת הרי"ף והרמב"ם שאפילו ביום ראשון אסור לשלוח אגרת אם היא לא תגיע לפני שבת.

כתב מהר"י אבוהב בשם הרשב"א שאפילו קצץ לו דמים אסור לומר לו לילך בשבת, וכתב הב"י שנראה לו שאם הגוי אמר לילך בשבת שרי, משום דבדידיה טרח כדי שיטול שכר.

ומרן בשו"ע פסק "שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי ואפילו בערב שבת עם חשיכה והוא שקצץ לו דמים ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת ואם לא קצץ אי לא קביע בי דואר במתא אסור לשלוח אפילו מיום ראשון ואי קביע בי דואר במתא משלחין אפילו בערב שבת והוא שיהא שהות ביום כדי שיכול להגיע לבית הסמוך לחומה. וז"ל: ויש מתירין אפילו לא קצץ ואפילו לא קביע בי דואר במתא אם משלחו ביום ה' או קודם לכן (טור) ויש לסמוך עליהו אם צריכים לכך". ולא השמיט השת"ז את דברי הרמ"א. וכ"פ בערי"ש (רמז, ג). וכתב המג"א (סק"ד) שאף לדעת מרן, אם הדרך היא מהלך יום אחד ושולח האיגרת ביום שני או שלישי מותר, כיון שאף אם לא ימצאנו יש לו שהות הרבה ללכת. וכ"כ השת"ז (סק"ז). וכ"פ המ"ב (סק"ז).

וכתב המג"א (סק"ג) שבאגרת יש דין מיוחד השונה מסתם כלים שמותר לתת מבעוד יום ואפילו לא קצץ ובלבד שיהא לו שהות ביום לעשותה, כיוון שכתב ישראל באיגרת ניכר מעשה ישראל ויאמרו ששלח את הגוי בשבת להוליק. ולכן אם הוא בכתב של גוי מותר.

ובאוור לציון (ח"ב פט"ז אות ד) התיר לשלוח מכתבים ביום שישי שהרי המחיר קבוע ונחשב כקצץ דמים, ואף שילם כבר על המכתב ואין לו קפידא שיוליכנו דווקא בשבת. אולם מכתב אקספרס

<sup>14</sup> ובטעם הדבר כתב הפמ"ג (מש"ז סק"ב), שאיסור זה אינו אלא מדרבנן, ולכן תולים לומר שבית הדואר נמצא סמוך לחומה. אולם כתב שאם ידוע לו שבית הדואר נמצא בקצה האחר של העיר, אפילו אם העיר מוקפת חומה, אפשר שצריך להגיע לשם מבעוד יום. הביאו בשעה"צ (אות י).

שודאי ישלחו אותו בשבת, אין לשולחו מיום רביעי ואילך דזה הוי כאילו אומר לו לך בשבת. וכך נראה דעת **הערי"ש** (רמז, א). אולם **בילקוט יוסף** (סי"ב) התיר במקום צורך אף במכתב אקספרס בחו"ל, כיון שאינו מדבר עם השליח ישירות אינו נחשב כשולחו. אמנם אם המלאכה תעשה ע"י יהודי אין להקל בזה.

סעיף ב':

### סיכום שישלם ולא קצץ

כתב **הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' שסח) שאפילו אם רק אמר לו שישלם לו ולא קצץ ממש מותר משום שגוי עושה בדידיה. אבל אם לא אמר לו כלום אלא עושה הגוי בסתם, אע"פ שיש בדעת הגוי שיתן לו הישראל כסף על טרחתו נחשב כעושה בישראל ואסור, וכ"כ **מהר"י אבנהב**. הביאו מרן להלכה בשו"ע.

סעיף ג':

### שליחת אגרת ברביעי וחמישי

נחלקו הראשונים האם לגרוס בגמרא "ברביעי ובחמישי מותר". **הרי"ף** ו**הרמב"ם** השמיטוה משום שלדעתם אין הבדל בין יום רביעי וחמישי לע"ש והכל תלוי בקציצה. ומאידך דעת **הרא"ש** ו**הר"ן** שאפילו לא קצץ, אם שלח האגרת ביום רביעי או חמישי מותר, וכגון ששכרו לימים ואינו מקפיד מתי ילך ויחזור. אולם אפילו בכה"ג אסור בע"ש דכיון ששכרו לימים נראה כאילו התנה עמו שילך בשבת. וכ"פ מרן בשו"ע, ואע"פ שבסעיף א' פסק שאם לא קצץ אסור אפילו מיום ראשון, הכא קמ"ל שאם שכרו לימים ואינו מקפיד וי"א שנחשב לקצץ, יש לסמוך עליהם בכל השבוע, משא"כ בע"ש<sup>15</sup>.

סעיף ד':

### הגוי רוצה להוליך האיגרת בחינם

כתב **מהר"י אבנהב** שאם הגוי אמר לישראל שרוצה להוליך לו כתב בחינם למקום שהוא רוצה, נראה דאפילו בע"ש מותר שהרי הגוי עושה זאת מאליו ורצונו להחזיק טובה לישראל מפני דבר מה שקבל ממנו, ודינו כאילו קצץ, וכ"פ מרן בשו"ע. ו**הרמ"א** הביא דעת **שיבולי הלקט** שכל העושה בחינם אסור וטוב להחמיר. ומשמע מלשונו שרק טוב לחוש לדעה זו, וכ"כ **הט"ז**. אולם מלשון הדר"מ (סימן רב) משמע שדעתו כשיבולי הלקט, וכ"כ **בלבוש** ו**באליה רבה**. ודעת **השת"ז** כמרן, שהשמיט את הגהת הרמ"א.

<sup>15</sup> אולם לדעת הרמ"א אין נ"מ בסעיף זה, עיין לבושי שרד סק"ד.

סעיף ה':

### הגוי הולך מעצמו ולוקח עמו האיגרת

עוד כתב **מהר"י אבנהב** שנראה לו שאם הגוי הולך מעצמו למקום אחר והישראל נותן לו אגרת מותר בכל גוונא ובלבד שאין הגוי מכיר את הישראל, דאל"ה יש חשש שמא ירבה בשבילו הדרך. אולם דעת **הב"י** שזהו חשש רחוק ולכן מותר אפילו הגוי מכירו, וכ"פ מרן בשו"ע שמוותר בכל גוונא. וכתב **המג"א** (סק"ח) שאפילו לא נותן לו שכר, ואפילו לא קביעי בי דואר בעיר, שהרי אם לא ימצאנו לא ילך אחריו כיוון שהישראל לא שלחו. וכ"ז דווקא בשיש לו שהות להגיע (משנ"ב ס"ק יח, ועיין שעה"צ אות יז).

סעיף ו':

### שליחת אגרת ע"י גוי שכיר שנה

עוד כתב **מהר"י אבנהב** שמי שיש לו גוי שכיר לשנה אסור לשלוח בידו אגרת בע"ש, שהרי כל מעשהו הוא ע"י ציווי הישראל והישראל נהנה מכך שעושה את שליחותו בשבת, לפי שבימים האחרים יעשה מלאכות אחרות. ולפי דבריו כתב מרן **בב"י** שאפילו ברביעי וחמישי אסור. והסתפק בדעת **הרמב"ם** (פ"ו הי"ב) האם התיר בכל גוונא כששכר את הגוי, או רק אם שכרו למלאכה מיוחדת. ומרן בשו"ע פסק שרק בע"ש אסור לשלוח.

## סימן רמ"ח - הפלגה קודם השבת

שנינו בשבת יט.

"ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת במה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת דברי רבי רשב"ג אומר אינו צריך ומצור לצידן אפילו בע"ש מותר"

סעיף א':

### ממתי מתחילים שלושה ימים

- א. **ב"י**: מהגמ' נראה דבעינן שלושה ימים שלמים ולכן האיסור מתחיל מיום רביעי, ושכן משמע מהר"ן.
- ב. **רא"ש** (סי' לח): משמע מדבריו שמותר ביום רביעי.
- ג. **רמב"ן** (כפי שכתב ר"י): אפילו בחמישי מותר, שיום שבת הוא השלישי להפלטתו. אולם הב"י כתב שדעתו אינה נראית לו, דא"ה הל"ל אין מפליגין בע"ש וברבעי ובחמישי מותר, כמ"ש באיגרת.

וכתב **המג"א** (סק"ב) שדעת מרן לאסור הפלגה מיום רביעי, ומוכיח דבריו ממ"ש בסעיף ד' ששלושה ימים קודם השבת אסור לצאת בשיירה אבל בראשון שני ושלישי מותר, ומשמע ששלושה ימים קודם השבת איסורם מתחיל מיום רביעי. אולם הגרע"י **בחזו"ע** (ח"א עמ' קז) כתב ששלושה ימים הם מיום חמישי, וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' חי).

וכתב **כה"ח** (אות ז) כיון שדבר זה שנוי במח' ע"כ היכא שאפשר יש להיזהר שלא להפליג ביום רביעי, והיכן דלא אפשר יש להקל. בד"א כשמפליג בים שודאי הספינה הולכת למעלה מעשרה, וגם באופן שבודאי לא יצטרך לעשות איסור שבת, אבל אם יש חשש איסור לכו"ע אין להפליג כי אם קודם יום ד'.

ופסק **הטור** להלכה כרשב"ג שאין צריך להתנות עם הגוי, אולם דעת **הרמב"ם** (פכ"ד ה"ו) שאין הלכה כרשב"ג. ומרן **בשו"ע** פסק שצריך להתנות עם הגוי, וכתב **הט"ז** (סק"א) שפוסק אפילו מפליג תוך שלושה ימים לשבת ולא רק בע"ש, ואינו דומה לנותן עורות לנכרי שכשקצץ מותר בכל גוונא, משום שכאן הוא יושב בספינה ומוטל עליו לדאוג לצמצמם את האיסור למינימום האפשרי.

כתב **הב"י** שמ"ש הגמ' שמצור לצידון אפילו בע"ש מותר, והוא משום שלא היה בניהם אלא מהלך יום אחד. נראה אע"פ שלפעמים מתאחרים יותר מיום אחד מותר, אם כשיש רוח טובה הנסיעה אורכת יום אחד שרי. וכ"פ **בשו"ע**, וכתב **המג"א** (סק"ה) אע"פ שעכשיו אין רוח טובה<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> ואע"פ שאין כעת רוח יכול לסמוך ע"ז שאולי תהא רוח לאחר זמן, ואם יודע בבירור שלא תהיה רוח באותו יום נכון להחמיר בזה.

כתב **מהר"י קולון** שלכו"ע אם נכנס בספינה שלושה ימים קודם השבת אע"פ שהספינה במים שאינם גבוהים עשרה טפחים מותר, ומרן **הב"י** דחה דבריו. אולם **הרמ"א** הביא דבריו להלכה שכשיוצאים שלושה ימים קודם השבת מותר אפילו הספינה נמשכת ע"י בהמות ואין בגובה המים עשרה ויצטרך הישראל לעשות מלאכה בשבת.

ואם מלחי הספינה יהודים, כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ב סי' קו' ס"ק י – יב) שאסור להפליג בה אף בתחילת השבוע כיון שאסור להנות ממלאכת ישראל, והעושה כן עובר על לפני עור, ואף אם תפליג הספינה בכל מקרה אסור הדבר, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פט"ז תשובה ה) בשו"ת **יחוה דעת** (ח"ו סי' טז) וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' יט). **אולם** בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' צב) כתב שבספינות של ימינו אם לא יכול הנוסע להעמיד את הספינה בשבת מותר לנסוע בה אע"פ שמלחיה יהודים, ומ"מ מיום ה' והלאה אין להקל בזה. ודעת **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ב הע' 20) שאין היתר לנסוע בספינה שמנהיגיה יהודים אלא במקום צורך גדול או חולי.

### סעיף ב':

#### טעם האיסור להפליג שלושה ימים קודם השבת

מצינו בראשונים חמישה טעמים לאיסור הפלגה בספינה שלושה ימים קודם השבת:

- א. **רי"ף, רא"ש** (סי' לח) **ורמב"ם** (פ"ל ה"ג): משום ביטול עונג שבת, שכל שלושה ימים הראשונים יש שינוי וסת מפני טלטול הספינה ואין עונג שבת<sup>17</sup>. ולכן במקום מצווה מותר משום שהעוסק במצווה פטור מן המצווה.
- ב. **תרומה, מהרי"ק** בשם **ר"ח, הגה"מ** בשם **ר"ת**: משום איסור תחומין. ולכן אין האיסור אלא כשהספינה גוששת, אבל אינה גוששת מותר, משום שאין תחומין למעלה מעשרה.
- ג. **רי"י**: איסור הפלגה בספינה הוא משום שהוא כשט על פני המים שאסור גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, או שמא ינהיג את הספינה ארבע אמות בכרמלית. ולכן אף אם הספינה למעלה מעשרה יהא אסור.
- ד. **רמב"ן**: גם כשאין סיכוי שהמלחים יבקשו ממנו סיוע במלאכות בשבת, אם מחצית מהנוסעים בה הם יהודים, הגויים עושים עבורם את המלאכות, ואסור להנות ממלאכה שהגוי עושה עבור יהודי.
- ה. **ר"ן** בשם **הרז"ה**: ים הוא מקום סכנה ויש חשש שיצטרך לבצע מלאכות אסורות, ושלושה ימים קודם השבת נחשב כלפני השבת, ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש.

נמצאנו למדים שלדעת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש בימים המלוחים בכל גוונא אסור משום ביטול עונג שבת, ובנהרות שאינם גבוהים עשרה בכל גוונא אסור משום איסור תחומין, אבל בנהרות

<sup>17</sup> ואדם שאינו מתרגל לנסיעה בספינה, כתב הגרש"ז אוירבך (שולחן שלמה סק"ד) שמסתבר שיהא אסור לו להפליג בספינה לעולם. וכ"מ מערי"ש (רמח, א).

שאינם גבוהים עשרה להרא"ש והר"מ אסור כיון שהם מחמירים בתחומים למעלה מעשרה, ולרמב"ם, רמב"ן ורשב"א מותר.

כתב הריב"ש (סי' קא) שאף אם הספינה של ישראל ומלחיה וחובליה ישראלים והם עושים את המלאכות בעצמם, מותר להפליג בה שלושה ימים קודם השבת, וכשמפליג בתוך שלושה ימים לשבת אסור אפילו אם הגויים עושים המלאכה כיון שעושים זאת לצורך ישראל.

ומרן בשו"ע פסק שטעם האיסור להפליג בשבת הוא משום ביטול עונג שבת, ולכן מותר להפליג בנהרות בשבת כיון שאין ביטול עונג"ש אלא בימים המלוחים, וכל זה בתנאי שלא יהיה עומק המים יותר מעשרה טפחים. והרמ"א הביא את דברי הריב"ש להלכה.

וספינות של ימינו כתב המור וקציעה שכיון שנמשכות ע"י ספנים וחובלים ולא ע"י הרוח אין בהם משום ביטול עונג שבת, וכ"פ במנוחת אהבה (ח"א עמ' חי), וכן דעת הגרי"ש אלישיב (שם, הע' 9). מאידך דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א פ"ח סק"א) שאיסור זה נוהג אף בספינות ובמטוס של ימינו.

וכתב כה"ח (אות חי) שלפי טעם העונג שבת יוצא לנו היתר, דמי שהורגל לילך דרך אניה בלב ים, וכן הספנים שאומנותם בכך ואינם מרגישים שום צער ובלבול, ואוכלים בשעת אכילה, שרי להו להפליג שלושה ימים קודם השבת משום שאין מתבטלים מעונג שבת.

#### סעיף ג':

#### הפלגה בתוך השבת

עד עתה עסקנו בשאלה האם מותר להפליג בספינה המפליגה באמצע השבוע, וממשיכה בהפלגתה אל תוך השבת. אולם סעיף זה עוסק בשאלה האם מותר להתחיל את ההפלגה בשבת עצמה. ומצאנו מח' בזה.

א. בעל הלכות גדולות: אם קנה שביתה בספינה מע"ש מותר ליכנס בה אפילו בשבת.

וסברא זו הביא הר"ן (שבת ז: ד"ה ומ"ש) שנוהגים שהמפליג בשבת נכנס מע"ש לספינה ומסדר השולחן ומדליק נרות לקנות שם שביתה, מפני שאם לא יעשה כך יהא אסור לו לזוז בשבת מארבע אמות שלו. וכתב הב"י שאף ללא סידור השולחן והדלקת נרות קנה שביתה.

ב. ר"י: אסור בכל גוונא כיון ששט במים ויש חשש שמא יעשה חבית של שייטין או ינהיג את הספינה. וגזירת חכמים לא הייתה אלא מטעם זה, ולכן שלושה ימים קודם השבת מותר כיון שחכמים התירו רק פחות מג' ימים קודם השבת, יש לו היכר בזה ולא יבוא לידי איסור.

ג. רשב"א, תוספות ורא"ש: אלו הנכנסים בע"ש בספינה ומקדשין ואח"כ יוצאים לא עלה בידם כלום שהרי בשעה שעלו ליבשה קנו שם שביתה<sup>18</sup> ואפילו בחצי שבת. ומשמע

<sup>18</sup> ואפילו שקניית שביתה אינה אלא בביה"ש, כתב הב"י שנראה כיון שסתם ספינה היא במים למעלה מעשרה לא קנה שם שביתה וכשיוצא מהספינה קונה שביתה היכן שדורך.



מדבריהם שאם נכנס לספינה לפני שבת ונשאר שם עד שהפליגה שרי, שאינו נחשב כמפליג כיון שהוא לא עושה מאומה.

ד. **ריטב"א:** מותר ליכנס לספינה של גויים בשבת ולירד ממנה כשיגיעו למחוז חפצם שהרי לא קנו שביתה בים למעלה מעשרה, ואין צריך לקנות שביתה בספינה מע"ש.

ומרן בשו"ע פסק "היכא דמותר להפליג מערב שבת אם נכנס בספינה בערב שבת וקנה בה שביתה אף על פי שמפלגת בשבת מותר והוא שלא יצא מהספינה מעת שקנה שביתה. הגה: ויש אומרים דאפילו יצא מן הספינה שרי דמאחר שקנה בה שביתה מערב שבת מותר אחר כך ליכנס בה בשבת ולהפליג ויש אומרים שעושין קידוש בספינה ואחר כך חוזרים לביתם ולנים שם ולמחר חוזרין לספינה ומפליגין וכן נהגו בקצת מקומות ואין למחות".

וכתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' כ) שבשבת עצמה אסור להפליג אפילו כל הנוסעים נכרים ואפילו לדבר מצווה גזירה שמא יעשה חבית של שייטין. ואם שבת בספינה מע"ש יש להורות לכתחילה לאסור. וכ"כ החיד"א **בברכ"י** (אות א) בדעת מרן, וכ"פ **כה"ח** (אות לה). אלא שבחזון **עובדיה** (ח"א עמ' קיג) כתב שמותר לקנות שביתה מע"ש בספינה, ואפילו אם היא עתידה להפליג בשבת ובתנאי שלא יצא מהספינה מעת שקנה בה שביתה.

## סעיף ד':

### הליכה במדבר בשבת

כתב **הריב"ש** שמותר לצאת בשיירה ההולכת במדבר וידוע שיצטרכו לחלל את השבת, אם יוצא בימים ראשון שני ושלישי, כיון שהימים הללו קשורים לשבת שעברה ואין לו להימנע מחמת השבת הבאה לצאת לדרכו, וכ"פ מרן **השו"ע**, ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ה חיו"ד סי' כג' אות א) וב**מנוחת אהבה** (עמ' כב). ובכנסת הגדולה כתב בשם **הר"י בן לב** שכשיודע בודאי שיבוא לידי חילול שבת אסור אף בכי האי גוונא, וכ"כ **הרדב"ז**, וע"פ זה מסתכנים כיום שלא לחלל שבת<sup>19</sup>.

### מה נחשב דבר מצוה

כתב **הרשב"ץ** שהעולה לא"י ונזדמנה לו שיירה אפילו בע"ש מותר לצאת עימה ופוסק עמהם ע"מ לשבות, ואם אח"כ לא ישבתו יכול ללכת עד יותר מתחום שבת מפני פיקוח נפש, והעיר **הט"ז** (ס"ק טו) שדווקא העולה להתיישב בא"י נחשב לדבר מצווה. וכתב **ר"ת** שאפילו ראיית פני חבירו נחשבת לצורך מצווה, ומרן **הב"י** דחה דבריו, משום שאם נכונים דבריו מדוע היה צריך לתור אחר היתר למפליגים בשבת, הרי היה לנו לומר שלצורך מצווה מותר? והביא בשם תשובת הריב"ש שדברי ר"ת הם קולא יתירה.

ומרן **השו"ע** פסק שהיוצאים במדבר וידוע להם שיצטרכו לחלל שבת, אין להם לצאת לדרך אלא בשלושה ימים הראשונים של השבוע, והעולה לא"י ונזדמנה לו שיירה אפילו בע"ש יכול לצאת

<sup>19</sup> ואע"פ שהמחמיר במקום של סכנה הרי הוא מתחייב בנפשו, ביאר בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קכז) שאין מדובר כאן בחשש סכנה של ממש, אלא בדברים התלויים בטבע האדם, שאנשים אמיצי לב אינם מחשיבים זאת לסכנה, ואילו אנשים שאינם כאלו מחשיבים אותם לסכנה. שאע"פ שבד"כ מותר לאותם אנשים שמפחדים בטבעם לחלל את השבת אם יצטרכו לכך, מ"מ כשהולכים בשיירה מחליטים הם בדעתם שלא לפחד ולא לחלל שבת על כך, כדי שלא יעברו איסור למפרע.

עמהם, והרמ"א הוסיף שי"א שכל הליכה לסחורה או לראות פני חברו חשוב כדבר מצוה, ורק אם הולך לטייל חשוב לדבר הרשות.

ודעת **המג"א** (סק"כ) שבהליכת שיירא אין להקל. וכתב **בחזו"ע** (ח"א עמ' קב) שהליכה לא"י חשובה כדבר מצוה.

### ⌘ **טיסה במטוס או עליה לרכבת ביום שישי**

כתב **בחזו"ן עובדיה** (ח"א עמ' קל) שרכבת חשמלית הנוסעת בתוך העיר והנהג נכרי ורוב הנוסעים נכרים, ושילם את דמי הנסיעה קודם השבת, מותר לעלות עליה בשבת במקום צורך מצווה, ויעשה הדבר עד כמה שאפשר בצנעה. אולם לנסוע ברכבת הנוסעת מעיר לעיר מע"ש אסור, שיש בזה איסור תחומין מהתורה.

יש לעיין עוד בפניני הלכה הרחבות שבת עמ' 46 – 42 שדן בזה בהרחבה.

## סימן רמ"ט - דיני ערב שבת

סעיף א':

הליכה ארוכה בע"ש

שנינו בסוכה מד:

"אמר אייבו משום רבי אלעזר בר צדוק אל יהלך אדם בערבי שבתות יותר מג' פרסאות אמר רב כהנא לא אמרן אלא לביתיה אבל לאושפיזיה אמאי דנקיט סמך ואיכא דאמרי אמר רב כהנא לא נצרכא אלא אפי' לביתיה אמר רב כהנא בדידי הוה עובדא ואפילו כסא דהרסנא לא אשכחי"

ופסקו הרי"ף, הרא"ש (שבת פ"א סי' לח), הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת הי"א) והטור כלישנא בתרא, שאפילו הוא הולך לביתו אל יהלך יותר משלושה פרסאות כדי שיגיע מוקדם להכין צרכיו, וכ"פ בשו"ע. וטעם האיסור הוא כדי שיוכל להכין צרכי סעודה לשבת. וכתב הב"ח שמשערים את הליכת שלוש פרסות בהולך ברגליו, אבל אם הולך בעגלה יכול להקל, ומשמע מדבריו שבנוסע בעגלה יכול ליסוע אפילו לאחר חצות היום<sup>20</sup>, ומ"מ יזהר שיוכל להגיע בעוד היום גדול. וכ"פ המג"א (סק"א) והמ"ב (סק"א).

ושיעור שלוש פרסאות הוא יב' מילין ושיעור כל מיל, לפי דעת מרן השו"ע (סי' תנט ס"ב, ויו"ד סי' סט' ס"ו) 18 דקות, נמצא ששיעור מהלך ג' פרסאות הוא שלוש שעות ושלושים ושש דקות. ולדעת הרמב"ם 24 דקות שבסה"כ הם ארבע שעות וארבעים ושמונה דקות.

וכתב הב"י שנראה לו שמה שאמרו שלא יהלך, היינו דווקא אם הוא נמצא במקום שיכול להכין צרכי השבת, אבל אם במקום שנמצא עתה אינו יכול להכין צרכי השבת מוטב שילך לביתו ואולי יכין שם את צרכיו. וה"ה אם הולך לבית אחרים<sup>21</sup>. עוד כתב בב"י שאם יש לו צרכי שבת עמו ואינו נמצא במקום ישוב בטוח, יכול לילך למקום ישוב. והעולת שבת כתב שאפילו אם מוליך מזונותיו עמו יש להחמיר משום דלא פלוג רבנן<sup>22</sup>, אולם באלוה רבה מצדד להקל בזה.

כתב רבינו יוחנן שאם הודיע לבני ביתו להכין לו צרכיו, אין בזה איסור. וכתב הב"י שכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב שטעם האיסור הוא מפני שאין יודעים שיבוא בכדי להכין לו צרכיו. וכ"פ בשו"ע.

<sup>20</sup> וכן הבין המ"ב (סק"א) בדבריו. ובטעם הדבר כתב הפמ"ג (א"א סק"א) שבנוסע בעגלה אפשר לשער את משך זמן הנסיעה, משא"כ בהולך ברגליו יש לחוש שמא יתעייף ותמשך ההליכה יותר ממה שחשב בתחילה. ובחוש שני (ח"א פ"ח סק"ג) כתב שבהולך חשבינן אף מה שהוא מתעייף מההליכה, ולכן יש בזה שיעור ג' פרסאות, משא"כ ברוכב אין בזה שיעור קבוע אלא הכל לפי העניין. עוד כתב שאף הנוסע ברכב יש לו לחשב את התקלות והעייובים שיכולים להיות בדרך.

<sup>21</sup> ואף שלדעת הרמב"ם הטעם שלא ילך בע"ש הוא משום שמא יבוא לבית או למארחיו ולא יהיה להם מספיק אוכל ונמצא מביישן, אעפ"כ כשאין לו במקומו צרכי שבת ילך לביתו או למארחיו, שאין לחוש לכך.

<sup>22</sup> ובבאור הלכה (ד"ה ויוכל) כתב שכן מוכח מדברי הב"י שכתב, שהנמצא במקום שאינו בטוח מותר לילך יותר מג' פרסאות אפילו יש לו צרכי שבת. ומבואר שהנמצא במקום בטוח אינו רשאי ללכת יותר מג' פרסאות ואפילו צרכי שבת עמו.

כתב **האגודה** שבמדינות אלה רוב בני אדם מכינים בריוח ולכן אין נזהרים בזה, הביאו **המג"א** (סק"ב). וכתב **כה"ח** (סק"ח) שבמקום שיכול לקנות אוכל מוכן יכול לילך יותר מג' פרסאות.

וכתבו האחרונים (**ב"ח, פרישה, חיי אדם** ועוד), והביאם **המ"ב** (סק"ג), שמ"מ צריך להיזהר לכתחילה לא ליסע עד סמוך לערב שיכול לבוא לידי חילול שבת. וכתב **באור לציון** (ח"ב פט"ז עמ' עו) שצריך כל אדם לדאוג שיגיע לפחות שעה קודם כניסת השבת למקום שביתתו כדי שלא יבוא לידי חילול שבת. וכתב **הגר"מ אליהו** זצ"ל (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד סימן א) שראוי לחשב את זמן הנסיעה בערב שבת כפול מזמן הנסיעה, ובפרט בימי החורף. וע"ע **בערי"ש** (רמח, ב; רמט, א).

### סעיף ב':

#### **קביעת סעודה ביום שישי**

שנינו בפסחים צט: "לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך"

ומאידך שנינו בגיטין לח: "דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת ושתייהן נעקרו".

ומצינו בראשונים כמה ישובים לכך:

א. מרן בב"י ביאר שה**טור** מפרש את דעת ר"י שמדובר באכילה בעלמא. "אבל קביעות סעודה שאינו רגיל בה בימות החול אסור כל היום מההיא דהשולח דבסמוך". ולכן כתב הטור שאין קובעים סעודה בערב שבת מפני כבוד שבת.

ב. **הרשב"א** תירץ דהיתר ר"י בע"ש היינו באופן חד פעמי, "אבל לעשות כן תמיד מיחזי כמזלזל בכבוד שבת". וגם **הר"ן** הזכיר את הטעם שקביעות סעודה בע"ש אסורה מטעם "שמזלזל ביקרא דשבתא", וכ"כ **הרמב"ן**. והיינו שיום שישי צריך להיות טפל לשבת וכשקובע סעודה גדולה וחריגה ביום שישי זה ממעיט מכבוד השבת.

ג. **הרמב"ם** (פ"ל ה"ד) כתב "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת. ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך. ואע"פ כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה<sup>23</sup> מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול". ונאמרו שלושה פירושים בדבריו:

○ הב"י הסביר את דעת ה**טור** ברמב"ם: לדעתו אין חילוק בין סעודה שרגיל בה לסעודה שאין רגיל בה, ומדינא כל היום מותר לאכול ואפילו בקביעות סעודה. ומכבוד שבת שלא יאכל מן המנחה ולמעלה. וכך יישב את הסתירה, שדעת ר"י היא הדין, והגמרא בגיטין זו חומרא.

○ **מגיד משנה**: סעודה ומשתה שאינו נוהג בימי החול אסור לעשות כל יום שישי. לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה מותר כל היום. ולקבוע סעודה שרגיל בה בימי החול מצווה להימנע מתשע שעות ולמעלה. ודברי ר"י נאמרו דווקא באכילה בעלמא

<sup>23</sup> דעת ה**ראב"ד** שהאיסור מתחיל משעת חצות. [עיין בפרנקל שיש שינויי נוסחאות].

בלא קביעות סעודה, והגמרא בגיטין מדברת על קביעות סעודה ממש. [שאינו רגיל בה].

○ **ט"ז** (סק"א): דייק בדברי הרמב"ם שכתב "סעודה ומשתה" שדווקא סעודה ששותים בה אסורה כל יום שישי שע"י זה יתבטל ממצוות עונג שבת. אבל קביעות סעודה שאין בה שכרות מותרת. ובלא קביעות אפילו אוכל ושותה אין איסור. ומ"מ מצווה להימנע מקביעות סעודה אפילו ללא שכרות מתשע שעות ולמעלה. והוצרך לפירוש זה מחמת כמה קושיות שהעלה, ע"ש בארוכה.

**ר"ח** כתב טעם אחר לאיסור קביעת סעודה בע"ש, והוא שמא מתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת.

מין **בשו"ע** פסק כפירוש המ"מ ברמב"ם, שסעודה שאינו רגיל בה בימי החול אסורה כל היום, ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה מותר כל היום. וקביעות סעודה שרגיל בה בימי החול מן הדין מותרת כל היום, אבל מצווה להימנע מלקבוע סעודה זו מתשע שעות ולמעלה, והעתיקו להלכה **בחזו"ע** (ח"א עמ' לב) והביא את דברי הרמב"ן, רשב"א וריטב"א ועוד שזהו דווקא באופן חד פעמי אבל לעשות כן תמיד יש לאסור מתשע שעות ולמעלה, שאם לא כן נראה כמזלזל בכבוד שבת. ובכה"ח (אות יט) כתב שיש נמנעין מחצות ואילך שלא לאכול כי אם מיני מזונות או פירות, והביא דעה זו **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' כו). [וזו דעת הראב"ד שבהע' 23].

וכתב **בבאור הלכה** (ד"ה מותר) שמ"מ מצווה שלא למלא כרסו אף בלא קביעות סעודה, וכ"כ **הגר"מ אליהו** זצ"ל. ובערי"ש (רמט, ו) כתב שהמנהג בתימן היה לסיים את סעודת הצהרים עד חצות.

### סעודת מצוה ביום שישי

ראינו לעיל שאסור לקבוע סעודה בע"ש משלושה טעמים: שיהא לו תאבון לאכול בשבת, זלזול בכבוד שבת או שמא מתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת. אולם כל זה דווקא כשקובע סעודת רשות וכך ממעיט בכבוד השבת. אולם בסעודת מצווה שמא בגלל שהוא אינו קובע אותה מחמת רצונו אלא משום המצווה הדין יהא שונה.

שנינו **בירושלמי** (ביצה פ"ה ה"ב) אסור לארס אישה ערב שבת הדא דתימא שלא לעשות סעודת אירוסין הא לארס יארס. וכתב **הב"ח** שסעודת מילה ופדיון הבן פשוט שמותר לעשות בע"ש, אולם סעודת אירוסין ונישואין פשוט שאסור כיון שהוא קבע אותה בע"ש ויכל לדחותה לזמן אחר, וכתב שאף סעודת מצווה יש להתחילה קודם תשע שעות. וכ"פ מין **בשו"ע**, שאסור לקבוע סעודה בע"ש ואפילו סעודת אירוסין. והרמ"א בהגה הוסיף שסעודה שזמנה בע"ש כגון מילה או פדיון מותר לעשות.

והתקשה **המג"א** (סק"ג) מדוע אסור לעשות סעודת אירוסין בע"ש, והרי קי"ל שאפילו בערב פסח מותר לעשותה וכ"ש בע"ש שדינה יותר קל? ולכן פירש כוונת מין שאסור ליארס בע"ש הכוונה לעשות סעודת אירוסין, אבל לארס מותר וכיוון שמותר לארס מותר לעשות סעודה ג"כ, אבל לעשות רק את הסעודה ללא האירוסין עצמן בע"ש אסור. וכ"פ **המ"ב** (סק"ט). והמנהג בתימן היה

לעשות את החתונה בלילה בין חמישי לשישי, והסעודה הייתה ביום שישי<sup>24</sup>, ראה **ערי"ש** (רמט, ה), **שע"ה** (נד, הע' ל). וע"ע **הליכות תימן** (עמ' 158).

עוד כתב **המג"א** (סק"ה) שמילה אפילו שלא בזמנה נחשבת לזמנה, וכ"פ **השת"ז** (סק"ז) וה**שע"ה** (נד, יא), משום שמנהג תימן לא להחמיר בברכ"י הנ"ל, וכמו שכתב **השת"ז** (שלא, ס"ק טו) ועיין **ז"ר**. וכ"כ ב**שע"ה** (ח"ה, קנט, ד), וע"ע בשו"ת עולת יצחק (ח"א סי' קנג). **אולם** יעויין ב**ברכי יוסף** (יו"ד סי' רסב אות ב) שכתב, דנקטינן להחמיר כדעת הרשב"ץ ולא למולו לא ביום חמישי ולא ביום שישי, וכ"כ בשו"ת **רב פעלים** (ח"ד יו"ד סי' כט), **כה"ח** (אות יב) **הליכות עולם**, ובחזו"ע (ח"א עמ' לה).

דעת **המג"א** שפדיון הבן שלא בזמנו אסור לעשותו בע"ש. וב**מ"ב** (ס"ק יב) כתב שאף פדיון שלא בזמנו נחשב לסעודת מצווה כיון שאף לאחר שלשים יש עליו חיוב לפדותו, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א פ"ב אות ז) ובחזו"ע (שם עמ' לז) אלא שכתב שא"א טוב לעשותה בליל שישי. וכתב **הבא"ח** (שם) שאף סעודת פדיון הבן מותרת רק בזמנה, אולם ב**כה"ח** הביא מח' אחרונים בזה וכתב שאם לא יסתייע לעשות את הפדיון ביום אחר אלא רק לאחר זמן מרובה מותר לעשות הפדיון בע"ש עם סעודה.

ולעניין סעודת בר מצווה דעת **הבא"ח** (ש"ב, לך לך אות כא) שדינה כסעודת מילה שמוותר לעשותה בע"ש, וכ"פ **בחזו"ע** (שם) וכתב שנכון לעשותה לפני חצות היום, וסעודת סיום מסכת נכון לדחותה לאחר השבת. והערוך השולחן (ס"ז) כתב שמוותר לקובעה ביום שישי, וכ"פ **הבאור הלכה** (ד"ה או פדיון). וכתב ב**שש"כ** (ח"ב פמ"ב סכ"ו) שדווקא אם סיים את המסכת בע"ש אבל אם סיימה קודם לכן לא יעשה הסיום בע"ש. אלא שבחזו"ע (שם, עמ' לז) כתב שנכון לדחותה לאחר השבת, אך מותר לעשותה בע"ש לכבוד המצווה. ובתורת חיים **סופר** (סק"ח) כתב שעדיף לעשותה בשבת, והגר"נ קרליץ בחוט שני (ח"א פ"ז סק"א) כתב שיש לעשות סעודה זו בליל שישי

וסעודת שידוכין כתב **המ"ב** (סק"ט) שאינה נחשבת לסעודת מצווה ולכן אסור לקובעה בע"ש, וכ"כ **כה"ח** (אות י), ו**מנוחת אהבה** (שם). אולם ב**הליכות עולם** (ח"ג, לך לך אות ט) כתב שאף סעודת שידוכין נחשבת לסעודת מצווה, וכדעת רוב האחרונים שהובאו ב**כה"ח**, וכ"כ בחזו"ע (שם).

## סעיף ג':

### **תענית בערב שבת**

שנינו בעירובין מ: "בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי" ולמד מכאן ה**טור** שדרך ת"ח להתענות בע"ש. אולם מרן בב"י כתב שהראיה שהביא אינה מוכרחת, ומ"מ הסכים עמו וכ"פ בשו"ע. והטעם לכך הוא כדי שיכנסו לשבת כשהם רעבים. אולם ה**ב"ח** הביא בשם ה**רוקח** שאין להתענות בע"ש, וכ"פ **המג"א** (סק"ז) ובעקבותיו **השת"ז** (ס"ק יג), **כה"ח** (אות כב) ו**מנוחת אהבה** (שם, אות ח). וכ"כ בערי"ש (רמט, וי) שלא נהגו להתענות.

<sup>24</sup> אמנם ה**ר"י שבח** יצ"ו אמר לי (נ, נ) שמארי יחיא קאפח נלחם בדור האחרון להקדים את החתונות כדי להימנע מחילול שבת.

סעיף ד':

### השלמת תענית בע"ש

ולעניין בעיין לעיל האם המתענים בע"ש משלימים תעניתם, הסקנו שם (מא:) שמתענה ומשלים. וכתב הטור שאם ירצה יוכל להשלימה ולא חשיב ליה כמתענה בשבת אולם אין זו חובה. ומקור דבריו **בתוספות** (ד"ה והלכתא) **מרדכי**, **רא"ש** (תענית פ"ב סי' כה) **הגה"מ** (פ"א מהל' תעניות אות א), דלא **כחוקה וראבי"ה** שפסקו שצריך להשלים.

כתב **הטור** ומקור דבריו **ברא"ש**, שאם קבל עליו תענית סתם צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אא"כ פירש בשעת קבלת התענית. ו**מהר"מ מרוטנבורג** כתב שיכול לאכול לאחר שהתפלל תפילת ערבית קודם השקיעה, וכתב **בדרכ"מ** (אות ג) שהמנהג כדברי הטור. וכתב **הרב המגיד** (פ"ה מהל' תעניות ה"ה) בשם **הראב"ד** שלא אמרו להשלים אלא עד השקיעה אבל ודאי שמשקעה החמה יכול לאכול שהוא מתוספת שבת. והדרכי משה (אות ב) הביא בשם **מהרי"ל** שבתענית צבור ישלימו עד הלילה אבל בתענית יחיד לא ישלים אלא יאכל מיד בצאתו מביהכנ"ס.

אולם בתענית חלום צריך להשלים עד צה"כ מפני שתענית זו מתחיל אפילו בשבת, וכ"ש שמשלימה בשבת, כ"כ **בהג"מ** משום שהוא מפני הסכנה לבטל חלום רע אין להקל בזה שמא לא יועיל לבטלו אם לא יתענה עד הלילה. ומאידך הביא הב"י מהגהות אשרי שכתב בשם **אור זרוע** שאפילו בתענית חלום יכול לאכול מיד בצאתו מביהכנ"ס.

ומרן **בשו"ע** כתב: "אם קבל עליו להתענות בערב שבת צריך להתענות עד צאת הכוכבים אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלימו הצבור תפילתן. הגה: ויש אומרים דלא ישלים אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת יאכל. לכן בתענית יחיד לא ישלים וטוב לפרש כן בשעת קבלת התענית ובתענית צבור ישלים והכי נהוג (מהרי"ל). ואם הוא תענית חלום צריך להתענות עד צאת הכוכבים". ומלשון **הרמ"א** משמע שבתענית ציבור לא מהני תנאי, וכ"כ **המג"א** (סק"ח).

והעיר **הט"ז** (סק"ב) שמלשון מרן שכתב "אם קבל עליו" משמע שרק אם כבר פירש בסתם, אבל לכתחילה לא יאמר בסתם כדי שישלים. עוד כתב (סק"ג) שבתענית יאר צייט המיקל בדבר שלא להשלים בע"ש לא הפסיד.

כתב **המג"א** (סק"ח) שאם מתענה בכל ערב שבת והשלים בפעם הראשונה צריך לנהוג כן לעולם, דמסתמא דעתו לנהוג כן תמיד. ו**הט"ז** (סק"ג) אליה רבה ופמ"ג (מש"ז סק"ג) חולקים, ודעתם שמסתמא לא קיבל עליו להשלים אף בע"ש, וכתב **המ"ב** (ס"ק כב) שהמצטער יכול לסמוך על המקלים בזה.

## סימן ר"נ - הכנות לשבת

### והכינו את אשר יביאו

שנינו בשבת קיז: "לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו לאלתר" ודרשו חכמים, אין והיה אלא מיד. ומצאנו לחכמינו שלא חסו על כבודם כדאיתא בשבת קיט. "רב ספרא מחריק ציבי ר' זירא מצתת צתותי רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק".

**והרמב"ם** (פ"ל ה"ו) כתב לשון "חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו". וכתב **בבאור הלכה** (ד"ה ישתדל) שאין כוונת הרמב"ם לחובה גמורה אלא כעין חובה משום כבוד השבת.

ובגדר מצות 'והכינו' ביאר בספר **חוט שני** (ח"א פ"ד סק"א) שיש בה שני טעמים, א. לדאוג שיהיו מוכנים בשבילו צרכי שבת. ב. להתעסק בעצמו בהכנות לשבת, שאין הטרחה רק אמצעי לכך שיהיו הצרכים מוכנים, אלא יש מצוה בעצם ההתעסקות בהכנות לשבת, שבכך שטורח בעבודה הוא מכבד אותה.

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' א) [ומקורו בפמ"ג (א"א סק"א)] שדבר המצריך הכנה מרובה כבשר שצריך למולחו ולהדיחו להכשירו לשבת, יש לקנותו ביום חמישי להכינו והבישול יהיה בערב שבת.

### קדימת תפילה לצרכי שבת

כתב **הפמ"ג** שלטעם הלומדים את הזריזות למצוות ההכנה לשבת מלשון 'והיה' אפשר שצריך להיות בהקדמה יותר אפילו קודם ק"ש ותפילה, ולאפוקי מדברי רש"י והטור שלמדו מלשון הבאה שהיא עד שלוש שעות, ומלשון הרב **סדר היום** שהביא המג"א ג"כ משמע שרק לאחר התפילה יעסוק בהכנה לשבת, אא"כ לא ימצא צרכיו אם יאחר. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' כה).

### מצווה בו יותר מבשלוחו

מקור ההלכה 'מצוה בו יותר מבשלוחו' בסוגיא בתחילת פרק שני בקידושין. וצריך לברר האם הלכה זו היא **חיוב או הידור**.

בטעם ההלכה ש'מצוה בו יותר מבשלוחו' כתב **רש"י** בקידושין (מא): "דכי עסוק גופו במצוות מקבל שכר טפיל". ובשו"ת **רב פעלים** כתב בביאור דברי רש"י שההלכה 'מצוה בו יותר מבשלוחו, אינה חיוב, ואין איסור אם לא נוהג כן, אלא זהו כעין "הידור", שאם יקיים את המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, יקבל יותר שכר [עי' בדברי הרב פעלים במה שדן שם לענין אב שיועד למול את בנו, ורוצה להיות סנדק ולמסור את המילה לאדם אחר, האם הדבר מותר, או שבגלל הדין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' עליו למול את בנו בעצמו]. אולם **בתוספות ר"י הזקן** (קידושין שם) כתב: "כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא על ידי שליח". ומדבריו משמע שחלק מגוף חיוב המצוה הוא, שהאדם יעשה אותה בעצמו. ואם כן אין זה רק בגדר "הידור" כדי לקבל יותר שכר, אלא זהו חיוב המוטל על האדם.



עוד הביא בשו"ת רב פעלים את דברי החיד"א והתבואות שור (מובא להלן) כי דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא משום שאם לא מקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי אחרים "נראה כמתעצל במצוה", ו"מחזי כמזלזל במצוה שאינה חשובה בעיניו כל כך לילך הוא בעצמו לעשותה". וכתב הרב פעלים, שמדבריהם משמע שבדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" יש **איסור** לקיים מצוה על ידי שליח באם יכול לקיימה בעצמו [ועי' במה שהביא ראה מסוגיית הגמרא - שיש ב' לשונות ומשמע שנחלקו בזה, אם זהו איסור או מצוה בעלמא].

ומן השו"ע פסק **"ישתדל** להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו - כי זהו כבודו שמכבד השבת". והעיר **הביאור הלכה** (שם ד"ה ישתדל) שהרמב"ם כתב הלכה זו בלשון "חייב", ואילו בגמרא "מצוה" בו יותר מבשלוחו. ולכן יתכן שלפי הרמב"ם גם כן אין זה חוב גמור הוא, אלא כעין חובה משום כבוד שבת.

משמע מדברי הביאור הלכה, שדין מצוה בו יותר מבשלוחו, אינו חיוב, וכדברי רש"י, שאין איסור בדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" אלא זהו כעין "הידור" - וזהו מה שדייק השו"ע וכתב שיש "להשתדל" להכין בעצמו צרכי שבת, ולא כתב שזהו חיוב. ואף בדברי הרמב"ם שכתב ש"חייב" לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, למד הביאור הלכה שאין זה "חוב גמור", אלא "כעין חובה משום כבוד השבת".

### דין מצוה בו יותר מבשלוחו בשבת ובכל המצוות

בדברי הגמרא בקידושין מוזכר דין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' לענין קידושי אשה ולענין ההכנות לכבוד שבת, ומשמע איפוא, ש'מצוה בו יותר מבשלוחו' הוא דין בכל המצוות, וכן מפורש ב**מ"ב** (סק"ג). והעיר **התוספת שבת** שלפי זה ראוי להיזהר בזה גם בסעודת מילה וחתונה וכיוצא בזה, אלא שלא מצינו שנהגו כך בשום מקום.

ומשמע מדברי התוספת שבת, שרק בשבת יש להחמיר ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" בגלל גודל קדושתה. אולם דברים אלו כמובן תמוהים ביותר, שהרי מפורש אמרו בגמרא, שגם בקידושין נאמר דין "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולא רק בשבת משום גודל קדושתה, וצ"ע.

וביישוב הדברים מבואר בדברי **שו"ע הרב** שאמנם דין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הוא בכל המצוות, אלא שיש להבדיל בין שבת לשאר המצוות, שבשבת דין זה הוא חיוב, לעומת שאר המצוות שבזה "ליכא חיובא במילתא, אלא יתרון מצוה בעלמא, דומיא דקידושי אשה". ולמדנו מדבריו שבכל התורה 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הוא "יתרון מצוה בעלמא", ואין זה חיוב המוטל על האדם, וכדוגמת מצות קידושין, שאין בזה חיוב אלא זו "מצוה בעלמא". משא"כ במצות כבוד שבת, שדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא חיוב משום "חובת הגוף" להתעסק בהכנות לכבוד שבת ולכן יש חיוב שיעשה זאת דווקא בעצמו משום שזהו כבוד השבת, [ואולי יש להביא ראיה, מכל אותם אמוראים שעשו **בעצמם** את ההכנות לכבוד שבת, ואם "מצוה בו יותר מבשלוחו" היא רק "יתרון מצוה בעלמא", לא היה להם היתר להתבטל מלימוד - ובהכרח איפוא, שיש דין מיוחד משום כבוד השבת המטיל חובת הגוף להתעסק בהכנות לכבודה].

ומעתה מיושב מה שתמה התוספת שבת מדוע לא מצינו שזוהרים להכין את סעודת המילה והחתונה בעצמו. וגם תמהנו על דבריו, מה מקום תמיהה זו על המג"א, והרי גמרא מפורשת ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" גם בקידושין ולא רק לענין כבוד שבת. ולפי דברי שלחן ערוך הרב, מיושבים כל הדברים, ובאמת בכל המצוות נאמרה ההלכה ש"מצוה בו יותר מבשלוחו", כדברי המג"א, וכמפורש בגמרא בקידושין. ומכל מקום, יש הבדל בין ההכנות לכבוד שבת שהם חובת הגוף ולכן המצוה היא חובה על כל אחד לטרוח בזה ואפילו במחיר ביטול בלימודו. אולם בשאר המצוות, אין זה אלא "יתרון מצוה בעלמא", ולכן אמנם לא מצינו שהקפידו בסעודת המילה והחתונה להכין את צרכי הסעודה בעצמו [ועי' ביאור נוסף בדברי התוספת שבת, בשדי חמד].

ונראה כי יסוד הספק האם 'מצוה בו יותר מבשלוחו' עדיף על דין 'הידור מצוה', תלוי במבואר לעיל, האם דין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הוא חיוב, או שזו רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא". שכן 'הידור מצוה' הוא חיוב - וכפי שדן בהרחבה **השדי חמד** (מערכת ז כלל יב) אם חיוב זה מהתורה או מדרבנן. ואם כן, בשלמא אם דין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הוא חיוב, הרי שיש לשקול זאת לעומת דין 'הידור מצוה', ולברר מי עדיף. אך אם דין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' אינו חיוב, אלא רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא", יתכן שדין "הידור מצוה" שהוא חיוב, עדיף.

ובפרט לדעת הראשונים [שהביא השדי חמד] הסוברים ש'הידור מצוה' הוא מצוה מהתורה - ודאי שדין זה עדיף על 'מצוה בו יותר מבשלוחו' שהוא רק דין מדרבנן, כמפורש בדברי השדי חמד (דברי חכמים סימן מג).

### עשיית מצווה בהידור ע"י שליח

טעם נוסף להעדיף את קיום המצוה בהידור באמצעות שליח מאשר קיומה בעצמו באופן פחות מהודר, מתבאר על פי דברי **התבואות שור** שכתב בביאור טעם ההלכה "מצוה בו יותר מבשלוחו" שהוא משום שאם לא מקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי אחרים הוא נראה כאילו המצוה אינה חשובה בעיניו. ולפי זה יוצא שהחיוב לעשות את המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, הוא רק כאשר יש באי קיום המצוה בעצמו ומסירתה לשליח, זלזול במצוה ח"ו. אולם אם במסירת קיום המצוה לשליח, מתקיימת המצוה בהידור גדול יותר, ובוודאי שאין בכך זלזול במצוה אלא אדרבה, יתרון ומעלה - פשיטא שרשאי לקיים את המצוה על ידי שליח.

ולפיכך, הן בהדלקת נרות חנוכה שהחולה מבקש משליח שידליקם במקום שיש יותר פרסומי ניסא, והן בכתיבת ספר תורה שנותן לסופר מומחה לכתוב בכתב מהודר - מאחר ואין במסירתם לשליח זלזול, אלא היא נועדה לצורך קיומם בצורה המהודרת ביותר, ודאי שאין כל מניעה בכך, ובזה לא נאמר הדין "מצוה בו יותר מבשלוחו".

## סימן רנ"א - מלאכה לאחר המנחה

סעיף א':

מלאכה בערב שבת

שנינו בפסחים נ:

"...מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה לא הכא מחצות אי נמי התם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה הכא שמותי נמי משמתינן"

והביא **הבאור הלכה** (ד"ה העושה) שאף איסור יש בזה רק שאינו חמור כשאר איסורי שבות, והביא כן בשם הרמב"ם (פ"ח מהל' יו"ט הי"ז), סמ"ג, אור זרוע, ר"ן ועוד. והט"ז כתב שאין בזה איסור רק שאינו רואה סימן ברכה במלאכה זו. ומרן הגרע"י **בחו"ע** (ח"א עמ' מ) כתב שיש לחוש לדעת הרמב"ם שנקט לשון איסור כאן. וכ"פ הגר"ז.

ונחלקו הפוסקים ממתי מתחיל איסור מלאכה בע"ש. **הטור** כתב שמשש שעות ולמעלה אינו רואה סימן ברכה, וכ"כ **המרדכי**, וכתב **הב"י** שטעמם הוא משום שהקשתה הגמ' שבערב פסח אסור מחצות ובע"ש אסור מהמנחה, ומשמע שאין הפרש גדול בין ערב פסח לע"ש אלא חצי שעה. אולם **רש"י** פירש שמן המנחה הכוונה לתשע שעות, ופירש **הב"י** שטעמו הוא, דאי כפירוש המרדכי לא היה מחלק ביניהם ושונה חצות, ומ"ש תשע שעות ולא תשע ומחצה שהוא זמן המנחה, כתב **הב"י** שמדמה מערב פסח שמלאכה אסורה חצי שעה לפני מנחה וה"ה לע"ש. ומרן **בשו"ע** פסק שהעושה מלאכה מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה, י"א מנחה גדולה וי"א מנחה קטנה, וכלל גדול בידנו שהלכה כ"א בתרא שהיא מנחה קטנה<sup>25</sup> [דהיינו תשע שעות ומחצה]. וכ"פ **הבא"ח** (לך לך אות כ) **כה"ח** (אות ט) **הליכות עולם** (שם) **חזו"ע** (שם) **מנחת אהבה** (עמ' ל) **ואור לציון**. ובערי"ש (רנא, א) כתב שהמנהג בתימן היה להימנע ממלאכה כבר ממנחה גדולה. וכ"מ מהליכות תימן (עמ' 22). אך **בשע"ה** (נד, י) הביא את מ"ד מנחה קטנה בסתמא, ואת המחמירים ממנחה גדולה ב"א, עיין שם בהערה (כז).

וכתב **הדרכי משה** (סק"ב) בשם **האור זרוע** שאינו אסור אלא מלאכת קבע מפני שצריך לעסוק בצרכי שבת, אבל מלאכות בעלמא שאינו קובע עצמו עליה מותר, וכ"פ בהגה.

פרקמטיא

כתב **המג"א** (סק"א) אבל פרקמטיא שרי. וב**באור הלכה** הביא בשם **הפמ"ג** שכוונת המג"א, שלכו"ע א"צ להחמיר ממנחה גדולה, אבל ממנחה קטנה מודה המג"א לאסור כמו בשאר מלאכה. אולם בשו"ע **הגר"ז** (ס"ג) פסק להתיר אפילו לאחר המנחה, וכ"כ בז"ר בדעת **השת"ז** (סק"א), וכ"ד

<sup>25</sup> וצ"ב מדוע לעיל בסימן רמט' ס"ב פסק מרן לעניין סעודה שאסור כבר מתשע שעות, וכאן מרן אוסר עשיית מלאכה רק מתשע שעות ומחצה.

**ערוה"ש, מנוחת אהבה** (עמ' לה) ועוד. ובחזו"ע (שם בהערה) פסק להתיר בפשיטות לחנויות מכולת שמוכרים מאכל ומשקה לעבוד עד קרוב לשקיעת החמה. ובערי"ש (שם) משמע שאפילו בפרקמטיא היה המנהג להחמיר [מחצות], אך בעלי חנויות של אוכל עבדו לאחר חצות.

סעיף ב':

### מלאכה לצורך שבת ומצווה

כתב **האבי עזרי** שדווקא העושה מלאכה להשתכר בה אסורה, אבל לתקן בגדיו לצורך שבת מותר, הביאו **הרא"ש** (פ"ד דפסחים סו"ס א). וכתב **הטור** שמשמע מדבריו שאפילו מלאכה שאינה להשתכר מותרת רק אם היא לצורך השבת. ודעת מרן **הב"י** שכליו לאו דווקא, וה"ה שמותר לתקן בגדי חברו לצורך השבת ללא תשלום. ודבר מצווה כגון כתיבת ספרים מותר לעשות לאחר המנחה שלא ע"מ להשתכר, כ"ד **הרא"ש** וה**מרדכי**. וכל זה פסק מרן בשו"ע, והיינו שלתקן כליו לשבת מותר כל היום וה"ה לצורך מצווה, וה**רמ"א** הוסיף שאף לצורך חברו מותר, ובחזו"ע (ח"א עמ' מג) התיר מלאכה לצורך השבת אפילו בשביל חברו, וכ"כ ב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' לא).

כתב **הכל בו** שנראה שאסור להסתפר בע"ש מן המנחה ולמעלה, ואפשר להתיר תספורת מעשה הדיוט, וכתב **הב"י** שנהגו העולם היתר בזה, וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. וה**רמ"א** פסק שמסתפרים כל היום ואפילו מספר גוי. וביאר **המג"א** (סק"ה) שטעם ההיתר משום דכיון שהוא לצורך השבת מותר אפילו ע"י שכר שנראה לכל שעושה כן לשבת, וכ"פ ב**מנוחת אהבה** (עמ' לב) וה**בא"ח** (לך לך, יד). ו**בילקו"י** (ס"ד) הביא בשם אביו שמותר לשטוף רצפות אף בשכר בע"ש שניכר שהוא לצורך שבת. והביא **המג"א** שה**אר"י** היה נזהר שלא לגלח לאחר המנחה ואפילו בע"ש.

## סימן רנ"ב - מלאכות המתחילות בע"ש ומסתיימות בשבת

סעיף א':

### מלאכה המתחילה בע"ש ונגמרת בשבת

במשנה בשבת יז: נחלקו ב"ה וב"ש האם מותר להתחיל במלאכה מע"ש הנמשכת לשבת:

"ב"ש אומרים אין שורין דיו<sup>26</sup> וסמנים וכרשינין<sup>27</sup> אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין ב"ש אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין וב"ה מתירין ב"ש אומרים אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום וב"ה מתירין"

ומבואר יוצא לדברי ב"ה דקי"ל כוותיה, שמותר להתחיל מלאכה אפילו סמוך ממש לשבת והיא הולכת ונעשית בשבת עצמה. וכן הביאו **הרמב"ם** (ג, א-ב) וה**טוש"ע** גמרא זו להלכה. ועיין פי' הר"י **קאפח** (שם אות ג) שגם שלא לצורך שבת מותר להתחיל מלאכה בער"ש שתמשיך בשבת.

### מכירה לגוי בע"ש

ובגמ' שם ב"ש אומרים אין מוכרין לנכרי ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב ובית הלל מתירין".

מין ה**שו"ע** פסק להלכה כדעת ב"ה שמותר למכור לגוי סמוך לחשיכה ובלבד שיצא מפתח ביתו מבעוד יום. ובטעם הדבר כתב לעיל (רמז, ב) שנראה שהישראל ציווהו להוציא לחוץ - לרה"ר, וה**ט"ז** (סק"ב) הביא בשם הרמב"ם טעם אחר, שלא יחשדו את הישראל שמכר לו בשבת או משכנם בידו. ובנפק"מ ביניהם ראה **פמ"ג** (מש"ז אות ג).

**הרמ"א** הביא את דברי **הגהות מרדכי**, שאם יחד לגוי חדר בבית היהודי מותר לו להוציא אפילו בשבת, אולם הרמ"א נקט שיש להחמיר בזה. וכתב **המג"א** (סק"ד) שהטעם להחמיר הוא משום שהרואה סובר שהישראל ציווהו להוציא, וגם הוא הסכים שאין לסמוך להקל. ושם ביאר את טעמו של הגהות מרדכי, משום שלפי דעתו כל האיסור שהגוי יקח את סחורתו בשבת הוא משום דהוה ליה כמוכרו בשבת שהרי עדיין לא קנהו הגוי עד שיוציאו מרשות הישראל. אבל אם יחד לו מקום מיוחד מע"ש, נמצא שכבר אז הגוי קנה את הסחורה ואין איסור של מכירה בשבת עצמה ומותר. וגם ה**ט"ז** (סק"ג) הסיק שיש להחמיר בזה שלא להרגיל הגוי בכך, ורק לצורך גדול או הפסד יש להקל.

<sup>26</sup> עיין **משנ"ב** (סק"א), ור"י **קאפח** (פ"ג אות ה) מה האיסור דאורייתא שבשריית דיו [שהיה אסור לעשות זאת בשבת ולכן לפי ב"ש גם בער"ש אסור אם לא בכדי שיעשה].

<sup>27</sup> ראה **מורה"מ** ור"י **קאפח** (ג, ב) מדוע השמיט הרמב"ם [ובעקבותיו מרן] מלה זו.

## סעיף ב':

### קציצת שכר בנתינת כלים לכובס

בגמ' שם שנינו: "ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס נכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום ובכולן בית הלל מתירין עם השמש".

וכתבו **התוספות** (יט. ד"ה אלא) ו**הרא"ש** (סי' לו) שהמשלח אגרות ביד גוי בע"ש צריך לקצוץ לו דמים על מלאכתו, ואל"ה אין להתיר בזה. וכ"כ **הרמב"ם** (פ"ו הי"ב) ו**הטור**. וטעמא דבעינן קציצה כתב **הב"י**, משום שכשלא קצץ מיחזי כאילו הוא שלוחו של ישראל וכשנותנו לו בע"ש נראה כנותנו לו ע"מ שיעשה בשבת, וכשקצץ גוי עביד בדנפשיה כדי ליטול שכרו, וגם כשקצץ מותר רק כשהגוי עושה ע"ד עצמו ולא משום שהישראל ציווהו.

וכ"פ מרן **השו"ע** דבעינן קציצה או שיעשה הגוי בטובת הנאה. וכתב **המג"א** (סק"ו) שבזמנינו כל כלים לכובס מסתמא היינו קציצה, שהרי קצבתו ידוע, ולכן מותר לתת בע"ש סמוך לחשיכה אפילו בלא קציצה. וכ"פ המ"ב (ס"ק יד). ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה אם) שהעמיד דברי המג"א שהבטיח שיתן לו שכר רק לא אמר לו כמה.

כתב **הרא"ש** (סי' לו) גבי שילוח אגרות ביד הגוי וכלים בידי כובס נכרי, שמותר ליתנם ברביעי וחמישי אע"פ שלא קצץ וכ"כ **הטור**, ודעת **הרי"ף** ו**הרמב"ם** שאף ברביעי וחמישי בעינן קצץ. ומרן **השו"ע** בסימן רמז' פסק להלכה כדעת הרמב"ם והרי"ף, ו**הרמ"א** שם הביא את דעת הטור (רא"ש) שאם לא קצץ מותר מיום חמישי ולפני כן, ויש לסמוך עליהם בשעת הצורך.

**בחזו"ע** (ח"א עמ' קנט) התיר לתת לגוי בע"ש את רכבו לתיקון ע"מ לקחתו ביום ראשון, אם קצץ לו שכרו, ובלבד שיש שהות מספקת לכל התיקונים הדרושים. ובמקום צורך גם אם הגוי יהיה מוכרח לעבוד בשבת מותר. ו**בשע"ה** (נה, א, אות ד) סובר בדעת מרן שגם אם ברור שהגוי יצטרך לעבוד בשבת מותר, ובלבד שלא יאמר לו לעבוד בשבת, וע"ע שם (הע' י). אולם **בערי"ש** (רמד, א) כתב שדווקא אם הוא לא מקפיד על הזמן, דהיינו שאין הגוי חייב לעבוד בשבת. ועיין גם לעיל רמה, ה. ולקמן שז, ד.

### מחאה בגוי העושה לו מלאכה בשבת

כתב **הרוקח** בשם הירושלמי, שהרואה את הגוי עושה עבורו מלאכה בשבת צריך למחות בידו אא"כ קצץ לו דמים שאז הגוי עושה את המלאכה עבור עצמו. וכתב **הב"י** שרק אם עושה בטובת הנאה צריך למחות בידו, אבל כשעושה בשכר אינו צריך למחות שהרי עושה בדנפשיה. וכ"פ **בשו"ע**.

## סעיף ג':

### מלאכת פרהסיא

כתב מרן **הב"י** בשם **התוספות** **הרא"ש** ו**הר"ן**, דהא דשרי לתת עורות לעבדן וכלים לכובס נכרי, היינו דווקא כשעושה הגוי המלאכה בביתו, אבל לעשות המלאכה בבית ישראל אסור ואפילו קצץ לו דמים, וכ"ד **הרמב"ם** (פ"ו הי"ב – יג).

ודעת **רבינו ירוחם** שאם עושה הגוי המלאכה בביתו מותר אפילו אם המלאכה היא ידועה ומפורסמת שהיא של ישראל, משום שכל העושה בבית הגוי לא גזרו רבנן. וכ"כ בשו"ת **הרשב"א** שמעיקר הדין מותר לעשות מלאכה ידועה ומפורסמת לישראל במקום פרהסיא, אולם נכון להחמיר ולחוש לרינון לשעה. ומרן **השו"ע** הביא דבריהם להלכה שכל שקצץ אפילו במקום רבים מותר לעשות, אולם טוב להחמיר ולאסור. ולעיל בסימן רמד' ס"ד, דעת מרן שמדינא אסור ולא רק שטוב להחמיר. וכתב שם **בבאור הלכה** (ד"ה ולדיניה) שמשמע מדברי האחרונים לתפוס כדעת מרן שם להחמיר מדינא.

### סעיף ד':

#### הנאה בשבת ממלאכת גוי הנעשית בהיתר

כתב **הר"ן** שאם קצץ שכר לגוי, אע"פ שעשה הגוי מלאכתו בשבת מותר לישראל להנות ממלאכה זו בשבת עצמה דכל שקצץ אדעתיה דנפשיה עביד. אולם **בהגהות אשרי** חלק עליו וסובר שאפילו בקצץ אסור להנות מהמלאכה בשבת עצמה. ומרן **השו"ע** פסק להתיר כדעת הר"ן [וכ"פ **בחזו"ע** ח"א עמ' קנח']. ובדרכי **משה** הביא בשם **המהרי"ל** שסובר שכל שידוע שנגמרה המלאכה בשבת אסור להנות ממנה בשבת, וכ"פ בהגה. והשת"ז השמיט את הגהת הרמ"א ופסק כמרן, וכ"פ **בשע"ה** (נה, ד).

כתב **המרדכי** שאסור לקחת חלוק שתפרו הגוי, מהגוי ביו"ט וה"ה בשבת והביאו להלכה **הרמ"א**. עוד כתב בשם **הגהות אשרי** שמנעלים שעשה הגוי ביו"ט למכור בסתם ולא בדווקא לישראל, מותר לישראל לקחתם מהגוי ובלבד שלא יקצוץ עמו על המקח [ודברי רמ"א אלו העלה **השת"ז**]. ועוד הביא בשם **הרוקח** דבעורות לעבדן צריך להמתין בכדי שיעשו, אולם מרן **הב"י** דחה דבריו ודעתו דלא קי"ל כוותיה.

### סעיף ה':

#### המשן דיני מלאכה המתחילה בע"ש

הגמרא בשבת יח.

"ת"ר פותקין מים לגינה ע"ש עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו ומניחין מוגמר תחת הכלים (ע"ש) ומתגמרין והולכין כל היום כולו ומניחין גפרית תחת הכלים (ע"ש עם חשיכה<sup>28</sup>) ומתגפרין והולכין כל השבת כולה ומניחין קילור ע"ג העין ואיספלנית על גבי מכה (ע"ש עם חשיכה) ומתרפאת והולכת כל היום כולו אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום מאי טעמא אמר רבה מפני שמשמעת קול"

ובדף יט. "מאן תנא דכל מידי דאתי ממילא שפיר דמי אמר רבי יוסי (בר) חנינא רבי ישמעאל היא דתנן השום והבוסר והמלילות שרסקן מבעוד יום רבי ישמעאל אומר יגמור משתחשך".

<sup>28</sup> הרי"ף והרא"ש לא פסקו מילים אלו.

ובטעם האיסור של טחינה ברחיים נחלקו האמוראים בגמ', דעת רבה מפני שמשמעת קול ורב יוסף אמר משום שביתת כלים, ולמסקנת הגמ' לב"ה אין שביתת כלים ולכן לדעת רב יוסף מותר לטחון ברחיים מע"ש.

**התוספות הרא"ש, ר"ח, סמ"ג, סמ"ק והתרומה** פסקו כרבה לאסור טחינת רחיים מע"ש. והרמב"ם לא הזכיר דין זה כלל ומשמע שסובר שהטחינה מותרת וכתב יוסף, ולא כתב בפירוש שמותר משום שבגמ' לא הוזכר בפירוש שרב יוסף מתיר אלא שלב"ה אין שביתת כלים, ואין דרך הרמב"ם לכתוב דבר שאינו כתוב בגמ' במפורש [והר"י קאפח (פ"ג, אות יא) הוכיח מכאן שדעת הרמב"ם לפסוק כרבה, ועוד שרבה ורב יוסף הלכה כרבה]. ומרן הב"י הכריע בדברי הר"י שמתיר כרב יוסף [וראה בר"י קאפח שסובר אחרת], וכיון שהרמב"ם והר"י ורבינו תם מתירים ועוד שמדובר כאן באיסור דרבנן, נקטינן לקולא חוץ ממקום שנהגו בו איסור שאין להתיר שם, וכ"פ בשו"ע. וכן השמיט השת"ז הגהת הרמ"א. ובתחז"ע (ח"א עמ' קמו) התיר להפעיל מכונת כביסה מע"ש שתמשיך לעבוד בשבת, ובמקום צורך גם האשכנזים יכולים להקל. וכ"כ בסב"ל בדעת השת"ז הנ"ל. עוד כתב שלכן מותר גם להפעיל מער"ש שעון שבת שידליק ויכבה את החשמל.

**הרמ"א** הביא דברי התוספות והרא"ש שחששו להשמעת קול בשבת וכתב שכן נוהגים, ובמקום הפסד יש להתיר. וכ"פ בערי"ש (רנב, ב) לאסור להפעיל מכונת כביסה הנ"ל. וכ"כ הר"י קאפח (שם) שאסור לכוון את הרדיו או כל משמיע קול שיפעל בשבת.

### סעיף ו':

#### **הוצאת חפצים לרה"ר סמוך לשבת**

שנינו במשנה בשבת יא. "לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא ולא הלביל בקולמוס". ובגמ' שם (יב). "תני דבי רבי ישמעאל יוצא אדם בתפילין בע"ש עם חשיכה מאי טעמא כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה".

והעמדנו בגמ' שמדובר שהאדם הוציא את המחט בידו, שהרי אם מדובר שהמחט תחובה לו בבגדו ואנו אוסרים עליו לצאת איתה בע"ש, הוי גזירה לגזירה (רבא). וכל זה בסתם אדם אבל בחייט המוציא מחט התחובה לו בבגדו, לדעת ר"י חייב חטאת ולר"מ פטור, ולכן לר"י אסור לחייט לצאת בע"ש במחט התחובה לו בבגדו שמא יצא בה בשבת ויתחייב חטאת, ולר"מ מותר לחייט לצאת במחט התחובה לו בבגדו בע"ש שהרי אף אם יצא בה בשבת עצמה לא יתחייב מדאורייתא.

וכתב **רבינו ירוחם** שאסור לכל אדם ולא רק לחייט לצאת בע"ש במחט התחובה לו אפילו בבגדו ולא בידו. וכתב הב"י שכ"נ דעת הר"י שהרי העתיק הגמ' כמות שהיא ולא הביא הך דרבא בענין גזירה לגזירה, אולם קשה לומר כן בדעת הר"י שהרי בעירובין נראה שפסק הלכה כרבא בזה. ואותה תימה יש לתמוה על הרא"ש שפסק כהר"י בשני המקומות. וכתב הב"י שאפשר לומר בדבריהם שפוסקים כר"י שאם יצא במחט התחובה בבגדו חייב חטאת ולכן אסור לצאת בה סמוך לחשיכה ודווקא באומן אבל סתם אדם מותר לו לצאת במחט התחובה לו בבגדו, ולכן בעירובין פסקו כרבא דלא גזרינן גזירה לגזירה. ולהסבר זה צריכים לומר שהיוצא עם תפילין בע"ש מדובר



שמוציאם בידו, שהרי אם מוציאם בראשו בשבת לא יעבור על איסור תורה ואם נגזר עליו גם בע"ש  
הוי גזירה לגזירה, ואפ"ה לא גזרו על המוציא תפילים בידו בע"ש כיון שאינו מסיח דעתו מהם.

**והרמב"ם** (פי"ט הכ"א) כתב "לא יצא החייט במחט התחובה לו בבגדו ואם יצא פטור". וא"כ הוא  
פוסק כר"מ. ופירש מן הב"י את דבריו שחייט לא דווקא והוא הדין לכל אדם אלא שדברו חכמים  
בהווה, וההוצאה האסורה בע"ש היא דווקא בידו (גם במחט וגם בתפילין) שאם יוציא בבגדו אינו חייב  
חטאת. וכ"כ הרמב"ם (פי"ט הכ"ו) "לא יצא החייט במחטו בידו ולא הבלבל בקולמוסו ע"ש סמוך  
לחשיכה שמא ישכח ויוציא. מותר לצאת בתפילים ע"ש עם חשיכה הואיל וחייב אדם למשמש  
בתפיליו בכל עת אינו שוכח". הרי מפורש בדבריו שדווקא בידו אסור להוציא בע"ש ומכך שהביא  
את דין התפילין יחד עם הוצאת המחט, משמע שדין אחד להם והוצאת שניהם אסורה דווקא בידו,  
עוד דייק מכך שהרמב"ם כתב לאחמ"כ "ונזכר שיש לו תפילין בראשו" וכאן כתב רק "בתפילין"<sup>29</sup>.  
וכתב מן הב"י שאפשר שגם דעת הר"ף<sup>30</sup> הרא"ש והטור כן. והב"ח דחה את הסבר הב"י בתפילין  
שהרי כל הלימוד בגמ' הוא מציץ שהיה דווקא על ראשו ע"ש. וכ"כ המג"א (ס"ק כד) שמותר לצאת  
בתפילין שבראשו דווקא ולא בידו כהסבר הב"י, וכ"פ המ"ב (ס"ק נד).

**ובשו"ע** פסק מן כהסבר שפירש בדברי הרמב"ם (ואולי כהר"ף והרא"ש ג"כ) שאסור לצאת בע"ש  
במחט דווקא בידו, ובתפילין מותר לצאת בכל גוונא שהרי ממשמש בהם בכל שעה ולא יבוא  
להוציאם בשבת. וכ"כ המג"א והמ"ב שמותר לצאת במחט התחובה לו בבגדו בע"ש.

## סעיף ז':

### **בדיקת בגדיו קודם שיצא בהם בשבת לרה"ר**

שנינו בשבת יב. שמצווה על כל אדם למשמש בבגדיו סמוך לחשיכה שלא יהא בהם דבר שאסור  
לצאת בו בשבת. וכ"פ הרמב"ם (פי"ט הכ"ו) ומן השו"ע להלכה.

<sup>29</sup> ועיין בפי' הר"י קאפח (פי"ט אות סב) שהביא את ההיכל מלך לתרץ אחרת מדוע לא חשיב גזרה לגזרה הא דאסור  
לצאת עם תפילין בראשו בער"ש, מדברי הרשב"א (שבת יא:) שבדבר שקרוב לפשיעה לא חשיב גזל"ג. עוד תירץ הר"י  
**קאפח** בעצמו, שבתפילין יש חשש אף אם הם על ראשו, מפני שיש חשש סביר שיצטרך להתפנות ויפשוט התפילין  
ויתחייב בטלטולם, וכעין הדין שאסור לאישה לצאת בחוטי צמר ופשתן שמא תצטרך לטבול (רמב"ם פי"ט ה"ו).  
<sup>30</sup> וכ"כ השילטי גיבורים אות ג', שהר"ף הבין שהמשנה מדברת על מוציא בידו. וכפירוש מן בדבריו.

## סימן רנ"ג - דיני שהיה וחזרה

סעיף א' - דיני שהייה:

### כירה שהסיקה - מחלוקת חנניה וחכמים

שנינו בריש פרק כירה (שבת לו:):

"כירה שהסיקה בקש ובגבבא - נותנים עליה תבשיל, בגפת ובעצים - לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר. ש ר אומרים: חמין, אבל לא תבשיל. וש ו אומרים: חמין ותבשיל. בית שמאי אומרים: נוטלין, אבל לא מחזירין. ובית הלל אומרים: אף מחזירין"

מהגמרא עולה שכירה המוסקת בקש וגבבא, [שאינם עושים גחלים ואין בהם חשש חיתוי בגחלים והבערתם] מותר ליתן עליה קדירה. אבל אם הכירה מוסקת בגפת ועצים, [שעושים גחלים ויש בהם חשש חיתוי] צריך שיגרוף את הגחלים או שיקטום אותן. ונחלקו בזה הדעות בגמרא בפירוש משנתנו:

- א. משנתנו היא כשיטת חנניה, שסובר כי מרגע שהתבשיל הגיע למאכל בן דרוסאי מותר להשהות על כירה שאינה גרופה או קטומה, ואינו חושש שיבוא לחתות בגחלים. לפי הבנה זו, המשנה עוסקת בדין החזרה. ויש להדגיש שאף לדעתו אם התבשיל אינו מבושל כמאב"ד אסור להשהותה ע"ג כירה שאינה גו"ק, ולא נחלק עם חכמים אלא בתבשיל שהתבשל כמאב"ד.
- ב. משנתנו כשיטת חכמים שחוששים לחיתוי גחלים, גם בתבשיל המבושל כמאכל בן דרוסאי, ואוסרים להשהות על גבי כירה אלא כשהיא גרופה או קטומה. לשיטה זו גריפה דרושה בשהייה וק"ו בהחזרה.

### שיטות הראשונים

- א. **הרי"ף** (טז.) **והרמב"ם** (פ"ג ה"ד) פסקו כחכמים שאסור להשהות תבשיל שלא בושל כל צורכו או שבושל כל צורכו אבל מצטמק ויפה לו ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה.
  - ב. **רש"י** (לז: ד"ה רוב ששת) כתב: "ואנן דמשהינן קדירה על גבי כירה שאינה גרופה - אדחנניה סמכינן, הואיל ותנן סתם מתניתין כוותיה, כדאמר הא קרמו שרי, ואף על גב דלא בישל כל צרכו".
- אולם בדף יח: בעניין קדירה חייאתא כתב רש"י ד"ה ובשיל: "מבושלת כל צרכה שפיר דמי להניחה דלא בעי חיתוי".
- דבריו הם בניגוד לדברי התוס' שם (ד"ה בשיל) שפירשו ש"בשיל" הוא כמאכל בן דרוסאי, כדי להתאים הסוגיה עם שיטת חנניה שאף הם פסקו כמותו (לז: ד"ה אמר). וקשה בשיטת רש"י שדבריו נראים סותרים. ויש ליישב בכמה אופנים:

1. רש"י סבור שרק בכירה יש להתיר כחנניה, אבל בתנור לכ"ע אין להתיר אלא במבושל כל צרכו, מפני שראשו צר ומשמר חומו הרבה, מעט חיתוי מועיל לו ויש לחוש אף במאב"ד, וכן כתב להדיא **בבעל המאור** (י. מדפי הרי"ף)<sup>31</sup>.
2. רש"י סבור כחנניה, אלא שהסוגיה (יח:) אינה יכולה להתפרש אלא כדעת חכמים, מפני שהסוגיה שם קובעת שלוש דרגות: חייתא, בשיל ולא בשיל, בשיל. קשה לקבוע שלוש דרגות בשיטת חנניה, ויותר נוח להסביר לפי חכמים כן: חייתא – עד מאב"ד, בשיל ולא בשיל – עד כ"צ, בשיל – מבושל כ"צ. לחנניה צריך לדחוק כפי שפירשו התוס' שחייתא הוא שלא נתבשל עדיין כלל, ובשיל ולא בשיל היינו שהתחיל להתבשל ולא הגיע למאב"ד, ובשיל היינו מאב"ד. קשה לדקדק בגדרו של לא התחיל להתבשל כלל ויותר נוח לפרש כחכמים.
- לפי זה דעת רש"י להלכה כחנניה, ודין קדירה חייתא הוא רק לשיטת חכמים. וכיוצא בזה פירש בעל **השפת אמת**<sup>32</sup>.
3. בשו"ת **תפילה למשה** (סימן א' אות א) הביא בשם הרב מאזוז שליט"א שמ"ש רש"י 'בשיל כל צרכו' כוונתו לאפוקי 'בשיל ולא בשיל' דבתריה, ולזה קורה רש"י מבושל כל צורכו דלגבי בשיל ולא בשיל מיקרי מבושל כל צורכו. וממילא רש"י הסביר את הגמ' כמו התוס'.
- הנפק"מ בין תירוץ א' לתירוץ ב'–ג' ברורה: בתנור, לפי תירוץ א' יהיה אסור לשהות תבשיל כמאב"ד, ולפי תירוץ ב'–ג' מותר.
- ג. **רבינו חננאל** לז. כתב: "ועמדה [הסוגיא] דמתני' להחזיר תנן. עכשיו יש מי שאומר כיון דלא איפשיטא בהדיא להחזיר אשינוי לא סמכינן [ומוקמי] מתני' לשהות. ויש מי שאומר הלכה להחזיר תנן... ש"מ דר' יוחנן סבר דוקא דמתני' להחזיר הוא".
- ונראה שמכוח דברים אלה כתב הרא"ש (פרק ג' סי' א): "ורבינו חננאל ז"ל לא אסיק הילכתא לא כמאן, לא כחנניה ולא כרבנן בתבשיל שלא בישל כל צרכו, אבל בתבשיל שבישל כל צרכו פסק הלכה... דמצטמק ויפה לו מותר"<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> אך דרך זו אינה פשוטה שהרי בדף לח: מבואר שחומרת תנור על כירה היא רק במצבים שדורשים בכירה גריפה, בתנור מחמירים אף בגרוף, אבל במצבים שמוותרים בכירה שאינה גרופה מותרים גם בתנור, ולכן צריך להיות מותר להשהות בתנור שאינו גרוף תבשיל שהוא כמאב"ד לשיטת חנניה כפי שמותר אופן זה בכירה, וצ"ע.

<sup>32</sup> "האי קדירה חייתא שרי לאנוחה ערב שבת עם חשיכה לכאורה צ"ל דדוקא עם חשיכה שרי אבל קצת קודם לו אסור, דכשיגיע ביה"ש לא יהי חייתא. אכן הוא קצת דוחק לפרש סוגית הגמ' דוקא במי שעוסק במלאכתו עד ביה"ש ממש ואם נאמר דהיכי שהניחה בתנור כשהיתה חייתא אסח דעת' מינה ואף אם נעשית קצת בשול כשהגיע ביה"ש ג"כ מותר, א"כ תיקשי הא דפ' כירה דאסור להשהות על הכירה כל שהוא לא נתבשל כמאב"ד. מיהו להפוס' שם דלא כחנניא וסבירא ליה דכל היכי דמצטמק ויפה לו אסור אתי שפיר הכא די"ל דכל שלא נתבשל כמאב"ד נקרא חייתא, ובשיל ולא בשיל היינו כמב"ד דוקא ונ"ל שכן היתה דעת הב"ח שהובא בט"ז (סי' רנ"ג ס"ק א) ע"ש שתמה עליו הט"ז ולדידי לא קשיא מידי דאה"נ דהפוסקים כחנניא לא ס"ל האי דינא דקדירה חייתא דקאי אליבא דחכמים דפליגי אחנניא והטוש"ע שמביאים דין זה היינו כדעת הפוסקים כחכמים כנ"ל לדעת הב"ח מיהו במג"א שם (ס"ק ב) פסק דצ"ל חייתא סמוך לחשיכה ממש".

<sup>33</sup> ועיין קרבן נתנאל שם אות ז', שהבין כדבר פשוט שהר"ח הכריע שרק מצטמק ויפה לו מותר וכדעת רבי יוחנן, והבין שר' יוחנן היא שיטה ממוצעת בין חנניה שהתיר ממאב"ד לבין חכמים שאסרו אף מצטמק ויפה לו. אך עיין להלן שהר"ח כחנניה לגמרי.

אולם התוס' כתבו שר"ח פסק כחנניה, וכן הוא בעוד ראשונים בשמו, ובאמת נראה שזוהי מסקנת הר"ח גם מדבריו הנ"ל, שנראה שנוטה יותר לכיוון זה, וכ"כ בפירוש להלן לט: וז"ל: "נמצא האסור שני פנים - צונן שלא הוחמו כל עיקר, ותבשיל שהתחיל להתבשל ולא הגיע למאכל בן דרוסאי. ומותר שני פנים - חמין שהוחמו ולא בשלו כל עיקר, ושבשלו כמאכל בן דרוסאי ואפילו [לא<sup>34</sup>] בשלו כל צרכן מותר". ונראה שעל זה סמכו התוס'. ובדומה לזה הביא בשו"ת תפילה למשה (שם אות ב).

ד. **הרא"ש** שם, לאחר שהביא שיטות הראשונים החולקים בעניין הפסק, כתב: "ובשביל שרבו דעות בהאי פיסקא וישראל אדוקין במצות עונג שבת ולא ישמעו להחמיר הנח להם כמנהג שנהגו על פי הפוסקים כחנניא". והטור בסי' רנג כתב: "אבל רש"י ור"י פסקו דכל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה אפי' אם הוסקה בגפת ועצים ואפילו אינה גרופה וקטומה... ולזה הסכים א"א (=הרא"ש) ז"ל".

אבל **הדרישה** (סק"ח) הקשה שאינו רואה שום גילוי דעת בדברי הרא"ש שהסכים לכך, שהרי כתב "ובשביל שרבו הדעות... הנח להם כמנהג שנהגו...". וכן משמע מה**ביאור הלכה** שם (ד"ה ונהגו) "והעתיק דברי הרא"ש שכתב דמפני שישראל אדוקים במצות עונג שבת ובודאי לא ישמעו לנו ע"כ הנח להם ע"ש משמע מזה דרך משום זה לא רצה למחות".

אלא שמדברי הרא"ש בפ"ק (סימן לה) שכתב שתבשיל המבושל כמאב"ד מותר לשהותו, מוכח דס"ל כחנניה. וכ"כ **החזון איש** (לז, ג) בדעת הרא"ש, שאין כוונתו משום 'מוטב שיהיו שוגגים' אלא שהמחמירים הם גדולי עולם והיה ראוי להחמיר שלא להיכנס למח' זו, אבל מפני שהרבה פעמים יש בחומרא זו משום ביטול עונג שבת לא ישמעו לנו להחמיר, ומעיקר הדין יש להם להקל כי כך היא הוראת רבותיהם, ואפשר שאין להחמיר אחרי שהגאונים לא החמירו לעצמן.

### סכ הכרעת השו"ע והרמ"א

א. מרן **השו"ע** הביא שתי דעות. בדעה ראשונה סתם כשיטת הרי"ף והרמב"ם שהכריעו כחכמים, ואסר להשהות אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו אם מצטמק ויפה לו אא"כ הייתה האש גרופה. אח"כ הביא דעת יש אומרים כחנניה, וממילא נראה שהעיקר להלכה לשיטתו הוא לחוש לחכמים, על פי הכלל הנקוט בדינו: "סתם ויש אומרים הלכה כסתם". אולם רבים הקשו מפסקים אחרים שלו שנראים סותרים.

בסי' רנד סעיף ב' פסק השו"ע שאם נצלה הבצל או הביצה כשיעור מאב"ד הרי מותר להשהותו כך בשבת ולא חיישין דלמא אתי לחתויי. ודברים אלו הם כשיטת חנניה שהתיר ממאב"ד, וכן נראה לכאורה מן הסוגיה בדף כ. שהביאה את דברי חנניה בהקשר לדין המשנה שם, שהוא הדין שאנו עסוקים בו, ואף האמוראים בדף לז: סמכו על דין זה כדי לפסוק כחנניה.

בספר **מנחת כהן** (משמרת השבת שער שני פ"ה) כתב שהשו"ע הכריע כחנניה לאור דבריו בסי' רנד שמוכחים שהוא סבור שהעיקר כדעה השנייה שהביא בסי' רנג. אולם רבים דחו ראיות אלו, וכבר

<sup>34</sup> נראה שהגירסא "לא" תלויה בשיטת רב האי גאון, אם חנניה מתיר מאב"ד ואוסר כל צרכו או לא, ודו"ק.

עמדו על כך הראשונים שיש לחלק בין צלייה לבישול, שדווקא בבישול חוששים לחיתוי אף לאחר מאב"ד, אבל בצלייה שהבשר חשוף לאש אין לחוש לחיתוי לאחר מאב"ד כי חושש שיחרוך ע"י החיתוי.

**ב.** עוד פסק הש"ע שם בסעיף ד': "פירות שנאכלין חיון, מותר ליתנם סביב הקדירה אע"פ שא"א שיצלו קודם חשכה".

דין זה מקורו בדברי התוס' שבת מח. כיוון שההיתר של תוס' מבוסס על כך שדין פירות אלו כתבשיל שנתבשל כמאב"ד, יש להתיר להשהותם רק לשיטת חנניה. וכן כתב בביאור הגר"א (שם ס"ק טז) שדין זה נכון רק לתוס' שפסקו כחנניה, ואף שהתוס' כתבו שהפירות עדיפים ממאב"ד, מכל מקום כיוון שברור שהם עדיין בגדר מצטמק ויפה לו, וחכמים אוסרים אף באופן זה קשה כיצד פסק כן בש"ע.

הקושי גדול יותר שהרי בבית יוסף עצמו סי' רנג כתב, שפירות הנאכלים חיים דינם כתבשיל שנתבשל כמאב"ד ואסור להשהותו ע"ג כירה שאינה גר"ק, אבל לדעת רש"י וסיעתו מותר, הרי שפסק את דבריו כדעת חנניה. וזו ראייה נוספת שהביא המנחת כהן הנ"ל לשיטתו שהכרעת הש"ע היא כשיטת חנניה. והמג"א (רנד, יב) כתב שהשו"ע מתיר רק כשהפירות על האש עצמה וכדין צלי בשר שהבאנו לעיל, אבל אם הפירות הם סביב הקדירה ונצלים מחום הקדירה ולא ישירות מן האש יש להתיר רק לחנניה, וכך הבין הגר"א. וממילא מרן פסק כרי"ף.

**הערך השלחן** (אות ג) תירץ שכיוון שפירות נאכלים יותר טוב כשהם חיים מאשר הם במצב של מאב"ד, לא חשש מרן שיחתה האדם. אך עיין **במנוח"א** (ח"א, פ"ג, הע' 1, ד"ה וחזיתיה) שהקשה עליו.

**המאמר מרדכי** (רנד, סק"ז) יישב דברי מרן "דמאחר שהם נתונים סביב הקדירה, שרי, דהא ע"כ קדירה זו בהיתר הניחוחה שם, והיינו או בכירה גרו"ק או בנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו דליכא למיחש לחיתוי, וס"ל דמאחר שאין לחוש לחיתוי מצד הקדירה ממילא אין לחוש שיחתה מפני הפירות".

**הרמ"א** (שם) כתב שהמנהג להקל כדעת רש"י וסיעתו, אך טוב להחמיר כרי"ף.

## פסיקת האחרונים

רבים מהאחרונים הספרדים העידו שהמנהג היה כדעת חנניה, ומהם הגאון **זכור ליצחק הררי** (סי' עד) שכתב בשם מהר"ם בן חביב שנהגו להקל להשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק וכנראה נתפשט המנהג שלא כדברי הר"ף והרמב"ם. והובא גם **בארץ חיים סתהון** (סי' רנג), וכ"כ **כה"ח** (רנד אות כח), ובשו"ת **ישיביל עבדי** (ח"ג סי' י) ובשו"ת **שמש ומגן** (ג, נ). אמנם ברור שלכתחילה יש להחמיר כדעת מרן. במיוחד בזמנינו שבטירחה מועטת אפשר לצאת לכו"ע.

כפי שכתבנו לעיל, **הרמ"א** כתב שנהגו להקל כסברה אחרונה, אמנם **הביאור הלכה** (ד"ה ונהגו) העיר, שמדברי הרא"ש משמע שהקולא היא רק מפני שאין בנו כח למחות במקילין, ועדיף לחוש לכתחילה לדעת חכמים, ורק במקום צורך מיוחד יש לסמוך על המקילים. ולמעלה הבאנו שהחזון **איש** נטה לומר שאין מקום להחמיר כנגד המנהג.

ומנהג תימן לכאורה פשוט כדעת הרמב"ם כפי שהוכיח **בשע"ה** (ח"ב, סי' נו', הע' א' ד"ה ברם) וכן היא דעת **מהרי"ץ** (ע"ש ד"ה ומהרי"ץ), וכ"כ בפשיטות **בערי"ש** (רנג), בשם טוב **לר"ח כסא** (רמב"ם שם) **והר"י קאפח** (שם). אך **השת"ז** לא השמיט את הגהת הרמ"א, ונראה שסובר להקל כחנניה, וכ"כ בז"ר (הקדמה לסי' רנג) בדעתו. עוד כתב **בז"ר** (שם) שלדעתו גם מהרי"ץ סובר להקל כחנניה, ע"ש הוכחותיו. גם מדברי **הר"מ רצאבי** (מילואים לפסק"מ על שבת סימן ה, ד"ה ומדברי ואילך) נראה שלא ברורה לו דעת מהרי"ץ.

### ג. הגדות "גרוף"

**בירושלמי** (ג, א) נאמר: "הגורף עד שיגרוף כל צרכו, מן מה דתני הגורף צריך לחטט ביד"<sup>35</sup> הדא אמרה עד שיגרוף כל צורכו", משמע שצריך לגרוף את כל הגחלים, וכן דייקו הראשונים מדברי הירושלמי. אולם, כפי שנראה בהמשך, הראשונים שפירשו את הגריפה באופן אחר פירשו את הירושלמי לשיטתם.

המשניות מחלקות בין שהייה בכירה, שהיא רחבה ויש בה מקום לשפיתת שתי קדירות לבין שהייה בתנור שפיו צר ושומר חומו הרבה. ראשונים רבים סבורים שאין להשהות בתנור אפילו הוא גרוף. איסור זה תמוה, שהרי אם התנור גרוף ואין בו גחלים, אין בו שום חשש חיתוי, ולמה אסרו להשהות בו קדירות.

מכוח הקושי הזה פירש **בעל המאור** בתחילת הפרק, שגורף המוזכר בגמרא הוא באופן שגורף את כל הגחלים לצד אחד של הכירה או התנור, ובזה התירו בכירה ואסרו בתנור, אבל אם הוציא את כל הגחלים החוצה יש להתיר אף בתנור.

אולם רוב הראשונים לא פירשו כן, ונקטו כפשוטם של דברים שגורף הוא הוצאת כל הגחלים החוצה. לכן נדחקו לפרש את האיסור בתנור באופנים אחרים:

**הרמב"ם** (ג', ו) פירש שהאיסור להשהות בתנור אע"פ שגרף את הגחלים, הוא משום שהגורף אינו גורף אלא את עיקר האש, וא"א לגרוף את כל האש ולכן מחוייב הוא שישארו חלק מהגחלים<sup>36</sup>, ומפני שהבל התנור חם יש לחשוש שמא יחתה כדי ללבות את הניצוצות שנשארו בתנור.

אבל **הרשב"א** פירש באופן אחר, לדעתו אנו מצריכים גרופה ממש<sup>37</sup>, אלא שבתנור הדין שונה מפני שהבלו חם מאוד וגם לאחר הגריפה אינו נראה כגרוף, ויבוא להשהות או להחזיר בכירה שאינה

<sup>35</sup> הפירוש הרגיל של חיטוט הוא הוצאה מוחלטת, ויש ראשונים שגרסו "צריך לטאט ביד", ומשמעותו דומה שצריך לטאטא בידו את כל הגחלים, אולם הר"ה והר"ן פירשו שהכוונה בירושלמי היא שצריך לפנות את כל הגחלים מכנגד מושב הקדירה.

<sup>36</sup> עיין ריטב"א שפירש: "ונראה דלא סוף דבר כל גחלים אלא כל שלא הניח שם אלא גחלים עוממות או רמץ", וקרובים דבריו **לעיקרון** העולה מדברי הרמב"ם.

<sup>37</sup> וכן פירש הרמב"ן על יסוד דברי הירושלמי.

גרופה ויש חשש שיבוא לחתות, או שמא יבוא להשהות או להחזיר לתנור שאינו גרוף. הקושי הגדול בדברי הרשב"א הוא שיש לפנינו גזירה בתנור אטו כירה והיא גופה אינה אלא גזירת חיתוי גחלים<sup>38</sup>.

ראינו אם כן, שרוב הראשונים סוברים שצריך לגרוף את כל הגחלים החוצה, ובעל המאור סובר שדי לסלק אותם הצידה שלא יהיו מתחת לקדירה. לראשונים ברור שאם גרף אין חשש חיתוי, ולכן מותר להשהות, אבל לבעל המאור יש להתיר שהיה משום שגילה דעתו שאינו זקוק לגחלים שהרי סילקם לצד, וכיוון שהסיח דעתו מהגחלים קלושים הסיכויים שיבוא לחתות, ולא גזרו בזה<sup>39</sup>.

**להלכה**, נקטינן כרמב"ם וכ"פ מרן: "אא"כ גרף - דהיינו, שהוציא ממנו כל הגחלים."

### הגדרת "קטום"

**בירושלמי** הנ"ל נאמר: "והקוטם עד שיקטום כל צורכו, מן מה דתני מלבה עליה נעורת של פשתן הדא אמרה אפילו לא קטם כל צורכו". מסקנת הירושלמי היא שאין צורך לקטום כל צורכו. וכן היא משמעות הבבלי, שהרי אמרו בדף לז: "גחלים שעממו או שנתן עליה נעורת של פשתן דקה הרי היא כקטומה".

ויש להבין מדוע החמירו בגריפה יותר מבקטימה. **הר"ן** על הרי"ף (טו: באלפס ד"ה עד) הסביר שבגריפה אם גרף רק חלק מהגחלים אין שום היכר בגחלים הנותרות, אבל אם נתן אפר ע"ג הגחלים הרי יש היכר בכל הגחלים, ולכן יש יותר מקום להקל.

הסבר זה טוב לשיטת הר"ן שהסביר דין גרוף כרז"ה שהוא משום היכר. אבל לרוב הראשונים שפירשו גרוף לגמרי, צריך לומר שהיתר קטום שונה יסודית מהיתר גרוף. בראשונים עולות דרכים שונות להסבר דין קטום:

**הרמב"ן** הסביר שהטעם הוא מפני שמי שמערב את האש שלו באפר, הרי סילק דעתו לגמרי מהחיתוי שהרי הוא בעצמו פגע וקלקל את האש, אבל הגורף את הגחלים אפילו אם נותרה גחלת קטנה יכולה היא להדליק כירה גדולה. לדעתו הסחת הדעת מהחיתוי מועילה רק כשמקלקל את האש, ולא די בפעולה שעושה באש, ולכן צריך לגרוף את כל הגחלים, ואין צריך לקטום הכל, אלא די שיערב אפר באש כדי לקלקלה, ובכך יהיה ביטוי בעל משמעות להיסח הדעת מהחיתוי. אמנם **מהרשב"א** נראה שהוא סבור שהיסח הדעת תלוי בהוכחה חיצונית שאינו מעוניין להגביר את האש, כפי שכתב: "דכיון שעממו ולא חשש ללבותן מוכחא מלתא שאין קפיד בחתויו".

לדעת **הרמב"ם** כשקטם את האש הרי הסיח דעתו מהתבשיל (ולאו דווקא מהאש) ואין גוזרים שמא יחתה. והסחת הדעת נובעת מכך שהגחלים אינם בוערות. אמנם **המרכבת המשנה** (ג, ד) ביאר את דברי הרמב"ם כשאר הראשונים, שיש היסח הדעת מבישול התבשיל.

<sup>38</sup> כן הקשה הר"ן על הרי"ף לשיטה זו, ומכוח זה אימץ את שיטת הרז"ה. אמנם יש ראשונים שהתירו לשהות בתנור גרוף וקטום, בין היתר גם מפני הטעם הזה שאם הוא גרוף אין בו חשש חיתוי - ראה בספר ההשלמה, וראה גם שיטת הרמ"ן הובאה בכסף משנה הלכות שבת (ג, ה).

<sup>39</sup> וע"כ יענו שאר הראשונים שבתנור יש לחוש מפני שחומו רב שמא יבוא לחתות למרות היסח הדעת, מפני שהסילוק לצדדים אינו הופך את החיתוי למצב שיהיה כמעט בלתי כדאי לחתות.

אמנם לשיטת הר"ן שהבאנו לעיל, היסוד הוא של היכר שהאדם עושה בגחלים כדי שאם יבוא לחתות בגחלים, יראה את האש ויזכר ששבת היום ולא ייכשל בחתיית הגחלים. וכיוצא בזה כתב הרמ"ן על הרמב"ם, הובאו דבריו בכסף משנה שם.

לשיטת הר"ן שהיסוד הוא היכר שלא יבוא לחתות, מובן מדוע מסתפק בגריפת הגחלים הצידה מתחתית הקדירה, כי בכך הוא יוצר היכר. לראשונים האחרים שצריך היסח הדעת צריך שיגרוף לגמרי את הגחלים. אפשר שאף מחלוקתם אם יש לחוש לחיתוי בתנור קשורה לנקודה זו.

לדעת הרמב"ם שצריך שיסיח דעתו מהתבשיל, בתנור שחומו רב, דעתו נתונה עדיין לתבשיל ויש לחוש. אבל לרמב"ן שהיסוד הוא משום הסחת דעתו מן האש, כיוון שגרוף או קטם את האש, הרי הסיח דעתו ממנה, ולכן אין לחוש לחיתוי בתנור, ומה שאסרוהו הוא מפני שיבואו לטעות בכירה שאינה גרופה, כפי שהבאנו לעיל מדברי הרשב"א. אך אפשר שהכל מודים שאין בתנור לא היסח הדעת מן התבשיל ולא מן האש מפני שחומו רב, ולא נחלקו אלא מפני השאלה העובדתית, אם יש מה לחתות לאחר הגריפה.

מין השו"ע כתב: "קטם – דהיינו שכיסה הגחלים באפר למעט חומם". ומבואר בדבריו שבנוסף להיכר שצריך לעשות, צריך גם לפגום באש עצמה ורק אז יהיה מותר להשהות ע"ג בע"ש. ולדעת החזו"א (ז, ט) באמת בעינן שיכסה את האש בכיסוי שאין הדרך לבשל עליו בימות החול, וגם שיתמעט החום ע"י הכיסוי. ולכן סובר שכיסוי מפה אינו מועיל כיון דסו"ס אין החום מתמעט הרבה. ועיין בדברי המנוחת אהבה (ח"א עמ' מג) שדחה דבריו, והסתפק בקטימה כל שהיא. וכל הדרישה להפחתת חום האש אינו אלא בגריפה וקטימה, שההיתר הוא מצד גילוי דעתו שאינו חפץ בהבערת האש. אבל כשעושה היכר שמזכיר לו שהיום שבת א"צ כלל שיגלה בדעתו שרוצה בהפחתת האש, דהיכר לאו משום גילוי דעתו מתיר.

### סעם היתר גרופה וקטומה

א. **רש"י** (לו: ד"ה או עד) "לכסותם ולצננם", שיטת רש"י היא שגזירת שהייה היא סניף של הטמנה, ולא נאריך כאן בביאור שיטתו (להרחבה עיין במהר"ם). מ"מ לדעת רש"י צריך שבקטימה יהיה צינן של הגחלים ממש.

ב. **רמב"ן ורשב"א**: אינו משום שלא יבוא לחתות, שהרי גם קטמה והובערה או נתלבתה דינה כקטומה כמבואר בגמ' לז; אף שיש אפשרות לחתות, וכן גחלים שעממו, ומשמע מדבריהם שטעם ההיתר הוא משום שהסיח דעתו מהתבשיל. וכ"נ מהרמב"ם בשינויים קלים.

ג. **ר"ן** (טו: בדפי הרי"ף): "כל שגרוף וקטום דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות שרי". כשקוטם וגורף את הגחלים הוא עושה שינוי מהמצב הרגיל של הכירה ויש היכר שלא יבוא לחתות בשבת, אך בדברי הר"ן מובא גם את ההסחת דעתו. ואפשר להסביר שההיכר מגלה על הסחת הדעת, כל עוד אין היכר הנשאר לאורך זמן - גם ההסחת דעת אינה



משמעותית. בכל אופן הפרמטר של ההיכר וההסחת דעת באים כאחת ואפשר להסביר את הדבר באופן של סימן וסיבה, ודו"ק.

### גזירת שהייה בזמן הזה

בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' צג) דן באפשרות שגזירת שהייה אינה נוהגת בימינו, וכתב שיש טעם גדול לומר שבגז לא שייך כלל הגזירה, שהרי חכמים גזרו רק שלא יחתה בגחלים, ולא מצאנו שגזרו שיביא עוד עצים לאחר שתכלה האש, ואולי הטעם הוא שהגזירה היא רק על דברים שלאנשים לא חשוב כמעשה, כמו חיתוי בפיו, אבל לעשות מעשה של הבאת עצים לא חששו משום שזהו מעשה שלא נראה כקל לאנשים. ולכן בגז אין חשש שיביא עוד עצים כיון שהאש נמצאת שם כבר, ולא חששו שמא יגביר את עוצמת האש כיון שדומה להבאת עצים שלא חששו שיעשה בידיים. ואין אנו אומרים שלא גזרו על הבאת עצים כיון שאין הם סמוכים לתנור, אבל הגברת עוצמת האש שהיא פעולה מאוד קלה לעשייה אולי גזרו, עכ"פ כיון שלא גזרו בעצים הסמוכים לתנור אזי גם אין אנו גוזרים על הגברת עוצמת האש, ואנן לא מחדשינן איסורין. [וכ"כ סברא זו בחוט שני ח"ב עמ' קיד].

ואעפ"כ לא סמך על סברה זו להקל לגמרי. ונראה לומר, שגזירת חז"ל היא שלא להשהות קדירה על האש באופן שיש בו חשש שיגביר את עוצמת האש מתוך שכחה או מתוך הוראת היתר רגעית (חולשת היצר), ולכן לא גזרו שמא יביא גחלים מבחוץ, אבל בגז שלנו הוא בכלל הגזירה המקורית. ולכן נקטו הפוסקים שבכיריים של גז בימינו גזירת 'שמא יחתה' ישנה, משום שהגדלת הלהבה היא פעולה קלה ויש לחשוש לה יותר מאשר לחיתוי הגחלים (כ"כ הגרש"ז **אויבן** והגר"ש **אלישיב** בשבות יצחק שהיה וחזרה תחילת פ"ז, ובחוט שני ח"ב פכ"ו שעה"צ ס"ק נא).

אך יש לדון בתוקף הגזירה מטעם אחר. שמא יש לומר שלא גזרו אלא באש שהולכת ודועכת, כאש של גחלים שצריכה ליבוי מדי פעם, אבל באש של גז או חשמל שבימינו שהיא אש קבועה ויציבה, ואדם יכול לכוון מראש את עצמת האש הדרושה לו, אין לחוש לחיתוי. בדומה לכך כתב **בביאור הלכה** (ד"ה אפילו), שם הוא דן שחכמים גזרו דווקא בעצים משום שמשאירים אחריהם גחלים אבל בקש וגבבא שאין הם משאירים אחריהם גחלים לא גזרו, וא"כ אם הניח הרבה קש שיבער הרבה זמן אפשר שאסור להשהות עכ"פ בשעה שבוער, או שמא הש"ס נקט אורחא דמילתא, אבל ה"ה בשעה שמסיק נמי מותר, והטעם הוא שבשעה שבוער בלא"ה אין לחוש לחיתוי דלמה ליה לחתויי כשבוער וא"צ לחתות כ"א כשנכבה, וזהו החידוש שבקש לא יועיל החיתוי, ובגחלים אסור לעולם שיבוא לחתות גם אחר שיכלה האש, וצ"ע.

סברא זו הביא הלכה למעשה **הר"י קאפח** (פ"ג, אות יב) ולכן מתיר לשהות על פלטה או כירים גלויות, למרות שדן אותם כאש ממש ואוסר להחזיר מכל וכל. וכן הביא סברא זו **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' נג): **ובמנוחת אהבה** (ח"א, פ"ג, הע' 3 סד"ה אולם). אך, למעשה נראה שגם שיקול זה אינו כדאי להתיר בגז בימינו, מפני שגזירתם כללה כל מקרה שיש לחוש בו לחיתוי מתוך שכחת הרגע וכיוון שמצוי מאוד בימינו שמשנים את עצמת האש תוך כדי הבישול, יש לחוש לכך אף בימינו. אדרבה יש מקום להעלות על הדעת שבימינו יש לחוש אף להקטנת עצמת האש ולא רק להגברתה מן הטעם שביארנו, ואכן החזו"ע והמנוח"א דלעיל לא פסקו כסברא זו.

וכבר נשאל **הגר"ד ליאור**: רש"י (כ. ד"ה ר"י אומר) כותב לגבי פחמין: "והיא הולכת ודולקת דאין דרכה להיות כבה והולכת, וא"צ לחתות בהן." מדבריו משמע שאין חשש חיתוי בפחמים, וממילא אין חשש חיתוי באש שאינה עשויה לדעוך. וקשה, שהמשנ"ב כתב (רנ"ג, סק"ד) שה"ה בפחמין שיש חשש חיתוי. והשיב (שו"ת דבר חבון או"ח סי' רלג-רלד): "נראה שיש להבחין בין מדורה שעשויה לחמם, שאם זו אש שאינה עשויה לדעוך לא חששו חז"ל שמא יחתה. אבל בבישול שזה נוגע לעניין אכילה, שלגבי זה אדם להוט יותר... חששו חז"ל שמא יחתה, ולכן בעניין השהייה מביא המשנ"ב שגם בפחמים חיישינן שמא יחתה".

והנה כבר נשאל בכיוצא בזה בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד, סי' עד', אות כה) מה הדין אם ברז הגז פתוח עד הסוף וא"א עוד להגדיל את האש, האם צריך לכסות את האש, שהרי מוכח שאינו חושש שיכבה? ותשובתו, שצריך כיסוי גם כשכפתורי הגז פתוחים לגמרי, משום שאפילו אם אין חשש אנו אוסרים מטעם 'לא פלוג', ועוד שעל כיבוי הגחלים לא גזרו משום שצריך לכך מים, אבל להנמכת עוצמת האש בגז יש לחשוש משום שזוהי פעולה קלה מאוד, ועוד יש לחשוש שמא יקטין את עוצמת האש ולאחר מכן יבוא להגביה אותה, שזהו חיתוי, ולכן אנו מצריכים כיסוי בכל אופן.

### גריפה וקטימה בימינו

גריפה אינה שייכת במציאות ימינו, שהרי אינה אלא כיבוי גמור של האש, בדבר הקטימה - יש לדון בכמה נקודות:

יש לדון האם הקטימה צריכה להיות במקום האש, או במקום החיתוי, דהיינו ליד כפתורי הגברת האש. **בחזון עובדיה** (ח"א עמוד נ) כתב שדי לתת טס של מתכת על הכירה כדי להחשיבה כקטומה שכיון שנעשה **היכר** ע"י כך אין לחוש שיבוא לחתות. וכן העלה בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (עמוד לז), וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמוד מד) שמצד הדין די לכסות את להבת האש שיש בזה היכר.

לדעת **האגרות משה** (ח"א סי' צג) העיקר הוא בהיכר שעושים באש שמגלה שדעתו להפחית את עוצמתה וממילא מוותר על החיתוי, ולכן העיקר הוא לשים כיסוי פח על הלהבה. אבל לכתחילה, מצריך גם שיכסה את הכפתורים, כי עלול לא לשים לב לכיסוי של האש ויבוא לחתות, שהלא בימיהם הקטימה הייתה במקום האש והוא היה גם מקום החיתוי. בדיעבד הוא מסתפק בכיסוי האש גם בלי כיסוי הכפתורים, אך על כיסוי האש א"א לוותר. והוסיף לחלק שבזמנם אדם היה שם כיסוי על האש גם בימות החול משום שהיה קשה לכוון את עוצמת האש ולכן היה שימוש בכיסוי, אבל בימינו שאדם מכוון את עוצמת האש לפי צרכיו, לכן די בכיסוי האש שאין לך היכר גדול מזה. וב**מנוח"א** (שם) העלה שגם כיסוי הכפתורים בלבד מספיק.

נראה שלשיטת הרז"ה והר"ן שהעיקר הוא לעשות היכר שלא יבוא לחתות יתכן שדי בכיסוי הכפתורים, שהרי אין לך היכר גדול מזה כשיבוא לחתות. אמנם אם הרעיון הוא להסיח דעתו מן האש, אפשר שאנו זקוקים לפעולה שמקטינה ופוגעת בעצמת האש דווקא, וכדברי האגרות משה.

בדעת הרמב"ם שמדבר על היסח הדעת מן התבשיל, יש מקום להתלבט אם שייכת קטימה כלל כי המציאות כיום אינה כזו שמייאשת מלתקן את התבשיל, או שמא די בידיעה מצד האדם שלא לשפר את התבשיל ואם כן אולי די גם בפעולה בכפתורים.

עוד נראה לי שאם דואג לא רק לעשות סימן על הכפתורים כדי שייזכר, אלא גם מוציאם ממקומם, או מכסה אותם באופן שאינו מאפשר חיתוי כלל יש להתיר לכ"ע לסמוך על כך מפני שדומה לטוח בטיט.

**למעשה**, נראה שלכתחילה טוב לכסות את הכירים ואת הכפתורים, ובדיעבד אפשר להסתפק באחת הפעולות, דהיינו, כיסוי האש או היכר בכפתורים, ואם מסלק הכפתורים אפשר לסמוך על כך אפילו לכתחילה.

### סיכום : שהייה ע"ג אש מכוסה בפח

א. **חזון איש**<sup>40</sup> (סי' לז ס"ק יא): אם מניחים הקדירה ע"ג פח לא חשיב כנתן קדירה ריקנית על הכירה להפסיק דהכא לא הוי רק ככיסה את הכירה בכיסוייה והעמיד הקדירה על הכיסוי דזה חשיב על גבה. דברי החזון איש נובעים ממה שכתב רש"י (לז' ד"ה גבה) שכשמניח על כיסוי המונח על חללה של הכירה נחשב מניח על הכירה ולא נחשב כקטום. אבל נראה לי דהיינו דווקא בכיסוי שרגיל להיות על הכירה, אך בכיריים של גז שנהוגים בימינו, נראה שאינו חלק מן הגז ויכול להיחשב כיסוי. והוכיח דבריו מדברי הביאור הלכה ד"ה "ליתן עליה". ובדומה לכך מצריך **הר"ש קורח** בערי"ש (רנ"ג, ב) לשים שני פחים<sup>41</sup>. אולם מן **הגרע"י** (חזו"ע ח"א עמ' נא) דחה דברי החזו"א, שהרי שם מדובר בכיסוי שהיו רגילים אליו ואינו דומה לכיסוי שנותנים ע"ג הכירה שאין רגילים בזה, וכן דחה בשו"ת **שבט הלוי** (חאו"ח סי' צא) שאין לכיסוי שנותנים ע"ג הגז דמיון לכיסוי שע"ג הכירה.

ב. **שש"כ**<sup>42</sup>: "טוב להקפיד שכל תבשיל יהיה מבושל כל צורכו בערב שבת ושהקדירה תינתן על גבי אש מכוסה לפני כניסת השבת".

ג. שו"ת **יביע אומר** (או"ח ח"ו סי' לב): אם ישנו כיסוי פח או אזבסט על האש אין בזה איסור שהייה כי בזה נחשב לכירה גרופה וקטומה (בניגוד לחזו"א). וכ"כ **כה"ח** (ס"ק יא) שאם נותנים כיסוי פח ע"ג הכירה חשובה כגרו"ק, וכן העלה בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ג סי' י' ס"ס ב). וכ"פ **בשע"ה** (נו', ס"ב). ובחזו"ע (ח"א עמ' מד) כתב שמותר להניח 'מצטמק ויפה לו' עליהם גם ללא כיסוי, אולם טוב להניח כיסוי. ומעיקר הדין אף מותר לתת תבשיל שלא התבשל כל צורכו על כיריים של גז לצורך סעודת שחרית אע"פ שהתבשיל מצטמק ויפה לו ואין הכיריים מכוסות. ולדעת **מארי"י קאפח** אין צורך אפי' בכיסוי הפח.

<sup>40</sup> הלכה זו המוזכרת בחזון איש, מקורה בדברי הגהות מרדכי בפרק כירה ונפסקה להלכה בש"ע סי' רנ"ג, ג וז"ל: "המשכים בבוקר וראה שהקדירה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה. ישנה ריקנית על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית". הקדירה הופכת את הכירה לקטומה.

<sup>41</sup> וצ"ע ק"ק על הרב ערי"ש דשם הוא חידש גזירה : שאם נתיר לשהות בכיסוי אחד, שמא יחזיר לשם ואסור מפני שהוא כאש.

<sup>42</sup> פרק א' סעיף סג' והערה עא, ובמהדורה החדשה בסעיף עב'.

ד. שו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ז סימן טו): להלכה, מותר להשהות תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי ע"ג אש המכוסה באזבסט וכיוצ"ב כי נחשב לכירה גרו"ק, וכן רבו הפוסקים ההולכים בשיטת חנניה שגם באינה גרו"ק אין איסור שהיה בלא נתבשל כל צורכו.

ה. שו"ת **אגרות משה** (או"ח סימן צג): אמנם מעיקר הדין די לכסות האש בכיסוי כלשהו שאז יש היכר ואין חשש חיתוי, וכן לא גוזרים שאדם יבוא להגדיל או להקטין את החום, ומה שנאסר בגמ' זה רק לחתות בגחלים עצמם, אך טוב לכסות גם את הכפתורים של הגז כדי למנוע כל אפשרות של הגדלת האש או הקטנתה.

ולגבי פלאטה שיש בה כפתורים שאפשר להגביה ולהנמיך את עוצמת האש, מצד אחד אין דרך לבשל על פלאטה זו ולכן יש כאן היכר, אולם מצד שני יכול ע"י כפתורים אלו לשחק בעוצמת האש ואולי פלאטה זו לא תהיה מוגדרת כאש גרופה או קטומה. ונראה לתלות שאלה זו במח' לעיל האם מספיק לכסות את האש או צריך לכסות גם את הכפתורים, ולכאורה לדעות שמספיק לכסות את האש גם בנ"ד יהיה מותר להשתמש בפלאטה זו בשבת. ואולי יש צד לומר שבכיסוי ע"ג כיריים של גז יש יותר היכר כיון שיש משהו חריג, בשונה מפלאטה שיש בה כפתורים, שישנה פחות רתיעה לאדם הבא לחתות כיון שההיכר הוא פחות ניכר.

### שהיה ע"ג פלטה

א. שו"ת **יביע אומר** (שם): אין איסור שהיה ע"ג פלטה חשמלית גם אם אין התבשיל מבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו, כיון שא"א להגדיל את החום לא שייך בזה גזירת חיתוי. וכ"כ **בחזון עובדיה**, שכל האיסור הוא דווקא בכיריים של גז שיש לחוש שמא יסובב את הכפתורים להגביה את האש, אבל בפלאטה חשמלית שאין כל אפשרות להגביה או להנמיך את האש יש לומר שלכל הדעות מותר להשהות תבשיל עליה וא"צ לעשות הפסק בין הפלאטה לקדירה, וכ"פ בשו"ת **ישכיל עבדי** (סי כח אות ח) שכיון שעיקר הפלאטה נעשית לצורך סעודת שבת ונקראת פלאטה של שבת, לכן אין לחוש שיבוא לידי איסור שיש סימן והיכר לשבת, וכ"פ בספר **שולחן שלמה** (סימן רנג אות כז) בזה"ל "פלאטה חשמלית שמיוחדת לשבת ואין רגילים לבשל עליה, וגם א"א להגביר את מידת החום שבה הרי זו חשובה כגרו"ק ואינה טעונה כיסוי נוסף ע"ג", וכ"כ **בשש"כ** (ח"ג תיקונים ומילואים ריש עמוד ג), וכן העלה להקל בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סי' לב) ובמנוחת אהבה (עמוד נג). וכ"פ **מאר"י קאפח** (פ"ג אות יב), ו**הור"ח כסאר** (שו"ת החיים והשלום סי' קב), ו**שע"ה** (שם), ו**ערי"ש** (שם ס"ג).

ב. **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"א הע' עא) ו**אגרות משה** (שם): אינה בכלל הגזירה, והוסיף בטעם הדבר, שכשמעמידה במקום שאינה ראויה להתבשל נחשב הדבר כמעשה הקטימה ודינה כקש וגבבה, וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סו"ס ל) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ז ת' א), והוסיף בשש"כ "טוב להקפיד שכל תבשיל יהיה מבושל כל צורכו בערב שבת ושהקדירה תינתן על גבי אש מכוסה לפני כניסת השבת".

ג. שו"ת **הר צבי** (או"ח סימן קלו): אין איסור שהייה על גבי כירה חשמלית או פלטה, וכן על כל גוף חשמלי שאין אפשרות להגדיל או להקטין את כמות החום, כיון שבזה לא שייך גזירת חיתוי שהיא הבסיס לגזירת שהייה.

ד. דעת **החזן איש** (אורחות רבינו ח"א עמ' קב) ו**הרב אליהו** (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד סימן ז): פלטה דינה כגחלת של אש, כי מתייחסים לפלטה כגוף אחד שלם ולא כאש מכוסה או ככירה גרופה וקטומה (ולכן ייצרו את "פלטת ירושלים" בעלת כיסוי כפול שמועילה גם לשיטת הרב אליהו). ולדעת הרב אליהו ישנו טעם נוסף: השו"ע (רנ"ג, א) כותב שאם מניחים תבשיל ישירות על גבי הגחלים, נחשב הדבר להטמנה ולא חילקו חכמים בגזירתם בין דבר שאפשר לחתות בו ובין דבר שא"א לחתות בו<sup>43</sup>, ולכן מותר להשהות עליה אם מכסה אותה בנייר אלומניום עבה שיצטנן חומה מעט, אבל נייר דק לא מועיל לזה, כיון שאין ניכר בו צינון, וגם משום שלפעמים מניחים אותו כדי לשמור על ניקיון הפלטה ואין ניכר שניתן לשם מיעוט החום, וכן דעת **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק שהייה וחזרה פ"ח אות א). אמנם **הגרי"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קטז) כתב שדי אם יניח נייר כסף או כל דבר שאין הרגילות להניחו על הפלאטה, שיהיה להיכר.

### שהייה בתנורי זמנו

א. שו"ת **אגרות משה** (שם): יש להחמיר לכתחילה לכסות את הכפתורים של התנור כדי למנוע כל חשש של שימוש בהם לשם הגדלת או הורדת חום התנור למרות שמעיקר הדין אין לחשוש לזה. וכ"פ **המנוחת אהבה** (עמוד נה), **בערי"ש** (שם ס"ד), ו**שע"ה** (שם).

ב. שו"ת **ישיביל עבדי** (שם): רק אם משהה לצורך מחר מותר ואף ללא כיסוי הכפתורים כיון שאז מסיח דעתו מלחתות או להגדיל את עוצמת האש.

ג. שו"ת **הר צבי** (שם): מותר להשהות בתנורים רק אם מוודא שאין כל אפשרות להגדיל את מידת החום ע"י סיבוב הכפתורים. אם ע"י שמכסה את הכפתורים באופן מוחלט או ע"י עצה אחרת - ואין להתיר כלל בלא זה (ומשמע מדבריו שעיקר הגזירה היא משום חיתוי).

ד. שו"ת **אור לציון** (ח"ב פרק יז' אות ד) כתב שדין תנור ככירה שאינה גרו"ק, ועל כן אין להשהות עליהם כי אם ע"י הנחת נייר כסף בתחתיתו.

ה. **ילקוט יוסף** (עמוד צו ס"ה): תנור של היום חשוב כגרוף וקטום, אלא שנכון לרשום פתק 'שבת' ולהניחו סמוך לכפתורים, ואז מותר לתת שם תבשילים אפילו שמצטמק ויפה לו, והמקלים גם בלי לשים פתק יש להם ע"מ שיסמוכו.

ברוב התנורים יש תרמוסטט שמווסת את החום בתנור. אם התנור כרגע מופסק בגלל התרמוסטט, כשיפתח את הדלת של התנור, ייכנס אויר קר יחסית אל חלל התנור ויפעיל מחדש את התנור. לכן, ראוי להיזהר לפתוח את התנור רק בזמן שהוא פועל, וכך לכל היותר יאריך את זמן פעולתו של

<sup>43</sup> ובשו"ת תפילה למשה סימן א' אות טו' דחה סברא זו וכתב שכל שא"א להטמין בה אין עליה גזירת חז"ל ואין איסור להניח עליה קדירה, והוכיח כן ממ"ש מרן השו"ע (שיח, ח) שדבר שנתבל כל צורכו מותר לתתו על מיחם. ומדוע לא אסור משום הטמנה במקצת? וע"כ לומר שאין בזה איסור.

התנור ולא יביא להפעלה מחודשת שלו. יש אפשרות אחרת לכוון את התנור כך שיכבה עם שעון שבת הצמוד לו, קודם השעה שרוצים להוציא את האוכל.

אמנם יש תנורים שיש בהם כפתור מיוחד לפעולת שבת שעובד על טמפרטורה קבועה ללא תרמוסטט, ובאופן זה אין לחוש לכל מה שהזכרנו<sup>44</sup>.

**לסיכום: אש מכוסה בפח:** נחשבת ככירה גרו"ק לדעת רוב הפוסקים (חזו"ע, מנוח"א, כה"ח, ישכיל עבדי, שע"ה, צי"א, אג"מ) וטוב לכסות הכפתורים. ולדעת הרב קאפח אין צורך אפי' בכיסוי. אך דעת החזו"א שאין מועיל כיסוי על האש.

**פלטת:** נחשבת ככירה גרו"ק לדעת רוב הפוסקים (חזו"ע, מנו"א, ישכיל עבדי, שש"כ, מארי"ק, מארח"כ, ערי"ש, שע"ה, אג"מ, אול"צ, הר צבי), ולדעת הר"מ אליהו והרי"ש אלישיב רק 'פלטת ירושלים' מותרת.

**תנור:** אם עושים אופן היכר כגון לכסות את הכפתורים נחשב לגרו"ק (מנו"א, אג"מ, הר צבי, ילקו"י, ערי"ש, שע"ה), וי"א שאינו נחשב לגרו"ק (ישכיל עבדי, אול"צ).

### ☞ שהייה במיחם חשמלי

האם יהיה מותר להשהות מע"ש מים שלא התבשלו כ"צ במיחם של שבת, כאשר הוא מחמם את המים עד שמגיעים לרתיחה ולאחר מכן שומר על חום המים שלא יתקררו, ונמצא שבע"ש המים הנמצאים בתוכו קרים, ויש לבחון האם מיחם חשמלי דינו כגרו"ק או לא.

**השש"כ** (פ"א הע' קלז'. ובאות עג) כתב שדין המיחם כאינו גרוף וקטום, ועד שהמים לא יעלו רתיחה אין להוציא מהם מים גם אם השהה מים במיחם מע"ש כאשר הגיעו לפחות לשיעור יס"ב (לדעת הרמ"א). וכ"כ בספר **אורחות שבת** (פ"א אות יד, כו). ועיין בפסקי תשובות (רנד' אות ו) שאם המים היו בביה"ש בשיעור 35 מעלות אין לאסור שתייתם בדיעבד, אבל אם היה פחות משיעור זה יש לאסור לשתות את המים בשבת. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן עד דיני בישול אות כג) אסר להשהות את המים במיחם כל זמן שלא רתחו מחשש שיוציא מים מתוכו וע"י יגרם בישול למים הנותרים. ויש להעיר כאן מ"ש **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קיד) שאין להשהות אפילו מים חמים במיחם חשמלי שגופי החימום שבו נמצאים בתוך בכלי שבו נמצאים המים, שיש לחוש שהמים יתאדו ויתפרק הכלי.

### ☞ שהיית תבשיל שלא הגיע למאב"ד על כירה גו"ק

נחלקו הראשונים אם בתבשיל שאינו מבושל כמאכל בן דרוסאי, יש להתיר שהייה כשהכירה גרופה או קטומה. רוב הראשונים סבורים שיש להתיר, מפני שבכירה גרופה אין חשש חיתוי ואין סיבה לאסור. אולם, יש ראשונים שסברו שקיימת בסוגייתנו בעיה נוספת חוץ מחשש חיתוי, והיא אינה נפתרת על ידי גריפת האש. לדעתם, כיוון שמדובר בתבשיל שאינו מבושל עדיין, הנחתו על האש בערב שבת (לפני כניסת השבת) יש בה איסור **מחזי כמבשל**. ואע"פ שבדר"כ אנו פוסקים כדעת ב"ה שמותר לעשות מלאכה בע"ש הנמשכת אל תוך שבת מאליה, לפי שאין אדם מצווה על שביתת כליו

44 צריך להיזהר בזה מפני שיש תנורים שיש בהם מצב שבת עם תרמוסטט שפועל על טמפרטורה נמוכה אך משתנה. וכל אחד יברר היטב בנוגע למכשיר שיש בביתו.

(דלא כב"ש), במלאכת בישול הדין שונה, כיון שמלאכת בישול במהותה היא הנחת תבשיל על האש המתבשל מאליו וכל הבישול מיוחס לאדם, ולכן כשיסתיים הבישול בשבת הרי זה נראה כמבשל בשבת. לפיכך, יש להחמיר לדעתם, שלא להשהות שום תבשיל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום, ואף על פי שהכירה גרופה.

**הרשב"א** כתב בסוגייתנו, שמותר להשהות מע"ש על כירה גו"ק תבשיל אפילו לא הגיע למאב"ד, כיון שכל החשש הוא משום חיתוי וכשגרף או קטם את הגחלים חשש זה לא קיים. וכשיטה זו מוכרח לומר לכל הסוברים שיש בישול מהתורה עד שהתבשיל מגיע לבישול המקסימלי שלו (כל צורכו), דאל"ה היה אסור להשהות על כירה אפילו גו"ק כל תבשיל כל עוד לא התבשל כ"צ. וכן נקטו רוב ככל הראשונים.

מנגד מצאנו שני ראשונים שחולקים וסוברים שאסור להשהות תבשיל שלא התבשל כמאב"ד אפילו באש גרופה:

**רבינו יונה** (הובא ברא"ש שבת פ"ג סי' א) כתב שודאי שאין צולין אותו אלא כדי שיצולו מבעוד יום ואפילו לדעת שיגרף ויקטום הגחלים. ולא פירש את טעם האיסור. אבל הרשב"א פירש את שיטת רבינו יונה מטעם חשש חיתוי, ושאפילו בקש וגבבה יהיב דעתיה ומחתה בבשיל קצת ולא הגיע ומאכל בן דרוסאי, כפי שאמרו בעססיות ותורמוסין שיהיב דעתיה ומחתה כיון שצריכים בישול גדול.

וכן מצאנו בחידושים המיוחסים לר"ן (לה. ד"ה איבעיא) שכתב שבשיל ולא בשיל ולא הגיע למאכל בן דרוסאי אסור בין בשהייה בין בחזרה ואע"פ שהיא גרופה מפני שהוא כמבשל בשבת.

אמנם יש להקשות על שיטה זו מהסוגיה בסוף הפרק הראשון (יח): שהתירה להשהות קדירה חייתא גם בכירה ותנור שאינן גו"ק, כיון שהתבשיל לא יהיה ראוי לערב מסיח האדם דעתו ממנו. אך לשיטת הראשונים הנ"ל קשה להבין את ההיתר, שהרי היא בודאי מתבשלת בשבת, ואע"פ שאין חשש חיתוי יש לאסור מצד שנראה כמבשל כשם שאנו אוסרים תבשיל שהתחיל להתבשל ולא הגיע למאכל בן דרוסאי אפילו באש גרופה. ואפשר שמפני זה כתב הרשב"א לפרש שיטת רבינו יונה הנ"ל מטעם חשש חיתוי. אך פירוש זה קשה מסברא, שהרי חושש לחיתוי בכירה גרופה. ואף הרשב"א דחאו.

בכל אופן יש ליישב דברי החידושים המיוחסים לר"ן<sup>45</sup>, שנקט בפירוש הטעם של נראה כמבשל. וכך נראה לפרש הדברים: קדירה שהתחילה להתבשל, והאדם מצפה לסיום בישולה תוך זמן קצר יחסית, הוא מלווה את התהליך ונראה כשותף לביצועו. ולכן חששו חז"ל שייראה כמבשל אע"פ שעושה זאת מערב שבת, כיוון שמלווה את התהליך בשבת. אבל בקדירה חייתא שאדם מניחה על

<sup>45</sup> היה מקום להעלות הצעה אחרת: היתר קדירה חייתא נאמר בסוגיה רק לדעת חכמים שהאיסור הוא רק מפני חשש חיתוי אבל לסוברים שהאיסור הוא מצד מחזי כמבשל יש לאסור קדירה חייתא, ומדויקים הדברים בלשון הגמ' שם: "והשתא דאמר מר גזירה שמא יחתה...". אולם, אי אפשר להעלות הצעה כזו בחידושים המיוחסים מפני שהוא פוסק מחד להיתר קדירה חייתא, ומאידך אוסר שהיית תבשיל שאינו כמאב"ד בכירה גרופה.

האש ומסיח לגמרי דעתו ממנה, אין לחוש שייראה כמבשל מפני שאינו מלווה את הבישול, וגם אין לחוש לחיתוי מאותו הטעם, ולפיכך התירו להשהותה גם בכירה שאינה גרופה.

מִן הַשּׁוֹ"ע הכריע להתיר להשהות על כירה גרופה אפילו אם לא התבשל כמאב"ד, וכדעת רוב הראשונים. אולם בביאור הלכה (ד"ה אלא) העיר שבחידושי רע"א כתב שהיתר זה אינו ברור שיש פוסקים הסוברים שאפילו גו"ק לא מהני בזה, ונראה שהוא חושש לחומרא לכתחילה לדעה זו, ולכן אם התבשל קצת ולא הגיע למאב"ד אסור להשהותו. ומהשש"כ (פ"א סעי' סג. הע' קפט) משמע שנוטה לאסור קודם שהתבשל כמאב"ד. אך מהיב"ע אומר (ו, לב) משמע שהתירו כל תבשיל בכירה גו"ק.

על פי האמור לעיל אם נחזור לסוגיית הגמרא נראה כי ניתן לפרש את מחלוקת התנאים באחת משתי הדרכים הבאות:

1. חנניה וחכמים מודים שעקרונית יש לגזור שלא להשהות קדירה מחשש חיתוי בגחלים, אלא שנחלקו בגבולות החשש. לדעת חנניה אין לחוש יותר אם התבשיל התבשל כמאכל בן דרוסאי, ולדעת חכמים החשש נמשך גם לאחר מאב"ד.

2. חנניה וחכמים חלוקים עקרונית על עיקר הגזירה של חשש חיתוי. לדעת חנניה אין גזירה של חשש חיתוי כלל, ומה שאסרו עד מאכל בן דרוסאי הוא מטעם אחר שנראה כמבשל. הסבר זה בדעת חנניה נוח יותר אם נפרש כדעת הראשונים האוסרים כל שהייה אם לא הגיע למאב"ד אפילו בכירה גרופה. אבל הוא אפשרי גם אם נתיר להשהותו בכירה גרופה משום שיש לומר שהגריפה מועילה גם לסלק החשש של מחזי כמבשל<sup>46</sup>. לאחר מאב"ד אין לדעתו שום חשש ומותר להשהותו<sup>47</sup>.

חכמים יכולים להסכים עמו בגדרי האיסור עד מאב"ד, דהיינו שיש בעיית מחזי כמבשל לצד חשש חיתוי גחלים, ולאחר מאב"ד אין יותר בעיית מחזי כמבשל ונותר רק חשש חיתוי, ואפשר שלדעתם קיים רק חשש חיתוי בלבד, וזהו טעם האיסור לדעתם בכל שלבי הבישול.

### דן קדירה חייטא

הבאנו לעיל את דברי הסוגיה ב-יח: שקדירה חייטא מותר להשהותה על גבי כירה שאינה גרופה, והתלבטנו אם ההיתר הוא רק לחכמים או גם לחנניה. להלכה ברור שהיתר קדירה חייטא נוהג לכ"ע<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> עיין להלן בעניין החזרה על דעות הראשונים שסוברות שהדרישה לגרוף וקטום בהחזרה היא כדי לסלק בעיית מחזי כמבשל.

<sup>47</sup> גישה זו הרואה באיסור עד מאב"ד חשש מחזי כמבשל, סבירה מאוד לשיטות הראשונים שאיסור בישול הוא עד מאב"ד, ואין בישול לאחר מאב"ד, ואפשר שזוהי שיטת חנניה. כך נראה לכאורה מפשט הסוגיה שהוזכר שם השיעור של מאב"ד לעניין היתר שהייה ולעניין בישולי עכו"ם, וידויק ברש"י שם שכתב: "וזה תבשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי לא חיישין אם מתבשל והולך בשבת". נראה מדבריו שהבעיה עד מאב"ד היתה העובדה שהוא מתבשל והולך ולא בעיית חשש חיתוי.

<sup>48</sup> עיין היטב בדברי השפת אמת שהבאנו לעיל.



היתר זה תקף דווקא במצב שלא נתבשל כלל לפני השבת, ולכן הוא דווקא במניח הקדירה על האש סמוך ממש לשקיעה. אם נתנו על האש קודם השבת והספיק רק להתחמם לפני השקיעה יש להתיר (**מ"ב** סק"י ע"פ רב האי גאון ורשב"א), ואם גם התחיל להתבשל לפני השבת אסור לשהותו אלא כשהאש גרופה.

וצ"ע אם יש להקל בזה ע"פ השפת אמת הנ"ל בשיטת חכמים שכל זמן שלא נתבשל כמאב"ד נחשב כקדירה חייתא. ונראה שאין לסמוך על זה כלל כיוון שמפשט דברי הראשונים נראה שחייתא דווקא, ובודאי נראה כן מלשון השו"ע, ועוד שכיוון שנהגו להקל כשיטת חנניה אי אפשר לתפוס החבל בשני קצותיו ולהתיר לאחר מאב"ד בגלל חנניה ולפני מאב"ד בגלל חכמים. ולכן, למעשה אין להתיר קדירה חייתא אלא בלא נתבשלה כלל קודם השבת.

בטעם ההיתר כתוב בגמרא: "כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה ולא אתי לחיתויי בגחלים". ויש לחקור אם עיקר הדגש בהיתר הוא מפני שהוא יהיה מוכן רק מחר, או שהדגש הוא על הסחת הדעת מהתבשיל, ונפקא מינה בשני מקרים:

1. אם אדם משהה תבשיל רגיל לצורך מחר - לטעם הראשון יש לאסור, ולטעם השני יש להתיר. שבלי הלקט (סי' נז) והמרדכי (ריש פרק כירה) התירו שהיה לצורך מחר, ורוב הראשונים אוסרים, וכן נראה פשוט ממה שלא הזכירו חילוק זה ביתר הפוסקים, וכן כתב ה**ב"י** בסוף סי' רנג, שראשונים רבים חולקים, ושהלכה כמותם.

2. אם יש תבשיל שיכול להיות מוכן בלילה, אלא שהאדם הסיח דעתו ממנו, לטעם הראשון יש לאסור ולטעם השני יש להתיר. בגמ' שם אמרו שאפילו אם הקדירה אינה חיה כולה אלא שנתן לתוכה חתיכה אחת חיה מותר. רש"י כתב הטעם מפני שגילה דעתו שאין רצונו לאכלו בלילה, ומשמע שסבור כטעם השני שתלוי בהיסח הדעת, וכן נראה מלשון הרמב"ם והשו"ע. אך מדברי הטור נראה כטעם הראשון שכתב שכיוון שבכל הלילה יכול להתבשל בלא חיתוי, והוא זקוק לה רק למחר אין לחוש לחיתוי.

והנה ה**רמב"ם** בפירוש המשנה (רפ"ג) כתב, וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו דבר חי בעת הטמנתו, כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו ע"ג גחלים, מפני שהוא מסיח דעתו. ואף שהירק עשוי להתבשל מבעוד יום ועשה מעשה, בזה אסח דעתיה ולא אתי לחתויי. אולם בהלכות (פ"ג ה"ח) הביא לדוג' "אבר חי".

ויש שכתבו שאין סתירה בדברי הרמב"ם, דבפירוש המשניות קאי על סוג ירק שאינו מתבשל מהר, וצריך זמן לבישולו כמו חתיכת בשר. וכ"כ בספר קובץ על הרמב"ם. וזו היא הכוונה דלא חזי לאורתא. ובשו"ת **פעולת צדיק** (ח"ב סימן רנו) ביאר בדעת הרמב"ם, שמאחר ובגמרא לא אמרו נתן בה בישרא חיה, אלא גרמא חיה, שמע מיניה ד**בהיכר** כל דהוא סגי, וגרמא היינו עצם, והרי אינו צריך לבישולו, וכל נתינתו בקדירה הוא רק להיכר שלא יבוא לחתות.

והנה מלשון מרן **בב"י** שכתב "אבל הרמב"ם בפירוש המשנה" משמע דלאורה הכי ס"ל מאחר שכתב בלשון 'אבל', אולם בשו"ע כתב לשון 'חתיכה חיה' ובפשטות נראה דהיינו חתיכת בשר.

כתב **בביאור הלכה** (ד"ה מסיח) שכל מאכל חי אשר עתיד להתבשל עד שעה שבנ"א רגילים לאכול סעודת הלילה אין בו היתר קדירה חייתא ורק אם עתיד להתבשל בשעה מאוחרת יותר מהשעה שרגילים לאכול - אז מסיח דעתו ממנה, מדברי הביאור הלכה נראה שאין להתיר שום תבשיל שרוצה לאוכלו בלילה, כי אין בו היסח הדעת. **החזו"א** (סי' לז' ס"ק כב) מבין בדעת הביה"ל שאם המאכל עתיד להיות מוכן בשעה מאוחרת בלילה אך האדם עשוי לאוכלו בשעה זו, הוא אסור ולא יהא בו ההיתר של קדירה חייתא, שהרי אינו מסיח דעתו ממנו, והוא עצמו דן לומר שכיון שבסתמא מי שנותן קדירה היה מסיח דעתו ממנה מלאכלה בלילה לכן לא פלוג רבנן והתירו אף באופן שדעתו לאוכלה בלילה "דעל הרוב אינן משהין קידרא חייתא אלא לצורך מחר", ובגור"ז (סק"ח) מבואר דכל שעתיד להיות מוכן לסעודת הלילה אם יחתה בו אין בו היתר הקדירה חייתא.

מדבריו דייקו הפוסקים שבכירים חשמליות ובשל גז שחומן רב והלהבה שלהם יכולה לבשל בשר חי בזמן מועט, שאין את ההיתר של בשר חי **(הגרשז"א והרב אלישיב)**, אולם דעת **החזו"א** (או"ח סי' לז ס"ק כב ד"ה בבה"ל ד"ה מסיח) שכיון שע"פ רוב אין משהין בשר חי אלא ליום המחרת, לא גזרו חכמים בבשר חי כלל, ואפילו באופן שדעתו לאוכלו בלילה.

**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קט) כתב שבזמנינו שהאש גדולה ומרוכזת תחת הקדרות, והתבשילין מתבשלים יותר מהר, מסתבר שבשר עוף יכול להתבשל מכניסת השבת ועד זמן הסעודה, ולכן אין היתר להשהותם ע"ג כיריים. וכל ההיתר היה בזמנם שבשר בהמה מוכן רק לאחר שעות ארוכות. וגם בזמנינו נוהג ההיתר בבשר בהמה.

### סעיף ב' - דיני חזרה:

הגדרת החזרה: קדירה שהייתה על האש בשבת, והורידה מן האש, ולאחר מכן מבקשים להחזיר אותה. ננסה לבחון באלו תנאים מותר להחזיר את הקדירה אל האש.

התנאים להיתר החזרה מתחלקים באופן עקרוני לשלושה:

1. צריך שהחזרה לא תהיה כרוכה באיסור בישול מן התורה.

2. צריך לתת על אש מיוחדת - גרופה וקטומה דווקא.

3. צריך לוודא שמדובר בהחזרה ולא בפעולה חדשה.

התנאי הראשון לא הוזכר בפירוש במשנה ובגמרא, והוא פשוט, ומפני זה לא הוצרכו לכותבו. התנאי השני הוזכר במשנה בריש פרק כירה, והתנאי השלישי נידון בגמרא לח: תנאי נוסף הוזכר בגמרא בדף לז, שאין להחזיר לתוכה של הכירה אלא על גבה. לא ברור אם תנאי זה שייך לסעיף השני של התנאים או לסעיף השלישי. עניין זה יתבאר בהמשך.

### **אין איסור בישול דאורייתא**

אין להחזיר קדירה על האש אלא אם כן אין בה איסור בישול מן התורה. דהיינו: שהיא מבושלת כמאכל בן דרוסאי לסוברים שאין בישול אחר מאב"ד, או שמבושלת כל צרכה לסוברים שיש בישול עד "כל צרכו". ואם מדובר בדבר לח צריך להקפיד שיהיה חם בהתאם לשיטות השונות.

**המאירי** בתחילת פרק שלישי מתיר החזרה בתבשיל שמבושל כמאב"ד. ודבריו קשים מאוד שהרי הוא עצמו סבור שיש בישול עד כל צרכו מן התורה (עין פירושו למשנה קמה:). הוא עצמו התקשה בזה ותירץ: "ומכיוון שנתבשל אין לנו בצימוקו אחר שקטם שאין בקטימה בישול למה שנתבשל אלא שמעמיד ואע"פ שמצטמק לעינינו אף בחום המעמיד הוא כן ולאורך השעה לא מצד בישול".

נראה שעיקר כוונתו הוא לטעון שכירה קטומה אינה מסוגלת להוסיף בישול אלא להעמיד ולשמור את חום התבשיל בלבד, ואע"פ שענינו רואות שהתבשיל מצטמק אין זה תוספת בישול אלא שימור החום, ועדיין צ"ע. לפי הבנתנו בדבריו מתברר שהקטימה מועילה למנוע בישול דאורייתא בגלל החלשת כוח האש.

ויש לעיין לשיטות הראשונים הסוברים או החוששים שיש בישול אחר בישול גם במבושל כל צרכו, היאך התירו להחזיר בשבת, והלא יש בזה איסור תורה. כמובן, נוכל לתרץ דבריהם כפי שביארנו את שיטת המאירי. ושמא יש לומר לשיטתם שהאיסור דאורייתא קיים רק כשמבשל על האש, אבל מותר לשרותו בחמין בשבת כיוון שאינו על האש, ונרחיב את הדברים ונאמר שגם כשמניח על אש גרופה או קטומה, כיוון שאין דרך לבשל באופן זה אינו נחשב בישול. אבל דרך זו בלתי אפשרית **באור זרוע** מפני שכתב להדיא שלשיטה זו מה שהתירו לשרותו בחמין בשבת היינו דווקא בכלי שני, ולא בכלי ראשון, וא"כ ק"ו הוא שאסור באש קטומה. לשיטתו נילץ ללכת בדרכו הנ"ל של המאירי.

נראה שגם **לתוס' ישנים** יש גזירה בהחזרה אלא שלדעתו אין לגזור גזירה זו אלא במקום ששייך בישול, אבל בדבר שאין בו חשש בישול כלל אין לגזור. לכן, יש להקפיד גם לשיטה זו על כל דיני החזרה, והבעיה נפתרת על ידי האש הקטומה - הן על פי דרכו של המאירי והן על פי הסברנו שמבושל כל צרכו אין בו איסור אלא על אש גלויה.

עם זאת, יש לזכור שהדעה היותר רווחת היא שאין להתיר החזרה אלא במקום שאין בישול דאורייתא, דהיינו, להלכה דווקא בתבשיל שמבושל כל צרכו והוא יבש, ואם הוא לח צריך שיהיה בחום שהיס"ב לשיטת **השו"ע**, או חם קצת לשיטת **הרמ"א**.

### צריך שהאש תהיה גרופה או קטומה

בטעם הדבר שצריך שהאש תהיה גרופה בהחזרה נחלקו הראשונים, שהרי בהחזרה אנו דורשים לגרוף בכל ענין ואפילו לשיטת חנניה שמתיר שהייה באש שאינה גרופה אינו מתיר להחזיר אלא באש גרופה.

- א. **רש"י** במשנה לו: כתב שהצורך בגריפה בהחזרה הוא מפני שנראה כמבשל<sup>49</sup>, וכ"כ **הריטב"א** "דבחזרה אחמירו טפי מפני שהוא כמבשל בשבת, דאילו לחתויי לא חיישינן". וכ"כ **הרשב"א** (דף מ).
- ובמנוחת **אהבה** (ח"ב עמ' שמז) הגדיר את ה'מחזי כמבשל', שהוא כשמחזירו למקום שהדרך לבשל שם בימות החול.

<sup>49</sup> אפשר שכתב כן רק בדעת ב"ש ולא בדעת ב"ה.

ב. ספר הישר **לר"ת** (סי' רלז ועי' גם סי' רלה) כתב שהצורך בגריפה הוא מחשש חיתוי, והטעם שהחמירו בהחזרה וחששו לחיתוי יותר מאשר בשהייה הוא משום "שעכשיו הוא צריך לה אתי לחיתוי בגחלים וכיוון שמחזירה, הדבר ידוע שנצטננה... שהשהייה משמע שמהשהה את הקדרה במקום בישולה ולא הזיזה משם ולזו ודאי לא אתי לחיתוי<sup>50</sup> כי ודאי רותחת היא שלא נסתלקה מעל הכירה". ובדומה לזה כתבו בחידושים המיוחסים **לר"ן** (לו: ד"ה איבעיא), ובעל **המאור**.

ניתן להציע נפקא מינה בין שתי הדרכים הנ"ל בהסבר הצורך בגרוף בהחזרה. וזאת, על פי דברי **הישועות יעקב** שלעניין חזרה אין צורך לגרוף את כל הגחלים החוצה, ויש להסתפק בגריפתם לצד אחד. נראה שהצעה זו טובה לשיטות הסוברות שהבעיה היא מחזי כמבשל, דהיינו שחז"ל אסרו להניח קדירה על האש בשבת כדרך חול, וכיוון ששינה את האש וגרף אותה הצידה מותר. אבל לשיטות הסוברות שהבעיה היא חשש חיתוי, אין סיבה לכאורה לשנות מגדרי גריפה רגילים, וכשם שבשהייה הכרענו לחומרא שלא כשיטת הרז"ה, הוא הדין בהחזרה.

נ"מ נוספת תהיה לכאורה במקרה שבא לומר לנכרי להחזיר קדירה באיסור, שאם הטעם הוא משום מחזי כמבשל א"כ הוי שבות דשבות ואם יהיה במקום מצוה (כגון שזהו התבשיל העיקרי לסעודת שבת, עיין במ"ב שכה סק"ס), י"ל דשרי כדין שבות דשבות המבואר בסימן שז' ס"ה. אבל אם טעם האיסור הוא משום שמא יחתה בגחלים, אז יש מקום לדון אם האיסור הוא על עצם מעשה החזרה (שהרי בשהייה לא גזרו במבשל כ"צ) והו"ל ג"כ שבות דשבות, או שהאיסור הוא על המציאות שיש לו קדירה מוחזרת ע"ג הכירה ויש בה חשש חיתוי, וא"כ אין כאן שבות דשבות אלא הישראל בעל הקדירה הוא העובר באיסור דרבנן שהרי קדירתו נמצאת באיסור ע"ג הכירה.

עוד ניתן לדון בשאלה אם יש לאסור החזרה על כירה שאינה גרופה וקטומה בתבשיל שמצטמק ורע לו, שהרי מלשון **הרמב"ם** נראה שאסור, שכתב (פרק ג' הל' י): "אין מחזירין לעולם אלא על גבי כירה גרופה או מכוסה".

אמנם בחידושים המיוחסים **לר"ן** (לח. ד"ה איבעיא) כתב: "ובהחזרה הוא דאיכא לאיפלוגי אם הוא כירה שאינה גרופה דמצטמק ורע לו מותר בחזרה....".

הדברים תלויים לכאורה בשאלה אם החשש הוא מפני חיתוי, אזי במצטמק ורע לו יש להתיר, אבל אם החשש הוא מפני מחזי כמבשל, אין סיבה לחלק, ויש לאסור. אבל נראה שגם הסוברים מחשש חיתוי יכולים לאסור מצטמק ורע לו כי חשש החיתוי בהחזרה שונה משהייה - הוא אינו תלוי בשאלת הרצון לבשל אלא בצורך לחמם את הקדירה שנצטננה כשהורדה מן האש.

להלכה פסק מרן **השו"ע** לאסור כל החזרה באינה גרופה. וכתב **האגלי טל** (מלאכת אופה סעיף כד) שי"א דתבשיל המצטמק ורע לו והוא רותח מותר להחזירו על גבי כירה אעפ"י שאינה גרופה וקטומה. והסביר שם (ס"ק נג) שכן נראה מדברי התוס' ישנים (שבת לז:) ותלה זאת במחלוקת חכמים

<sup>50</sup> עיין להלן בעניין ספק הגמרא לח: בפניה ממחם למחם שנחלקו הראשונים בהתאמה בבירור ספק הגמרא שם אם הוא קשור לחשש חיתוי או למחזי כמבשל, ויידון להלן.

וחנניה, וכיוון שפסקנו כחנניה יש להכריע שמצטמק ורע לו מותר. אבל רוב הפוסקים הכריעו לאסור אלא אם כן גרף וקטום.

### תוכה ועל גבה

שנינו בשבת דף לז': "וב"ה אומרים אף מחזירין. ואמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לא שנו אלא על גבה, אבל תוכה אסור".

הראשונים נחלקו בהסבר המגבלה של החזרה לתוך הכירה, ובאופן כללי נאמרו בזה שלושה פירושים:

א. **רמב"ן** (ור"טב"א): החום הגדול שקיים בתוך הכירה יוצר מצב שנראה כמבשל. כירושלמי (ג, א).

ב. **מאירי**: כשמחזיר לתוך הכירה במצב שיש מגע ישיר עם הגחלים<sup>51</sup> יבוא לחתות תוך כדי הנחת הקדירה על הגחלים.

ג. דרך נוספת מצאנו במאירי שהאיסור הוא טלטול הגחלים שהן מוקצה, ואין בעיה בהבערה כי הוא דבר שאין מתכוון.

הצד השווה לשני הפירושים האחרונים הוא שהאיסור בתוכה הוא דווקא במגע עם הגחלים, אבל לפירוש הראשון, האיסור קיים גם בלא מגע עם הגחלים, מצד מחזי כמבשל.

מדברי **רש"י** בסוגיה נראה שפירש שאיסור "תוכה" מתייחס לשהייה ולא להחזרה, לפחות למ"ד להחזיר תנן, כפי שרש"י בעצמו הכריע בדבר. אך עיין ברמב"ן בקושייתו על רש"י, ואכמ"ל, כי להלכה ברור שיש לאסור החזרה בתוכה.

מרן **הב"י** בס' רנ"ג' התלבט בעניין והביא את דעת רש"י והטור, ובשו"ע סעיף ב' סתם דבריו וכתב שאסור להחזיר לתוכה, ופירשו **המ"א** ו**המ"ב** שם שדווקא אם מכניס את הקדירה לתוך הכירה והיא יושבת בקרקעיתה אסור.

כתב בשלטי **הגיבורים** בשם **הרי"א**<sup>52</sup>, שהאיסור להחזיר בתוכה הוא דווקא בתנור שיש לו תוך וחלל כמו התנור, אבל הכירות שלנו שהן פשוטות ואין להם תוך וחלל הרי תוכה ועל גבה אחד ומותר להחזיר בה.

ברור מדבריו שהבין שהאיסור אינו קשור לחיתוי גחלים או טלטולם, שאם כן אין מקום לדבריו. אלא הבין שהאיסור בתוכה הוא מפני שחמומו רב ונראה כמבשל, ועל כך חידש שחז"ל לא ביקשו לאסור לגמרי החזרה אלא לשנות במידת האפשר, וכשאינן אפשרות אחרת יש להתיר לגמרי. בעקבות דבריו כתב **הערוך השולחן** (רנ"ג, ז), שבתנורים שלנו תמיד מעמידין בתוכן ולכן אין לחלק ותוכה הוה כעל גבה<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> יש לזכור כי מגע ישיר עם גחלים נחשב הטמנה גמורה ואסור לשיטות רבות, המאירי כאן מבין שאין זו הטמנה, ולכן דן בזה רק מצד החיתוי שבמגע עם הגחלים.

<sup>52</sup> עיי"ש שטען שזו כוונת הש"ג.

**במנוחת אהבה** (ח"א פ"ג סעיף ח) כתב: צריך שימלא אחר שלושה תנאים: שכפתורי התנור יהיו מכוסים או שהוציאם מע"ש, שהתבשיל יהיה מבושל כל צורכו, שלא הניח את קדרת התבשיל ע"ג קרקע.

### המשן שהיה קודמת ולא שהיה חדשה

בגמרא לח: נאמר:

"אמר רבי זריקא אמר רבי אבא אמר רבי תדאי: לא שנו אלא שעודן בידו, אבל הניחן על גבי קרקע - אסור. אמר רב אמי: רבי תדאי דעבד - לגרמיה הוא דעבד, אלא הכי אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: אפילו הניחה על גבי קרקע - מותר. פליגי בה רב דימי ורב שמואל בר יהודה, ותרווייהו משמיה דרבי אלעזר אמרי. חד אמר: עודן בידו - מותר, על גבי קרקע - אסור. וחד אמר: הניחן על גבי קרקע - נמי מותר. אמר חזקיה משמיה דאביי: הא דאמרת עודן בידו מותר - לא אמרן אלא שדעתו להחזיר, אבל אין דעתו להחזיר - אסור. מכלל דעל גבי קרקע, אף על פי שדעתו להחזיר - אסור. איכא דאמרי, אמר חזקיה משמיה דאביי: הא דאמרת על גבי קרקע אסור - לא אמרן אלא שאין דעתו להחזיר, אבל דעתו להחזיר - מותר. מכלל שבעודן בידו, אף על פי שאין דעתו להחזיר - מותר"

המכנה המשותף לכל הדיון הזה בסוגיה הוא הדרישה לראות בפעולה זו המשן לשהיה הקודמת, ולא נחלקו אלא בדרך לבטא יסוד זה אם על ידי הכוונה להחזיר ואם על ידי שאינו מניחה מידו ואם על ידי צירוף שתי הדרישות הללו.

הראשונים נחלקו כאיזו דעה לפסוק:

א. **הגאונים והרי"ף** יז: פסקו לחומרא והצריכו את שני התנאים כדי ליצור את הרצף בין שתי השהיות, עודן בידו ודעתו להחזיר, וכשהניח על הקרקע לא מועילה דעתו להחזיר. **הרא"ש** הוסיף (פרק ד' ס' ב): "ור"ח פירש משום חומרא דשבת חשיבא כשל תורה ואזלינן לחומרא".

**הרשב"א** הביא דברי רבינו האי גאון שבעודן בידו מותר להחזיר דווקא כשדעתו להחזיר, וכשהניחן ע"ג קרקע אפילו דעתו להחזיר אסור, והסביר שלדעת הגאונים קרוב הדבר לבא לידי איסור דאורייתא והחמירו בזה כשל תורה.

ב. אולם יש ראשונים שהכריעו לקולא והסתפקו באחד התנאים, וכן כתבו **התוס'** בריש פרק ד' (מת. ד"ה דזיתים).

ג. **לרמב"ם** דעה ייחודית בדבר (פרק ג' הל' י) לדעתו צריך להקפיד על תנאי אחד מסוים - "שלא יניח על גבי קרקע", והוא אינו מזכיר כלל את היסוד של דעתו להחזיר. נראה להסביר כשיטת הגר"א בביאורו שהרמב"ם סמך בזה על שיטת הירושלמי. בירושלמי בפרקנו נאמר ש"כשהניחו בארץ אסור לטלטלו" ולא הוזכר שם כלל התנאי האחר של דעתו להחזיר.

והרב **יד פשוטה** באר את הרמב"ם בצורה בהירה: בגמ' לעיל ראינו שישנה מחלוקת - ר' תדאי קובע שמה שחשוב הוא אם הניח על קרקע או לא, אך ר' יוחנן סובר שזה תלוי גם בכוונתו (ב' לישנות). עכ"פ, רואים אנו שמחלוקתם היא האם צריך כוונה? ונראה יסוד

מחלוקתם היא מהו 'מחזי כמבשל'? האם חוששים לאדם עצמו שיטעה לפעם אחרת, או שמא חוששים שאחרים יטעו לחשוב שהוא מבשל?

כפי שיובא לקמן, מובאת לאחר מכן בעיא אחרת על מצבי ביניים [לא קרקע ולא בידו], מכך מסיק הרמב"ם שהגמ' פסקה כמ"ד ש'מחזי כמבשל' הוא רק לאחרים [ר' תדאי], דאל"כ מדוע בבעיות לא מכניסים גם את הכוונה?! ולכן פסק הרמב"ם שמה שקובע הוא רק המיקום ולא הכוונה.

עוד שאלו בגמ' שם: "בעי רבי ירמיה: תלאן במקל מהו? הניחן על גבי מטה מהו? בעי רב אשי: פינן ממחם למחם מהו? - תיקו"

ובירושלמי שם: "תלוי ביתד ונתנו על גבי ספסל נאמר אם היה מפוחם מותר ואם לאו אסור אמר רבי יוחנן בר' מריה בשלא העביר את ידו ממנו אבל אם העביר את ידו ממנו אסור".

הנחת הקדירה על הקרקע נחשבת כסיום השהייה הקודמת, כיוון שזהו המקום שמניחים בו קדרות לאחר השימוש. בגמרא עולים ספקות בהניחו על גבי מטה או ספסל או שתלאו ביתד, ונראה שעיקר הספק הוא: האם רק ניתוק מוחלט מהקדירה - קרקע - מהווה הפסק, או שמא כל זמן שהקדירה אינה בידו ממש אין קשר רציף בין השהיות ואסור. בבבלי נשאר הדבר בספק והראשונים נחלקו אם להכריע את הספקות לחומרא (ע' **רא"ש** סי' ב), או לקולא (**רי"ז**, **מאירי** ועוד), וגם **הרמב"ם** לא הזכיר כלל הבעיות הנ"ל וברור שהכריע להקל, שלא אסר אלא בהניח על גבי קרקע, [משום ספק דרבנן לקולא].

הירושלמי לא הניח הדבר בספק והכריע שכל זמן שהתבשיל חם עדיין (= "מפוחם"), ולא העביר ידו ממנו מותר. ונראה שהירושלמי מחמיר במצבים אלה לדרוש שלא יעביר ידיו ממנו, ולכן אינו מובן מה שכתב הגר"א שהרמב"ם פסק לגמרי כירושלמי. יותר נראה שהרמב"ם פסק כירושלמי בדרישה העקרונית של הניחו בארץ, אבל את מקרי הספק הכריע לקולא, ע"פ הכלל של ספיקא דרבנן, וצ"ע.

בבבלי נשאלה שאלה גם בעניין פינה ממחם למחם. בבירור הספק הזה נחלקו הראשונים לשיטותיהם בעניין יסוד החזרה. התוס' (לח: ד"ה פינה) פירשו שהחשש הוא שעל ידי הפינוי למחם אחר שהוא קר יבוא לחתות בגחלים, אך ראשונים אחרים פירשו שהספק הוא משום שהמיחם החדש לא היה על האש, שמא יש לראותו כשהייה מחודשת ומחזי כמבשל.

להלכה הכריע מרן בשו"ע: "כירה שהיא גרו"ק ונטל הקדירה מעליה אפי' בשבת, מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת ולא הניחה ע"ג קרקע", כשיטת הרמב"ם. אבל **הרמ"א** הוסיף שני דברים: עודה בידו ודעתו להחזיר. נראה מדבריו שפסק הכל לחומרא וכשיטת הרא"ש, שצריך שני תנאים יסודיים כלשינא קמא: לא הניח על גבי קרקע ודעתו להחזיר. גם את הספקות הכריע לחומרא ולכן דרש "עודן בידו" ולא על גבי ספסל או מטה<sup>53</sup>. **המשנה ברורה** שם הכריע שאף שלכתחילה יש לחוש לדעת הרמ"א, בדיעבד יש להקל אם נתקיים תנאי אחד, דהיינו או שדעתו להחזיר אפילו הניחו על

<sup>53</sup> כן היא ההבנה הפשוטה ברמ"א, אך יש לעיין שמא מתכוון להכריע כירושלמי שהניחו על ספסל אם לא העביר ידו ממנו מותר.

ספסל<sup>54</sup> או שעודן בידו אע"פ שאין דעתו להחזיר, ובלבד שלא יניח על הקרקע כדי לחוש לשיטת הרמב"ם והשו"ע.

ואם הניח את הקדירה על הקרקע אבל לא סילק ידו ממנה, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד בישול אות לג) שיש להחשיב קדירה זו כעודה בידו, כיון שהשו"ע נקט לשון הנחה ולא העמדה, שמשמעותו שאינו אוחד את הקדירה בידו. אך דעת **הגרי"ש אלישיב** (שבנות יצחק שהיה וחזרה פי"ד אות ב) שאין הקדירה חשובה כך כעודה בידו. אולם אם רק חלק מהקדירה מונחת ע"ג קרקע חשובה עדיין כעודה בידו, וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קכג).

**במנוחת אהבה** (ח"א עמ' נא) הביא את הצורך שלא להניח את הקדירה על הקרקע כדי להחזירה לכיריים שלנו בשם י"א, משום שכשגורף את הכירה לא עשה בכירה עצמה שום שינוי, וא"כ כשנותנה על הכירה אפילו שאין בה אש נראה כמבשל משום שבדרך כלל בחול יש שם אש, וכ"כ **המאירי** שהאיסור הוא שבדר"כ שם הוא 'מקור האש', אבל כיריים שלנו בגלל שהכיסוי הוא בולט ואינו דומה למניח ע"ג כירה אלא למניח ע"ג דבר צדדי סמוך לאש, שהרי אין הדרך בימי החול לבשל על כיריים שיש עליהם פח. [כעין זה כתב **הר"ש קורח** (עמ' סו)] ומבואר בחידושי **הרשב"א** (שבת מ:)) שהטעם להתיר לתת כנגד המדורה, משום ש'רוב פעמים' אין הדרך לבשל שם, אין בזה מחזי כמבשל.

### מחזירין אפילו בשבת

נאמר בגמרא לז: "אמר רב ששת לדברי האומר מחזירין, מחזירין אפילו בשבת".

נחלקו ראשונים בפירוש דבריו:

- א. **רש"י** פירש שמותר להחזיר גם אם נטל את הקדירה ביום השבת ולא רק כשנטל בליל שבת. הנוטל בליל שבת אפשר שיחזיר לצורך סעודת המחר, ולכן תיחשב ההחזרה המשך השהייה הקודמת. אבל הנוטל ביום השבת אינו עשוי להחזיר כי אין סעודה נוספת, ולכן יכולנו לאסור החזרה כי לא נוכל לראותה כהמשך אלא כשהייה מחודשת. את זאת חידש רב ששת ש"מחזירין" אפילו ביום השבת, משום שלפעמים אדם זקוק להחזיר אף ביום השבת, ואף היא תיחשב פעולת המשך.
- ב. **התוס'** ו**הרא"ש** פירשו שמדברי רב ששת למדנו שעיקר פעולת ההחזרה מבעוד יום היא, ורב ששת חידש שמותר להחזיר גם בשבת. גישה זו מחדשת למעשה חומרא, שגם מי שבא להחזיר מבעוד יום צריך להקפיד על דיני החזרה ותנאיה.

**ר"ת** (בספר הישר סי' רלה) דייק כן מלשון המשנה "לא יתן עד שיגרוף", דהיינו שאסור להחזיר עד שיגרוף, ואם כן, צריך לומר שהפעולה נעשית בזמן היתר גריפה.<sup>55</sup> **הר"ן** (טו: באלפס) הסכים עם הבנה זו, אך טען שהיינו דווקא לבית שמאי, משום שהם דורשים שכל מלאכה הנעשית, תהא נעשית

<sup>54</sup> והחזון איש הקל ב"הניח על ספסל" אפילו באין דעתו להחזיר.

<sup>55</sup> אמנם יש מפרשים שפירוש הביטוי במשנה הוא שאינו יכול להחזיר בשבת אלא אם כן גרף את הקדירה מבעוד יום. עיין תוס' לו:.



לפחות מקצתה מבעוד יום, וכיוון שהקדירה אינה מספיקה לרתוח עד כניסת השבת הם אוסרים, אבל לבית הלל שאין להם שביתת כלים, מותר לעשות כל פעולה עם השמש, אע"פ שכולה נעשית בשבת. לתוס', כאמור, האיסור הוא גם לבית הלל.

במשמעות איסור ההחזרה מבעוד יום לשיטה זו יש הבדל בין המשתמע מדברי ר"ת לדברי הרא"ש.

ר"ת כתב (שם) שיש חשש חיתוי בין השמשות כדי לחממה, ולכן מסתבר שהאיסור הוא דווקא בקדירה צוננת שלא תספיק לרתוח עד כניסת השבת, וכפי שכתב שם בסי' רלז בהיתר קדירה חייתא: "לפי שא"א לה להיאכל בלילה על ידי חיתוייה של בין השמשות", וכיוצ"ב כתוב בתוס' (לו: ד"ה וב"ה).

**לרא"ש** (פרק ג' סימן ב) הבנה אחרת באיסור ההחזרה מבעו"י. לדעתו האיסור מבעוד יום נובע מן הדמיון שבמעשה הקדירה על האש באותה שעה לשהות שלה בשבת ויש לחוש לטעות, וגזרו אטו החזרה בשבת.

עוד יש לדון לשיטה זו, שאיסור החזרה מתחיל מבעוד יום, האם הדרישה היא לכל תנאי ההחזרה או שיש להסתפק בגריפה בלבד. מסברה פשוטה היה נראה שהדבר נתון במחלוקת בין הרא"ש ובין ר"ת. לר"ת שעיקר החשש מבעוד יום הוא מפני שנצטננה יבוא לחתות, אולי יש להסתפק בגריפה בלבד, אבל לרא"ש שהוא גזירה אטו החזרה בתוך השבת, מסתבר שידרוש את כל התנאים כמו בשבת עצמה. הדברים אינם פשוטים כ"כ אך אין כאן המקום להאריך.

**להלכה, השו"ע** דחה דעת התוס' ופסק כרוב הראשונים שאין איסור החזרה חל אלא בשבת ולא מבעוד יום, ו**הרמ"א** כתב שהמנהג להקל, וטוב להחמיר במקום שא"צ כ"כ, **המשנה ברורה** הכריע כדעת הגר"א שאף המחמירים אינם דורשים את כל התנאים מבעוד יום, ומסתפקים בתנאי של גרוף בלבד.

## נטלו מבעוד יום ומחזירו משחשכה

גרסין בירושלמי בפרק כירה:

"נטלו מבעוד יום מחזירו מבעוד יום נטלו משחשיכה מחזירו משחשיכה נטלו מבעוד יום וקדש עליו היום

רבי סימון דתרי בשם רבי הושעיה הניחו בארץ אסור לטלטלו"

וכתב **הרמב"ן** על דברי הירושלמי הנ"ל "ונראה לפי הירושלמי הזה שאם סילק בשבת מותר להחזיר ואפי' הניח ע"ג קרקע". וכן כתב **הר"ן** על הרי"ף בביאור הירושלמי. מדבריהם נראה שהבינו שהתנאים שהוזכרו בירושלמי שלא יניחו על הארץ, הם בנטל בערב שבת ומחזיר משחשיכה, אבל נטל בשבת מחזיר בשבת אפילו הניחו בארץ. טעם הדבר הוא מפני שכשנטלו בשבת אין זו שהייה חדשה בשבת, אבל נטלו מבעוד יום צריך שלא יניחו מידו כדי ליצור רצף בין השהייה של ערב שבת לשהייה של שבת.

**הב"י** הביא שיטה זו בסי' רנג ודחה אותה. שאינה דעת התוספות הרא"ש וסיעתם, שהרי הם אוסרים להחזיר אפילו מבעוד יום סמוך לחשיכה וכ"ש להחזיר בשסילק משחשיכה וגם הרמב"ם

כתב בהדיא הפך הירושלמי הזה שהרי כתב (ג. י) כל שמותר להשהותו על גבי האש כשנוטלין אותו בשבת אסור להחזירו למקומו וכו' והוא שלא הניח הקדירה על גבי הקרקע.

מִן הַשּׁוֹ"ע התעלם לגמרי מדעה זו, אבל הרמ"א הביא את דעתם, ושנוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להם דין כירה, וכתב שטוב להחמיר.

אלא שנחלקו הפוסקים בהיקף דין זה. יש שסברו שדין זה פוטר רק מן התנאים שלדעתו להחזיר ועודן בידו, אך לא פוטר מן הצורך בגרוף וקטום, ועל גבה ולא בתוכה, וכן כתב הב"י. אבל הרמ"א כתב שהנוהגים להקל לתוך תנור סומכים על שיטה זו, ומכאן שלדעתו היתר זה כולל גם החזרה לתוך תנור, וז"ל בסעיף ה': "ויש מתירין לתן לתוך תנור שאפו בו מבעו", דמאחר שלא הטמינו בו רק אפו בו מבעו"י לא נשאר בו רק הבל מעט ואין לחוש לבישול"

אמנם המשנה ברורה הסתייג מדברי הרמ"א בנקודה זו שבד"מ וכן מהרמ"א לעיל בס"ב בהג"ה מוכח שנוהגים להקל להחזיר לתוך התנור בכל גווני אלא שמסיים שם שטוב להחמיר.

ומצאנו אף דעה שלישית בנידון זה שמוותרת גם על התנאי של גרוף וקטום, אם נטל את הקדירה בשבת, וכן כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קל): "אם נטלו משחשיכה בכל ענין מותר להחזיר ויש מקילין על פי הירושלמי אפי' כשאינה גרופה וקטומה".

#### אפשר לסכם את תנאי החזרה בכמה תנאים:

- א. התבשיל מבושל כל צורכו, ואם יש בו רוטב צריך שיהיה חם בשיעור יס"ב לספרדים<sup>56</sup>.
- ב. שלא יניח הכלי ע"ג קרקע או דבר המחובר לקרקע כגון שיש, אלא יחזיקו בידיו או ע"ג השולחן, וימשיך להחזיק בכלי עד שיחזירו לאש.
- ג. שהאש תהיה מכוסה בדבר שאין רגילות לכסות אותה ביום חול.
- ד. שבעת הסרת הכלי מהאש יהיה בדעתו להחזירה (שש"כ, ובמנוחת אהבה לא הזכיר תנאי זה שהספרדים לא נהגו בו).

זאת מלבד שני תנאים בסיסיים נוספים: א. שלא יהיה בקדירה איסור בישול. ב. שהכירה תהיה גרופה וקטומה.

<sup>56</sup> הרחבנו בזה לקמן סימן שיח, מהו שיעור הרוטב המותר בחימום בשבת, ע"ש.

## הדרכים לחימום מאכלים בשבת

כעת נתמקד בחימום מאכלים הנמצאים במקרר - האם וכיצד ניתן לחממם בשבת.

### ❧ חימום כנגד המדורה

בדף מ: "מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו, אלא בשביל שתפיג צינתן". נחלקו הראשונים אם העיקר שלא יבואו לידי בישול, או שאסור אף להפשיר במקום שיכול להגיע לידי בישול. וכתב **הרשב"א** "אבל צונן שנתבשל אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיד סולדת בו מותר, והוא שלא יתן על גבי האש או על גבי כירה ממש" דהיינו, מותר לחמם מאכל שאין בו משום בישול (שכבר נתבשל כל צרכו) כנגד המדורה.

לדעת **הרא"ש** (אות י) נתחדשה מגבלה בדין זה, ואין להתיר כנגד המדורה אלא באופן שהוא רחוק קצת מן המדורה כדי שיהיה היכר ולא יבוא לחתות בגחלים. אך מדברי הרשב"א הנ"ל נראה שכל שאינו מניחו על גבי האש עצמה מותר, ואינו צריך להרחיק.

**בשו"ע** (שיח', טו) כתב: דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, וה**מ"א** (ס"ק לח) הביא את דברי הרא"ש לבאר את טעם ההיתר. ונמצא שהתירו ליתן לכתחילה כנגד המדורה ולא חששו לשמא יחתה ואף לאיסור מחזי כמבשל, משום שאין דרך בני אדם ברוב הפעמים לבשל כך וכמבואר ב**מ"ב** (ס"ק צב).

### ❧ חימום על גבי קדירה

עוד כתב **הרשב"א** שם שמותר לתת ע"ג קדירה בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פאנדיש וכיוצ"ב כדי לחממן ואפילו תהא היד סולדת בו ואע"פ שהקדירה נתונה על גבי האש, לפי שאין דרך בישול בכך ואינו אלא כנותן בצד המיחם או כנגד המדורה ואין כאן משום חשש בישול.

אף **הר"ן** הביא דברי הרשב"א הללו, והוסיף עליהם: "ואפשר גם כן שמה שאין דרכו לאפותו על גבי כירה כגון פאנדי"ש וכיוצא בהן שמותר לחממן בשבת על כירה או על גבי כסא כל שהוא מצטמק ורע לו שהדבר מוכיח שאינו נעשה אלא בשביל שיתחמם".

לשיטת הרשב"א ההיתר הוא דווקא ע"ג קדירה משום שדומה למניח כנגד המדורה, שהרי הקדירה התחתונה היא שמונחת על האש, והפאנדיש הנמצא על הקדירה אינו מונח ישירות על האש אלא סמוך לה. אבל הר"ן מתיר מצד שאין דרך בישול באופן זה ומוכחא מילתא שכוונתו לחממו בלבד ואין כאן מחזי כמבשל.

הב"י הביא שתי שיטות אלו והכריע כדעת הרשב"א משום שהר"ן עצמו הסתפק בדבר וכתב שאפשר שיש להתיר אפילו על האש. וכך פסק **בשו"ע** סי' רנג סעיף ה': "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנדי"ש וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך".

אמנם פסק זה של השו"ע עומד בסתירה למה שפסק בסעיף ג' שם: "המשכים בבוקר וראה שהקדירה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית; ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע, ושתהיה רותחת".

ונראה מדבריו שההנחה על גבי קדירה אינה מתירה לגמרי, אלא עושה את הכירה לגרופה וקטומה, ולכן צריך להקפיד על דיני החזרה שלא יניחנה על גבי קרקע. אך בסעיף ה' התיר להניח על גבי קדירה אף לכתחילה, ולא דווקא על ידי החזרה.

ביישוב הקושי הזה נאמרו באחרונים שלושה תירוצים עיקריים:

1. **הדגול מרבבה** (סי' שיח) כתב לחלק בין דבר שדרך לבשלו על גבי כירה שבזה דין הקדירה התחתונה כדין גרופה וקטומה בלבד, וצריך להקפיד על דיני החזרה, לבין פאנדיש הנידון בסעיף ה' שאין דרך לבשלו על גבי כירה, שבזה יש להתיר אף הנחה לכתחילה. דרך זו דחוקה במקצת, שהרי הר"ן הוא שבנה את יסוד הדין על כך שאין דרך בישול בכך, ומפני זה התיר אף ישירות על האש, אבל הרשב"א התיר מפני שהוא כנגד המדורה, ובזה יש להתיר אף בדבר שדרכו בכך. ואפשר שהדגול מרבבה הבין שאף הרשב"א התיר מפני שאין דרך בישול בכך, אלא שלא רצה להתיר לגמרי וצירף לזה את הקדירה התחתונה שניתן להחשיבה כנגד המדורה. וצ"ע. וכן דחה דבריו בבה"ל שכן השו"ע בסעיף ה הביא את דברי הרשב"א שמותר ע"ג קדירת חמין ולא ע"ג כירה, אלמא לא ס"ל כהר"ן בזה.

2. **המגן אברהם** (סי' שיח ס"ק כו) כתב לחלק בין הנחת דבר יבש ע"ג מיחם שעל האש שמותר אף לכתחילה בשבת, לבין הנחת דבר לח שאסרו להניחו ע"ג מיחם, ואפילו אם אין בו משום בישול והיינו שחם יד סולדת, כיון שגוזרים שמא יניחנו שהוא קר. ולדינא כתב המ"א שאפשר להקל אפי' בלח חם ודלא כהשו"ע.

3. **הפרי מגדים** (א"א שיח, כו) חילק בין קדירה מלאה לקדירה ריקנית, שבקדירה מלאה נחשבת הקדירה התחתונה כנמצאת על האש, והקדירה העליונה כנמצאת על יד האש, דהיינו – כנגד המדורה. אבל קדירה ריקנית שאין בה תבשיל אינה אלא כגורפת את האש שהרי לשם זה היא מונחת- כדי להחליש את עוצמת האש, שירא פן יקדיח תבשילו - לפיכך הקדירה העליונה נחשבת כמונחת על כירה גרופה וקטומה, ובזה אין להתיר אלא החזרה ולא הנחה לכתחילה. וכ"כ בספר תוספת שבת.

וכתב עליו **בביאור הלכה** (סי' רנג ד"ה ויזהר) שהוא תירוץ הגון בטוב טעם. ונראה שזהו התירוץ העיקרי המקובל על הפוסקים, אם כי נראה בהמשך שיש פוסקים שסמכו על תירוצו של המגן אברהם כפי שפירשנו דבריו כאן.

### ❧ חימום על גבי פלטה של שבת

**הביה"ל** (ס"א ד"ה ליתן עליה) כתב שלרש"י כיסוי שעל חלל הכירה לא חשיב גרו"ק, ואילו מהרמב"ם משמע שכן. ובס"ק פא כתב שדין מעזיבה שעל התנור כדין קדרה ריקנית כיון שמפסקת בין

הקדירה לאש. ובשעה"צ (ס"ק צה) כתב דמותר להחזיר ע"ג התנור וכל כיוצא בו שהוא תולדת האור, ולפ"ז אף פלטה חשובה כגרו"ק כיון שישנו הפסק בין סלילי החשמל לבין הקדירה וממילא יהא מותר להחזיר. אולם **החזו"א** (סי' לו ט ד"ה במ"ב), דחה דברי המ"ב, וכתב דאף להרמב"ם לא מהני כיסוי שעל חלל הכירה כיון שרגילים בכיסוי זה, משא"כ בקדירה ריקנית כיון שאין דרך בישול בכך וגם ממעט החום. ומטעם זה אסר החזו"א (סי' לח סק"ב) להחזיר לכירה חשמלית, אף לדבריו יש להתיר להשהות בפלטה של שבת כדין גרו"ק ע"ש ד"ה והלכך. ובשו"ת **הר צבי** (סי' קלו), פסק דכירה חשמלית הוי כגרו"ק ולא שייך חיתוי כשאינו יכול להגדיל ולהנמיך את גודל האש.

דעת **הר"י קאפח** (פכ"ב אות ז) מיוחדת בפירוש הרמב"ם. לדעתו אמנם סובר הרמב"ם שאין בישול אחר בישול מדאורייתא, אך מדרבנן ודאי שיש. לכן אסור להניח מאכלים בשבת ע"ג מקור חום שיכול לבשל, וה"ה בפלטה. ממילא רק על קדרה מלאה [כרשב"א אליבא דפמ"ג] אפשר לחמם מאכלים בשבת ע"ג הפלטה.<sup>57</sup>

**בשש"כ** (פ"א סעיף כד) פסק: כל כירה חשמלית נחשבת לאש מגולה, גם אם חוטי החשמל מכוסים, ולכן אסור להחזיר עליה כלי המכיל תבשיל, אא"כ הכירה מכוסה, ובסעיף כה התיר להחזיר ע"ג פלטה. ובהערה עא נימק עפ"י כמה סברות חדשות שפלטה הרי היא ככירה גרו"ק, ואין שייך בה הטעם שמא יחתה. אולם צ"ב מדוע עדיין אין חשש של מחזי כמבשל, דהלא רגילין לחמם על הפלטה בלא שעשה בה שום היכר ומאי שנא מכירה חשמלית שאסר להחזיר עליה, ודוחק לפסוק רק כר"ת שבחזרה האיסור הוא רק משום גזירת חיתוי. ונראה דעל כרחן נדרשים לסברא שיש כאן היכר לפי שעצם השימוש בפלטה הוא רק לשמור על החום בשבת וכפי שכתב בהערה עא ע"ש.

מין **הגרע"י** צ"ל התיר הנחה לכתחילה של קדירת תבשיל יבש המבושל כל צרכו ישירות על המשטח של פלטה, בשבת עצמה מכמה טעמים:<sup>58</sup>

1. משטח הפלטה נחשב כקדירה ריקנית המונחת על גופי החימום של הפלטה, ויש להתיר להניח עליה על פי שיטת המגן אברהם (סימן שיח ס"ק נו), שחילק בין לח ליבש, וכיוון שכאן המדובר בתבשיל יבש יש להתירו לכתחילה אף על גבי קדירה ריקנית, שהיא משטח הפלטה, לדעתו.

2. עוד כתב להתיר מטעם שאין דרך לבשל על הפלטה, שהרי לא נועדה אלא לחמם עליה את המאכלים, ואין בה מחזי כמבשל. שהרי נקראת "פלטה של שבת" ואין לך היכר גדול מזה שהיום שבת, וכן אין כאן חשש חיתוי<sup>59</sup>, ואין האש דועכת - דשונה מגחלים, וא"א להגביה ולהנמיך את חומה. וכ"כ הגרשז"א בשש"כ (עמ' י' הערה עא).

3. עוד טעם משום שאינה עומדת לבישול בימות החול אלא לחימום בלבד. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (סימן ג' אות ג).

<sup>57</sup> וע"ע בשו"ת המוקלט (שאלה 319).

<sup>58</sup> בשו"ת **יחווה דעת** ח"ב סי' מה, ובחזו"ע שבת ח"ד (עמ' שדמ), וח"א (עמ' לח).

<sup>59</sup> דברים אלה מביא הגרע"י בספר יחווה דעת שם בשם שו"ת ישכיל עבדי.

4. מרן הב"י כתב שהטעם לאסור חזרה אא"כ הקדרה רותחת, הוא משום דהוה ליה כמבשל, ומוכח שבדבר יבש שאין בו בישול יש להתיר. וכ"פ הבה"ל (ס"ה ד"ה ובלבד) שמדברי מרן הב"י מוכח שהאיסור הוא משום מבשל.
5. ע"פ דברי הריא"ז שכתב שכל האיסור הוא דווקא בכירה שיש לה תוך וחלל כמו בתנור, אבל כירות שלנו הפשוטות מותר להחזיר. וכן הובא במג"א (ס"ק כב) ובמ"ב (ס"ק נח).
6. לא חששו לגזירת שמא יחתה אלא בגחלים שבכירה שדרכן לדעוך קימעא קימעא, וכמו שכתבו כמה פוסקים.

ויש שדחו שאמנם נכון שהפלטה היא מיוחדת לשבת והכל יודעים שלחימום מאכלים היא מיועדת, מ"מ נראה שבזה גופא נחלקו הרשב"א והר"ן. שהר"ן צידד להתיר להניח פאנדי"ש על גבי האש כיוון שאין דרך לבשלו שם, אבל הרשב"א החמיר שלא להניחו ישירות על הכירה אע"פ שאין דרכו בכך, והתירו רק על פי קדירת חמין. ואע"פ שאפשר לדחות, שפלטה עדיפה מפני שאין דרך לבשל עליה כלל, ורק מחממים עליה ואינה דומה לפאנדיש שהחמיר הרשב"א על גבי כירה אף שאין דרכו בכך, משום שהכירה עצמה נועדה לבישול. מכל מקום נראה שכיוון שאף הפלטה משמשת לעיתים לבישול כגון חמין וכיו"ב שמתבשלים במהלך השבת על הפלטה, אין להתיר להניח ישירות על הפלטה (לענ"ד אולי י"ל שהעיקר זה האם האדם מבשל שם ולא האם התבשיל מתבשל, היינו בפלאטה שמים את הסיר ובה נגמר תהליך הבישול ולכן גם אם קורה בפנים תהליך כזה, כשמחזיר עליה בשבת אין זה נראה כלל כמבשל). אמנם בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד) התיר לתת ישירות על הפלטה בשבת, אך אינה דומה הפלטה שהוא דיבר עליה לפלטה שלנו. הפלטה האמריקאית (HOT PLATE) נועדה לחימום בלבד ואינה מסוגלת לבשל כי חומה נמוך יחסית, אבל הפלטות שלנו חומם גבוה, ומסוגלות לבשל ונוהגים לבשל עליהן את הצ'ולנט.

בדרך נוספת יש להתיר קדירה ריקנית על הפלטה על פי מה שפירש **הגרש"א** זצ"ל בפירוש הפרי מגדים. אם האש אינה גרופה וקטומה, תפקיד הקדירה הריקנית הוא לגרוף את האש והקדירה העליונה היא על אש גרופה, אבל אם הכירה גרופה, וכן הוא בפלטה שדינה כגרופה, הקדירה הריקנית היא שנמצאת על האש והקדירה העליונה נחשבת כסמוכה לאש ולא עליה<sup>60</sup>.

לסיכום, מצאנו באחרונים כמה דעות בעניין חזרה ע"ג פלטה בשבת:

- א. **הגר"ע יוסף** (יחווה דעת שם): מותר להניח לכתחילה קדירת תבשיל יבש המבושל כ"צ ישירות על משטח הפלטה בשבת, שנחשבת לקדירה ריקנית ואין הדרך לבשל עליה אלא מיועדת לחימום בלבד ולכן אין לה דין מחזי כמבשל. וכ"כ **במנוחת אהבה** (ח"א פ"ג סעיף יג, ועיין שם הערה 50).
- ב. **שש"כ** (פ"א סעיף כה): "פלטה חשמלית מיוחדת לשבת המיועדת לשמור על חום המאכל שעליה ואין רגילים ולבשל עליה וגם א"א להגדיל את מידת החום שלה, אינה טעונה

<sup>60</sup> אמנם עיין בספר ארחות שבת פרק ב' סעיף סו שהביא לאסור בשם החזון איש והרה"ג אלישיב זצ"ל, ובהמשך הסעיף הביא את דעת הגרש"ז.

כיסוי נוסף, ומותר להחזיר עליה את הכלי, והוא שימלא אחר שאר תנאי חזרה, אבל אין ליתן עליה לכתחילה בשבת קדירה שיש בה תבשיל, אפילו הוא מבושל כ"צ, אפילו אם כוונת ורק להפיג צינתו". וכ"ד הר"י קאפח שהובא לעיל.

ג. בשו"ת **הר צבי** (סי' קלו): כירה חשמלית הוי כגרו"ק ולא שייך חיתוי כשאינו יכול להגדיל ולהנמיך את גודל האש.

ד. **הגר"מ אליהו** (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד סימן ז): אין להשתמש בפלטה רגילה בשבת, אלא ב'פלטה ירושלים'.

### סעיף ד':

#### עירוי מכלי ראשון לקדירה שע"ג האש

כתב **רבינו יונה** באגרת התשובה (יום ה' כלל א' סימן ג) ובעליות דרבינו יונה (ב"ב יט.): "מכשלה גדולה בידי מקצת העם, שטומנים מע"ש קומקום של מים חמים, כדי לתת לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהמים אינם חמים כ"כ שהיד סולדת בהם, וכשמערים אותם לקדירה שהיד סולדת בה מתבשלים בתוכה, ונמצאו מבשלים בשבת. ועוד, שאפילו אם המים חמים והם רותחים והיד סולדת בהם, כשמערים אותם מתוך הקומקום פסקה רתיחתם לאלתר, ואינם יכולים לבשל, כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלים בקדירה שהוא כלי ראשון, ומים מבושלים שפסקה רתיחתם יש בהם משום בישול". והביאו דבריו המאירי, רבינו ירוחם ועוד.

ויש הבדל בין שני הטעמים, לטעם הראשון כל עוד היס"ב אין איסור. ולטעם השני אף שהיס"ב כיון שאינם במעלת כלי ראשון אסור. ובנימוקי יוסף הביא רק את טעמו הראשון של רבינו יונה, ומרן **הב"י** הביא את דבריו והוסיף שכ"כ רבינו ירוחם.

ומרן **השו"ע** כתב "יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמים ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק". אולם לדעת **הרמ"א** שאין איסור בישול כשהמים רותחים, אין איסור לערות מים לכלי שע"ג האש.

רוב האחרונים הסבירו את דעת מרן כטעמו הראשון של רבינו יונה, שכן בקומקום מוטמן יש לחוש שחום המים ירד מיס"ב. וכ"כ **הלבוש**, ו**מג"א** (ס"ק לב), **ט"ז** (ס"ק יז), **א"ר** (ס"ק ל), **פמ"ג** (מש"ז ס"ק יז), **מ"ב** (ס"ק פד), **אגלי טל** (אופה ח. סוף השמטה ב) ועוד. ועוד נימוק לדעתם הוא שמרן הב"י הביא את דברי הנימוקי יוסף שהביא רק את טעמו הראשון של רבינו יונה.

מנגד יש שכתבו שדעת מרן השו"ע אף כטעמו השני של רבינו יונה, וכ"כ ר' חיים פלאג' **בלב חיים** (א, צט) ומרן **הגרע"י** בשו"ת יחוה דעת (ח"ד, כב). ובחזו"ע (ח"א עמ' צט) כתב שבדיעבד אם הוסיף מים אין התבשיל נאסר, אע"פ שלרבינו יונה התבשיל אסור, כיון שמעשה שבת אינו אסור מהתורה (היא קדוש ואין מעשה קודש – כתובות לד.) ולכן בכל דבר שיש בו מח' הוי בכלל ספק דרבנן ולקולא. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שאפילו אם יוריד את התבשיל מהאש יהיה אסור לערות עליו מים חמים, וכ"פ בחזו"ע (שבת ד' עמ' שפח) אולם אם עירה את התבשיל לכלי שני יהיה מותר לערות עליו

מים חמים מפני שכלי שני אינו מבשל. ובאור לציון ח"ב (יז', ח) כתב שיש להחמיר כי אולי השו"ע חשש לשני הטעמים, אולם המיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

ובמנוחת אהבה ח"א (ג, טו) כתב שכאשר המים והתבשיל עומדים על אותה האש, אין למחות ביד הנוהגים לערות מים חמים לתבשיל, שבאופן זה אין לחוש שהמים יהיו קרים מהתבשיל, מפני שלדעתו עיקר טעם השו"ע להחמיר הוא מהחשש שמא המים לא יהיו בשיעור של יס"ב. ועיין בשו"ת מאמר מודכי (ח"ד סימן ח) שמחמיר גם באופן זה, ולכן התקנה היא שישים מתחתיה קדירה ריקנית.

ושמעתי מהרב אופיר מלכה כמה פתרונות לאדם שתבשילו מצטמק (לפי סדר העדיפויות) וכ"כ בספרו (עמ' קפח):

1. יתן מע"ש שקית קוקי מלאה מים, ואם יצטרך להם ינקבה בשבת, ואין בזה משום הטמנה.
2. לומר לבן אשכנז שיוסיף לו מים מהמיחם לחמין, שלהם מותר לכתחילה ואין בזה משום לפני עיוור. (וכ"פ הגרשז"א בספר מאור השבת ח"א עמ' תסג. ובחזו"ע ח"ד עמ' שצז).
3. להגביה את סיר החמין ע"ג כירה ריקנית, כך שיתמיד בחומו אבל לא יתייבש.
4. סמוך לאכילה יעביר את החמין לסיר עם מים חמים, ויוכל להגיס אף לאשכנזים (שיח, ח), משום שהוא כלי שני. ואין בו איסור לש (שכא, יט). אמנם יש פוסקים האוסרים לערבב בחזקה, ואסור להחזיר את הסיר לפלאטה.
5. יקח מצקת ויכניס למיחם, (עדיף עד שיעלה רתיחה) ויכניס את המצקת לתוך האוכל, ולא יערה כך שהמים לא הופכים למעורים אלא ככלי ראשון, ולדעת האול"צ כ"ז שהסיר ע"ג האש המצקת ככלי ראשון.

**המרוקאים** נהגו להקל בדיון זה, שאין בישול אחר בישול בנוזלים. וכ"פ למעשה הרב מסעוד הכהן בשו"ת פרחי כהונה (סימן לג), והרב **שלום משאש** (שמש ומגן א, ח. תבואות שמ"ש א, כו). וכן מנהג תימן להקל בבישול אחר בבישול בלח כדעת הרמב"ם, ראה **ר"י קאפח** (פכ"ב אות ז), **ערי"ש** (שיח, יב), **שע"ה** (נו, ו, ושם הע' יג-טו).

סעיף ה':

### ❧ חימום מאכלים בתנור או בפלטה שיידלקו מאוחר יותר ע"י שעון שבת

בשו"ת **תרומת הדשן** (סי' סו) דן במקרה שאין למשפחה תנור מיוחד לאפות בהן ולהטמין בהן החמין, ומטמינים באותו תנור שמיועד לחימום הבית, ולמחרת בשבת השפחה מוציאה את החמין מן התנור, ומניחה אותו ע"ג התנור. ומבערת את האש בתוך התנור, כדי לחמם הבית וע"י כך נרתחים החמין שע"ג התנור לכל צרכם ע"ש.

שתי מסקנות עולות מדבריו: 1. מותר לגוי להעמיד התבשיל בשעה שהתנור לא דולק, אם הוא רק פסיק רישיה, משום שפסיק רישיה על ידי גוי מותר (מג"א סק"מ). אבל אם מדובר בתנור אפייה



שהוא מעשה בישול גמור, אסור אף על ידי גוי. 2. אסור לישראל להניח תבשיל בתנור כבוי, שהגוי ידליקנו לאחר זמן.

בשול"ת **בית אפרים** (או"ח סי' כא) כתב לדחות דברי תרוה"ד מאחר שגם אם הגוי יודע שישנו תבשיל ע"ג האש, הרי כוונתו לחמם את הבית ולא בהכרח שגם יבוא להתבשל, כיון שבשביל להתחייב משום מלאכת מבשל צריך חום יותר גדול, ואין ליהודי עניין שהתבשיל יגיע לחום גדול, אלא די לו בחום קטן, ולכן לא היה לתרה"ד לומר דהוי פ"ר, וגם לא אכפת ליה אם יבוא למלאכת הבישול שהרי רצונו שיתחמם בלבד, ולא יתבשל שוב.

גם ה**ט"ז** (ס"ק יח) כתב שלא עמד בהיתר זה ע"ד תרומת הדשן, שהרי הטור ביו"ד (סי' קיג) כתב שגוי שחיים תנור בשביל לייבש בו כלי, והיה בתנור בשר הרי הוא אסור דחיישינן שמא כיון הגוי גם לבישול הבשר. ולכן הסיק שאין לבעל נפש לסמוך על היתר זה. אלא שה**אליה רבה** (ס"ק לט) דחה דבריו שהרי הרבה פוסקים חולקים ע"ד הטור שם, ולכבוד שבת ודאי יש לסמוך עליהם. וכן שאני הכא דעיקר עשיית אש ידוע שהוא לחמם בית החורף, מה שאין כן התם שמא עיקר כוונתו לבשל בשר, ועוד דבאמירה לגוי קיל יותר משאר איסורי דרבנן.

דברים אלו של תרומת הדשן נפסקו להלכה על ידי ה**רמ"א**. איסור זה הוא פשוט בתבשיל שיש בו עדיין משום בישול כגון שלא נתבשל כל צרכו או בתבשיל לח שנצטנן, וגם אם היה מבושל כל צרכו והוא יבש, או שהיה לח רותח או שלא נצטנן לגמרי אסור לתת אותו בתנור לפי שאינו גרוף. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה להחם) שצייד בשם הפרי מגדים להקל בזה על ידי גוי משום שהוא שבות של חזרה על ידי גוי שאף הוא שבות לצורך שבת, והמקל בזה אין גוערים בו.

כל הנ"ל כשמדובר באופן שאחר ההנחה בא הגוי ומדליק אח"כ, אבל בימינו הדיון שונה. האדם מניח על האש (כיריים או תנור או פלטה) כשהיא כבוייה, ולאחר מכן השעון שבת מדליק את האש.

בשול"ת **הר צבי** (אורח חיים סי' קלו) כתב שאינו דומה דברי תה"ד לנידוננו, שהמעמיד קדירה ע"ג תנור או פלטה תהא אסורה משום שאין צורך לנקוט כל פעולה, וודאי ידלקו ונחשב כמעמיד הקדירה במקום שסוף האש לבוא דאסור<sup>61</sup>, בשונה מהנידון בתה"ד שלא מחייב שהאש תבוא.

אמנם מדברי **החזון איש** נראה שאין בזה איסור תורה אלא גרמא בעלמא, עיין בדבריו בסי' לח (אותיות ב-ג). וכשמדובר בתבשיל המבושל כבר, שאין בו רק בעיית החזרה בשבת, אסר החזו"א. וכן הוא בשול"ת **הר צבי** (טל הרים מבשל ג) עי"ש שדנו בשאלה אם לאסור אף בע"ש שמא יבוא לעשות כן בשבת, והכריעו להתיר.

ומרן **הגרע"י** בחזו"ע (ח"ד עמ' שמח) ובח"א (עמ' צ) התיר לתת תבשיל שהצטנן שרובו רוטב, שלדעת מרן השו"ע אסור לחממו בשבת, ע"ג פלאטה שתדלק ע"י שעון שבת לאחר מכן. ובטעם הדבר

<sup>61</sup> עפ"י מה שכתבו התוס' סנהדרין לענין נזקין וחייב מיתה, שאם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבוא דחייב למ"ד אשו משום חציו. והרי מבואר בב"ק (דף ס) בלבה ולבתה הרוח ואין בלבויו כדי ללבות פטור, ופריך בגמרא: מ"ש מזורה ורוח מסייעתו דחייב ומשני רב אשי: לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא. הרי אף מה שלענין היזק פטור, לענין שבת הוי כעושה מלאכה, א"כ ק"ו במקרב הדבר אצל האש דלענין מזיק חייב כ"ש לענין שבת.

התבסס על כך שבכה"ג האיסור אינו אלא גרמא, ועוד שבעצם הדבר לחמם תבשיל שרובו רוטב ישנה מח' ראשונים אם יש בישול אחר בישול בלח, ודעת הרמב"ם, הרשב"א, הריטב"א והר"ן להקל, ואע"פ שלהלכה אין אנו סומכים על דבריהם להקל, במקרה של גרמא שלרוב הפוסקים שרי אפילו שלא במקום הפסד הו"ל ספק ספיקא ולקולא. וכ"פ בילקוט יוסף (ח"א עמ' קו, ח"ג עמ' רלה).

וכן נשאל הר"י קאפח האם לשיטתו שאוסר לחמם מאכלים [בין לח בין יבש] על הפלטה (ראה לעיל עמ' 69), יהיה מותר להניח מאכל על הפלטה לפני שהיא נדלקת. ויש שהשיב להם שמותר ויש שהשיב שאסור לכתחילה<sup>62</sup>. ושאלתי (נ, נ) את הר"י שבח תלמידו בכך, ואמר לי שאכן לא ברור מה הר"י קאפח חשב, אך לדעתו לא רצה לומר היתר זה לעמי הארץ. ולדעתו האישית [של הר"י שבח] מותר גמור.

ושמעתי מהרב אופיר מלכה שליט"א שיש לשאול על דברי הגרע"י, שהרי בדוגמא שהביא תרומת הדשן רק לגוי מותר לשים את הסיר אבל לא לישראל, אע"פ שהוא שם את הסיר במקום שאין כעת אש, ואין הגרע"י פוסק שמותר לתת סיר מרק קר ע"ג פלאטה שעתידה להידלק? [ואין לומר שיש לחלק בין הדלקה ע"י הגוי ובין הדלקה ע"י השעון שבת]. ולכן אמר שצריך לדעת שפסק זה של הגרע"י הוא שנוי במח' כבדה ביותר בין הפוסקים, שהרי המג"א, כה"ח והמ"ב לא פסקו כך. והפתרון לכך הוא שיתן את המרק מיום שישי על הפלאטה ויכוון לכבותה בשבת, ואז אין בעיה בהנחה.

<sup>62</sup> יש תלמידים שהשיב להם שמותר, אך בצילום של הקבלת פני רב וכן בשו"ת המוקלט (מס' 328) הורה לאסור לכתחילה.

## סימן רנ"ד - מאכלים המוכנים בע"ש הנגמרים בשבת

סעיף א':

נתינת צלי אצל האש סמוך לחשיכה

שנינו בשבת יח:

"והשתא דאמר מר כל מידי דקשי ליה זיקא לא מגלו ליה האי בשרא דגדיא ושריק שפיר דמי דברחא ולא שריק אסור דגדיא ולא שריק דברחא ושריק ש ר שרי ו ש ז אסיר ולרב אשי דשרי (והתניא) אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום התם דברחא ולא שריק איכא דאמרי דגדיא בין שריק בין לא שריק שפיר דמי דברחא נמי ושריק שפיר דמי כי פליגי דברחא ולא שריק דרב אשי שרי ורב ירמיה מדפתי אסיר ולרב אשי דשרי (והתניא) אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום התם בבשרא אגומרי"

כתבו הרי"ף והרא"ש דס"ל כרב ירמיה דחזינן סוגיא דשמעתין כוותיה. וכ"כ התוספות (ד"ה התם) והרמב"ם (פ"ג הי"ג). והסמ"ג, סמ"ק, תרומה והר"ן פסקו כרב אשי.

וכתבו התוספות הרא"ש והר"ן בשם בה"ג, דבצלי איירי, וכיון שהוא צלי הוא מתבשל מהר וראוי לאוכלו בלילה ואתי לחתויי. ומשמע שאף אם בשר תוך התנור סמוך לגחלים ואין פי התנור מכוסה כלל, חשיב כמנח אגומרי ואפילו בגדיא אסור.

אולם מדברי הרמב"ם (פ"ג הי"ג) משמע שבגדיא אפילו לא שריק מותר לתת, שאם יחתה בגחלים יתחרך. ולפי דבריו משמע ד'מנח אגומרי' הוא דווקא אם מונח ע"ג הגחלים ממש. אלא שהסמ"ג, סמ"ק ותרומה כתבו שמדובר כשהניח את הבשר חוץ לתנור סמוך לגחלים.

ומרן השו"ע כתב וז"ל: "אף על פי שבשר חי מותר להשהותו הני מילי בקדרה אבל בצלי שאצל האש אסור להניחו סמוך לחשיכה שממהר להתבשל ואתי לחתויי והני מילי בבשר שור או עז אבל בשר גדי ועוף שהם מנותחים לאברים מותר דלא חיישינן לחיתוי שאם יחתה בגחלים יתחרך (פירוש יצא מגדר הצלי ונכנס בגדר הנשרף) הבשר שאינו צריך אלא חמימות האש בלבד ואם הוא בתנור וטח פיו בטיט בין גדי ועוף שלמים בין בשר שור או עז מותר דלא חיישינן לחיתוי שאם בא לפתוח התנור ולחתות תכנס הרוח ויצטנן התנור ויתקשה הבשר ויפסיד".

סעיף ב':

אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום

שנינו במשנה בשבת יט: "אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום". ובגמ' שם (כ.) איתא "וכמה א"ר אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעו"י כמאכל בן דרוסאי".

וכתב הר"ן, שלדברי הרי"ף שאף במאב"ד אסור להשהות מע"ש, אין להקשות מדוע כאן מותר כשהגיע למאב"ד, משום שכאן מדובר כשהבשר מונח ע"ג הגחלים ממש וכיום שהגיע למאב"ד, אם יחתה בגחלים יחרוך אותם, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג הט"ז). ולפי האמור אם אינם מונחים ע"ג הגחלים ממש אסור להניחם, אא"כ נצלו כ"כ שהם מצטמקים ורע להם, אולם לדעת רש"י לעיל בסימן רנ"ג, מותר לתת אפילו שלא ע"ג הגחלים ממש.

מִן הַשּׁוּׁעַ הביא דבריהם להלכה, שכיון שהניח הבשר ע"ג הגחלים אינו חושש שיחרך, רק שיצלה במהרה. ולכן אנו חוששים שמא יחתה.

וּכְתָב הַמַּג"א (סק"ז) שע"ג גחלים הוא סמוך לגחלים, וכתב כן לפי פירוש המרדכי, וכתב שלדעת הרמב"ם אה"נ שיהיה ע"ג גחלים ממש, וכ"כ הַגַּר"א שע"ג גחלים דווקא וכפירוש הרמב"ם, וכ"נ מדברי מרן בב"י.

### סעיף ג':

#### עבר ונצלה באיסור

כתוב בהגהות אשר"י שאם עבר או שכח ונתלה בשבת באיסור, אסור.

כתוב במרדכי דמתניתין בלצורך הלילה היא, דאילו לצורך היום שרי דלא חיישינן לחיתוי. וכתב מרן הב"י שלא משמע כן מדברי הפוסקים, אלא מאחר שראוי לאכול בלילה אסור לשהותו, דאתי לחתויי, ואפילו שצולה לצורך מחר. וכ"פ מרן הַשּׁוּׁעַ.

### סעיף ד':

#### נתינת פירות חיים סביב הקדירה

כתבו הַתּוֹסֵפוֹת (מח. ד"ה דזיתים) והַר"א ש"ס (סי' ב) שרשב"ם היה מתיר לתת פירות חיים סביב הקדירה, דק"ל כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו ע"ג כירה אפילו אינה גרו"ק, ופירות כיון שנאכלים חיים חשובים כמאב"ד. ולא דמי לבשר בצל וביצה שאסור אלא כדי שיצולו, דביצה אין דרך לגומעה, ובצל אע"פ שלפעמים אוכלים אותו חי אין טוב לאוכלו חי כמו תפוחים.

וּכְתָב הַטּוֹר שצריך להיזהר כשנותנים שם פירות, שלא להחזיר את הכיסוי אם נטלו משחשיכה מפני שממהר לגרום בישולם בשבת.

ומרן הַשּׁוּׁעַ כתב וז"ל "פירות שנאכלין חיין מותר ליתנם סביב הקדירה אף על פי שאי אפשר שיצלו קודם חשכה ומיהו צריך ליזהר שלא יחזיר הכיסוי אם נתגלה משחשיכה ושלא להוסיף עליו עד שיצולו מפני שממהר לגמור בשולם בשבת".<sup>63</sup>

ומ"ש 'סביב הקדירה' הוא מלשון הַר"א ש"ס, אולם הַתּוֹס' כתבו 'אצל האש', ומכאן הוכיח הַמ"ב (ס"ק כא) ובשעה"צ שם, דמ"ש סביב הקדירה, דבר ההווה נקט, או משום דין הכיסוי שכתב בסיפא.

וּכְתָב הַמַּג"א (ס"ק יב) שסביב הקדירה פירושו סמוך לגחלים. והמחצית השקל והא"א האריכו בשיטתו.

<sup>63</sup> מה שדברי מרן כאן שפסק לכאורה כחנניה, סותרים לסימן רנ"ג שפסק כחכמים, עיין בסיכומנו לסימן רנ"ג, מ"ש בזה.

סעיף ה':**נתינת פת בתנור סמון לחשיכה**

במשנה שם איתא "אין נותנין פת לתנור עם חשכה ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום רא"א כדי שיקרום התחתון שלה" ובגמ' שם "איבעיא להו תחתון האיך דגבי תנור או דילמא תחתון האיך דגבי האור ת"ש ר"א אומר כדי שיקרמו פניה המדובקין בתנור".

ופרש"י דר"א חומרא היא, שפנים שכלפי האור ממהרים לקרום. וכתב הר"ן שהלכה כר"א, וכ"כ המ"מ בשם הרמב"ם.

סעיף ו':**נתן פת בתנור בשבת במזיד**

שנינו בשבת ד. "אמר רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה". וכ"פ מרן השו"ע.

סעיף ז':**הוצאת פת מתנורים שלנו**

כתב רבינו ירוחם כי בתנורים שלנו שאין מדביקין בהם פת, ואין צריך רדייה לא בסכין ולא במרדה, אם נתן פת בתנור וקידש עליו היום יכול להוציא הפת בסכין או שום דבר שיתחוב בפת, כדין חררה שטמנה בגחלים שמותר להוציאה בסכין וכד'. וכתב מרן הב"י, שע"כ לומר בדעתו שמותר אפילו יותר משלושה סעודות, שהרי בשלושה סעודות אף בתנורים דידהו נמי שרי ע"י שינוי.

ומרן השו"ע פסק שבתנורים שלנו מותר להוציא אפילו יותר משלוש סעודות, בסכין או בכל דבר שיתחוב בפת, אבל ברחת לא יוציא משום עובדין דחול.

סעיף ח':**נתינת עססיות ותורמוסין בתנור בע"ש**

שנינו בשבת יח:

"לא תמלא אשה קדרה עססיות ותורמוסין ותניח לתוך התנור ע"ש עם חשכה ואם נתנן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו כיוצא בו לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ע"ש עם חשכה ואם עשה כן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו" ובגמרא שם הביאו הטעם גזירה שמא יחתה בגחלים"

וכתבו הטור ורש"י שטעם ההיתר, משום שהם צריכים בישול רב ולא יספיק להם כל הלילה להתבשל וחיישינן שמא יחתה, בשונה מקדירה חייטא שהתבשיל יהיה מוכן לבוקר גם ללא חתייה ולכן מותר להניחו בע"ש על כירה שאינה גו"ק. אולם הרמב"ם (פ"ג הי"ב) כתב שעססיות ותורמוסין ומים אין צריכין בישול הרבה, ודעתו עליהם לאוכלם לאלתר, ולכן אע"פ שלא נתבשלו כל עיקר, כתבשיל שבישל כל צורכו שאסור לשהותו בתנור הן. וכתב הב"ח שטעמו של הרמב"ם הוא, משום

שבברייתא תנא ברישא עססיות ותורמוסין והדר תני כיוצא בו לא ימלא חבית של מים, ומשמע דדמו למים שאין צריכין בישול הרבה ודעתו עליהם לאלתר.

ומרן השו"ע פסק ברייתא זו להלכה, ע"פ פירושו של הרמב"ם, שאינם צריכים בישול רב ודעתו עליהם לאלתר וכו'.

סעיף ט':

### ❧ לא ימלא חבית מים ויתן בע"ש בתנור

בגמרא לעיל ראינו שאסור לתת בע"ש חבית של מים לתנור, וכתבו **התוספות** (יח: ד"ה לא ימלא) **והרא"ש** שטעם האיסור הוא, שאנו חוששים שהמים יתקררו סמוך למוצאי שבת, ויבוא לחתות כדי שיהיו לו מים חמים למוצאי שבת, ואם עשה כן אסורים במוצ"ש בכדי שיעשו. ומרן השו"ע הביא דבריהם להלכה.

## סימן רנ"ז - דיני הטמנה

סעיף א':

### א. איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל

הטמנה היא פעולת כיסוי הקדירה בחומרים שונים כדי לשמור את חום הקדירה. שני סוגי חומרים הם: דבר שאין מוסיף הבל - שאינו מוסיף חום לקדירה אלא משמר את חומה, ודבר שמוסיף הבל - שמוסיף על החום הקיים בקדירה. חז"ל אסרו מקצת ההטמנות, ונבאר תחילה טעם הדבר. הגמ' בשבת לד.

"ואמר רבא<sup>64</sup>: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שר הבל משחשכה? גזרה ר. אמר ליה אביי: אי הכי, בין השמשות נמי ניגזר? א"ל: סתם קדירות רותחות הן. ואמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ר הבל ואפילו מבעוד יום? גזירה ר. שיש בה גחלת. אמר ליה אביי: ויטמין? גזירה שמא יחתה בגחלים."

זוהי גרסת רש"י, אך הרי"ף [הר"ח והרמב"ם] גרסו בהיפך:

"ואמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר ר (ואפילו<sup>65</sup>) מבעוד יום? גזרה ר. אמר ליה אביי: אי הכי, בין השמשות נמי ניגזר? א"ל: סתם קדירות רותחות הן. ואמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שר הבל משחשיכה? גזירה ר. שיש בה גחלת. אמר ליה אביי: ויטמין? גזירה שמא יחתה בגחלים."

ומצאנו בראשונים שלוש שיטות מהו החשש בהטמנה [בשבת] בדבר שאינו מוסיף הבל:

א. לדעת רש"י החשש הוא: "גזירה שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה, וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת".

ב. אולם הרא"ש (פרק ג' ס"ט י) [שגרס כרש"י] מביא את פירוש רש"י שחששו שמא יבשל, ותולה את טעמו משום שלדעת רש"י יש בישול אחר בישול מדאורייתא ולכן אנו גוזרים. ודעתו היא שהגזירה היא שמא יחתה [והאיסור הוא הבערה].

לשיטות אלו מותר להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל בין השמשות, מפני שסתם קדרות בשעה זו רותחות הן, ואין חשש שימצא קדירתו שנצטננה. ועיין פמ"ג (א"א סק"א) שלפי טעם הרא"ש אסור אפילו בתבשיל יבש שבושל כ"צ.

ג. הרי"ף (יד.) והרמב"ם (פ"ד ה"ג) גורסים שהחשש הוא שמא יטמין ברמץ, כיוון שרמץ הוא דבר שאינו מוסיף הבל, גזרו על הדברים שאינם מוסיפים הבל.

הרמב"ן כתב שהקושי בשיטת רש"י הוא שלא סביר לחשוש שאדם שמוצא קדרתו שנצטננה ידליק את האש לכתחילה וירתיחנה שלא נחשדו ישראל כל כך על השבת. הקושי בשיטת הרי"ף הוא

<sup>64</sup> הרא"ש גורס רבה, ויותר הגיוני, שהרי אביי היה תלמידו. וכן גרסת הרי"ף.

<sup>65</sup> בר"ח גרס למלה זו, אך ברי"ף מחקה הב"ח.

שאוסרים הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל מחשש שיבוא להטמין ברמץ שהוא דבר המוסיף הבל, ומפני קושי זה הסכימו ראשונים רבים עם גרסת רש"י (עיין **רשב"א**, **מאירי** ור"ן)<sup>66</sup>.

לגבי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל **למעשה אין נפקא מינה** בין הגרסאות וההסברים ולפי כולם האיסור נוהג רק בשבת עצמה ולא בבין השמשות ובוודאי שגם לא בערב שבת.

### דרכי ההיתר בהטמנה

כתב **המג"א** (ס"ק יד) "ואפשר דאפילו בעודו בכ"ר שנתבשל בו, אם נתקרב קצת שרי להטמינו", וממ"ש שאפילו נתקרב קצת משמע שאפילו היס"ב, כל שנח מריתחתו קצת מותר להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל. אולם **הפמ"ג** (א"א יד) כתב דהיינו דווקא כשאין היס"ב. וכ"כ **הגר"ז**, **כה"ח** (אות לג) ו**המ"ב** (ס"ק כח), וכן עיקר, שהרי כל זמן שהיס"ב נחשב לרותח, וכן משמע מדברי הרמב"ם (ד, ה) שכתב שלא אסרו להטמין אלא דבר 'חם'. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' עג) שאסור להטמין בשבת תבשיל בעודו בכלי שנתבשל בו אם הוא עדיין חם בשיעור יס"ב. אבל אם אינו חם בשיעור יס"ב, או אם העבירו לכלי אחר אפילו חם עדיין בשיעור יס"ב, מותר להטמינו בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל. וטעם ההיתר בכל אלו הדרכים, משום שאין דרך הטמנה לאחר שמערהו לכלי שני, או לאחר שנצטנן עד שאין היס"ב.

ולכן יהא מותר לערות מים חמים לטרמוס, ואע"פ שהוא עשוי מחומר יותר טוב מהכלי הראשון מותר, שסו"ס נצטננו המים כשהעבירים, והיה יותר ראוי להטמינם בכלי הראשון. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"א סי' לד) **חזו"ע** (ח"א עמ' ע), ו**אגרות משה** (ח"א סימן צה), אלא שכתב שראוי לכל בעל נפש להחמיר בזה.<sup>67</sup> ו**מנוחת אהבה**. וכן הקלו בזה **הר"ח כסאור** (שם טוב פ"ד ה"ו), **אור לציון** (ח"ב דף קסב), **שע"ה** (נו, הע' לה), **ז"ר** (בדעת השת"ז ס"ק יג) ו**הגר"מ אליהו** (שו"ת הרה"ר עמ' 60).

אולם עיין בשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סימן צג) שהחמיר בזה, שהרי גילה בדעתו שרוצה לשמור את חום המים. וכתב בשו"ת **אבן ישראל** (ח"ט סימן ח) שכיום שכל הטרמוסים אינם מבודדים את החום ע"י ריפוד אלא ע"י טכניקות של וואקום ומבודדים מזכוכית, אין להחמיר לכו"ע, וכ"כ בספר **מאור השבת** (ח"ד סימן יד' הע' טו), ולדבריהם הנ"מ תהיה רק בבקבוק רפואי ששומר את חומו ע"י בידוד של צמר ומוכין. וכתב **בפסקי תשובות** (אות ט) שגם למחמירים אם מעביר לכלי נוסף ומשם לטרמוס, או שלא ממלא אותו עד סופו אלא משאיר ריווח עד המכסה, אין לחשוש.

### איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל

לגרסת **רש"י** ו**הרא"ש** האיסור הוא מחשש שיטמין ברמץ שיש בה גחלת ויבוא לחתות בגחלים. לגרסא זו האיסור מובן ופשוט. אבל לגרסת **הרי"ף** ו**הרמב"ם** העניין מורכב יותר.

<sup>66</sup> ולענ"ד נראה לתרץ בפשטות קושייתם, שהרי בנוסף להבדלי הגי' שהודגשו לעיל, הרי"ף גם לא גרס 'רמץ שיש בה גחלת', אלא סתם רמץ. ולפ"ז יהיה מובן יפה מדוע נחשב דבר שאינו מוסיף. וע"ע 'יד פשוטה'.

<sup>67</sup> ע"ע בשו"ת שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן ח', שו"ת ציצן אליעזר ח"א סימן כט, חזו"א סי' לז' ס"ק לב', שהסיקו להתיר.



ישנן ד' פירושים בביאור גירסא זו :

**א. כתב הרמב"ם** (ד', ב):

"מן הדין היה שטומנין בדבר המוסיף הבל"<sup>68</sup> מבעוד יום ויישאר התבשיל טמון בשבת, שהרי משהין על גבי האש בשבת, אבל אסרו חכמים להטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום גזירה שמא תרתיח הקדרה בשבת ויצטרך לגלותה עד שתנוח הרתיחה ויחזור ויכסה בשבת, ונמצא טומן בדבר המוסיף הבל בשבת שהוא אסור, לפיכך מותר להטמין בדבר המוסיף הבל בין השמשות שסתם קדרות בין השמשות כבר רתחו ונחו מבעבוען וכיון שנחו שוב אינן רותחין"

על פי שיטה זו החשש הוא שמא תגיע הקדירה לרתיחה בתוך השבת, ויצטרך לגלותה כדי שתנוח מרתיחתה, ולאחר מכן כשיבוא לכסותה ולהטמין מחדש - הרי הוא טומן בשבת בדבר המוסיף הבל. ובביה"ש כבר נחו מרתיחתן ולכן אין חשש שיבוא לגלות את ההטמנה. לא נתבאר בדבריו מה הוא טעם האיסור להטמין בשבת בדבר המוסיף. **הרמב"ן** התקשה בזה ותרץ שכשמטמין בדבר המוסיף בשבת, אע"פ שרק מחזיר את ההטמנה שהייתה שם מבעוד יום, מכל מקום דומה לתחילת הטמנה שיש חשש שיחתה בגחלים, כיוון שמגלה דעתו שמעוניין בתוספת הבל. אך הרמב"ם עצמו ב**פירוש המשניות** לפרק ד' כתב: "**ולפיכך נאסרה ההטמנה בשבת ואפי' בדבר שאינו מוסיף** גזרה רמץ, ורמץ גזרה שמא יחתה בגחלים". מכאן אפשר לדייק מדברי הרמב"ם, שהאיסור להטמין בדבר המוסיף הבל בשבת, הוא משום שאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל, וכ"ש בדבר המוסיף הבל שמא יחתה.

אך בסוף דברי הרמב"ם (שם) נאמר "ביאור אחר": "לפי שלא נאסר בשבת תוספת חימום או חימום מעיקרא אלא בתולדות האש, וכל אלו אינן תולדות האש, ונאסרו בשבת גזרה שמא ירתח, **ויאמרו כדרך שמותר להוסיף הבל בדברים אלו ע"י הטמנה, כך מותר ע"ג האש**. ויבוא להחם תבשילו ע"ג האש בשבת, לפיכך אסרו ההטמנה בדבר המוסיף, ואפי' מבעו"י הרחקה יתרה". לדעתו איסור ההטמנה בשבת בדבר המוסיף הוא מחשש שאנשים יטעו ויאמרו מה לי חימום או תוספת חימום באש ובתולדותיה ומה לי חימום באותם דברים שפולטים חום, והם אינם יודעים להבחין שלא נאסר הבישול בשבת אלא באש או בתולדותיה בלבד, ולא בחום שהוא תוצאה של תגובות כימיות. וכ"כ **מאורי קאפח** (ציון ה). וכתב **החת"ס** (לו): שאנו חוששים שהתבשיל לא יהיה מבושל כ"צ ויעבור על איסור בישול בשבת.

חידוש נוסף שמענו מהרמב"ם שהטמנה בדבר המוסיף אסורה מבעוד יום ואסורה בשבת, אך מותרת בין השמשות לפי שרוב הקדרות בין השמשות כבר רתחו ונחו מבעבוען.

**ב.** אמנם הקושי שמתיר בין השמשות ואוסר מבעוד יום, גרם ל**ראב"ד** ולאחרים להשיג על הרמב"ם בנקודה זו, ולשיטתם אסורה הטמנה בדבר המוסיף אף בין השמשות, וז"ל הראב"ד בהשגותיו שם:

"א"א: מעולם לא נראו ולא נשמעו תהפוכות כאלה מבעוד יום אסור בין השמשות מותר...ובגמ' (שבת לד.) סתם קדרות בין השמשות רותחות הן והוא אומר כבר נחו. וכך הוא הפי' לזאת הגרסא, בדבר המוסיף גזרו ואפי' מבעוד יום גזירה שמא ירתח פי' כיון דאטמין בדבר המוסיף גלי דעתיה דרותח קא בעי

<sup>68</sup> יש לציין, שבגירסאות המדויקות אין בכל הפרק, את הביטוי 'מוסיף הבל'. אלא לעולם כותב 'מוסיף' בסתמא.

ליה לאורתא וזמנין דפסיק רתחיה משום דאריך זמניה ומרתח ליה משחשיכה, אי הכי בין השמשות נמי ליתסר בדבר שאינו מוסיף דכיון דשהה מלהטמין מחזי דרותח קא בעי ליה לאורתא, אמר ליה סתם קדרות המטומנות בין השמשות רותחות הן לאורתא ולא תפסוק רתיחתן.

לדעה זו אם מטמין מבעוד יום מגלה שדעתו לתבשיל רותח, וחוששים שמא יחתה לבשלו. והגמרא ביקשה לאסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בין השמשות, והסיקה שכיוון שסתם קדרות רותחות בשעה זו אין לחוש ומותר, אבל בדבר המוסיף הבל ברור שאסור וק"ו הדברים שהרי אף מבעוד יום אסור. וכ"כ הר"ן והמאירי. ומשום"ת הרי"ף [יובא לקמן] מוכח שלא כפי' הראב"ד בגירסא זו.

**ג. הרמב"ן** מביא ג' הסברים : גזירה שמא ירתיח [בפעמים אחרות] לכתחילה כשימצאנה רתוחה. פירוש הראב"ד. פי' הרמב"ם, אך הוא דוחה אותו מכורח קושיית הראב"ד. מ"מ, מודה הרמב"ן שמתשובת הרי"ף [תובא לקמן] משמע כרמב"ם.

**ד. בשו"ת הרי"ף** (ח"א סי' רצ) כתב: "לברר גירסא ד'אין טומנין בדבר המוסיף הבל אפי' מבעוד יום' [ומביא את גריסתו]... וזה שמצאת בשאר ספרים 'אין טומנין בדבר שיאנו מוסיף הבל משחשיכה גזרה שמא ירתיח', אל תסמוך עליו שהוא שיבוש גדול, לפי שדבר שאינו מוסיף הבל אינו מרתיח. וא"כ אין לגזור עליו אבל [אלא] הטעם בדבר שמא יטמין ברמץ... אבל בין השמשות מותר דסתם קדרות ביה"ש רותחות הן." והניף ידו בשנית (ח"ב סי' לו). על דבריו העירו מרן הראי"ה קוק והרא"ז מלצר<sup>69</sup>. הראי"ה קוק הבין את שיטת הרי"ף כרמב"ם. אך הרא"ז מלצר (על ח"ב סי' לו) פירש שדעת הרי"ף היא שונה, ולדעתו אסור שמא יעשה מעשה שיוסיף רתיחה לקדרה, ואם יקשה בדבר מבושל כ"צ שאיסור בישולו הוא מדרבנן, צ"ל שעיקר הגזרה היא על מים חמים שבישולם לעולם דאורייתא. ע"ש, ואכמ"ל.

נמצא אם כן בסיכומם של דברים, שלפי הראשונים שגורסים כפי הגרסה שלפנינו הטמנה בדבר המוסיף הבל אסור גם מבעוד יום וגם בבין השמשות ובוודאי שגם בשבת. אולם לפי גרסת הרי"ף נחלקו הראשונים. לדעת הרמב"ם והרי"ף [בשו"ת] הטמנה בדבר המוסיף הבל מותרת בבין השמשות, אך לדעת הרמב"ן, הר"ן והראב"ד גם בבין השמשות היא אסורה. מרן השולחן ערוך פסק כג' רש"י וסיעתו עקב הדחקים בג' הרי"ף.

### נאה מתבשיל שהטמין בשוגג

כתב מרן השו"ע שאם הטמין בדבר המוסיף הבל התבשיל אסור אפילו בדיעבד. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א פרק כה אות יא) שאם הטמין אפילו מערב שבת את התבשיל ואפילו בשוגג אסור בין לו ובין לאחרים להנות מתבשיל זה בשבת. והרמ"א כתב שי"א שאם שכח והטמין בשוגג בדבר המוסיף הבל שרי לאכול.

<sup>69</sup> הוצאת מכון ירושלים, תשס"ח, הביאו בסוף השו"ת את הערות הראי"ה קוק והרא"ז מלצר.

סעיף ב':**הטמנת תבשיל מבושל כל צורכו**

כתב הר"ן שאפילו תבשיל שנתבשל כל צורכו אסור להטמין בשבת, אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, שהרי הגמרא לא חילקה בין תבשיל שמבושל כל צורכו לשאינו מבושל כל צורכו. אולם לשים כלי ע"ג הקדירה כדי לשומרו מן העכברים או כדי שלא יתלכלך מותר, שהרי אין זה כמטמין לחמם, אלא כשומר ונותן כיסוי ע"ג הקדירה. והביאו מרן השו"ע להלכה.

וכתב המ"ב (ס"ק יד) שאפילו בגדים המעמידים את החום של הקדירה כדי שלא יצטנן, אפילו הכי שרי, כיון שאינו מתכוון לזה.

סעיף ג':**אלו דברים מוסיפים הבל, ואלו שאינם מוסיפים**

שנינו בשבת מז:

"במה טומנין ובמה אין טומנין לא בגפת ולא בזבל לא במלח ולא בסיד ולא בחול בין לחין בין יבשין ולא בתבן ולא בזגין ולא במוכין ולא בעשבין בזמן שהן לחין אבל טומנין בהן כשהן יבשין" ובגמ': "איבעיא להו גפת של זיתים תנן אבל דשומשמן שפיר דמי או דילמא דשומשמן תנן וכל שכן דזיתים. ת"ש דאמר ר' זירא משום חד דבי ר' ינאי קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים ש"מ של זיתים תנן לעולם אימא לך לענין הטמנה דשומשמן נמי אסור לענין אסוקי הבלא דזיתים מסקי הבלא דשומשמן לא מסקי הבלא"

וכתב מרן הב"י, שמשמע דבעיין דלא איפשיטא, וכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן לקולא. אלא שהר"ן כתב שמסקנת הגמרא היא שאפילו של שומשמן תנן, וכ"כ רבינו ירוחם והרמב"ם בפירוש המשנה (ד, א) ובהלכותיו (פ"ד ה"א). וכתב דנראה שטעמם הוא, כיון שהגמרא לא דחתה את האיבעיא בדרך 'דילמא', אלא ב'לעולם אימא לך'. או שקרוב הדבר שיבוא לידי איסור תורה, ולכן החמירו בספיקו. והר"ח כסא"ר (ד, א) הוכיח מכך שהחמירו בהטמנה יותר משהיו לעניין אם בדיעבד שיהיה מצטמק ויפה לו. ומרן השו"ע פסק כדבריהם להחמיר.

**לחין מחמת עצמן, או מחמת דבר אחר**

שנינו בדף מט.

"איבעיא להו לחין מחמת עצמן או דילמא לחין מחמת דבר אחר ת"ש לא בתבן ולא בזגים ולא במוכין ולא בעשבים בזמן שהן לחין אי אמרת בשלמא לחין מחמת דבר אחר שפיר אלא אי אמרת לחין מחמת עצמן מוכין לחין מחמת. עצמן היכי משכחת לה ממרטא דביני אטמי והא דתני רבי אושעיא טומנין בכסות יבשה ובפירות יבשין אבל לא בכסות לחה ולא בפירות לחין כסות לחה מחמת עצמה היכי משכחת לה ממרטא דביני אטמי".

ומדברי הר"ף ורש"י נראה שלחין מחמת עצמן מחממין טפי, מלחין מחמת דבר אחר. וכ"כ רבינו ירוחם והרמב"ם בפירוש המשנה, ולפ"ז לחין מחמת דבר אחר מותר, וכ"ד הרא"ש (סו"ס ה) שכתב, ואזלינן לקולא דאיסורא דרבנן הוא וטומנין בהם, אם לחין מחמת דבר אחר.

אלא שמדברי הרמב"ם בהלכות (פ"ד ה"א) נראה שמפרש שלחין מחמת דבר אחר מחממין טפי מלחין מחמת עצמן, ואסור בכל גוונא. שכתב וז"ל "או זגין ומוכין ועשבים בזמן ששלושתן לחין, ואפילו מחמת עצמן." [ועיין בר"ח כסא"ר כאן]. אלא שיש להעיר על כך שבגרסת ר"י הנגיד<sup>70</sup> (שו"ת ר"י הנגיד סי' כב) ובכ"י [עיין פרנקל] לא כתוב 'ואפילו', ולפי גירסתו דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ובהלכותיו שווים, וכן דבריו תואמים לדברי שאר הפוסקים. אולם רוב ככל הפוסקים לא הזכירו גירסא זו, או משום שלא ראוה, או מחמת דבר אחר.

ומן השו"ע סתם דבריו וכתב שאסור להטמין בתבן, זגין, מוכין ועשבים, בזמן ששלושתן<sup>71</sup> לחין. וכתב המג"א (סק"י) שמכך שמרן סתם דבריו משמע דאפילו לחין מחמת דבר אחר אסור. וכ"פ הר"ח כסא"ר, וכ"כ המ"ב (סק"י). אך העיר ע"כ בבאור הלכה (ד"ה בזמן) שדעת כמה אחרונים להקל בכך [וכ"ד הר"י קאפח ע"פ גירסת כה"י], כיוון שרוב הראשונים לא פסקו כך. וכתב שנראה לו דעת הטור כך, משום שבירושלמי פשיטא ליה לאסור בכל גוונא.

### סעיף ד':

#### גילה את הכיסוי מבעוד יום

שנינו במשנה בדף נא. "לא כסהו מבעוד יום לא יכסנו משתחשך כסהו ונתגלה מותר לכסותו". כתבו התוספות (ד"ה כסהו) והרא"ש (סי' י) כסהו ונתגלה מותר לכסותו – נראה דה"ה דמותר לגלותו בידיים ולחזור ולכסותו כמו שמותר ליטול הקדירה ולהחזירה, והא דנקט כיסהו ונתגלה, משום דנתגלה מבעוד יום איירי דומיא דרישא. אבל אם גילהו בידיים מבעוד יום כדי שלא לכסותו משתחשך, אסור לכסותו משתחשך דדמי לתחילת הטמנה.

אולם הסמ"ג, סמ"ק ותרומה כתבו, דכל שנתגלה מבעוד יום אסור לכסותו משתחשך, ולכן נקט לשון נתגלה בדיעבד, דדווקא אם נתגלה משתחשך, אבל אם נתגלה מבעוד יום אפילו ממילא אסור לכסותו משתחשך, וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ד). וכתב מרן הב"י, דכיון שרוב הפוסקים והרמב"ם לחומרא, והירושלמי מסייעם, ראוי לחוש לדבריהם ולאסור.

ומן השו"ע כתב שאם נתגלה משחשיכה מותר לשוב ולכסותו. ומשמע מדבריו כמו שפסק בב"י, שאם נתגלה מבעוד יום בכל גוונא אסור לשוב ולכסותו. ובחזו"ע (ח"א עמ' סו) כתב שאם נתגלה אחר שחשכה מותר לחזור ולכסותו. ומג"א (סק"י) העלה שדעת הב"ח להקל אם שכח מבעוד יום, וכ"פ השת"ז (סק"ט), ומשמע מדבריהם שניתן לסמוך להקל כב"ח בשעת הצורך. ועיין שע"ה (נו, הע' כא).

<sup>70</sup> דור ששי לרמב"ם.

<sup>71</sup> לכאורה דברי מרן תמוהים, שהרי כתב ארבעה דברים שאסור להטמין בהם, ולאחר מכן כתב 'בזמן ששלושתן לחין'. וכבר הרגיש בזה המג"א (סק"י) וכתב שחשיב לתבן וזגין כחדא. והט"ז (סק"ג) כתב שמרן גריר בתר דברי הרמב"ם שפסק כדבריו, והוא כתב שלושה. ובשת"ז (סק"ז) הביא את העו"ש שצ"ל 'ארבעתן'.

## הוספה על הטמנה בשבת

שם בגמ':

"ת"ר אע"פ שאמרו אין טומנין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה אם בא להוסיף מוסיף כיצד הוא עושה רשב"ג אומר נוטל את הסדינין ומניח את הגלופקין או נוטל את הגלופקין ומניח את הסדינין וכן היה רשב"ג אומר לא אסרו אלא אותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם מותר"

וכתבו **התוספות** (ד"ה כיצד) שאין אנו גורסים 'כיצד', משום שרשב"ג בא לחלוק על ת"ק, דלא שרי אלא להחליף אבל להוסיף אסור. וכתב הרא"ש שלדברי התוספות, לכתחילה אסור לגלות את הקדירה ולכסותה, ורק בדיעבד אם נתגלתה מותר לכסותה. ומרן הב"י דחה דברי הרא"ש, וכתב שלדבריהם ת"ק לא שרי אלא להוסיף ולא להחליף, משום דכיון שמטמין הקדירה בבגדים שלא היו מבעוד יום, מיחזי כתחילת הטמנה ולכן אסור. אבל לגלות ולחזור ולכסותה בבגדים עצמם שרי לכתחילה, דלא מיחזי כהטמנה לכתחילה.

אבל **הרא"ש** (סי' יב) כתב שרבינו יונה מקיים גירסת הספרים דגרסינן כיצד, ורשב"ג לא בא לחלוק על ת"ק אלא לפרש דבריו. דהיינו, כיצד אם בא להוסיף מוסיף, מי אמרין לא שרינן להוסיף אא"כ כיסה תחילה בדבר המשמר חומן יפה כגון גלופקין, או דלמא אפילו כיסהו בדבר קל כגון סדינין שאין חומן משתמר יפה, ומפרש רשב"ג, דמדקאמר נוטל את הסדינין, אלמא דחשיב כסהו מבעוד יום אף בסדינין. וכן גירסת **הרי"ף**.

כתב **הר"ן** "ואשמעינן תרתי, חדא דלא מבעיא דאם בא להוסיף מוסיף, אלא אפילו נטל מה שהניח מבעוד יום, דדמי כמטמין לכתחילה, ועוד שאע"פ שלא היה טמון מתחילה אלא בסדין בלבד דכמגולה דמי, אפילו הכי שרי".

וכתב **הרמב"ם** (פ"ד ה"ד) "ומותר להחליף הכיסוי בשבת. כיצד נוטל כסות ומניח כנפי יונה או נוטל כנפי יונה ומניח הכסות". וכתב **המגיד**, שנראה מדבריו שרשב"ג בא לפרש שלא התירו להוסיף אלא ע"י החלפת הכיסוי בטוב ממנו, אבל להוסיף כיסוי אסור. וכתב ע"ד מרן הב"י, שאין בדבריו הכרע שהרי היה אפשר לומר שיותר ראוי לאסור להחליף כיסוי בטוב ממנו, ממה שראוי לאסור להוסיף כיסוי על כיסוי, וא"כ מ"ש הרמב"ם שמותר להחליף הכיסוי בטוב ממנו, לרבותא נקט, דכ"ש שמותר להוסיף כיסוי על כיסוי, וסיים מרן דכיון שאין הכרע בדברי הרמב"ם שומעים לדברי המקלין, ומותר בין להחליף בין להוסיף. וכ"כ **מרכבת המשנה**: "וכמדומה שנדמה לה"ה שמש"ר מפני שאינו מוסיף, ר"ל אינו מוסיף כיסוי, ואין זה כוונת רבנו אלא ר"ל שאינו מוסיף הבל...".

ולענ"ד נראה שמה שהטעה את המ"מ היא הנוסחה המוטעית שבדפוסים שבהם בכל הפרק גרסו 'מוסיף הבל' ובכ"י לא נוסף כלל המילה 'הבל', ולכן כאשר ראה שכאן רבנו לא "כתב" את המילה 'הבל', טעה לחשוב שכוונו ל'מוסיף כיסוי'. וכן הביא הר"י קאפח (פ"ד אות י) את **צדקה לחיים** שתירץ כך.

ומרן **השו"ע** כתב להתיר כפי שפירש דברי הרמב"ם, בין להוסיף ובין להחליף, בין שהראשון חם יותר מהשני, ובין שהשני חם יותר מהראשון.

### הוספת כיסוי על הקדירה

כתב **הטור** שאם הקדירה לא נתבשלה כל צורכה אסור להוסיף על כיסוי הקדירה, כיום שבכיסוי זה גורם לה להתבשל. וכ"כ סמ"ג סמ"ק ותרומה.

ומן **השו"ע** פסק כדברי הטור שאם לא נתבשלה כ"צ אסור לכסותה שתוספת זו מזרז את הבישול. וכתב **המג"א** (ס"ק יג) שצריך לפרש דברי מרן, באופן שיש גחלים בתחתית הקדירה ולכן אסור לכסות את הקדירה, דאל"ה לא גורם בישול כלל. אולם מדברי הטור והשו"ע אין נראה לבאר כך, וכן תמה **הבית מאיר**, וטעם האיסור הוא, שכשמטמין דבר רותח שעומד ברתיחתו ומתבשל, אף שמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל אלא מעמידו בחמימותו ורתיחתו, כל שעה שמאריך הרתיחה והבישול מתבשל המאכל יותר, ובהוספה גורם בישול. והביאו **בביאור הלכה** (ד"ה גורם) וכתב שלכן לא העתיק דברי המג"א להלכה.

וב**מנוחת אהבה** (ח"א פ"ג, אות כא) התיר החלפת הטמנה, והוספה על הטמנה קיימת בתנאי שהתבשיל מבושל כל צורכו.

וכתב **הט"ז** (סק"ד) שצ"ע ע"ד מרן במה שכתב תחילה 'ונתגלה משחשיכה' שהוא לשון דיעבד, ומשמע שלכתחילה לא יגלה הקדירה ויחזיר בשבת ואפילו אותם בגדים עצמן, ולאחר מכן כתב שאפילו לכתחילה מותר לגלות הכיסוי ולהחזירה בשבת. ותירץ, דהא דנקט תחילה לשון דיעבד, לאו למידק דאסור לכתחילה בשבת, אלא למידק שאם נתגלה מבעוד יום לא יכסנו משחשיכה.

### סעיף ה':

### פינה מקדירה לקדירה – מותר להטמין

שנינו בשבת נא. "וכן היה רשב"ג אומר לא אסרו אלא אותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם מותר השתא אקורי קא מקיר לה ארתוחי קא מירתח לה"

דעת **רש"י** שדווקא אם פינן כדי לקרן הוא דשרי משום דליכא למיגזר ביה, דהשתא אקורי ליה במתכוון, אחומי קא מיחם לה? ומנגד דעת **הרמב"ם** (פ"ד ה"ה) שטעם ההיתר הוא, מפני שלא אסרו להטמין בשבת אלא דבר חם שהוא בכלי ראשון שנתבשל, אבל אם פינהו מותר כמו שהתירו להטמין את הצונן. וב**שם** (ס"ק יג) נקט את טעם הרמב"ם.

ומן **השו"ע** כתב "אם פינה התבשיל בשבת, מקדירה שנתבשל בה לקדירה אחרת מותר להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל". וכתב **המג"א** (ס"ק יד) שמטעם זה נראה, שאפילו החזירו לכלי ראשון נמי שרי, דכבר אין לו דין כלי ראשון. וכן כלי ראשון שנתקרקר קצת שרי להטמינו. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כח). ועיין מ"ש בזה בסעיף א'.

סעיף ו':**הטמנת צונן**

שנינו בשבת נא. "ממלא את הקיתון ונותן לתחת הכר או תחת הכסת".

וכתב הר"ן שנראה מדברי רש"י שלהטמין את הצונן כדי לחממו, אע"פ שהוא מטמין בדבר שאינו מוסיף הבל אסור. אבל הרמב"ם (פ"ד ה"ד) כתב שמותר להטמין צונן בשביל להפיג צינתו, וכן נראה מדברי הגאונים, והכי פשטא דמלתא, עוד כתב הר"ן שבדבר המוסיף הבל אסור להטמין אפילו צונן גמור, ואפילו מבעוד יום אסור.

ומרן השו"ע פסק שמותר להטמין צונן אפילו להפיג צינתו, כדברי הרמב"ם. ובדבר המוסיף הבל אסור בכלל גוונא.

סעיף ז':**הטמנת מאכל מבושל כל צורכו**

כתבו התוספות (מז: ד"ה במה), שדעת רשב"ם שכל מה שאסרו חכמים להטמין היינו דווקא כשלא הגיע למאכל בן דרוסאי, אבל משהגיע למאב"ד מותר, כמו שהתרנו להשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק כשהתבשיל מבושל כמאב"ד. אולם דעת רבינו תם, שבהטמנה יש להחמיר יותר משהייה, משום שהטמנה היא לצורך מחר ולכן יש יותר חשש שהתבשיל יתקרר ויבוא לידי חיתוי, ולכן אסור אפילו אם נתבשל כמאב"ד.

וכל הפוסקים הסכימו לדברי ר"ת, ומהם הרא"ש הר"ן והמרדכי. ורבינו ירוחם כתב שר"ת לא פירש מה הדין אם התבשיל מבושל כל צורכו, אלא רק כתב לאסור כשמבושל כמאב"ד. וכתב מרן הב"י שטעמו הוא משום שר"ת הזכיר רמת בישול של מאב"ד וכנראה רק בזה החמיר שלא להטמין, אבל כשמבושל כל צורכו יודה לרשב"ם שמותר. אולם הב"י לא קיבל דבריו ואסר אפילו התבשיל מצטמק ורע לו. וכן פסק בשו"ע, שאפילו תבשיל שמצטמק ורע לו אסור להטמין. והרמ"א הביא את דברי האור זרוע שהקל בתבשיל המבושל כל צורכו, או בתבשיל חי לגמרי, וכתב שבמקום שנהגו אין למחות בידם, אבל אין לנהוג כן בשאר מקומות. ועיין סב"ל.

סעיף ח':**הטמנה במקצת**

כתב רבינו חננאל בריש כירה (לז):

"ושיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כיסא של ברזל והקדירה יושבת עליו והיא תלויה באבנים או כיוצא בה, אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור דקיי"ל הטמנה בדבר המוסיף אסור ואפילו מבעוד יום"<sup>72</sup>

<sup>72</sup> הובאו דבריו ברבים מן הראשונים בסוגייתנו – בעיקר בבעל המאור וחכמי ספרד.

דעתו שגם קדירה המונחת על הגחלים ושולי הקדירה נוגעים בגחלים נחשבת הטמנה, וסיבתו היא שהטמנה במקצת שמה הטמנה, וז"ל **הרשב"א** מז: ד"ה קופה:

"שהרי כל זמן שפני הקדירה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זוהי הטמנה, וכמו שכתבנו בריש פרק כירה משמן של רבי' ור"ח וגאונים ז"ל **שהטמנה במקצת הטמנה היא ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדירה**"

אולם דעת **הרמב"ן** שונה, בפירוש הראשון מדובר שהקדירה מוקפת מכל עבריה בדבר שאין מוסיף הבל ונוגעת בשוליה בדבר המוסיף הבל, ובאופן זה נחשבת כולה טמונה בדבר המוסיף. לפירוש השני מה שיוצר את ההטמנה האסורה זהו הצד התחתון בלבד, כדבריו: "וצד אחד אסור ובלבד במיני דמסקי הבלא". ויש לעיין בנקודת המחלוקת בין שני הפירושים, ונראה לומר:

א. הרמב"ן מתלבט אם לנקוט כשיטת הגאונים בעניין הטמנה במקצת, לפירוש הראשון הטמנה במקצת לאו הטמנה היא, ולפירוש השני הטמנה היא.

ב. פשוט שהטמנה במקצת שמה הטמנה, כדברי הגאונים שאם שולי הקדירה נוגעים בגחלים הרי זו הטמנה, אלא שכאן שאין גחלים אלא גפת של זיתים בלבד, שמא בשאר הדברים המוסיפים הבל אין הטמנה אלא מכל עברי הקדירה, והטמנה במקצת לאו הטמנה היא או שמא אף הגפת כגחלים וחשוב הטמנה אף במקצת, וזהו ההבדל בין שני הפירושים.

מכל מקום ראינו שלדעת הרמב"ן אין זה פשוט לומר שהטמנה במקצת שמה הטמנה, לפחות בגפת, ואולי מסתפק גם בגחלים עצמם. ויותר מסתבר שספקו הוא רק לעניין גפת, שהרי בגחלים כל חכמי ספרד הביאו בשם הגאונים להחמיר בזה. ונראה בטעם הדבר, שרק בגחלים שחומם גדול החמירו להחשיב הטמנה במקצת, אבל בשאר הדברים יש להסתפק בדבר.

אולם **באור זרוע** (הלכות ע"ש סי' ח) חלק על כל שיטה זו, וסובר שנגיעה בגחלים אינה הטמנה עד שיטמין בתוך הגחלים.

ולהלכה הכריע מרן **בשו"ע** סי' רנג סעיף א' כשיטת הר"ח וחכמי ספרד לאסור הטמנה אף בנוגע בגחלים, אבל **הרמ"א** שם העיר שי"א שאפילו אם הקדירה עומדת ע"ג האש ממש, אם היא מגולה מלמעלה אינו חשוב להטמנה, וכן המנהג.

ויש לדון בזה בשתי שאלות למעשה, האחת לדעת השו"ע והאחרת לדעת הרמ"א.

לדעת השו"ע יש לעיין אם כל הנחה על גבי דבר המוסיף הבל נחשבת הטמנה או שמא צריך דווקא שיהיה מכוסה במקצת, או לפחות שיהיה חומר שניתן לראותו כמכסה את מקצת הקדירה.

עיין בספר **בית מאיר** סי' רנג שנראה מדבריו שלא נקראת הטמנה אלא בגחלים שמקיפים מעט את הקדירה, וכך מסתבר לענ"ד שהרי בהטמנה אנו עסוקים שיסודה בכיסוי הקדירה אלא שקי"ל שאפילו במקצת הוי הטמנה, ולכן בעינינו שיהיה דבר שניתן לראותו ככיסוי חלקי וטמון בו, ולא מספיק שיהיה מונח עליו.



וממילא נראה לענ"ד שאין לחוש שלא להניח לבני ספרד קדירה על הפלטה בערב שבת, כיוון שמשטח הפלטה מוסיף הבל הרי זה הטמנה, ואין טומנין בדבר המוסיף הבל. ונראה שאין זו הטמנה משני טעמים:

א. משטח הפלטה אינו הגחלים עצמם אלא הוי כעין הכיסא של ברזל שעל גבי הכירה שהוזכר בגאונים להיתר, ורק על גבי גחלים ממש אסור, וכאן הגחלים הם סלילי החשמל הלוהטים הנמצאים בפנים.

ב. גם אם לא נקבל את הנקודה הראשונה נראה שאי אפשר לראות את הקדירה כטמנה בפלטה, ואפילו במקצת, שאין כאן שום עניין כיסוי אלא מונחת על גבה, והוי ככל שהייה. וכן נראה פשוט. וכן מבואר בטור בשם הרא"ש שבאופן שעומדת ע"ג הקרקע אין לחוש בזה להטמנה במקצת. וכן נראה ממ"ש מרן בסימן שיח' ס"ח שמותר לתת קדירה ע"ג מיחם שע"ג, האש, ואם איתא שהטמנה במקצת אסורה אפילו בכי האי גוונא, יהיה הדבר אסור שהרי שולי הקדירה נוגעים במיחם שע"ג האש.

וכן נראה לומר שכל החשש הוא שמא יבוא להטמין את כל הקדירה, ובפלאטה אינו יכול להטמין את הקדירה בה, ולכן אין בזה איסור.

אולם יש לדעת שמדברי כמה אחרונים לא משמע כן, ומהם: **מחצה"ש** (רנח סק"א), **מאמ"ר** (שם סק"ב), **פמ"ג** (מש"ז שם). ומדבריהם משמע שגם קדרה שע"ג קדירה שעל האש חשיבא הטמנה לדעת מרן. ואולי טעם **הגר"מ אליהו** זצ"ל לאסור הנחת תבשיל ע"ג הפלטה, היא משום דברי האחרונים הנ"ל<sup>73</sup>. ועיין בזה בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (סימן א' אותיות טו – טז).

שוב ראיתי **בשש"כ** (פ"א סוף הערה קצה) בשם חכם אחד שהתיר להניח קדירה על שלהבת הגז לדעת השו"ע ואינה נקראת הטמנה במקצת, לפי שלא שייכת הטמנה בלהבה, ורק בגחלים ששייכת בהם הטמנה החמירה, והיינו כפי שיטתנו שהבאנו למעלה. ואף **החזון איש** (סי' לו ס"ק יט) שנטה להחמיר בהטמנה במקצת, כתב שאם הקדירה עומדת על פלטה או על פח שעל גבי האש אינו בגדר הטמנה, משום שדווקא בגחלים אסור שהם דבר שרגילים להטמין בהם, ויש עליהם שם הטמנה ועטיפה אף כשהם מונחים רק למטה, אבל בפלטה ובפח הם משמשים לקדירה כקרקע בעלמא ואין זו הטמנה.

עוד יש לדעת **שהרשב"א** סבר שהטמנה במקצת שמה הטמנה אף בדבר שאין מוסיף הבל, שהרי עיקר ראייתו לדין זה של הטמנה במקצת היא מהטמנה בדבר שאין מוסיף הבל, וכן נראה מדברי הבית מאיר בסי' רנג, אבל הראשונים דחו ראיית הרשב"א הנ"ל משם. וכן נראה יותר מרוב הפוסקים שהטמנה בדבר שאין מוסיף הבל אינה אסורה אלא כשכל הקדירה טמונה, ואין די במקצתה.

<sup>73</sup> ראיתי שהרב יוסף אלנקווה כתב: שלפי דעת הרב אליהו הפלאטות של היום בכלל הן כמו אש גלויה. וכשם שאסור ביום שישי להניח אוכל על אש גלויה, אלא יש לכסותה שתהא "גרופה וקטומה", כך אסור להשאיר אוכל בסיר על הפלאטה. ולמה זו אש גלויה? כי הפלאטה כוללת גוף חימום פנימי שעליו אינך יכול לחמם סיר ומעליו יש פח שעליו אתה יכול לחמם סיר. אם כן דרך חימום הפלאטה הוא רק כששמים עליה סיר וזו דרך החימום הרגילה וזה נקרא מגולה. מה עשו? לקחו חתיכת מתכת כגודל כיסוי הפלאטה שמו מעל גוף החימום, באופן שאפשר להניח על זה סיר ומעל זה שמו כיסוי נוסף של פח הפלאטה ועכשיו בכסוי כפול זה נחשב לפלאטה גרופה וקטומה לכל הדעות.

### סיעור הגילוי

עוד יש לברר לשיטת הרמ"א שהטמנה היא רק כשכולה מכוסה והטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, מה הדין במגולה מקצתה, ומה הוא השיעור שצריך להיות מגולה כדי להפקיע ממנה שם הטמנה. וכבר נשאלה שאלה זו בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' ע"ד) האם לעולם כשמשוהו מן הקדירה אינו מכוסה לא יחשב טמון. ולשיטתו יש לדאוג שכל החלק בקדירה שיש בו תבשיל שיהיה מכוסה מבחוץ כנגדו, ואותו מקצת מן הקדירה שאין בו תבשיל אין חשיבות אם הוא מכוסה, ונחשב טמון באופן זה. אך בשש"כ (פ"א הערה קצה) כתב בשם **הגרש"ז אוירבך**, שאם חלק מגובה הקדירה מגולה ברוב היקפה אין זה חשוב הטמנה, ובלבד שהחלק המגולה יהיה ניכר לכל אדם ולא רק במקום אחד בשיעור מועט, שכיוון שאין היא מכוסה כולה שליט בה אוירא ואינה חשובה כמוטמנת. הרב **דב ליאור** כתב שהגדר של הטמנה הוא אם השמיכה או אותו דבר שעוטף את הקדרה, נוגע בדפנות. אם מכסים רק למעלה ולא בדפנות, זה אינו נחשב. אם רוב הגג ורוב הדפנות של הסיר מכוסים, זה נקרא הטמנה. אם הכיסוי לא נוגע בסיר זה לא הטמנה, זה כמו שאדם ישאיר סיר בתוך תנור שמבשלים בו ואופים בו כל השבוע והוא חם מאוד כך שחום הסיר נשמר, זה לא נקרא הטמנה, זה נקרא השהיה. ואם זה עומד בקריטריונים של האופן שבו מותר להשהות, למרות שלמעשה החום ישמר זה לא נקרא הטמנה, כי הגוף ששומר על החום לא נוגע בדפנות הסיר. וכן פסק **הר"י קאפח** (ספ"ד אות יד) שאין הטמנה במקצת, ואין הטמנה בפלטה משום ש"כיון שלא הדוק עד שלא נותר שום צד גלוי, אלא מניחים אותו מעל לכל דרך הינוח".

### כיסוי קדירה המונחת ע"ג מקור חום, בדבר שאינו מוסיף הבל

שנינו בדף מז: "דאמר רבי זירא משום חד דבי רבי ינאי: קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים".

ונחלקו הראשונים בביאור גמרא זו, ויישוב מנהג העולם להקל בהנחת קדירה על מקור חום וכיסויה בבגדים:

א. **רמב"ן**: בפירושו הראשון, מדובר בקדירה שעטופה בקופה שאין לה שוליים כך ששולי הקדירה עצמה נוגעים בגפת, וכך נוצרת לנו הטמנה של קדירה המוקפת בעבריה בדבר שאין מוסיף הבל ומתחתיה בדבר המוסיף הבל, והופכת את כל ההטמנה למוסיפת הבל ואסורה, ולפי זה אם תחתית הקדירה לא תיגע בגפת ייחשב הדבר כהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל המושהית על גבי דבר המוסיף. ואזי יש להתייחס לזה כשני דברים נפרדים: שהיה והטמנה שכל אחת מהן מותרת וגם הצירוף של שניהם מותר.

לפירוש השני, כיוון שהטמנה במקצת שמה הטמנה, גם אם הקדירה מוקפת מכל עבריה בקופה ומונחת על הגפת, חשוב הדבר כהטמנה בדבר המוסיף הבל. לפי פירוש זה אין להניח קדירה על גבי דבר המוסיף אף אם הקדירה עטופה בדבר שאין מוסיף ואף אם שולי הקדירה עטופים אף הם בדבר שאינו מוסיף, ואין להתיר אלא

אם כן יש הפסק אויר בין תחתית הקדירה לבין האש או הפלטה, שאז יש לראות את ההטמנה של הקדירה עניין לעצמו שמותר מבעוד יום בדבר שאין מוסיף, ואת השהייה על האש עניין לעצמו שאף הוא מותר.

ב. **רשב"א:** לדעתו אסור להניח את הקדירה הטמונה בדבר שאין מוסיף הבל על גבי דבר המוסיף אפילו כשיש הפסק אויר בין הקדירה לבין הדבר המוסיף. וטעמו, שכיוון שהקפיד לעטוף את הקדירה גילה דעתו שמעוניין בחום גדול, ולכן יש לחוש שיבוא לחתות בגחלים.

ג. **תוספות** (מח. ד"ה דזיתים): שלושה כיוונים עולים בדבריהם כדי ליישב את המנהג: א. (ר"י) האיסור שנאמר בסוגיה להטמין בדבר שאינו מוסיף ולהניח על גבי דבר המוסיף אינו איסור עצמי, ולא נאסר אלא מחשש שיבוא להטמין לגמרי בדבר המוסיף ולכן אם מדובר בדבר המוסיף שאין חשש שיטמינו בו (כמו כירה) אין לאסור. ב. אין הטמנה אסורה אלא כשמדביקים את ההטמנה סביב דופני הקדירה בלי הפסק אויר בין הקדירה לדפנות. ג. (רבנו ברוך – ספר התרומה) אין הטמנה נחשבת כמוסיף הבל אלא אם הדבר מוסיף הבל מחמת עצמו, אבל לא בדבר שמוסיף הבל מחמת שחיממו אותו קודם לכן והולך ומתקרר, שאין להחשיבו כמוסיף הבל.

ד. **רא"ש** (פרק ד' סימן ב): לדבריו יש לפנינו הטמנה בדבר שאין מוסיף המונחת על דבר המוסיף. אם העיקר הוא ההטמנה, ההנחה על הדבר המוסיף הופכת את ההטמנה לדבר המוסיף ואסורה, אבל אם העיקר הוא השהייה, וההטמנה נועדה רק לשמר את החום באופן טוב יותר יש לראות זאת כשהייה מותרת המוטמנת בדבר שאין מוסיף הבל שאף היא מותרת.<sup>74</sup>

כתב **הטור** בשם אביו **הרא"ש**, שיש הנוהגים לעשות חפירה בקרקע במקום שמבשלים שם, ואותו מקום מרוצף בלבנים, ומטמינים שם הקדירה ומכסים אותה. ואותם מטמינים מביאים ראייה למנהגם מהא דאיתא (יח): שמותר לתת קדירה חייטא לתוך התנור מע"ש, והטור דחה ראייה זו, משום דהתם הוי שהייה אבל בהטמנה בדבר המוסיף הבל אסור. וכתב ליישב המנהג, שכל האיסור להטמין בדבר המוסיף הבל הוא משום גזירה שמא יטמין ברמץ, והוא דווקא כשמטמין כדרך המטמינים, שהרמץ נוגע סביבות הקדירה, אבל בחפירה הזו כיון שאין הקדירה נוגעת בדפנות התנור אלא יש אויר בניהם, אינו נחשב להטמנה. וגם הרא"ש היה מטמין בדרך הזו, שהייתה לו כירה שדפנותיה היו גבוהים מגובה הקדירה, כך שאין דפנות הקדירה נוגעות בכירה, והיה נותן בה הקדירה ונותן עליה לוח, וע"ג הלוח היה נותן בגדים וכד', והיה מליץ על מנהגו כיון שאין זו דרך הטמנה. אבל מה שמטמינים העולם את קדירתם על מקור חום ונותנים על הקדירה בגדים, זה אסור, ואפילו שהבגדים הם דבר שאין מוסיף הבל, מ"מ מחמת אש שתחתיה מוסיפים הבל, ואסור להטמין בדבר המוסיף הבל.

<sup>74</sup> בדברי הרא"ש כאן ישנו טעם נוסף המקביל לטעם הראשון שראינו בתוס', וצ"ע במשמעות השילוב בין שני הטעמים. עוד יש לדעת שבמרדכי הובא מעין טעמו של הרא"ש ומשם משמע קצת שהעיקרון אינו תלוי בדעת האדם אלא בסדר הפעולות, אם קודם מניח ואח"כ עוטף, או קודם עוטף ואחר כך מניח על הדבר המוסיף, וצ"ע.

ומרן הב"י כתב שנתנית הקדירה על האש בתחילה לא הייתה לשם הטמנה, וכן אין ראוי להטמין את הקדירה בתוך הקרקע ולכן אין לחוש בזה. והביא את דברי הר"ן שכתב, שמותר לתת את הקדירה אפילו על מקור חום ולכסותה בבגדים מלמעלה, כיון שהוא מחלק בין השיהוי של הקדירה מלמטה, לבין ההטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, ונמצא ששניהם לחוד מותרים, ומנהגם כך הוא, לתת את הקדירה על כירה קטומה ולכסות הקדירה בבגדים מלמעלה, והוא שיטת הרמב"ן.

ומרן השו"ע פסק להלכה כדעת הרשב"א ורבינו יונה לאסור הטמנה בכי האי גוונא, שנותן הקדירה על מקור חום ומכסה אותה בבגדים מלמעלה. וכשאר הבגדים נוגעים בקדירה ממש הדבר מותר, כיון שאין זו דרך הטמנה.

והרב ארץ חיים סתהון (סעיף ח) הביא דברי הרב זכור ליצחק, שכתב בשם מהר"ם בן חביב בתשובה, שמנהגנו כדברי הר"ן שכתב להקל בזה כהרמב"ן. והוסיף שם שכן המנהג בצפת, דלא כמרן. וכתב המנוחת אהבה שבאמת בב"י בסו"ס רנ"ג משמע שהמנהג היה להקל בזה בזמן מרן, אלא שמרן הוא ירא הוראה כידוע ולכן לא סמך על זה, משום שדעת הרבה ראשונים לאסור. ובחזו"ע (ח"א עמ' נו) הביא דעת המתירים והאוסרים, וכתב שהמנהג להקל, משום שכ"פ בספר אוהל מועד, ורבינו ירוחם, וכן הסכימו להקל, רש"י, בעל המאור, רמב"ן והר"ן וכדאי לסמוך עליהם להקל, ובפרט שכן היה המנהג. והרב זכור ליצחק כתב, שאע"פ שאנו פוסקים כמרן בכל הוראותיו, אפשר שכן היה מנהגם מימי קדם קודם שנתפשטו הוראות מרן.

ועוד טעם להיתר, הם דברי רבינו ישעיה הראשון שכל דבר שמותר להשהותו ע"ג כירה שאינה גרו"ק, מותר להטמינו בדבר המוסיף הבל מערב שבת. וע"פ זה נתפשט המנהג להקל. וכ"כ הברכ"י שהמנהג להקל מיוסד ע"ד רבינו ישעיה הראשון [ונראה לי שאין לסמוך עליו בכל דבר, אלא כאן משום שהמנהג להקל, צרפו דעתו להיתר. וכן ראיתי שכתב הגרע"י בעמ' סב, שדעתו היא סניף להקל].

ובמנוחת אהבה (פ"ג, אות כ) ובשו"ת תפילה למשה (ח"א סי' ו) פסק כדעת מרן, שקדרות העומדות ע"ג כיריים של גז או פלאטה, אסור לכסותן בבגדים, ואפילו אינם מוסיפים הבל, כיון שנמצאים על מקור חום ומחמתם הם מוסיפים הבל בתבשיל. והביא את דעת הרמב"ן שמתיר בזה כיון שלא יכול להטמין בפלאטה את הקדירה, אינו נחשב כדבר המוסיף הבל, ושכן נהגו הספרדים, וכתב שאין למחות במקלים בזה, אלא שראוי להחמיר כיון שכ"כ הברכ"י (רנ"ג, א), והרב זכור ליצחק הררי ג"כ כתב, שאע"פ שהמנהג להקל בזה מ"מ ירא שמים יתן כלי רחב ע"ג הקדירה באופן שלא יגעו הבגדים בקדירה עצמה. וכ"כ להחמיר בז"ר (על שת"ז ס"ק יח), ושע"ה (נו, י, והע' כד). וכן מסיק בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' לג) שהנוהגים להשהות ע"ג כיריים של גז, נכון שיחמירו שלא לכסות את הקדירה בבגדים ובשמיכות, אע"פ שבפלאטה מתיר לכסות, משום שאין בה שום חשש של חיתוי ולכן לא שייך בה האיסור של הטמנה, וכתב שמ"מ המנהג להקל בזה, ויש להם ע"מ שיסמוכו, וכ"פ בחזו"ע (עמ' סא בהערה).

### ✎ הטמנת דבר מאכל בתוך כלי

כתב **המשנה ברורה** בס' רנח (סק"ב): "כתבו האחרונים שאסור לקחת כלי ובתוכו משקה צונן ולתחוב אותו בשבת לכלי מלא מים חמין שיתחמם בתוכו אפילו לא יוכל לבוא לידי יד סולדת בו שזהו דרך הטמנה ממש"<sup>75</sup> כיון שכולו טמון בתוכו"

דברים אלה הם שיטת ה"ט"ז, ולפי שיטתו איסור הטמנה שייך אף במטמין בתוך קדירה, ולא דווקא בשמיכות וכיוצא בזה. ובשער הציון שם ס"ק ו' הוסיף שאם מטמין בדבר המוסיף הבל אסור אף בערב שבת. **החזון איש** (סי' לז ס"ק לב) חלק על שיטה זו וסבר שאין איסור הטמנה בחמין שבכלי, וז"ל שם: "אין כאן איסור הטמנה דמותר ליתן כוס חמין לתוך קדירה של חמין" והוכיח כן מן הסוגיה בדף מ: שביקש רבי יצחק בר אבדימי להניח לרבי פך של שמן באמבטי, ופירש החזו"א דהיינו להכניס הפך לתוך האמבטי, ומוכח שאין איסור הטמנה בתוך כלים<sup>76</sup>. רוב האחרונים חששו לשיטת ה"ט"ז, שיש בזה איסור הטמנה<sup>77</sup>. יודגש שהאיסור קיים אף אם מטמינים בתוך מים חמים שבכלי שני. אמנם מערב שבת אין להחמיר בזה כיוון שהכלי הולך ומתקרר אין לו דין דבר המוסיף הבל ומותר מבעוד יום.

### ✎ חימום שניצלים וכיו"ב כשהם עטופים בנייר אלומיניום על הפלטה

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד אות ג):

"האם מותר לכרוך בשבת דבר גוש מבושל צונן בנייר אלומיניום ולחממו בהפסק קדירה. תשובה: דבר צונן מותר להטמין בין שלא יחום בין שלא יצטנן יותר ואפילו שתפוג צינתם מעט נמי מותר, ובמוסיף הבל אסור כמפורש בס' רנ"ז בסעיף ו'. ובהפסק קדירה נמי הוא מוסיף הבל ואסור בהטמנה ולכורכם בנייר אלומיניום נמי הוא הטמנה"

אמנם יש חולקים וסוברים שאף המחמירים בהטמנה בתוך קדירה בסעיף הקודם יודו כאן להתיר, כיוון שהנייר אלומיניום הוא ה"קדירה" של השניצלים ואין זו דרך הטמנה. ויש סוברים שאם יעטוף בשתי שכבות נפרדות, יהיה אסור כיוון שהשכבה התחתונה תיחשב קדירה והעליונה היא הטמנה, וראוי להיזהר בזה. (עיין פסקי תשובות רג, יז ובהערה 78). הרה"ג **דב ליאור** פסק (אתר ישיבה) שאוכל העטוף מכל הצדדים יש בכך בעיה, כי הרי המקום הזה מחמם והעטיפה מכל הצדדים שומרת על החום. ובהליכות **שבת** (עמ' רכא) כתב שאם עוטף את המאכל כדי לשמור את חומו חשוב כהטמנה, ואם הטמין מכל הצדדים אין לאוכלה כשהיא חמה לכו"ע.

### ✎ הנחת אוכל בתוך קדרת החמין בערב שבת

יש הנוהגים להניח בתוך קדרת החמין קוגל עטוף בנייר אלומיניום כשהתבשיל מכסהו לגמרי, ויש שנוהגים להניח קטניות (אורז וכיו"ב) בשקיות נפרדות בתוך קדרת החמין. ויש לדון בזה מצד הטמנה

<sup>75</sup> ואין להתיר משום שהוא צונן והטמנתו מותרת, שלא הותרה הטמנת צונן כי אם כשרוצה להפשיר, ולהפיג צינה, אבל כשרוצה לחממו ממש אסור.

<sup>76</sup> אך עיין רש"י שם שעושה כן כדי להפשיר השמן, וא"כ אין ראייה להטמנה, שאינה אלא הטמנת צונן, וצ"ע. עוד יש לעיין בדבר שמא לא מדובר בהטמנה גמורה.

<sup>77</sup> עיין גם שש"כ פרק מב סעיף שג.

בדבר המוסיף הבל שיש לאוסרו אף מבעוד יום. ואכן, יש שאסרו זאת על פי מה שהובא בסעיף הראשון בשם ה"ז שיש הטמנה בקדירות. אמנם בנידוננו נראה שכיוון שזוהי דרך בישול, ומה שעושים כן אינו אלא מפני שלא רוצים לערב את המינים השונים בקדירה. ועוד שכיוון שאינו מונח בכלי ממש אלא בנייר אלומיניום או בשקית ניילון שאינם כלים גמורים, יש לומר שהם בטלים לקדירה הגדולה ודינם כמונחים בה, וממילא אין זו הטמנה ויש להתירה אף לשיטת ה"ז.<sup>78</sup> וכ"פ בחזו"ע (עמ' סא), ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב, פרק יז אות יג, עמוד קסג) כתב שנראה שאין זו הטמנה, כיון שהשקית לא נעשית לשם הטמנה, אלא כדי שלא יתערבב האורז שבשקית עם שאר המאכלים שבקדירה, וכ"פ הגרשז"א בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סי' לד אות ז) מטעם זה. ובשו"ת **הר צבי** (עמוד רסז): כתב שנראה שאין זו נחשבת להטמנה בפני עצמה, אלא כל הקדרה ומה שבתוכה הוא שהיה של קדרה אחת. וכתב **באורחות שבת** (ח"א פ"ב הל' צג) שגם לדעות המחמירות הנוהגים לעשות נקב קטן בשקית או בנייר כדי שיהיה לו חיבור ועירוב עם הקדירה, לכו"ע יהיה מותר. ודעת הגרע"י שזו חומרא בעלמא.

וב**מנחת אהבה** (שם אות כז) פסק שמותר לתת ביצים לתוך סיר החמין מערב שבת, ואין זה נחשב להטמנה בדבר המוסיף הבל, שהרי מטרת המים היא כדי שלא יצלו הביצים, ודומה לנוותן חתיכת בשר למרק מע"ש שמותר, ואינם עומדים בכלי נפרד, ומותר להטמין אוכל באוכל כיון שהכל מעורב. **אבל אסר** לתת אורז או חיטה לתוך שקית ניילון או נייר כסף, ולהכניסם לתוך התבשיל, משום שאינם נחשבים חלק מהתבשיל, ושכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן מז)<sup>79</sup>. וכ"פ **ערוה"ש** (רנח, סע' ג) ו**מנחת יצחק**. אולם **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' סא) התיר לתת ביצים בחמין, וכן שקית בד או ניילון או נייר כסף המלאים באורז ובשר שנתבשלו כל צורכם, ונימוקו עמו: <sup>1</sup>לדעת החזו"א אין איסור הטמנה בכלי מבעוד יום. <sup>2</sup>דעת הרמ"א שכל דבר המבושל כל צורכו מותר בהטמנה כמו בשהייה. <sup>3</sup>דעת רבינו ישעיה הראשון שבמטמין לצורך מחר אפילו בדבר המוסיף הבל מותר. <sup>4</sup>דעת הרמב"ן שדבר זה נחשב לשהייה ולא להטמנה. <sup>5</sup>השקית לא נעשית להטמנה אלא שלא יתערבב האורז עם החמין.

### סיר לבישול איטי – CROCK POT

נבאר תחילה את תכונת הכלי, ולאחר מכן נדון בבעיות ההלכתיות.

הסיר מורכב משני סירים - סיר חיצוני שמחובר אל החשמל, והוא שמחמם את התבשיל, וסיר פנימי עשוי מחרס (בדרך כלל), שבתוכו מכניסים את האוכל. הסיר החיצוני מקיף את כל הכלי הפנימי בכל היקפו, והוא מונח די צמוד לדפנותיו, בהפרש אויר קטן מאוד. בחלק מהסירים יש אפשרות לכוון את החום לדרגות שונות.

<sup>78</sup> וראה עוד בפסקי תשובות רנח, ובהערה 6. וראה עוד בשמירת שבת כהלכתה פרק מב סעיף סג שהתיר מפני שעיקר כוונתו של האדם אינה להטמין את המאכל ולקבל חום מן האוכל אלא להניחו על האש עצמה, ואף שאחד מקיף את חברו אין זו הטמנה אלא כשני דברים המונחים שניהם על האש.  
<sup>79</sup> וע"ע בח"ח (סימן טו אות ד) שכתב ששמע שהרבה תלמידי חכמים מקלים בזה, ואין להזניח את הנוהגים קולא בדבר.

בסיר זה מתעוררות בעיות שונות:

1. שהייה – אם התבשיל בקדירה אינו מבושל לפחות כמאכל בן דרוסאי לשיטת חנניה, או מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו לשיטת חכמים, אסור להניח שם תבשיל, שכיוון שיש בו דרגות חום שונות, דינו ככירה שאינה גרופה וקטומה. כדי לפטורבניה זו, יש להקפיד שהתבשיל יהיה מבושל כמאב"ד מבעוד יום, ואז אפשר לסמוך על שיטת חנניה לדעת האשכנזים, או לפחות לכסות את הכפתורים לשינוי החום, כדי לראותו כקטום. קיימת אפשרות נוספת לקטימה על ידי הנחת דבר מה שיפריד בין הסיר הפנימי לחיצון, כגון אבן או לבנה קטנה וכיוצא בזה.

2. החזרה – כל זמן שהתבשיל אינו מבושל כל צרכו אין להחזיר את הכלי הפנימי אם הוציאו אותו משם, ואף אם מבושל כל צרכו אין להחזיר אלא אם קטם אותו כפי שביארנו לעיל. אמנם, אין זה פשוט להחזיר אף באופן זה כי היתר החזרה הוא דווקא על גבה ולא בתוכה, ועיין מה שכתבנו בנקודה זו בסיכומנו בעניין החזרה. וראה עוד מה שכתב בזה בשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' עד ס"ק כז).

3. הטמנה - בארצות הברית נהגו מקדמת דנא להשתמש בסיר זה לצורך הטמנת החמין בשבת, וסברו בו להיתר מפני שיש מעט הפסק אויר בין הסיר הפנימי לחיצון, וכן מפני שבחלקו העליון אינו מכוסה (שהרי למעלה יש רק הכיסוי של הסיר ותו לא), וכך סבר הגר"ש וואזנר<sup>80</sup>, שלפוסקים כרמ"א שהטמנה במקצת לאו הטמנה היא, ובעינן שיהיה כולו טמון, כיוון שמגולה מלמעלה יש להתיר. והוסיף שאף על פי שיש מקום להחמיר על פי שיטת ר"ת בספר הישר (סי' רלה) שאם רובו טמון נחשב הטמנה, וגם על פי שיטת החזון איש שנטה להחמיר בהטמנה במקצת בגחלים, מכל מקום אין למחות בנהגים להקל על פי שיטת הרמ"א.

אבל הגרש"ז אוירבך בספר שולחן שלמה (רנז, יג) פסק לחומרא שאסור להשתמש בכלי זה בשבת מפני שזו הטמנה בדבר המוסיף הבל, והפסק האוויר המצומצם לא יועיל להקל בזה. והציע שם עצה כדי להתיר השימוש אם יעשו הפסק בין הסיר הפנימי לחיצון באמצעות קדירה פשוטה של פח, ונראה לי כפי שכתבנו למעלה שאם יניח בפנים לבנה כלשהי שתגביה מעט את הסיר הפנימי כדי להגדיל את הפרש האוויר יש להתיר בשופי<sup>81</sup>. ויש להוסיף כי לבני ספרד החוששים להטמנה במקצת כשיטת הש"ע יש להקפיד יותר שלא להשתמש בכלי זה ללא ההפסק שהזכרנו למעלה. ובשו"ת דבר חבון (סימן רלה) פסק שבשביל להטמין בסיר זה לצורך שבת, יש להפריד בנייר אלומיניום בין הסיר הפנימי לגופי החימום. ואם גוף החימום נמצא רק למטה מספיק להגביהו מעט.

והגרע"י בחזו"ע (ח"א עמ' סד) התיר להשתמש בקדירה זו, ובלבד שיכסה את כפתורי ההפעלה. ובהערה שם הסתמך ע"ד רבינו ישעיה הראשון שהבאנו למעלה, ושהרב ב"י כתב, שאפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם אפשר שיהיה מותר להשהות תבשיל ע"ג כירה שאינה גרו"ק, לצורך הבוקר. ועוד שיש הפסק אויר בין שתי הקדירות. ומחמת ספק ספיקא יש להתיר, שמא לצורך מחר אין איסור להטמין, וא"ת שאסור, שמא אין איסור הטמנה אם אינה מכוסה בבגדים מלמעלה. והביא מספר

<sup>80</sup> עיין בדבריו שהובאו בסוף ספר ארוחות שבת בירורים סי' ב'.

<sup>81</sup> ועיין עוד פרטים בהיתר השימוש בספר ארוחות שבת עמוד קיב-ג בהערה קמט, הצעות לפתרון בשם הגרש"ז, והגר"ש אלישיב.

**שבת היום** (עמ' נב) שהמחבר הלך עם הרב אופיר מלכה אל הגרי"ש אלישיב והראו לו את הסיר, ובדקו מכל צדדיו, ואמר שאין סיבה לאוסרו אליבא דהרמ"א, דלא חשיב הטמנה, ושרי. בעניין הטמנת בקבוק בתוך כלי של מים חמים, עיין מ"ש בסימן רנח' בזה.



## סימן רנ"ח - הנחת דבר קר על קדירה חמה

### הנחת כלי חם ע"ג כלי חם בשבת

שנינו בשבת נא:

"מניחין מיחם על גבי מיחם וקדרה על גבי קדרה אבל לא קדרה על גבי קדרה וטח את פיה בבצק ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים"

נחלקו הראשונים האם מותר להניח בשבת קדירה חמה ע"ג מיחם חם, ומיחם חם ע"ג קדירה חמה:

א. **תוספתא, רי"ף, רא"ש, רמב"ם, רש"י וטור:** מותר. שלפי שיטתם לא גורסים בגמרא את המילים 'אבל לא'.

ב. גרסת הגמרא ע"פ רש"י: קדרה ע"ג מיחם, מותר. מיחם ע"ג קדירה, אסור. שגורסים רק את 'אבל לא' השני.

ג. ע"פ הגרסא שלפנינו: אסור. שגורסים בגמרא את 'אבל לא' הראשון, ולא את השני.

מהב"י משמע שיש לפסוק כרוב הפוסקים, שמותר להניח כלי חם ע"ג כלי אחר, ואין בזה משום הטמנה.

### הנחת כלי צונן ע"ג כלי חם בשבת

שנינו בשבת מח.

"רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא חזיוה להווא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא נזהיה רבה א"ל ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם א"ל התם אוקומי קא מוקים הכא אולודי קא מוליד"

נחלקו הראשונים מדוע רבה אסר לחמם את המים החמים ע"ג המיחם:

לדעת **רש"י** – מדין הטמנה, אפילו שמותר להטמין צונן בדבר שאינו מוסיף הבל, כאן אסרו משום שמניח ע"ג מיחם, שזה כהטמנה בדבר המוסיף הבל. ונראה שלדעת רש"י אף שבהטמנה מע"ש אין דין הטמנה במקצת, כשטומן בשבת אסור אפילו מטמין במקצת.

לדעת **תוספות והר"ן**: חשש שמא המים יתבשלו. ומדובר במקרה שהכוס הייתה יכולה להגיע לחום שיס"ב, ולכן אסרו זאת מיד, כדי שלא יגיע לאיסור בישול.

ונראה שרש"י לא פירש כתוס', כי לדעתו מותר להפשיר תבשיל כל עוד הוא לא מגיע לחום שיס"ב, אע"פ שעתידי להגיע לחום שיס"ב.

### הטמנת בקבוק עם נוזל בכלי שני

כתב ה**ט"ז** (סק"א) שהטעם שמרן התיר להניח מבעוד יום כלי קר ע"ג קדרה חמה, הוא משום שחום הקדרה הולך ומתמעט, ולכן ההיתר הוא רק בדברים שלוקח להם הרבה זמן להתחמם, אך דברים המתחממים מהר יהיה אסור להניחם ע"ג קדרה חמה. ולכן אסור משום הטמנה להכניס בקבוק עם

נוזל קר לתוך החמין, שהרי הבקבוק מתחמם מהר, כשכל הבקבוק בתוך החמין. וכדבריו פסקו ג"כ **המ"ב** (סק"ב), **חיי אדם, וערוה"ש**.

מאינד דעת **האליה רבה** שמותר, משום שאין הטמנה בכלי שני, כיון שהמים הולכים ומתקררים, דינם כדבר שאינו מוסיף הבל. והסכים עמו **החזו"א** (סי' לז, לב) שמותר משום שאין הטמנה באוכלים ומשקים.

נחלקו הפוסקים האם מותר להטמין בקבוק חלב בתוך כלי שני, כשיש חשש שהנוזל יגיע לחום שיס"ב, דעת **השש"כ** (פ"א הלכה סה) שאם טומן את כל הבקבוק אסור, אך אם טומן רק את חלקו מותר. וכ"פ **בערי"ש** (רנח, א) בעקבות **השת"ז** (סק"ב). ולעומתו, דעת **המנוחת אהבה** (ח"א פ"ג אות כה) שמותר, וכתב כסברת האליה רבה, שהמים הולכים ומצטננים ונחשב כדבר שאינו מוסיף הבל, וכן העלה בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (סי' לד). וכ"פ **בחזו"ע** (ח"א עמ' סו), וכתב שהרוצה לצאת י"ח הט"ז לא יטמין הבקבוק לגמרי, אלא ישאיר מקצתו מגולה. וכן שמעתי מהרב **אופיר מלכה** שליט"א שמותר לספרדים להטמין את כל הבקבוק בתוך המים החמים שבנטלה.

## סימן רנ"ט - טלטול הדבר שטמן בו

סעיף א':

### טלטול מוכין וגיזי צמר שטמן בהם

שנינו בשבת מח:

"בעא מיניה רב אדא בר מתנה מאביי מוכין שטמן בהן מהו לטלטלן בשבת א"ל וכי מפני שאין לו קופה של תבן עומד ומפקיר קופה של מוכין"

ובמשנה בדף מט.

"טומנין בשלחין ומטלטלין אותן בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן כיצד הוא עושה נוטל את הכסוי והן נופלות. ובגמ' נ. אמר רבא לא שנו אלא שלא יחדן להטמנה אבל יחדן להטמנה מטלטלין אותן רבינא אומר בשל הפתק שנו תניא נמי הכי גיזי צמר של הפתק אין מטלטלין אותן ואם התקינן בעל הבית להשתמש בהן מטלטלין אותן"

נחלקו הראשונים מתי יהיה מותר לטלטל את ההטמנה של המוכין וגיזי הצמר:

א. **רי"ף ורמב"ם**: כשייחדם להטמנה מותר לטלטלם, וכשלא ייחדם להטמנה אסור לטלטלם. כרבא ולא כרבינא.

ב. **תוספות, רא"ש, רשב"א** בשם רבו והטור: במוכין ובגיזי צמר של הפתק, אם ייחדם להטמנה מותר, ואם לא ייחדם להטמנה אסור. ובגיזי צמר שאינם של הפתק מותר, אף אם לא ייחדם לכך, שפוסקים כרבא וכרבינא.

ג. **בה"ג ור"ח**: בשל הפתק, אם ייחדם להטמנה מותר, ואם לא ייחדם אסור. וכשאינם של הפתק מותר.

ומרן **השו"ע** פסק כרשב"א וסיעתו, משום שהם רוב מניין, אפילו שדעת הרי"ף והרמב"ם שהם רוב בניין, אינם סוברים כדעה זו. ודעת **האליה רבה** לפסוק כבה"ג ור"ח, וכתב **הבה"ל** שיש לסמוך עליו להקל במוכין בשעת הדחק.

סעיף ב':

### טלטול אבנים שסביב הקדירה

כתב מרן **השו"ע** ע"פ דברי הרשב"א: "הנותנים אבנים ולבנים סביב הקדירה צריך שייחדם לכך לעולם שהרי כל זמן שלא יחדן אינם חשובים לו ומשליכן הילכך אסור לטלטלן אם לא שיצינעם ומיחדן לכך".

וכתב **המ"ב** (ס"ק י - יא) ע"פ **המג"א**, שאף עצים העומדים להסקה אסור לטלטלם, אא"כ ייחדם לעולם. אך אבנים המונחות על הכירה תמיד, מותר לטלטלם משום שמיוחדים לתשמיש.

סעיף ג':**הטמנה בדברים שהם מוצקים**

איתא בשבת מט.

"ר"א בן עזריה אומר קופה מטה על צדה ונוטל שמא יטול ואינו יכול להחזיר וחכ"א נוטל ומחזיר ובגמ' נ: אמר רבי אבא אמר רבי חייא בר אשי (אמר רב) הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר והכא בחוששין קמיפלגי מר סבר חוששין שמא נתקלקלה הגומא ומר סבר אין חוששין"

מרן השו"ע פסק כדעת הרי"ף, הרא"ש ועוד, כדעת חכמים: "הטומן בקופה מלאה גיזי צמר שאסור לטלטל והוציא הקדירה כל זמן שלא נתקלקלה הגומא יכול להחזירה ואם נתקלקלה לא יחזירה ואפילו לכתחלה יכול להוציא על דעת להחזירה אם לא תתקלקל ולא חיישין שמא יחזירה אף אם תתקלקל".

בביאור טעם האיסור להחזיר לגומא שנתקלקלה: רש"י, רבינו ירוחם וטור: כתבו משום שמזיז את הגיזים שהם מוקצים, לכאן ולכאן. ודעת הרמב"ם בפי"ה מ: כאשר מזיז את הגיזים לעשות להם מקום, נמצא מטמין בשבת.

נ"מ בין השיטות: כאשר הטמין את הקופה בדבר שאינו מוקצה. לרש"י מותר משום שאינו מוקצה, ולרמב"ם אסור שנמצא כמטמין בשבת.

מרן השו"ע הכריע כדעת רש"י וסיעתו בסתם, והביא בדעת י"א את דעתו של הרמב"ם. והבה"ל כתב שמשמע מהאליה רבה שהעיקר כדעת רש"י, אולם מהגר"א משמע שהעיקר כדעת הרמב"ם.

סעיפים ד' – ה':**טמן בדבר אחד וכיסה בדבר אחר**

שנינו בדף נא. "טמן וכיסה בדבר הניטל בשבת או טמן בדבר שאינו ניטל בשבת וכיסה בדבר הניטל בשבת הרי זה נוטל ומחזיר טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת או שטמן בדבר הניטל בשבת וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת אם היה מגולה מקצתו נוטל ומחזיר ואם לאו אינו נוטל ומחזיר". וכ"פ מרן השו"ע.

סעיף ו':**הטמנה באבנים, ביו"ט שחל בער"ש**

שנינו בביצה לב:

"אמר רב נחמן אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביום טוב... בנין קבע אסרה תורה בנין עראי לא אסרה תורה וגזרו רבנן על בנין עראי משום בנין קבע והכא משום כבודו לא גזרו ביה רבנן"

**הריב"ן** (ר' יהודה בר נתן): סובר שאסור להטמין באבנים, משום שאסור לבנות בנין עראי ביו"ט.

**ר' בנימין, מרדכי ואגור:** מותר, שמהתורה נאסר לבנות רק בנין קבע, וחכמים גזרו על בנין עראי, ומשום כבוד שבת לא גזרו רבנן.

מדברי מרן **השו"ע** משמע שהתיר כר' בנימין וסיעתו, והביא את דעת הריב"ן בשם 'יש' קמא, ואת דעת ר' בנימין כ'יש' בתרא, וקי"ל שהלכה כיש אומרים בתרא. **והמ"ב** (ס"ק יח) כתב, שאם יכול להטמין באופן אחר, אסור לכו"ע להטמין ע"י אבנים.

כתב **ר' ישעיה** שאבנים שהאישה מסבבת בהם את הכירה, מותר לטלטלם בשבת, משום שהאבן הוקצתה לכך, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יא) ע"פ **המג"א** ושאר אחרונים.

### סעיף ז':

#### סתירה של תנור הסתום בטיט

דעת **המרדכי** ו**מהרי"ל** שמותר לסתור תנור שסתם אותו בע"ש בדף, ושרק אותו סביב בטיט, כיון שהדף אינו עשוי לקיום כלל. וכ"פ מרן **השו"ע**.

**תרה"ד**, **אגודה** ו**אגור** סוברים שמותר לסתור ע"י גוי, וכשאין גוי מותר ע"י קטן או בשינוי. וכ"פ **הרמ"א**.

#### סתימת התנור בשבת

דעת מרן **השו"ע** שמותר לסתור תנור זה בשבת, ולחזור ולסותמו, ואם יש בו גחלים לוחשות מותר לסותמו ע"י אינו יהודי. וכתב **המ"ב** הטעם, כיון שהתירו אמירה לגוי בפסיק רישא, אך לישראל אסור. ולדעת **האליה רבה** בשעת הדחק מותר אפילו לישראל לסתום תנור זה, משום שלדעת תרומת הדשן אין בזה אפילו פסיק רישא.

אולם לדעת **הרמ"א** מותר לסתום את התנור רק ביום כשהמאכלים כבר מבושלים כל צורכם, אולם בלילה שאינם מבושלים מספיק, אסור לסתום את התנור דגורם בישול. ואפילו ע"י גוי אסור.

וכתב **המ"ב** (ס"ק כא) שאם לא סותם את כל התנור מותר, משום שהאש לא נכבית בכך, אך **המג"א** כתב שאם משאיר רק נקב קטן אסור, משום שהרוח מפיתה רוח דרך נקב קטן. עוד כתב, שאם התנור אינו גרוף וקטום, אסור לסתום את התנור בלילה אפילו אם הקדירות מבושלות משום שגורם לכיבוי הגחלים, אולם ביום שהגחלים כבר כבו, אין חשש בסתימת התנור שיבוא לידי כיבוי. ועיין **חזון עובדיה** (ח"ו עמ' קו).

## סימן ר"ס - דיני הכנסת שבת

סעיף א':

**רחיצה בערב שבת**

שנינו בשבת כה:

"רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית רשות ואני אומר מצוה מאי מצוה דאמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי ע"ש מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינן המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות"

ומ"מ אין הרחיצה חובה גמורה, אלא המקיימה מקבל עליה שכר והמבטלה אינו נענש עליה. והמרדכי כתב שמהגמ' בכמה מקומות (שבת לא. ביצה כז: סנהדרין צה.) משמע שצריך אף לחוף את ראשו, והשו"ע הביא לשון פניו ידיו ורגליו, והרמ"א הוסיף שרק אם א"א לו לרחוץ כל גופו, ירחץ פניו ידיו ורגליו. וכתב העטרת זקנים שאף על הנשים יש חובת רחיצה בערב שבת.

כתב הכל בו שצריך להיזהר לקצוץ את הציפורניים בערב שבת, וכתב הב"ח שצריך להסתפר דווקא בע"ש ולא ביום חמישי משום שבחמישי לא ניכר שעושה לכבוד שבת, וה"ה לענין רחיצה. וכתב המג"א שביום שישי זוהי מצווה מן המובחר. וראה בערי"ש (רס, ד) שהמנהג היה סמוך לסעודת הצהרים להסתפר, לגזוז צפורנים, ולהתרחץ.

ומרן הגרע"י בחזו"ע (ח"א עמ' כה) הביא להלכה שמצווה לרחוץ כל גופו לחוף ראשו בחמים בע"ש, וכן טוב לגזור ציפורניים בע"ש.

את מנהגו של ר"י בר אלעאי פסק הרמב"ם בפ"ל ה"ב, וז"ל: "איזהו כבוד? זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש, מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך". וכן נהגו יהודי תימן להתעטף בציצית וללכת לביהכנ"ס בער"ש וכן לחזור, ראה ערי"ש (רסז, ו), שע"ה (נח, ב). וע"ע ענף חיים על ע"ח בסדר ער"ש (אות ה, עמ' תיד במהדו' תשע"ב). ור"ח כסאר (החיים והשלום ס' קד), שו"ת דברי חכמים (ס' סג).

סעיף ב':

איתא בשבת לד. "ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר" והביאו משנה זו להלכה הטוש"ע.

## סימן רס"א - דין ביה"ש וקבלת שבת

סעיף א':

### מלאכה בבין השמשות

שנינו בשבת לד:

"ספק חשכה ספק אינו חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין".<sup>82</sup>

כתב מרן הב"י בשם הרמב"ם (פכ"ד ה"י) שמותר לומר לגוי לעשות כל מלאכה בבין השמשות לצורך מצווה או שהוא טרוד ונחפז, ולכן מותר לומר לגוי בביה"ש להדליק נר לשבת. וכ"פ בשו"ע. אולם כל האמור אינו אלא כשאין אור בבית, שאם אור החשמל דלוק בבית אסור לומר לגוי להדליק את הנרות משום שאינו בגדר מצווה, וכ"כ בילקוט יוסף (סעיף מט).

וכתב המג"א (סק"ה) שלשאר דברים חוץ מאלו הנזכרים כאן דין ביה"ש כמו שבת גמורה. וכתב המ"ב (ס"ק טו) שלצורך מצווה אמירה לגוי מותרת אף שלא לצורך השבת.

כתב הרמ"א שמי שקיבל עליו שבת שעה או שתים קודם חשיכה, יכול לומר לגוי להדליק לו נר ושאר דברים שצריך. וכתב המג"א (סק"ז) שטעם ההיתר הוא משום שיש מקומות שלא קבלו עליהם השבת ויכול לסמוך עליהם שדי לנו שיפרוש הוא בעצמו ממלאכה, אבל חצי שעה לפני השקיעה אסור משום שאפשר שכל מקומות ישראל קבלו עליהם שבת. וכתב קצות השולחן (סי' עו) שלפי מנהג א"י שנוהגים כדעת הגאונים שזמן צאת הכוכבים הוא שלושת רבעי מיל לאחר השקיעה, עד סמוך לשקיעה עדיין אין רוב ישראל שקבלו עליהם שבת. וכל דברי המג"א אינם אלא לפי שיטת ר"ת, וסיים בצ"ע.

כתב בהזו"ע (ח"א עמ' רפג) שמותר לעשות בביה"ש שני שבותים נפרדים, כגון לומר לגוי להדליק את מנוע המכונת, ושבות שני שיוצא מחוץ לתחום.

סעיף ב':

### מהו בין השמשות

שנינו בשבת לד:

"איזהו בין השמשות משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה, ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו"

<sup>82</sup> ופרש"י: ספק חשכה. כגון בין השמשות אין מעשרין את הודאי דתיקון מעליא הוא אע"ג דשבות בעלמא היא קסבר גזרו על השבות אף על בהש"מ: ואין מטבילין את הכלים. דהוי נמי שבות, דנראה כמותקן כלי: ואין מדליקין את הנרות. כ"ש דספיקא דאורייתא היא. והעירוב המוזכר כאן הוא עירובי תחומין. ועירובי חצרות מותר לערב.

ונפסקה הלכה כר' יהודה, וכתבו **הרמב"ם** (פ"ה ה"ד) **הרי"ף** ו**הרא"ש** (סי' כג) שהלכה כרבה שפירש בדעת ר' יהודה שבין השמשות הוא משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי ביה"ש, ושיעור ביה"ש זה הוא שלושת רבעי מיל. וכן דעת **הגאונים** רב שרירא רב האי ורב ניסים.

אולם **התוספות** (ד"ה תרי) הקשו מהא דתניא (פסחים צד.) שדעת ר"י היא שזמן ביה"ש הוא ארבעה מילין, ותירץ **ר"ת** שיש שתי שקיעות<sup>83</sup>, שקיעה ראשונה בזמן ששקעה ברקיע אך היא עדיין מהלכת אחורי הכיפה ולכן אנו רואים את השמים מאדימים כי השמש לא שקעה לגמרי, ושקיעה שנייה היא כשהשמש נכנסת לרקיע ואיננו רואים אדמומית יותר. וכתב **הרמב"ן** שכן הדברים נראים. ו**הרא"ש** בשבת ופסחים לא הזכיר מאומה מכך, רק בתענית (סי' יא) הביא דברי ר"ת ונראה דס"ל הכי.

אלא שה**גר"א** חולק על שיטת ר"ת והאריך בכמה ראיות לדחותו, ואת הסתירה בין הגמרות תירץ, לחלק בין צאה"כ דשבת לפסחים, דצאה"כ דשבת הוא זמן לילה של שלושה כוכבים בינונים, וזמן צאה"כ דפסחים הוא לילה ממש, ועיין **בבאור הלכה** (ד"ה מתחלת) שהאריך בזה, והביא דעת **היראים** שזמן בין השמשות מתחיל כשיעור זמן שלושת רבעי מיל קודם השקיעה שלנו.

שיטה אחרת יש ל**ר"י קאפח** (פ"ה אות יד, והל' תפלה פ"א סוף אות כו) בדעת הרמב"ם. לפי ה**ר"י** קאפח, הרמב"ם סובר ששקיעה=צאת כוכב אחד, ולא מה שמקובל לקרוא לו היום שקיעת החמה=העלמות החמה מן האופק. הלכך עד צאת כוכב אחד – יום גמור, שני כוכבים – בין השמשות, שלשה כוכבים – לילה וודאי. ואכן משך הזמן שיש שני כוכבים עד שיוצא השלישי הוא כשליש שעה, היינו 20 דקות<sup>84</sup>. וממילא מובן איך רבנו מסתדר עם הגמ' "א"ר יהודה אמר שמואל: כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. תנ"ה: כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה", וכן עם דבריו בהל' קידוש החודש (ב, ט). רעיון דומה אומר מרכה"מ, אך לדעתו מה שקרוי היום שקיעה ודאי כבר יצא כוכב אחד.

גם **המהר"ל בן חביב** כתב שלפי דעת הרמב"ם אין סברת ר"ת נראית אמת, וכ"כ הגאון בעל **גינת ורדים** בתשובה שהובאה בשו"ת מהר"ף (ס"ס מו), וכן הגאון **רבנו זלמן** בסידורו כתב שר"ת וסיעתו הם כיחידאי לגבי הגאונים הראשונים, וכן נתפשט המנהג בעה"ק ירושלים וחברון מזמני הגאונים אשר לפנינו כדברי הגאונים. וכ"כ בשו"ת **זבחי צדק** ח"ב (חיו"ד סי' יז) שמנהג העולם שעושים מלאכה מיד לאחר צאת הכוכבים, וכ"כ מרן **הב"ח** (ש"ב ר"פ ויצא), ו**בארץ חיים סתהון** למד מדברי מהר"י נבון בשו"ת נחפה בכסף ח"א (דף קנד ע"ג) שאף שמרן פסק כר"ת לא קבלנו הוראותיו בזה, אלא המנהג כסברת הגאונים ובודאי שהוא מנהג קדום קודם התפשטות קבלת הוראות מרן. וכן מנהג תימן פשוט, כמו שכתב ז"ר בדעת **השת"ז** (ס"ק טו), ו**מהרי"ץ** (ע"ח דף קמז), **שע"ה** (נז, א, והע' ה).

<sup>83</sup> וכ"כ הראב"ד, רז"ה, רמב"ן, רשב"א, רא"ה, ריטב"א, ר"ן, מאירי, בעל המאורות, ראב"ן, סמ"ג, רוקח, רא"ש, מרדכי, רבינו פרץ ורבינו ירוחם.

<sup>84</sup> אמנם מפי תלמידיו שמעתי (נ. נ) שלא מורה להקל כבאור זה אלא להחמיר, וכלשון הר"ג חברוני "אין ולא ורפיא בדיה".



ובחזון עובדיה (ח"א עמ' רסח והלאה) הביא דברי כל הפוסקים הנ"ל לעניין כניסת שבת, אולם לעניין צאת השבת הביא מ"ש ביביע אומר (ח"ב סי' כא) שנכון מאוד להחמיר כסברת ר"ת משום שקרוב לעשרים ראשונים כתבו כר"ת. והביא מ"ש גאוני עולם לנהוג כר"ת ומהם: **ר' חיים אבולעפיא** בספר חנן אלוהים שסברת ר"ת היא הדעה המוסכמת מרוב הפוסקים וכל החכמים הסכימו איתו להחרים כל מי שיקל נגד ר"ת, וכ"כ **ר' צדקה חוצין** רבה של בגדאד בשו"ת צדקה ומשפט (ס"ס ה) שמנהגם בארם צובא להוציא שבת כשעה ורבע לאחר השקיעה, והאריך להביא מדברי הפוסקים שכן הלכה. ואע"פ שלא נעלם מעיניו שהמנהג להקל כדברי הגאונים, כיון שלהקת פוסקים ס"ל כר"ת והוא איסור סקילה בודאי ראוי מאוד לנהוג בחומרא זו. וכ"כ **ז"ר** (סס"ק טו).

### תוספת שבת

איתא ביומא פא:

"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש יכול יתחיל ויתענה בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מכאן שמוסיפין מחול על הקודש ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב ואין לי אלא יוה"כ ימים טובים מנין ת"ל תשבתו אין לי אלא ימים טובים שבתות מנין ת"ל שבתכם הא כיצד כל מקום שנאמר שבות מכאן שמוסיפין מחול על הקודש"

לעומת זאת, הגמרא במסכת מועד קטן דף ד. אומרת:

"אמר רבן גמליאל ובית דין, מדאורייתא בטיל להו. מאי טעמא? גמר שבת שבת בראשית – מה להלן היא אסורה, לפניו ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה, לפניו ולאחריה מותרין."

הגמרא לומדת שלאחר החורבן אין דין תוספת שביעית מדאורייתא מכך שאין דין תוספת בשבת. נחלקו הראשונים בהסבר הסתירה הזו.

רוב הראשונים נוקטים שמדאורייתא אכן ישנו דין של תוספת שביעית, ומתמצים את הגמרא במועד קטן בכל מיני אופנים. לדוגמא, **התוספות** במועד קטן מסביר שכוונת הגמרא שאין תוספת גדולה בשבת ולכן אין אף בשביעית תוספת שביעית שהיא תוספת גדולה מאוד.

את הדעה שיש לנהוג תוספת שבת פסקו **הרי"ף והרא"ש** (סי' ח). וכתב הרב המגיד (פ"ה ה"ד) בשם **הרמב"ן** שזמן תוספת זו היא בתחילת השקיעה עד בין השמשות והוא זמן שלושה מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות מקצת ממנו עושה ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי מחול על הקודש. וכ"כ **בשו"ע**. וכ"כ **ש"ת"ז** (ס"ק יד), **מהרי"ץ** (ע"ח דף צו.), **שע"ה** (נז, א) ו**ערי"ש** (רסג, ז).

**הרמב"ם** לא הזכיר תוספת זו כלל, וכתב **הרב המגיד** (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו) דלית ליה תוספת דבר תורה אלא לעניו יו"כ בלבד. וכתב **הב"י** שלדברי הרמב"ם אף מדרבנן לית ליה תוספת, דאל"ה לא היה לו להשמיט דין זה. וכ"כ **בש"ת"ז** (ס"ק יד) ו**ערי"ש** (רסג, ז). אלא שה**כנסת הגדולה** כתב שאין זה מוכרח לומר כן בדעת הרמב"ם שהרי הזכיר את דין התקיעות בע"ש ומשמע בהדיא ששבות קודם חשיכה, ועל זה סמך שלא הזכיר ג"כ איסור המלאכה מן המנחה ולמעלה. וכ"כ **הר"ח כסאר** (שם טוב פ"ה הל' ג, כ), **הרי" קאפח** (שם אות י) [אלא שהוא סובר בדעת רבנו שגם ביו"כ אין תוספת

מדאורייתא, ראה שב"ע שם], ו**שע"ה** (נז, הע' ב) שיש לרבנו תוס' שבת מדרבנן. והרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן קיג' ורסח) כתב שאף לדעת הרמב"ם יש תוספת שבת מדאורייתא.

ודעת **האור זרוע**, **הרא"ה** ועוד שתוספת שבת ויו"ט הוא מהתורה, ודעת **המרדכי** שהוא מדרבנן.

### ממתי יכול לקבל תוספת שבת

כתב **בדרכי משה** בשם הטור והאגור שלפי דעת התוספות (ברכות כז. ד"ה דרב) יכול מפלג המנחה לקבל עליו תוספת שבת, שמזמן זה ניכר שעושה כן לכבוד השבת, וכ"פ מרן **השו"ע** (רסג' ס"ד, ורסז' ס"ב) והרמ"א בהגה. ונחלקו הפוסקים מהו זמן פלג המנחה: דעת **הרמב"ן** **הרשב"א** ועוד שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאה"כ דר"ת, דהיינו שלוש דקות קודם שקיעת החמה, וכן נראה דעת **הרא"ש** (פ"ד דברכות ס' ו) והטור (ס' רלה) שכתבו שזמן פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם הלילה, ונראה שהכוונה לצאה"כ. וא"כ גם דעת מרן **השו"ע** (רסג' ס"ד) כן, שהרי כתב שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם הלילה. ועוד, שהרי דעתו ששיעור מיל הוא ח"י דקות (ס' תנט' ס"ב) ויוצא לפ"ז שמחשבים את י"ב שעות היום מעמוד השחר ועד צאה"כ, כדעת **תרומת הדשן**, שהרי מעמוד השחר ועד צאה"כ השיעור הוא ארבעים מיל כמבואר בפסחים צה; וכשנחלק י"ב שעות בארבעים, נמצא ששיעור מיל הוא ח"י דקות. וא"כ פלג המנחה שהוא אחר י"א שעות פחות רבע שעה מי"ב שעות, הוא שעה ורבע קודם צאה"כ, וכ"כ **המ"ב** (רסג' ס"ק יט) בדעת מרן. וא"כ יוצא שזמן קבלת שבת מתחיל שלוש דקות קודם השקיעה ולא קודם לכן.

אלא שדעת **הלבוש** אינה כן, ולדעתו זמן פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה, משום שמחשבים את הי"ב שעות מהנץ החמה ועד השקיעה, וכ"ד **הרמב"ם** (מגילה פ"ב מ"ד "וחישבו את היום מעלות השחר")<sup>85</sup> **הגר"א** ועוד. והנה **המנחת כהן** (מאמר ב' פ"ט) כתב שדעת מרן כדעת הלבוש, והוכיח דבריו ממ"ש בסימן רסג' ס"ד שאם ביום המעונן טעו הציבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו ערבית של שבת ואח"כ נתפזרו העבים וזרח החמה א"צ לחזור ולהתפלל ערבית אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה. ואם פלג המנחה הוא שלוש דקות קודם השקיעה, איך תתכן מציאות כזו שהתפללו בשלוש דקות תפילת ערבית וגם לאחר מכן תזרח החמה! ומ"ש מרן שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם הלילה, אין הכוונה לצאה"כ אלא לשקיעה, וכמו שמצינו בפסחים צד: ששקיעת החמה נקראת 'אורתא'. וכתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' צח) שראיית המנחת כהן חזקה היא, אפילו שמוכח מדברי מרן בשיעור המיל שסובר כתרומת הדשן בזה.

וזמן תוספת זו כתב **המ"ב** (ס"ק כב) בשם **החיי אדם** דהוא רבע שעה (לבד מזמן ביה"ש). וב**שעה"צ** (ס"ק כא) כתב שלדעת הרבה אחרונים אם מקבל עליו שבת שתי דקות קודם ביה"ש מקיים מצוות תוספת שבת. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"א ס' צו), וכ"ד **הגרשז"א** וה**גריש"א** (שבות יצחק, תוספת שבת עמ' רטו ואילך), וכ"כ **בחזו"ע** שבת א' (עמ' רסד).

<sup>85</sup> אמנם ראה דעת **הר"י קאפח** (ק"ש פ"א אות לב, חמץ ומצה פ"א אות לג) שהוכיח שדעת רבנו היא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואדרבה הוכיח מהמשנה במגלה כדעתו, ע"ש.

וכתב **המ"ב** שאם מקבל שבת חצי שעה או עשרים דקות קודם השקיעה יוצא י"ח כל הראשונים [ואף לדעת היראים שביה"ש מתחיל שלושת רבעי מיל קודם השקיעה], וכ"כ **במנוחת אהבה** ח"א (עמ' צה) ו**בבא"ח** (נח, ז) שכך מצווה מן המובחר, וכ"כ **בכה"ח** (אות כג) שהנכון להדליק עשרים דקות קודם השקיעה נרות, וכ"כ **באול"צ** (ח"ב פי"ח אות ב) ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ה סי' כא). וכ"כ **בחזו"ע**, ואם נאנסה יכולה להדליק כחמש דקות קודם השקיעה, ולאחר השקיעה לא תדליק בכל מקרה. ולעניין מנהג ירושלים להדליק נרות ארבעים דקות לפני השקיעה כתב **האור לציון** שלא היה מנהג בני ספרד כן, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** שאין כל יסוד למנהג זה. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' קפד).

### אם צריך לקבל בפיו

ואם צריך לקבל תוספת שבת בפה, כתב **האור לציון** (שם) שמעיקר הדין אין צריך, ודי במה ששובת ממלאכה, וזה דווקא אם שובת סמוך לשקיעה אבל אם מקבל עליו שבת מפלג המנחה צריך לומר בפה, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סי' לד' בהערה עמ' צז). והוסיף האול"צ שאפילו כשמקבל סמוך לשקיעה טוב לומר בפה שלפי הקבלה משמע כן, וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"ג וירא אות ה) שטוב שיאמר בפה כשמקבל עליו תוספת שבת. וכתב האול"צ שדי שיאמר בואי כלה, ויכול לעשות כן לאחר שגמר שמונה עשרה של מנחה. וב**מ"ב** (ס"ק כא) דן האם מועילה קבלה בלב, ותלה זאת במח' הב"י והגר"א.

### האם מנחה סותר לתוספת שבת

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' רסו) שהמאחר להתפלל מנחה בע"ש, אף אם מסיים מנחה לאחר השקיעה לא ביטל מצוות תוספת שבת כיון ששבת ממלאכה, ואפילו אם רוצה לקבל שבת בפה יכול לעשות תנאי שמקבל שבת רק לעניין מלאכה ולא לשאר דברים, כיון שעיקר מצוות התוספת היא שביתה ממלאכה האסורה בשבת, אין תפלת מנחה מפקיעה מצוות תוספת, והוא ע"פ הט"ז (סק"ג). והאריך לכתוב שתוספת שבת מהני אף בקבלה בלב, והביא דברי **הגר"ז** (רסא' קונ"א סק"ג) שאין צריך לקבל תוספת שבת בפירוש אלא כל שפורש ממלאכה זמן מה קודם ביה"ש די בזה לקיים מצוות תוספת שבת. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סי' נ) שתוספת שבת חלה ממילא וקבלה זו הינה אפילו במחשבה.

### חיוב נשים בתוספת שבת

בעניין נשים האם מחויבות במצוות תוספת שבת, לכאורה יהיו פטורות, כיון שאינה אלא מצות עשה והנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. **הפמ"ג** (תרח, מש"ז א) כתב בפשיטות שהנשים חייבות בתוספת שבת, כי בכל מצוות השבת נשים חייבות, ובשו"ת **רב פעלים** (ח"א סי' כב) הובא שאף למ"ד שמצוות תוספת שבת היא מדרבנן, נראה שחכמים חייבו את הנשים בה כדי שלא לחלק בין הנשים לגברים.

סעיף ג':**אִינוּ בְּקִי בְּזִמְנֵי כְּנִיסַת שַׁבָּת**

שנינו בשבת לה:

"א"ל רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא ביום המעונן מאי במתא חזי תרנגולא בדברא עורבי אי נמי אדאני"

וכתב בשו"ע "מי שאינו בקי בשיעור זה ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות ואם הוא יום המעונן ידליק כשהתרנגולין יושבים על הקורה מבעוד יום ואם הוא בשדה שאין שם תרנגולים ידליק כשהעורבים יושבים מבעוד יום".

סעיף ד':**אִימַתִּי מִקְבֵּל עָלָיו שַׁבָּת**

כתב המרדכי שאחר עניית ברכו קיבל עליו שבת, ואין טומנין ומערבין. וכתב הב"י שלדין מאמירת מזמור של שבת קיבל עליו שבת. ובשו"ע הביא דעת המרדכי להלכה ודבריו בב"י. וכתב הבא"ח (וירא ה) שלפי דברי האר"י עיקר קבלת שבת היא באמירת בואי כלה, ואז נאסר בעשיית מלאכה אע"פ שלא אמר עדיין מזמור שיר ליום השבת, ומ"ש מרן השו"ע בשולחנו הטהור דנאסר בעשיית מלאכה באמירת מזמור שיר, אינו אלא מפני שבזמן מרן לא נתפשטו דברי האר"י או יתכן שהיה מנהגם לומר בואי כלה לאחר אמירת מזמור שיר, וכ"כ כה"ח (אות פז) ושת"ז (סק"כ), ועיין ז"ר שם. ובהליכות עולם (ח"ג וירא אות ד) כתב שמעיקר הדין יש להקל כדברי השו"ע, ומ"מ נכון לנהוג כדעת האר"י והמחמיר תע"ב. ובתחז"ע (ח"א עמ' רצד) כתב שהמנהג כיום שבאמירת מזמור שיר ליום השבת מקבלים עליהם את השבת ואסורים בכל מלאכות שבת.

## סימן רס"ב - כבוד שבת בשולחן וכסות

סעיף א':

### סידור השולחן לכבוד שבת

שנינו בשבת קיט:

"תניא ר' יוסי בר יהודה אומר שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו ואם לאו מלאך רע אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו אמר ר' אלעזר לעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית"

**הטור** פסק גמ' זו להלכה, וכ"פ מרן בשו"ע שישדר שולחנו ויציע המיטות לשבת. ובדרכי משה הביא בשם המרדכי שהשולחן צריך להיות ערוך כל השבת כולה והוא מכבוד השבת, הביאו להלכה **הרמ"א** בהגה, וכ"כ **הילקו"י** (סי' רמב' ס"ז) שראוי להציע מפה על כל השולחנות בבית ובביהכנ"ס, אך **השת"ז** השמיט הגהת הרמ"א. וכן **בכה"ח** (ס"ק כב) כתב שא"צ לכסות אלא השולחן שאוכל עליו בלבד, שהטעם שמכסים השולחן הוא כדי שתשרה ברכה, והברכה אינה שורה אלא במקום שאוכל ומברך.

סעיף ב':

### כסות נקיה לשבת

שנינו בשבת קיג. "וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ואם אין לו בגדים להחליף ישלשל בגדיו למטה דרך כבוד. וכ"פ **הרמב"ם** (שם ה"ג). ופירוש ישלשל כתב **רש"י** שיראו ארוכים וכמנהג העשירים שאינם צריכים לסלק בגדיהם למלאכה, וזהו כבוד שבת, וכעין זה כתב **הכל בו**. ו**רבינו ירוחם** כתב שלא יגביהם למעלה. וכ"פ מרן בשו"ע.

וכתב **המג"א** (סק"ב) שטוב שתהיה לו טלית מיוחדת לשבת, והביא בשם **האר"י** שטוב שלא ילבש בחול מה שלבש בשבת, וכ"פ **המ"ב** (סק"ה) **כה"ח** (ס"ק כב), **שע"ה** (נד, כ) ו**ערי"ש** (רסב, ה). וכתב **הח"י אדם** שיכבד השבת בכסות נקיה אפילו הוא לבדו ואין איתו עוד אנשים, משום שאין המלבושים לכבוד הרואים כי אם לכבוד שבת, וכתב **כה"ח** (אות כח) שהנכון שישארו עליו הבגדים עד אחר סעודה רביעית. וכ"כ **שת"ז** (סק"ד), ו**ערי"ש** (רסב, ו) ושע"ה (נד, הע' ס).

והאם צריך נעליים מיוחדת לשבת, כתב בשו"ת **רב פעלים** (ח"ד סי' יג) שהסברה מחייבת שאין הסנדל בכלל הבגדים שצריך להחליף לכבוד שבת, ועיין **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' כט' והלאה) שהסיק שא"צ נעליים מיוחדות לשבת, אולם המתחסד בזה תע"ב, וכ"פ **בחוט שני**. ו**ערי"ש** (רסב, ח) כתב שאע"פ שבחול לא כולם הלכו עם נעלים, מ"מ בשבת הקפידו. וכ"כ **שע"ה** (שם).

סעיף ג':

### לקבל השבת בשמחה

שנינו בשבת קיט.

"רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה"

וכ"פ הרמב"ם (שם ה"ב). וכ"כ הטוש"ע שילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת השבת כיוצא לקראת המלך וכו'.

וכתב הפמ"ג (א"א, סק"ג) שאנו נוהגים להפוך פנינו לצד מערב כשאומרים בואי בשלום, הביאו המ"ב (סק"ו). וכתב בחוט שני (ח"ד פ"ב סק"ג) שמפני שהטעם שהופכים את הפנים הוא כעין שמקבלים אדם גדול, אין הכוונה שיהפכו פניהם דווקא לצד מערב אלא שיהפכו את פניהם לצד הכניסה. והכה"ח (ס"ק לב) כתב בשם האר"י שיהפוך את פניו לצד מערב דווקא כיון ששם שוקעת החמה. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ג סי' מה) שאפילו אין הכניסה לצד מערב יהפוך פניו לצד מערב, וסיים שבכל צורה שיעשה טוב משום שעיקר העניין הוא שעושה לכבוד שבת. ומנהג תימן שלא להפוך פניהם כלל, ראה שע"ה (נח, הע' ט), ז"ר (על סק"ה). אלא המנהג להגביה את העקבים באמירת 'בואי כלה', ראה את דברי הר"ש יצחק הלוי (דברי שלום חכמים עמ' רצ).

## סימן רס"ג - הדלקת נרות

### טעם הדלקת נרות שבת

מצאנו בדברי חז"ל שלושה טעמים להדלקת נרות שבת:

**א. משום עונג שבת** - תיקנו שיהיה נר דלוק בביתו משום מצות עונג שבת, וכן מצינו במדרש תנחומא "וקראת לשבת עונג - זו הדלקת נר שבת" [והטעם, כי האדם מתענג כאשר הוא נמצא וכן כאשר הוא סועד במקום מואר, יעו' במדרש לקח טוב]. וכן נקטו **התוספות** (כה: ד"ה הדלקת וד"ה חובה) שהדלקת נרות היא חובה של עונג שבת. וכן מפורש ב**שו"ע** (סעיף ב) וב**מ"ב** (סק"א) "עיקר הדלקת הנר הוא חובה משום מצות עונג שבת" [ועי' ברמ"א (סע' י) שכתב כי חובת הדלקה משום עונג היא דוקא במקום הסעודה].

**ב. משום כבוד שבת** - תקנו שיהיה נר דלוק בביתו בשבת, כדברי הילקוט שמעוני. ובגמרא (שבת כה:) אמרו: "הדלקת נר בשבת חובה". ופירש"י: "חובה, כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא". והיינו שבהדלקת הנרות יש כבוד לשבת, משום שכשאוכל לאור הנרות, הסעודה חשובה ומכובדת. ובתוספות (שם ד"ה חובה) כתבו בשם רבנו תם, וכן פסק הרמ"א (סעיף ד) - שאם היה הנר מודלק ועומד, צריך לכבות ולחזור ולהדליק, כדי שיהיה ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת, וכתב הגר"מ פיינשטיין בספרו דברות משה שלפי שיטה זו, הדלקת הנר היא חובת הגוף משום כבוד שבת, ולכן צריך שידליקנו לכבוד שבת. כי משום עונג, הרי יש עונג גם כשהנר דלוק אף מבעוד יום, כמו בהדליקו סמוך לשבת.

**ג. משום שלום בית** - תיקנו שיהא נר דלוק בביתו כדי שלא יכשל בעץ או באבן, ובכך לא תהיה קטטה בתוך ביתו בשבת, כדברי הגמרא (שבת כג:) "נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום ביתו". ופירש"י שבני ביתו מצטערין לישב בחושך. ועוד פירש"י (כה: ד"ה הדלקת) "דבמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל, והולך באפילה". וטעם זה הובא להלכה ב**שו"ע** (סעיף ג) וב**משנה ברורה** (סק"ב) "והדלקת הנר צריך להיות בכל החדרים שהולך שם בשבת אף שאינו אוכל שם, כדי שלא יכשל בעץ או באבן".

ויש לדון בנפקא מינה בין טעמים אלו. ותחילה נקדים לברר את שיטת הרמב"ם - אשר מחד גיסא מורה לשונו (הלכות שבת פ"ה ה"א) שהדלקת נר בשבת היא בכלל עונג שבת. מאידך (שם פ"ל ה"ה) מבואר בדבריו כי "נר דלוק מבעוד יום" הוא ממצוות כבוד השבת.

ותירץ הגר"ז מבריסק שאמנם חיוב הדלקת נרות שבת כולל את שני הדינים, עונג שבת וכבוד שבת. וההבדל ביניהם, שמצות "עונג הוא בשבת עצמו, וכבוד הוא בערב שבת" (לשון ביאור הגר"א באו"ח סי' תקכ"ט). ואף בדין הדלקת נרות בשבת, מכלל העונג, שבשבת עצמה יהיה נר דלוק, ככל דיני העונג כגון אכילה ושתייה השייכים בשבת עצמה. ובר מן דין, מדין כבוד השבת יש להדליק נרות מבעוד יום, כשם שצריך להכין מבעוד יום שולחן ערוך ומטה מוצעת, שזהו כבוד שבת שדברים אלו יהיו מוכנים קודם השבת [ואפילו יצוייר שניתן יהיה להדליק בשבת עצמה, כגון לצורך חולה שיש בו סכנה, או ע"י גוי, אף דדין עונג שבת איכא בהדלקה זו, שהרי מתענג בשבת לאורה, מכל מקום דין

כבוד שבת להדליק מבעוד יום לא מתקיים בזה]. ומיושבים היטב דברי הרמב"ם, שבפרק ה' מבואר דין ההדלקה משום עונג שבת, שמחוייב בשבת להתענג לאור הנרות. ובפרק ל' מבואר החיוב בערב שבת להדליק נרות מדין כבוד שבת, ודין זה הוא דוקא מבעוד יום. ובערוך השולחן (סעיף ב) כתב ליישב דברי הרמב"ם, שהדלקת הנר במקום האוכל, הוא מכבוד השבת, ובשאר החדרים הוא עונג שבת, שלא יכשל.

על פי זה, נראה שיש נפקא מינה האם הדלקת הנרות היא משום עונג שבת או משום כבוד שבת - לענין הדלקת נרות בערב יום טוב. ביום טוב עצמו הרי מותר להדליק נרות, אלא שמשום כבוד יום טוב, שכאמור, קיומו הוא מבעוד יום, צריך להדליק את הנרות בערב יום טוב (המטה אפרים, והדרישה בשם אמו, עוררו על כך שגם ביום טוב צריך להדליק מבעוד יום מפני כבוד יום טוב)<sup>86</sup>. ועיין בשו"ת מאמור מרדכי (ח"ד סימן יב) שהביא כמה נ"מ בזה.

ואכן יש לדון בזה, על פי יסודו של רבי עקיבא איגר שנשים אינן מחויבות במצות עונג יום טוב, מכיון שמצות העונג נכללת במ"ע של יום טוב שהיא מ"ע שהזמן גרמן, בניגוד לעונג שבת, שמחויבות מההיקש זכור לשמור - ואם כן יש לתמוה שיפטרו מהדלקת נרות יום טוב. ועי' במילואים לשו"ת רעק"א כמה יישובים לקושיא זו<sup>87</sup>.

### מקום הדלקת הנרות

נפקא מינה אם טעם ההדלקה הוא משום שלום בית או מטעם כבוד ועונג - הוא בהדלקה בשאר חדרים, שאם טעם התקנה משום כבוד ועונג, צריך להדליק רק במקום הסעודה, אבל מטעם שלום בית צריך להדליק אף בשאר חדרים.

ומפורש בדברי הרמ"א (סעי' י) כי "עיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן אבל לא בשאר הנרות שבבית. וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין, לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר" [ועי' בדברי המשנ"ב (סק"ב, ס"ק מה) שעיקר הברכה היא על הנרות שמדליקים במקום האכילה]. ובחזון עובדיה (ח"א עמ' רג) פסק שהדלקת הנרות צריכה להיות במקום האוכל או במקום שרגילים להשתמש בו.

### הדלקת נרות שבת בחשמל

כבר דנו הפוסקים האם אפשר לברך על הדלקת נרות שבת בחשמל, ויש לברר באיזו מנורה יוצא י"ח הדלקת נר שבת? האם רק במנורת להט שיש בה דמיון לנר, או שמא אף במנורת פלורוסנט?

<sup>86</sup> לפי זה, מנהג חלק מהתימנים שלא להדליק נר ביו"ט [ואפי' אם מדליק לא מברך עליו], ראה מאמרו של הר"ר ערוסי (סיני ניסן-אייר תשל"ט, עמ' נה) ושע"ה (נז, יח), לא אזיל לפי האי תירוצא. והר"י קאפח (פ"ה אות א) תירץ שרבנו מיקם את הל' הנר בפ"ה ולא בפ"ל אגב שפרט בפ"ג (ה"ב) דיני מלאכה המתחילה בער"ש וממשיכה בשבת, ומנה שם גם נר ומדורה, ובפרקים ג' וד' סידר את הל' המדורה, ולאחר מכן המשיך בדיני הנר. וע"ע שם שלפי הר"י קאפח הטעם העיקרי להדלקת נר שבת הוא לאפוקי מדעת הצדוקים האוסרים שימוש באש בשבת, וכפי שהביא מרן בספרו מגיד מישרים (ר"פ ויקהל), ע"ש.

<sup>87</sup> וראה בקונטרס לקראת כלה (אות ג) עוד נפקא מינה אם הדלקה מטעם כבוד שבת או מטעם עונג שבת: באופן שהיו הנרות דלוקים מבעוד יום שלא ניכר שהודלקו לכבוד שבת, האם צריך לשוב ולהדליק? האם מותר להדליק במקום אחד ואח"כ לטלטלו למקום אחר? דין הדלקה באופן שאינו נהנה, והדלקה בשמן של איסורי הנאה.



בשול"ת **בית יצחק** (חיו"ד סי' קכ) פסק שיוצאים י"ח הדלקת נרות באור החשמל ואף מברכים עליו, כיון שכל מאור המחובר לפתילת שמן או שעוה נקרא נר, ואף כאן שהמאור נתלה בחוטי החשמל קרוי נר וראוי לברכה. גם **השש"כ** (מג, ד) פסק שהמדליק נרות שבת בנורת חשמל יש לו ע"מ שיסמוך וגם יברך על הדלקה זו. ובהערה הביא מהגר"ש **זאנוב** שיש לחלק בין אור חשמל שבא מכח תחנת הכח דה"ז חשיב בשעת הדלקה כמדליק בלא שמן, כיון שרק סומך על זה שבכל רגע ורגע נוצר זרם חדש בתחנה שלא היה כלל בעולם מקודם והוא מחמם ומדליק כמה פעמים בשניה אחת, משא"כ אם מדליק פנס המופעל ע"י מצבר אשר הזרם כבר צבור ונמצא בתוכו, שפיר מסתבר שיוכל גם לברך. ועיין לקמן שגם הגר"מ אליהו סובר כך, וכ"כ בשול"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ט תשובה יב). גם בשול"ת **הר צבי** (ח"א סי' קמג) פסק שאפשר לברך על חשמל ויוצא י"ח הדלקת נרות. וכן שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שלכתחילה אין מברכים על מנורת חשמל כיון שההדלקה אינה ניכרת שהיא לכבוד שבת, אך במקום שאין פתרון אחר, יכול להדליק נורת חשמל ולברך עליה.

**בחזון עובדיה** (ח"א עמ' ריב) פסק שודאי לכתחילה עדיף לצאת בנרות שמן או שעוה כיון שיש היכר מיוחד שנעשו לשבת ויו"ט, ומ"מ במקום שאין אפשרות בשום פנים להשיג נרות שמן או שעוה אפשר לברך ולהדליק על נרות חשמל ויוצאים בהם י"ח ההדלקה. והביא ראייה לדבריו מהגמ' בתענית כה. במעשה עם בתו של ר' חנינא בו דוסא שכלי של חומץ התחלף לה בכלי של שמן, ואמר לה מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. ולכאורה קשה, שאם הברכה על הנרות נתקנה בדווקא על פתילת שמן ושעוה לעיכובא, א"כ היה לה להתעצב עדיין, על שבירכה ברכה לבטלה. אלא ודאי שהעיקר הוא שיהיה דבר הדולק ומפיץ אור. והעיקר כדברי גדולי האחרונים בזמנינו שהחשמל הוא אש בוערת, והמדליק נר חשמל בשבת חייב מהתורה משום לא תבערו אש. וע"ע בשול"ת **יחווה דעת** (ח"ה סימן כד). ובי"א (ח"ב יז).

הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' יז) מתיר להדליק גם נורת פלורוסנט עם ברכה, גם בשול"ת **אור לציון** (שם) פסק שמותר לברך על מנורת פלורוסנט, אך לדעתו א"א לקיים את המצווה אלא רק בנורה הדולקת ע"י סוללה. וכ"פ **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק בדיני נר שבת פ"ג אות א) שיוצאים י"ח אף במנורת פלורוסנט שאין בה חוט לוחט, שכיון שמצוה להדליק אור כדי שיוכל להשתמש לאורו, אינו צריך להדליק דווקא נר של אש. וכן נראה מה**הילקוט יוסף** (החדש עמ' תשכה) שמכיון שהדלקת הגז נוצרת ע"י ניצוצות היוצאים מהסטרטר חשיב שפיר הדלקה, ועיין באינציקלופדיה התלמודית ח"ח עמ' תשטו' שהסבירו שאף בהדלקת מנורת פלורוסנט חייב משום מבעיר. וע"ע בחוט שני (ח"ד פפ"ג שעה"צ אות נז) שהסתפק בזה. אך שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שפשוט לו בדעת הגרע"י שרק על מנורת ליבון מותר לברך.

ולפי הטעם שנתן **הר"י קאפח** להדלקת נר שבת [ראה לעיל הע' 86] שאינה אלא כנגד הצדוקים, "מצוה שיהא נר דולק בבית אף אם אינו צריך להשתמש לאורו... ולפיכך צריך שיהא נר של שבת דווקא נר של אש שלהבת, דבר שהצדוקים מודים בו שהוא אש" – לאפוקי חשמל שלא יוצאים בו יד"ח הדלקה. ובערי"ש (רסג, ב) כתב שבשעת הדחק ידליק חשמל בלא ברכה, ודחה את ראיית החזו"ע מהגמ' בתענית.

### הנאה מאור הנרות - תוספת אורה

נחלקו הפוסקים האם מברכים על נר שהוא רק 'תוספת אורה'. לדעת מרן השו"ע (סעיף ח) אין לברך, אך הרמ"א נקט שניתן לברך, ולכן כאשר כמה משפחות מתאכסנות במקום אחד ואוכלות ביחד בחדר אוכל משותף, ואחת הנשים כבר הדליקה נרות בחדר האוכל, גם שאר הנשים יכולות להדליק ולברך באותו חדר אוכל. (והגר"נ קרליץ בחוט שני ח"ד כתב שדברי הרמ"א נאמרו רק לענין זה שלמעשה בנדון כזה יש לברך, אבל לכתחילה אין להיכנס לספק זה, וודאי עדיף שאחת הנשים תברך ותוציא את כולן בברכתה, ובזה יוצא ידי כל הדעות). ומתוך כך יש לדון בתוספת אורה במקום שיש אור חשמל, וגם ללא הנרות יש אור חזק ואין הנרות מוסיפים אור כלל - היאך ניתן לברך על הדלקתם.

והנה מרן הב"י הביא בשם המהרי"ל "ששנים או שלושה בעלי בתים שאוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על מנורה שלו אע"פ שיש כבר אורה מרובה ואע"פ שהאור זרוע כתב לגמגם בזה, מ"מ יש נוהגים בזה. ונ"ל שיש ליישב שכל שמיתוסף אורה אית ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת האורה בכל הזוויות". ומדברי מרן השו"ע נראה שאין לברך על תוספת אורה בלבד כדברי האור זרוע, והרמ"א פסק שאפשר לברך על תוספת אורה. אלא שי"ל שהדלקת החשמל אינה לשם מצוה, ועתה שמדליקים הנרות לשם מצוה ולכבוד שבת אפשר לברך. וכיוצ"ב כתב הגרש"ז אויבך בספר שולחן שלמה (שבת ח"א, סימן רסג עמ' קלה) שלכאורה כל שיש אור חזק בבית מהחשמל איך אפשר לברך על הדלקת הנרות. ונראה שמכיון שהנשים מקפידות מאוד בהדלקת הנרות בשמן שיהא היכר שנעשה לשם מצוה, נעשה מנהג חשוב בהדלקת נרות אלו וראוי לברך עליהן, כעין מה שמברכים על נרות חנוכה בבית הכנסת אף שאינו מדין הגמרא. וכל זה כתב מרן הגרע"י בחזון עובדיה (ח"א עמ' רטו) ופסק שראוי מאוד לכבות את אור החשמל קודם הדלקת הנרות<sup>88</sup>, וכ"כ בערי"ש (רסג, ג). ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' פד) כתב שהמחמיר לכבות את אור החשמל קודם הדלקת הנרות תבוא עליו ברכה, אולם אין זה מעיקר הדין שהרי הדלקת הנר היא חובת הבית ולא חובת גברא, ואם הדליק את החשמל לכבוד שבת, אזי הדלקת הנרות היא המשך המצווה, ואם לא הדליק את החשמל לכבוד שבת, אזי לא יצא י"ח המצווה בחשמל ואין בכך כלום שיש אור דלוק בבית, ועיין במ"ש בשו"ת תפילה למשה ח"א (סימן ז), שדווקא בשניים או שלושה בעלי בתים שהדליק האחד לכבוד שבת א"א להדליק עוד נר ולברך עליו שהרי הדלקת נרות היא חובה הבית וכבר הדליקו בבית, אבל כשאף אחד לא הדליק את האור לכבוד השבת רק שהיה אור, אין לחוש בזה ואף מרן יודה שיכול לברך על התוספת אורה. ועוד, שהרי לכמה פוסקים יש להדליק יותר מנר אחד, ואפשר להחשיב את אור החשמל כנר ראשון וכשהוא מברך פוטר אף את נר החשמל. והביא בסוף תשובתו מדברי הנאמן שליט"א שכתב ליישב מנהג העולם להדליק החשמל ואח"כ להדליק הנרות, אולם מסקנתו שעדיף להדליק את אור החשמל לאחר הדלקת הנרות. גם הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ד עמ' סו) כתב שאם מדליקה את הנרות במקום שהשפעת האור שלהן לא ניכרת, שתכבה את אור החשמל קודם שתברך, ואז תדליק את הנרות ותכין גם על אור החשמל.

<sup>88</sup> ויש לעיין בדבריו, שהרי בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סימן טז) כתב שמנהגו להדליק את אור החשמל ואח"כ להדליק הנרות. ותמה ע"ד בשו"ת תפילה למשה לקמן.

וכתב בשו"ת **אגרות משה** שמנהג העולם לברך על הנרות אע"פ שאור החשמל ישנו, הוא מטעם שיש כבוד שבת בהדלקת הנרות אף באופן שיש תאורה. והגרש"ז **אויבנר** (הובא בשש"כ הערה קעא) כתב, דהוא משום שניכר בנרות אלו שהם לכבוד שבת וזה חשיב כהנאה ושמחה, וגם נעשה כמנהג להדליק בברכה בנרות אלו לכבוד שבת. ועיין בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן יג) שאין יוצאים י"ח הדלקת נרות באור החשמל כיון שהדבר אינו בידי האדם, שמא תהיה הפסקת חשמל וכד', ואין זה דומה לנר שיכול ליכבות ע"י הרוח, משום שיכול למנוע כיבוי זה ע"י סגירת החלון, אבל את הפסקת החשמל אינו יכול למנוע. ולכן הסיק מכמה טעמים שאין מקור ויסוד למנהג לכבות את אור החשמל לפני הדלקת הנרות. וכ"כ בשו"ת **משפטי עוזיאל** (סימן ז) שאין להדליק חשמל בתור נרות שבת כיון שלא בטוח שיחזיק מעמד, אולם שמעתי מהרב **יעקב יוסף** זצ"ל שכיום אין לחוש לזה כלל, כיון שפעם היה מצוי וטבעי ההפסקות חשמל, אבל היום זה דבר שאינו מצוי ואין לחוש למיעוט כזה, שהרי גם נרות שעוה לפעמים נכבים. ולפי שיטת הר"י **קאפח** המובאת לעיל, פשוט שאין צורך לכבות את החשמל, כיון שבלאו הכי א"א לצאת בו.

### סג סג הדלקת נרות בבתי מלון

**בחזון עובדיה** (ח"א עמ' רטו) כתב שאין לברך במקום שמדליקות נשים רבות אלא תדליק את אור החשמל בחדרה לכבוד שבת בברכה, כדעת מרן הנ"ל שאין לברך על תוספת אורה. ובקונטרס לקראת כלה (אות ה) כתב שתדליק התאורה בחדר לשם מצות הדלקת הנר, ובלא הפסק תדליק נרות במקום שמאפשרים להדליק, כגון בלובי המלון, ושם תברך, ולאחר הסעודה יאכלו מזונות ליד הנרות בעוד שהנרות דולקים ויהנו לאורם, עי"ש בנימוקיו. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן יג) פסק שרק אם לא הדליקה אף אחת יכולה אישה ספרדיה לברך, אבל לאחר שכבר הדליקו נר אחד, תדליק בלא ברכה. ואם רוצה להדליק בחדרה תדליק פנס הפועל על סוללות (ועיין לעיל מ"ש בזה). בשו"ת רבבות אפרים הביא כי כאשר הגר"י קמיניצקי התארח בבית מלון, נהג להדליק את אור החשמל בחדר השירותים הסמוך לחדרו, ואחר כך כשהרבנית הדליקה בחדר האוכל, הייתה סומכת ברכתה גם על הדלקת החשמל. וע"ע בספר **הליכות שבת** (עמ' טז).

### סעיף א':

### סג מעלת מצוות הדלקת נרות

שנינו בשבת כג: "אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים". וכתב **הכל בו** שבשבת כל דבר הוא כפול, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור. ולכן יעשה אף שתי פתילות כנגד זכור ושמור. וכ"פ בשו"ע. ויש מהאחרונים שכתבו שמצווה להרבות בנרות שבת (גר"א במעשה רב, קמ) ואכן יש הנוהגים להדליק שבעה נרות ויש הנוהגים להדליק עשרה (מ"א בשם השל"ה), ורבות הנוהגות להדליק בנוסף לשתי הנרות כנגד ילדי המשפחה (פתח הדביר סוף אות א, חס"ל, ועיין בילקוט יוסף הערה ו). ומנהג תימן היה לא להוסיף יתר על שני נרות, ראה **ערי"ש** (רסג, ג) ו**שע"ה** (נז, הע' כא), אע"פ שהשת"ז (סק"ב) העלה את דעת השל"ה, עיין **ז"ר** שם.

וכתב בדרכי משה בשם המהרי"ל שאישה ששכחה להדליק נרות שבת אחת, קונסים אותה שמעתי תדליק בכל שבת נר נוסף, והביאו הרמ"א להלכה. אך אם נאנסה, פסק המג"א (סק"ג) שאינה צריכה להוסיף. ונחלקו הפמ"ג (א"א סק"ג) והמשנ"ב (באוה"ל ד"ה ששכחה) האם אפילו ששכחה את נירות ההידור קונסים אותה, לדעת הפמ"ג קונסים, אך המשנ"ב פסק שלא כיון שאין אלו נרות חובה. וכה"ח (ס"ק יא) פסק כפמ"ג. ונחלקו אחרוני זמנינו האם כיום כשיש את אור החשמל שייך קנס זה, עיין ז"ר (על סק"ד) ושע"ה (נז, יט). וע"ע לברכ"י בשיורי ברכה (רסג, א).

וכתב המג"א (סק"א) שצריך להדליק נרות בכל החדרים שהולך לשם, וכ"פ המ"ב (סק"ב).

### סעיף ב':

#### ❧ מי שאין ידו משגת

כתב הרמב"ם (פ"ה ה"א) "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בביתן נר דלוק בשבת. אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת". והביאו להלכה בשו"ע. ופירש המג"א (סק"ד) בדברי השו"ע שאם יש לו מעות לאכילה או כדי לקנות נר, צריך לשאול על הפתחים בשביל לקנות נר. אולם בבאור הלכה (ד"ה אין לו) דחה דבריו משום שהוא דחוק מאוד בלשון, ופירש שאין לו לאכול משל עצמו ומתפרנס משל הצדקה ואפילו הכי צריך להשתדל להשיג נר לשבת. וע"ע מרכה"מ שהביא הר"י קאפח בבאור דעת הרמב"ם (פ"ה אות ו).

### סעיף ג':

#### ❧ מצווה יותר בנשים

הנשים מצוות בנר יותר מהאנשים וטעם הדבר, לפי הרמב"ם (פ"ה ה"ג) משום שמצווה יותר בבית ועוסקת בצרכי הבית, טעם נוסף כתוב בירושלמי (שבת פ"ב ה"ו) משום שכבתה נרו של עולם, שגרמה מיתה לאדם הראשון. ואין האיש יכול לומר שהוא רוצה להדליק הנרות משום שמצווה בו יותר מבשלוחו, כיון שעיקר המצווה היא על האישה היא תברך ותדליק ולא הוא, והגאון יעב"ץ כתב שאם חטף האיש את המצווה מידי אשתו חייב לתת לה עשרה זהובים (חולין פז), אולם מרן החיד"א במחבר"ר (סק"ג) כתב שאין לה עליו אלא תרעומת. והמג"א (סק"ז) הביא בשם שער הכוונות שמ"מ הבעל יתקן הנרות. וכ"כ השת"ז (סק"ו), ובערי"ש (רסג, ד) כתב שכן היה המנהג, והביא סייעתא לכך מהגמ' בדף קיט', ופסקה רבנו בפ"ל ה"ו: "חכמים הראשונים... או גודל פתילות", ע"ש. וראה עוד למהרי"ץ (ע"ח, סדר ערב שבת אות כד) שהביא משם מהרח"ו: "תיזהר אתה בעצמך בתיקון הנר של שבת".

### סעיף ד':

#### ❧ זמן ההדלקה

עוד שנינו שם: "דביתהו דרב יוסף הות מאחרה ומדלקת לה. אמר לה רב יוסף: תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד

הענן. סברה לאקדומה, אמר לה: ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר". וכתב הטעם **בטור**, משום שלא ניכר שההדלקה לכבוד שבת.

ומאידך שנינו בברכות כז: שרב צלי של שבת בערב שבת. ותרצו **התוספות** (ד"ה דרב) **הרא"ש** (סימן ו) **והמרדכי**, שאם מקבל עליו שבת בהדלקה יכול להדליק אף קודם ובלבד שלא יקדים לפני פלג המנחה<sup>89</sup>. וכ"פ **בשו"ע**. וה**טור** הביא דברי **ר"ת** שאם היה הנר דלוק מוקדם יכבהו וידליקו לכבוד השבת, וכ"פ **הרמ"א**.

ומרן הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' קפא) פסק שאין להקדים להדליק נרות שבת בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שהוא לצורך השבת, אלא זמן ההדלקה הוא מפלג המנחה והלאה, ואם נאנסה ולא הדליקה הנרות 20 דקות לפני השקיעה תדליק עד חמש דקות לפני השקיעה, ואם לא הדליקה עד השקיעה לא תדליק בכלל. ובהערה שם האריך להוכיח שמנהג הספרדים היה להדליק נרות כעשרים דקות לפני השקיעה ולא כפי שמציינים בלוחות שמנהג ירושלים הוא ארבעים דקות לפני השקיעה, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' קסג). ועיין **ערי"ש** (רסג, ז).

### סעיף ה':

#### ברכת ההדלקה

כתב **הרמב"ם** (פ"ה ה"א) "וחייב לברך קודם הדלקה ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת. כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים", וכ"כ **תוספות**, **רא"ש**, **ר"ן מרדכי** ועוד, וכ"פ מרן **בשו"ע**. וכתב **המג"א** (ס"ק יא) שראוי שתתפלל האישה בשעת הדלקה שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה.

#### זמן הברכה

דעת **המרדכי** שמברכים קודם ההדלקה וכ"ד **השו"ע**. וחלק עליו **המהר"י ווייל** ודעתו שמברכים לאחר ההדלקה וכ"פ **הרמ"א**, ובשביל שתהיה הברכה עובר לעשייתה לא תיהנה מאור הנרות עד אחר הברכה ולכן משימים היד לפני הנר אחר ההדלקה ומברכים ומסלקים היד, ובזה יהיה עובר לעשייתה. וב**חזו"ע** (ח"א עמ' קסה) פסק שמברכים לפני ההדלקה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' פא), ותמה על הרמ"א שלשיטתו מברכת לאחר ההדלקה משום שנהנות מאור הנר אף לאחר ההדלקה, שהרי אין מצוה להנות מאור הנר בשבת, רק צריך שלא ישב בחושך, וא"כ ודאי שאין הברכה על עצם ההנאה אלא על הדלקת הנר, ומעתה כמו שלעניין שחיטה וקביעת מזוזה אין מברכים אחר עשיית התיקון וההכשר כל לעניין הדלקת נרות אין לברך לאחר ההדלקה שהיא ההכשר והתיקון לכך שלא יבואו לידי מחלוקת בשבת. וכן מנהג תימן, ראה **שת"ז** (ס"ק יא) שהשמיט את הגהת הרמ"א, וכ"כ **בערי"ש** (רסג, י) ו**שע"ה** (נז, ז. וראה שם הערה כח). וב**חזו"ע** (ח"א עמ' 89

<sup>89</sup> ולדעת מרן פלג המנחה הוא שעה ורבע בשעות זמניות קודם צאת הכוכבים, אבל דעת הלבוש והגר"א שהוא שעה ורבע קודם השקיעה. ולדעת מרן הזמן מתחלק בין עלות השחר עד צאת הכוכבים, ולהגר"א והלבוש מהזריחה ועד השקיעה.

קעב'. וקצג) פסק שכל זמן שלא הדליקה את כל הנרות הרי היא יכולה עדיין לברך, אבל לאחר מכן לא.

אולם דעת **הבא"ח** (ש"ש נח אות ח) כדעת הרמ"א שמברכים לאחר הדלקת הנרות, וכן המנהג לעשות ואין לשנות. ועיין בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן יא) שאף מרן חשש לדעה זו, שהרי בהלכות חנוכה (תרעט', א) כתב שבע"ש ידליק קודם החנוכה ורק לאחר מכן את נרות שבת, וכתבו שם המ"ב וכה"ח שטעם הדבר כיון שחושש למ"ד שבהדלקת נר שבת האישה מקבלת על עצמה שבת, וא"כ אף הנהוגות לעשות כדעת הבא"ח אינן עושות נגד השו"ע. ועיין שם סימן י' מה הדין בהדליקה נרות ושכחה לברך.

### כמה זמן צריך שיהיו דולקים?

כתב **הלכות קטנות** (ח"א סימן רמז) שצריך להדליק הנר כל הלילה. וכתב **המג"א** (ס"ק טז) שמצווה לעשות נרות גדולים שידלקו כל הלילה, וכ"כ **כה"ח** (אות לא).

ובשו"ת **רב פעלים** (ח"ד סי' ל) כתב שדברי ההלכות קטנות אינם אלא לחומרא, משום שעיקר החיוב בהדלקת נרות הוא בזמן הסעודה, ולכן אם נתן שם בשיעור זה יכול לברך בשופי לכו"ע. ובשו"ת **תורה לשמה** (סימן עו) כתב שמי ששם שמן בשיעור שידלוק כל הלילה וכל היום זה איבוד ממון ועובד על בל תשחית, ולכבוד שבת אין טעם להוסיף הרבה שמן שידלק גם ביום, כי שרגא בטיהרא מאי מהני. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן יב) כתב שלמעשה, ידליק נר בשיעור עד שהולך לישון, ואם יודע שעתיד לקום בלילה ישאיר אור חשמל דלוק, וא"צ נר.

### סעיף ו':

#### בחורים שאינם בביתם

כתב **המרדכי** שבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא אצל אשתו א"צ להדליק ולברך משום שאשתו מדלקת עליו. וכ"פ בשו"ע. והעיר **המג"א** (ס"ק יד) שאע"פ שאין הבעל מברך, אבל מ"מ צריך להדליק. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה בחורים) שיש חובה על כל אחד ואחד להדליק נר שבת בכל חדר וחדר, וכשהוא נמצא בביתו אזי הברכה של אשתו פוטרת אותו מלברך, כיון שחשוב כאילו הוא ברך ג"כ, וכשאין הוא ליד אשתו אין היא מוציאה אותו בברכתה, ולכן אם יש לו חדר מיוחד צריך להדליק בברכה.

ומרן הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' רב) פסק שבחורי ישיבות צריכים להדליק נר בחדרם, אע"פ שמדליקים מטעם הישיבה בחדר האוכל, וידליקו בברכה. וכ"פ **בשש"כ** (פרק מה סעיף יא) שאע"פ שמדליקים נר בחדר האוכל של הישיבה, צריך להיות נר דלוק בכל חדר, וטוב שלא יברכו על הדלקה זו אולם אם ירצו יכולים להדליק בברכה. וכ"פ **הגרי"ש אלישיב** (שבועת יצחק בדיני נר שבת פט"ו אות ה' סק"ב) שיוצאים י"ח בהדלקת נר בחדר אוכל, ואם החדרים חשוכים ידליקו בברכה, וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ד עמ' סד), והוסיף שאם אוכלים מזונות בחדרם הרי הוא נחשב ג"כ כמקום סעודה, ולכן יכולים להדליק לכתחילה את נרות השבת בחדרם, גם אם יש שם תאורת חשמל (רק שיכבדוהו

קודם הדלקת הנרות). ובשו"ת **שבט הלוי** (א, נב) כתב, שכיון שיש חיוב על כל אחד ואחד מהם להדליק נרות, אם לא שמעו את הברכה על ההדלקה בחדר האוכל, יכולים לברך על ההדלקה בחדריהם.

אולם **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' פט) פסק שכל בחורי הישיבה נחשבים כבית אחד הסמוכים על שולחן אחד ולכן ישתתפו בנר אחד להדליק בחדר האוכל, ואם חדרי הישיבה שלהם חשוכים ידליקו בהם נר או חשמל בלא ברכה, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (סימן ט). וכ"ד הגרש"ז **אויבן** (שולחן שלמה ס"ק יא), ודי במעט אור מבחוץ שיאיר את החדר.

### סעיף ז':

#### דין אורח בהדלקת הנר

כתב **בהגהות מרדכי** שאורח צריך להשתתף עם בעל הבית בפרוטות בנר, וכתב הב"י שזהו דווקא מי שאין לו חדר מיוחד שמדליק בו, וכ"פ בשו"ע. והמג"א (סימן תרעז) הביא בשם **רש"ל** שאף הבחורים צריכים להשתתף בפרוטות עם בעה"ב, ומסיק שם שאפשר שהוא רק אם אוכל בפנ"ע, אבל אם אוכל עם בני הבית א"צ להשתתף.

כתב **במנוחת אהבה** (עמ' פו) שאורח שלא יחדו לו חדר מיוחד לישון שם ואין לו אישה המדלקת עליו נרות בביתו, צריך להשתתף בפרוטות עם בעה"ב או שיאמר לבעה"ב שיקנה לו חלק בשמן ובפתילות. ובשו"ת **גנת ורדים וכה"ח** (סי' תרעז אות ג) כתבו שאם אינו משלם לבעה"ב על סעודתו, אינו צריך להשתתף עמו בהדלקת הנר כיון שמסתמא דעת בעה"ב להקנות לו חלק בנרות, אולם יש שחלקו על דבריהם שאף בכגון זה צריך להשתתף עמו, וכ"כ **המ"ב** (שם סק"ד) **פמ"ג** ועוד. ובמנוחת אהבה חשש לדבריהם להשתתף בכל אופן עם בעה"ב בהדלקת הנרות. ועיין **שע"ה** (נז, יג).

ומהו 'ייחוד חדר'? כתב **האור לציון** (ח"ב פרק יח' תשובה ב) שהוא דווקא אם שאר בני הבית לא נכנסים לחדר זה, אא"כ בקשו תחילה רשות לכך מהאורחים. ועיין **בהליכות שבת** (עמ' ז) שמסתימת שאר הפוסקים נראה שאין זה לעיכובא.

### סעיף ח':

#### כמה משפחות הסועדות במקום אחד

כתב בשו"ת **מהרי"ל** (סי' נג) שכמה בעלי בתים הסועדים במקום אחד כל אחד ואחד מברך על הנרות שלו ואפילו מדליקים במקום אחד, וביאר **הב"י** טעמו כיון שכל הוספת אור בבית מוסיף שלום בית ושמחה יתירה, וכ"פ **הרמ"א**. אולם עיין **בחוט שני** (ח"ד פפ"ג ס"ח אות ט) שאף שנהגו כהרמ"א, עדיף שיברך אחד ויוציא את השאר י"ח, לצאת ידי כל הדעות. וכתב **המג"א** (ס"ק טו) בשם **השל"ה** שמ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה הרבה קנים.

מין השו"ע פסק שמשום חשש לכתלה לא יברך אלא אחד. וכתב **היפה ללב** (אות י) שבדבר הזה נוהגים הספרדים כדעת הרמ"א, אך **הבא"ח** (ש"ש נח אות יא) פסק כדעת מרן. ובשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' נ) פסק שיכולה אחת להדליק בחדר זה, וחברתה בחדר אחר וכל אחת תברך על

הדלקתה. וה"ה אם הסלון גדול יכולה כל אחת להדליק בזווית אחרת, וכ"כ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' יג'. ועיין בסיכום ההלכות שבסוף הסימן שם).

**ובחזו"ע** (ח"א עמ' קצד) פסק ששנים או שלשה בעלי בתים האוכלים וישנים בחדר אחד, אחד מהם מדליק בברכה וכוון להוציא ידי חובה את השאר. אבל אם אוכלים בחדר אחד וישנים בחדרים שונים, אחד מהם ידליק במקום האכילה והשאר יברכו וידליקו בחדר המיוחד לשינה שלהם. וה"ה בבן נשוי שבא להוריו בשבת ויש לו חדר מיוחד לשינה, שאם הבית תדליק במקום האכילה, והכלה יכולה להדליק בברכה בחדר השינה שלהם ובלבד שישאר הנר דלוק עד שעה שיבואו לחדרם ויהנו ממנו.

וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' פה) ג"כ פסק כן, ובהערה שם כתב שכיון שמצוות הדלקת נרות ניתנה לנשים, נהגו הנשים הנשואות להדליק בברכה בחדר המיוחד להם, אע"פ שגרים אצל אמותיהן וסמוכין על שולחנם כל ימות השנה, שהואיל ורוצות להדליק בעצמן ובעה"ב יודע זאת, אין הוא מקנה להם חלק בנרות שמדליקה אשתו. וכן משמע בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן נ) שאין זה מצד הדין אלא מצד מנהג.

ומנהג תימן שכל האורחים יוצאים יד"ח בהדלקת בעלת הבית, ולא מברכים על הדלקה שבחדריהן. ראה **ערי"ש** (רסג, ג), **שע"ה** (נז, יד. והע' מח) ו**סב"ל** (על ס"ח).

#### סעיף ט':

#### מדליקים בבית ואוכלים בחצר

עוד כתב **המהרי"ל** בשם **האגודה** שהמדליקים נר בבית ואוכלים בחצר אם אין הנרות ארוכים מספיק כדי שיהנו מהם לאחר שיכנסו לבית הוי ברכה לבטלה, וכ"פ מרן **בשו"ע**. והאגודה לימד זכות על שאינם נוהגים כן, כיון שמשמשם אפילו תשמיש קל לאור הנר שהרי מקום ההדלקה חשוך.

#### סעיף י':

#### מתי מקבל עליו שבת

נחלקו הראשונים באיזה מעשה האדם מקבל עליו שבת.

- א. **בה"ג ומרדכי**: קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר, וכשמדליק הנר כל בני הבית מקבלים השבת. וע"פ דבריו כתב שבולי הלקט שיש נשים הנוהגות לאחר ההדלקה להשליך הפתילה מידם ולא לכבותה.
- ב. **תוספות, רא"ש, ורבינו ירוחם**: קבלת שבת אינה תלויה בהדלקת הנר, אלא בתפילת ערבית.
- ג. **סמ"ג**: קבלת שבת אינה תלויה בהדלקת הנר, אבל המדליק עצמו בלבד מקבל עליו שבת בהדלקה. והר"מ שם כתב בהגה"מ שיתנה קודם שידליק שאינו מקבל עליו שבת עד שיניח הנר מידו או עד התפילה, וכתב **הב"י** שנראה מדבריו שאפילו שלא התנה בפה די שיהיה בדעתו, ואף לבה"ג מועיל.



ד. **כל בו** בשם **רבינו פרץ**: אין מועיל תנאי אלא לבני הבית, אבל האישה המדלקת מקבלת עליה שבת בהדלקה ולא מועיל שום תנאי בזה שאין לך קבלת שבת יותר מזו.

ומרן **השו"ע** הביא את הדעות השונות וכתב שלדידן אמירת מזמור שיר ליום השבת היא כמו ברכו. וכ"כ **בחזו"ע** (ח"א עמ' רצד). ובמנוחת **אהבה** (ח"א עמ' צ) כתב שלכתחילה ראוי לחוש לדעת בה"ג. וכך נראה דעת **הש"ת** שהשמיט את הגהת הרמ"א, וכ"פ **הר"י צוביירי** (הביאו בסב"ל על ס"י) שאין מקבלת שבת בהדלקה, ע"ש באורך. אך כתבו **בערי"ש** (רסג, כא) ו**שע"ה** (נז, ב. והע' ז) שהמנהג כדעת בה"ג שהאישה מקבלת שבת בהדלקה, ויכולה להתנות על כך, אך שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו.

### התניית האישה על קבלת שבת

כתב **הרמ"א** שרק האישה המדלקת מקבלת עליה שבת בהדלקה, ויכולה להתנות ואפילו בלב. והביא בשם האור זרוע שעיקר ההדלקה היא על השולחן שאוכלים עליו. אולם **המג"א** (סק"כ) פסק שבגלל שיש החולקים על התנאי בהדלקה, לא ינהג כך אא"כ יש צורך בדבר, וכ"פ **המ"ב** (סק"ק מד).

וב**חזו"ע** (ח"א עמ' רד) כתב שאישה חולה יכולה להדליק נרות ליד מיטתה, ולאחר מכן יכולים לקחת את הנרות משם ולהניחם בחדר האוכל. והביא את דברי **המג"א** (סק"ג) שלדידן קי"ל כדברי המהרי"ל בתשובה דלא בעינן ההדלקה במקום אכילה שכל הבית כולו הוא מקום הנרות, והאיסור הוא רק במקרה שהדליק את הנרות במקום שאין משתמשים בו והניחו אח"כ במקום משתמשים בו. וכ"כ לדינא בשו"ע **הגר"ז** (סעיף יד). וכ"ש בזמנינו שבכל הלילות אנו משתמשים באור החשמל ורק בע"ש מדליקים נרות שמן או שעוה שיש היכר גדול שנעשה לכבוד שבת, שיש להקל בזה יותר. וכ"פ **בש"כ** (ח"ב עמ' נד סעיף לט). ומיהו הגרי"ח **בבא"ח** (נח אות יד) החמיר בזה להניח הנרות במקום הדלקתם, ושאפילו אם האישה חולה עליה להדליק הנרות במקום הנחתם.

ואישה שהדליקה נרות שבת ואח"כ רוצה לשתות מים או קפה, כל עוד לא שקעה החמה יכולה לשתות מים, כ"פ **בחזו"ע** (ח"א עמ' רכא).

### סעיף יא:

#### יחיד שהתפלל ערבית

כתב **הטור** שהמתפלל תפילת ערבית חל עליו שבת. ומרן **בב"י** ביאר דבריו שבא לחדש שאפילו אם הציבור לא התפללו והוא לבדו התפלל, אעפ"כ חל עליו שבת ואסור בעשיית מלאכה וא"א לעשותו חול לדברי הכל. וכ"פ **בשו"ע**.

ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שליט"א שהנוהגים לקבל את השבת מוקדם (כגון בפלג המנחה) אין קבלתם מחייבת את בני ביתם, ויכולים הם להכניס את השבת רק כעשרים דקות לפני השקיעה, ולכן האב יכול לבא לביתו ואשתו יכולה להתנהג כיום חול ואין הדבר סותר כלל ועיקר. וכ"פ מרן הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' רפח) שאין האיש והאישה גוררים אחד את השני בקבלת שבת עליהם, והביא דברי **האגרות משה** בזה וסמך ידיו עליו.

סעיף יב':

### ❧ הציבור גורר אחריו את היחידים

כתב **המרדכי** (סוף פרק במה מדליקין) "והיכא שרוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט על כרחם נמשכין אחריהם ואסורין במלאכה, וכ"כ ר"י ברבי מרדכי דאם הקהל אמרו בע"ש ברכו שאין היחיד שלא היה בביהכנ"ס יכול לעשות מלאכה אע"פ שאין רוצה לקבל עדיין שבת". ומרן **השו"ע** הביא דבריו להלכה. ומשמע מדברי המרדכי שדווקא אם רוב הציבור קבלו עליהם שבת בתור ציבור הם מחייבים את השאר, אבל אם קבלת השבת נעשתה ביחידים אין היא מחייבת את השאר אע"פ שרובם קבלו כבר שבת, וכן משמע ב**שיבולי הלקט** נט, וכ"כ ב**שש"כ** (מו, לא) בשם הגרש"ז אוירבך, וכ"כ ב**הלכות שבת בשבתו** (ג, יג 18). ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"א סי' כד) מחמיר בזה.

וב**תורת חיים** (ס"ק מג) נראה שהטעם שהמיעוט נמשך אחר הרוב הוא משום שבכל מקום צריך המיעוט לקבל חומרת המקום שהוא שם, וה**ערוך השולחן** (סעיף כ) כתב "דכללל הוא דהמיעוט נמשכים אחר הרוב". אולם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סי' נו) כתב שדין זה אינו דומה לדין המנהגים שנהגו רוב הקהל שמחייבים גם את המיעוט לנהוג באותם מנהגים, ששם רק אם הרוב קבוע בקהילתו מחייבים את המיעוט, וכשאין הרוב קבוע אין הרוב מחייב את המיעוט, אולם לעניין שבת המיעוט נמשכים אחר הרוב אפילו במקומות שהציבור אינו קבוע, והטעם כי חז"ל עשו גדר מפני חשש זלזול שבת שיהיה זמן קצוב להפסקת המלאכות מדאורייתא ומדרבנן, וזהו משעת קבלת שבת אצל הרוב, ואין נ"מ אם הרוב הוא עראי או קבוע.

עיקר הדין שקבלת שבת של הרוב מחייבת את המיעוט הוא במקום שיש בית כנסת אחד, שאז המיעוט שלא קיבלו שבת צריכים להיזהר מאיסורי שבת. אבל אם יש באותו מקום שתי בתי כנסיות, כתב **הכנסת הגדולה** שאין מתפללי בית הכנסת הגדול גוררים אחריהם את ביהכנ"ס הקטן, אלא כל אדם נגרר אחר קבלת השבת בביהכנ"ס שלו, וכ"כ **המג"א** (סק"כ) ו**המ"ב** (ס"ק נא).

וכל האמור הוא דווקא בבית כנסת קבוע אבל אם אדם עושה מניין בביתו, אע"פ שמניין זה נערכ בקביעות, כתב **המ"ב** (ס"ק נא) בשם **דון החיים** שבטל אצל הרוב, ומשמעות דבריו שצריך שביהכנ"ס יהיה עם שרותי קהילה אבל אם הוא סתם לכינוס אנשים לתפילה אין הוא מוגדר כמקום חשוב ולכן מתבטל אצל הרוב. והטעם נראה כיון שמניין בבית הוא עראי אין לו קביעות בפנ"ע להיחשב כציבור, ורק כשנחשבים כציבור אינם בטלים לציבור אחר, כמבואר בשם הערוך השולחן שזהו הטעם שאין ביהכנ"ס אחד בטל לשני ואפילו הוא הרוב, משום שהוא חשוב כציבור ואין ציבור מתבטל לציבור. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול**.

וכתב **בשו"ע הגר"ז** (סעיף יט) ו**בכה"ח** (סק"פ) שיחיד הרגיל להתפלל בבית כנסת אחד, ובאותו בית כנסת קבלו עליהם שבת, אם רוב העיר עדיין לא קבלו עליהם שבת מותר בעשיית מלאכה. ו**בחו"ע** (עמ' רצה) הביא דבריהם להלכה, וכ"פ **השש"כ** (ח"ב פמ"ו, ז), ו**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קב) והוסיף, שאם בא לביהכנ"ס ונמצא שם עם הציבור לכו"ע חלה עליו שבת ואסור בעשיית מלאכה. ולפ"ז כתב **האור לציון** (ח"ב פי"ח במקורות לאות י) שאף בחור ישיבה שרגיל להתפלל תמיד בישיבה אינו

נגרר אחר הישיבה אם יש באותו מקום בית כנסת נוסף, אולם יעויין בשולחן שלמה (סק"כ הע' כ) שכתב אודות בחורי ישיבה הנמצאים בפנימיה שאין להם לעשות מלאכה משעה שקבלו בהיכל הישיבה את השבת, ואף אם כוונתם ללכת להתפלל במקום אחר, פרט במקום צורך כמו חולי. ודעת **מחצית השקל** (ס"ק כד' וסק"ל:) שמיד בקבלת הציבור (שאיתו הוא מתפלל) שבת, חלה עליו השבת אפילו הוא נמצא בביתו. וע"ע בכל זה בפעו"צ (ח"ג סי' נד).

כתב **ערוך השולחן** (סעיף כח) דאזלינן בתר בית הכנסת ששם הולך להתפלל עכשיו, ואפילו יש לו מקום קבוע לתפילה, אם השבת אינו מתפלל שם לא חלה עליו השבת אא"כ באותו ביהכנ"ס שמתפלל שם השבת הציבור קבלו עליהם שבת.

ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סימן לח) חידש, שרק אם קבלת הציבור הייתה מחמת חומרא שלא לבא לידי חילול שבת או מחמת תוספת שבת שאר הציבור נגרר אחריהם, אבל אם קבלו שבת מוקדם מסיבה טכנית כמו בשבתות הקיץ שרוצים לאכול הסעודה בזמן שבו רגילים לאכול בכל יום, (או משום שהילדים לא יהיו עייפים. שג.) וקבלה זו אינה מחמת קדושת השבת, אזי אין הם מחייבים את שאר הציבור בקבלתם. אולם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סי' לה אות ב) כתב שבמחכ"ת אין דבריו נראים, דמאי נ"מ מאיזה סיבה קבלו עליהם הציבור שבת מוקדם, ומדוע נקרא זה קבלת שבת שלא לשם קדושת שבת. וכ"ד הגרי"ש **אלישיב** (שבות יצחק דיני נר שבת פי"ח אות ג' סק"ד) שלעולם המיעוט נגרר אחר הרוב.

ולסיכום נראה לומר שבצירוף הדעות שכיון שיש ביהכנ"ס לרוב, אף אם יש לאדם ביהכנ"ס קבוע אין הוא נגרר אחריהם אם יש ביהכנ"ס אחר שלא קבלו עליהם את השבת, ולכן אין דין זה מעשי כמעט כיום, אא"כ נמצא במושב או ישוב ששם יש ביהכנ"ס אחד, וגם שם לרוב אין הציבור מקבל את השבת זמן רב קודם השקיעה אלא סמוך לשקיעה ממש, ואה"נ אם יקבלו את השבת מוקדם גוררים אחריהם את כל הבאים ברשותם. וכן ראיתי שכתב בפניני הלכה (הרחבות עמ' 71) שדין זה כמעט ואינו מצוי כיום, ויש ללכת בו לקולא משום שהוא מדרבנן בלבד. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שבמושב שיש ביהכנ"ס אחד כל התושבים מחוייבים לקבלת השבת בביהכנ"ס, ולכן דין זה כמעט ואינו מצוי כיום. וכן לגבי ישיבה שמקבלים שבת מוקדם מותר לעשות מלאכה בישיבה לאחר זמן זה, ואין נגררים אחר הרוב כשיש שם שני מניינים.

סעיף יג':

### הבא למקום שקבלו שבת

כתב בשבולי הלקט שאדם הבא לעיר והציבור באותו מקום קבלו עליהם השבת, כיון שהתחילו ברכו אם היה עליו שום חפץ מוקצה מניחו ליפול, וכ"פ השו"ע.

סעיף יד':**טעו והתפללו ערבית מוקדם**

שנינו בברכות כז:

"דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב: מי בִּדְלַת (כשהתפלל של שבת בע"ש)? אמר ליה: אין בדילנא... ומי בדיל?! והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה. אמר רבא: ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה. איני? והא אבבי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי! ההוא טעותא הואי. וטעותא מי הדרא? והא אמר אבין פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו! שאני צבור דלא מטרחינן להר"

כתבו **הרא"ש** (סו"ס ו), **רשב"א**, **תלמידי רבינו יונה ורבינו יוחם** שבין ציבור ובין יחיד מותרים בעשיית מלאכה אם קבלו עליהם שבת בטעות, משום שקבלה בטעות אינה קבלה. וכתב **המרדכי** שהיה מעשה בזמננו שהיה יום המעונן והדליקו נרות ולא הספיקו להתפלל מנחה עד שנתפזרו העבים וזרחה החמה, והורו גדולי הדור שמי שהדליק נרות אסור במלאכה ושאר בני הבית מותרים, ומשמע דסבירא ליה שקבלת שבת ע"י הנר עדיפא משום שעשה מעשה. וכתב **בשיבולי הלקט** שאותו הנר שהדליקו בו אסור לטלטלו. ומרן הביא **בשו"ע** את הדעות השונות. וכתב **המג"א** (ס"ק כו) שאין להקל בזה. אך נראה מדברי **השת"ז** (ס"ק כו) להקל בזה, עיין ז"ר שם.

סעיף טו':**קבלו עליהם הציבור שבת ולא התפלל מנחה**

כתב **המרדכי** שמי שלא התפלל מנחה וענה ברכו עם הציבור כבר עשאו קודש ולא יעשו חול אלא יתפלל ערבית שתיים, וכתב בתרומת הדשן שדווקא אם ענה ברכו עם הציבור לא יעשו חול, אבל אם לא אמר עמהם ברכו יכול להתפלל מנחה מחוץ לביהכ"ס אע"פ שהציבור אמרו ברכו, וכ"פ מרן **בשו"ע**. וכן הביא להלכה **בחזו"ע** (ח"א עמ' רצה) ו**בהליכות עולם** (ח"ג וירא ג). ובשו"ע **הגר"ז** (ס"ק כג) כתב שאם ענה ברכו עם הציבור הרי קיבל עליו שבת ואינו יכול להתפלל מנחה, וגדולה מזאת כתב בשו"ת **יחוה דעת** (ח"ו סי' יח) שאינו יכול לעשות תנאי שבעניית ברכו אינו מקבל עליו שבת, שא"כ מדוע כתבו האורחות חיים והאגודה שלא יענה ברכו עם הציבור הרי יכול לעשות תנאי בענייתו! וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' קט), ו**אורל"צ** (ח"ב פ"ח סי"א), וכן שמעתי מהרב **יעקב יוסף** זצ"ל. אולם בשו"ת **שמש ומגן** (ח"ד סי' מד) הביא להלכה שהשומע ברכו ועדיין לא התפלל מנחה יכול לענות ברכו, שכיון שעדיין לא התפלל מנחה מסתמא אינו מכוון לקבלת שבת, רק כעונה קדיש וקדושה. ואם קיבל עליו שבת בדיבור בלבד קודם שיתפלל מנחה, לדעת **הגר"י** (חזו"ע שם עמ' קצ) יתפלל מנחה, ולדעת **המנוחת אהבה** (שם עמ' קג) יתפלל פעמיים ערבית.

אמנם בשו"ת **אגרות משה** (ג, לז) כתב שטעם הדבר הוא משום שע"י זה שהוא מחכה לעניית ברכו ניכר שרוצה לקבל בכך שבת, וממילא לא מועיל מה ששוב אינו רוצה לקבל עליו השבת, אבל אם אינו ממתין לעניית ברכו, אלא עונה ומתכוין שלא לקבל שבת מועילה כוונתו שלא לקבל את השבת,

ויכול להתפלל מנחה לאחר מכן. וכ"ד מהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' קא) שיכול לכוון לא לקבל עליו שבת בברכו, כדי שלא ייראה ככופר, וראה עוד הע' הרשי"ה שם. וכ"פ בערי"ש (רסג, כז).

סעיף טז:

### הגיע סמוך לברכו ולא התפלל מנחה

עוד כתב בתרומת הדשן, שאם אדם בא סמוך לברכו לבית הכנסת ולא התפלל מנחה לא יחכה לעניית ברכו אלא יתפלל מנחה, ואע"פ שבאמצע תפילתו יגיעו הציבור לברכו אין בזה כלום כיון שהתחיל תפילתו בהיתר וכ"פ בשו"ע. והביאו להלכה בחזו"ע (עמ' רחצ) ובמנוחת אהבה (עמ' קט), ע"פ דברי המג"א (ס"ק כט) והמ"ב (ס"ק סג). וכ"פ בשת"ז (ס"ק כח). דלא כמ"ש הט"ז (סק"א) שרק אם משער שיוכל לסיים תפילתו לפני שהציבור יקבלו שבת יכול להתחיל להתפלל מנחה שם, כדברי מהרא"י בכתביו [אולם בב"י כתב שלעניין הלכה נראה שיש לסמוך עמ"ש תרומת הדשן יותר ממ"ש בכתביו].

סעיף יז:

### קבל עליו שבת מוקדם – אמירה לישראל

שנינו בשבת קנא. "מותר לאדם לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי".

ונחלקו הראשונים בטעם הדין הזה, למה מותר לומר לחברי לשמור לי פירות שבתחומי?

לדעת הרשב"א (ד"ה א"ר יהודה) אע"פ שהוא אינו יכול לילך לשם, כיון שלחברו אין איסור בזה אין באמירתו כלום. והביאו בשם התוספות (שאינו נמצא לפנינו) שהוכיחו מכאן שמותר לאדם שקבל עליו שבת קודם חשכה, לומר לחברו שעדיין לא קיבל שבת שיעשה לו מלאכה, כיון שנעשית בהיתר לעושה אותה.

מנגד כתב הר"ן (שם), "ואין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הרי הוא עצמו שומר". ומרן הבית יוסף הקשה על הר"ן "ואיני מבין דבריו דה"נ איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לו לעשות מלאכה". ועיין בב"ח ובט"ז (סק"ג) שתמצו, דסברת בורגנין אינה מועילה כי אם במציאות שההיתר קיים בהווה, אבל כל שההיתר היה בעבר לא מהני, ולכן בבורגנין ההיתר שייך בשבת כגון שיקימו בורגנין עכשיו ע"י גויים לצורך עצמם, ולכן מותר אף בלא בורגנין. משא"כ במי שקיבל עליו כבר שבת שלא שייך לגביו שום היתר. אלא שהגרי"ש אלישיב (בספר יו"ט שני כהלכתו סימן ח) הקשה ע"ז, דאכתי יכול להישאל על קבלתו ונמצא שההיתר לפנינו! ולכן כתב לבאר את קושיית הר"ן על הרשב"א, שלא יתכן שנתיר לאדם שקיבל שבת לומר לחברו שיעשה לו מלאכה, כיון שיש בזה משום 'ממצא חפצך ודבר דבר'. ומשום דמהרשב"א היה משמע שמותר לומר לו בכל המלאכות, ואילו לדעת הר"ן רק מלאכות כמו 'שמור לי ואשמור לך' מותר לומר לו שיעשה, כיון שאין בזה איסור של 'ודבר דבר'. וכך נסתרת קושיית הב"י שהרי היה יכול להישאל

על קבלתו, דאכתי יש בו משום ודבר דבר. נמצא שלדעת הגריש"א כל ההיתר לומר לחברו שיעשה לו מלאכה הוא דווקא בדבר שאין בו משום 'ודבר דבר' או לצורך חפצי שמים.

**הב"ח והט"ז** כתבו שאין מקום לקושיית הר"ן, משום שמפורש דלאו דווקא ב'שמור לי ואשמור לך' מותר, אלא אפילו בדברים שאסור לו לעשות בשבת מותר לומר לחברו לעשותן, וכ"פ מן השו"ע שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה. והוסיף הרמ"א דכ"ש במוצ"ש שמי שמאחר להתפלל במוצ"ש או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחברו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר להנות ולאכול ממלאכתו. וכתב הב"ח שאף לדעת הר"ן נראה שבמוצ"ש מותר, שהרי יכול לעשות המלאכה בעצמו אחרי שיבדיל, ואפילו בכניסת השבת נראה שמודה הר"ן, וכל מ"ש אינו אלא לדחות ראית הרשב"א. וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' קיא) שמותר לומר לישראל חברו שלא קיבל עליו שבת שיעשה מלאכה עבורו. והגרע"י (חזו"ע ח"ב עמ' שעו) כתב ג"כ לענין צאת שבת, שמותר לישראל שהמשיך בסעודה שלישית לומר לחבירו שכבר התפלל ערבית שיעשה לו מלאכה ומותר לו להנות ממלאכה זו בהמשך סעודתו.

אך **הלבוש** (סי"ז) כתב לאסור אמירה במוצ"ש, משום שכל האיסורים נמשכים מקדושת השבת, ואינו דומה לאמירה בע"ש שעדיין לא קיבל עליו השבת, והביא ראיה לאסור מאותם אלו שעושים שני ימים יו"כ שאסור להם להנות ולאכול ממה שאחרים מבשלים להם וכמו שפסק בסימן תרכד', אלא **שהב"ח** דחה דבריו שאלו העושים שני יו"כ הרי זה מחמת ספק דאור, ואינו דומה לשמור לי ואשמור לך, שגוף הדבר אין בו איסור, רק איסור יציאה מהתחום רביע עליה ולכן אינו יכול לשמור עליהם, משא"כ בבישול ביו"כ שעצם המעשה אסור, ובדומה לזה כתב **הט"ז**, ופסק כהרמ"א. וכ"פ **השת"ז** (סק"ל) **וערי"ש** (רסג, כט-ל).

ונמצא א"כ שישנם כמה טעמים מדוע מותר לומר לחברו שיעשה לו מלאכה אחר שקיבל על עצמו שבת. **א.** כיון שלמשלח עצמו הייתה אפשרות לעשות את הדבר בהיתר ע"י שלא היה מקבל על עצמו שבת, או ע"י התרת הקבלה, אין כאן איסור אמירה (ב"י ומג"א). **ב.** כיון שלשליח הדבר מותר, אין בזה איסור אמירה, דאין לאסור אמירה אלא בדבר האסור לכל ישראל (ב"ח וט"ז). **ג.** שאין כאן איסור עצמי, הרי גוף השמירה מותרת, אלא רק איסורא הוא דרביע עליה של איסור יציאה מהתחום (כנ"ל).

ונ"מ בין הטעמים כתב **המחצית השקל**, אם נמצא בעיר שרוב הקהל קיבלו שבת וגם הוא קיבל עמהם, לדעת הב"י והמג"א אסור לו לומר לחברו שלא קיבל שבת שהולך לביהכנ"ס שג"כ לא קיבלו שבת, שיעשה לו מלאכה, שהרי לא שייך לומר שאם לא רצה לא היה מקבל שבת, שהרי בע"כ נגרר אחר הרוב. ולדעת הב"ח והט"ז יהיה הדבר מותר כל עוד אין השליח עושה איסור.

אמנם מצינו סתירה לכך שמותר לבקש מחברי שיעשה לי מלאכות לאחר תוספת שבת, מהל' יו"כ בסימן תרכד', שיש הנוהגים לעשות יומיים יו"כ, והטור הביא בשם הגהות מיימוניות שהנוהגים כך צריכים לנהוג בשני הימים כמו היום הראשון לכל דבר, וכשחל היום השני בע"ש אסור להכין בשבילם צרכי שבת שהוא יו"כ שלהם, וכ"כ **המ"ב** (שם ס"ק טז). והסביר הט"ז, שבמקרה של העושה

יומיים יו"כ המחמיר רוצה לצאת ידי ספק ולפי דעתו העושה מלאכה ביום זה הרי הוא עושה איסור, משא"כ באמירה בזמן כניסת או יציאת השבת הרי האחד עושה בהיתר גמור. וכ"כ המג"א (ס"ק לג). ועיין במאמר "שימוש ביהודי כגוי של שבת" שהרחבנו בזה.

## סימן רס"ד - דיני הפתילה והשמן

סעיף א':

### כשרות פתילות הנר

שנינו במשנה ריש פרק במה מדליקין (כ):

"במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך ולא בפתילת האידן ולא בפתילת המדבר ולא בירוקה שעל פני המים. לא בזפת ולא בשעווה ולא בשמן קיק ולא בשמן שריפה ולא באליה ולא בחלב. נחום המדי אומר: מדליקין בחלב מבושל. וחכ"א אחד: מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו."

וטעם הדבר לפסילת פתילות ושמןנים אלו הוא משום שאינם מאירים יפה וחיישינן שמא יטה הכלי כדי שיבוא השמן שבתוכו אל הפתילה וידלוק יפה.

נחלקו הראשונים על איזה נר דברו חכמים שצריך להיות כשר:

א. **מרדכי**: כל נר שמדליק, בין על השולחן ובין בחדרי הבית צריך להקפיד על כשרות פתילותיו, וכ"כ **הטור**. וכ"כ **הסמ"ג** ו**התרומה** שכל הנרות שבבית צריכים להיות כשרים. וכ"פ מרן **השו"ע**.

ב. **הגהות המרדכי**: רק במקום אחד צריך נר כשר שע"י כך יזכור ולא יטה שאר הנרות שבבית, ו**הרמ"א** בהגה הביא דעת זו בשם י"א וכתב שלצורך שבת יש להקל בדיעבד. וכתב **המג"א** (סק"ד) שאם יש נר כשר ופסול הסמוכים זל"ז מותר להשתמש דלא יהא אלא נר אחד לחוד שמותר. ו**הב"ח** מחמיר בזה. וכתב **האליה רבה** שכוונת הרמ"א שדווקא באותו חדר, ואין כוונתו לפסוק כהגהות מרדכי.

ג. **אגודה**: מותר להשתמש דווקא כשיש נר כשר בבית וגם השתמשותו אינה מצריכה נר, אבל השתמשות שמצריכה נר אסורה אף כשיש נר כשר בבית. ובאליה רבה כתב שכן דעת הרמ"א.

ד. **השר מקוצי**: כל דבר שיכול להשתמש ללא הנר יכול להשתמש לאור כל נר ואפילו שאינו כשר, ו**הרמ"א** בהגה הביא דעת זו בשם י"א וכתב שלצורך שבת יש להקל בדיעבד.

ה. **ראבי"ה**: רק הנר שאוכלים בו צריך להיות כשר.

ובגמ' שם איתא שאין מדליקים בקנבוס, ו**פרש"י** שאין מדליקים בקנבוס וצמר גפן, ו**ר"ת** חלק עליו והתיר להדליק בצמר גפן, וכתב **הטור** שהמנהג כר"ת, וכ"כ **סמ"ג**, **תרומה**, **רבינו ירוחם** ו**הרמב"ם** (פ"ה ה"ה), וכ"כ מרן **הב"י** שכן עמא דבר כר"ת, וכ"פ **בשו"ע**.

כתב **הרשב"א** שאם הדליק נר מדברים האסורים אסור להשתמש לאורו, וכ"פ **הרמ"א** בהגה.



סעיף ב':

## להקפות ולהדליק בפסול

שנינו בשבת כא.

"כך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין בו - אין מדליקין בו. בד"א? להדליק, אבל להקפות מותר, שרבו שמעון בן גמליאל אומר: של בית אבא היו כורכין פתילה ע"ג אגוז."

ונחלקו מהו להקפות, דעת רש"י שנתן את הדבר הפסול להדלקה תחת הפתילה שתהא צפה שלא תטבע בשמן, ובדעת הרי"ף נחלקו, ה"ן פירש שהכוונה שאינו נותן את הפתילה הפסולה אלא כדי להעבות את ראש הפתילה להרבות האורה ובזה מותר, ומדברי המגיד נראה שמפרש שאם נעשה להוסיף אורה אסור ואם הוא להקשות את הפתילה מותר, וכ"ד הרמב"ם.

מין בשו"ע הביא את גירסת המגיד ברמב"ם וברי"ף להלכה, שאם הוא בשביל להוסיף אורה אסור ואם הוא כדי להקשות הפתילה מותר. והט"ז (סק"ב) ביאר את דעת רש"י שצריך הוכחה הנראית, מהי כוונת המדליק, ולכן פירש שלהקפות היינו מעשה אחר, ולדעת הרי"ף והרמב"ם הכל תלוי בכוונת הלב, ועיין שם שביאר את דברי הרא"ש והרב המגיד שאינם חולקים.

סעיף ג':

## שמיים הפסולים להדלקה

שנינו בשבת כ:

"במה מדליקין ובמה אין מדליקין?... ולא בזפת ולא בשעווה ולא בשמן קיק ולא בשמן שריפה ולא באליה ולא בחלב. נחום המדי אומר: מדליקין בחלב מבושל. וזכ"א: אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו. אמר רבה: פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - מפני שהאור מסכסכת בהן, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן - מפני שאין נמשכין אחר הפתילה"

ובדף כד:

"ש ר אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת. ו מתירין בכל השמנים: בשמן שומשמן בשמן אגוזים בשמן צנונות בשמן דגים בשמן פקועות בעטרן ובנפט. ר' טרפון אומר: אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד"

ופסקו הרי"ף הרא"ש (ריש סי' חי) הרמב"ם (פ"ה ה"י) והטוש"ע הלכה כר' ישמעאל ובשאר שמנים הלכה כחכמים, ורבינו ירוחם פסק הכל כחכמים.

סעיף ד':

## הוספת שמן לשמיים הפסולים

שנינו בשבת כד.

"בעא מיניה אב"י מרבה שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כל שהוא וידליק מי גזרינן דילמא אתי לאדלוקי בעינייהו או לא, א"ל אין מדליקין"

**הטוש"ע** פסקו גמרא זו להלכה, וכתבו האחרונים דגזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעינייהו. וכתב **הפמ"ג** שאם נתן רוב משמן כשר, בטל הפסול ברוב ומותר.

סעיף ה':

### ❧ הדלקה בחלב וקרבי דגים

איתא בשבת כא. "והאמר רב ברונא אמר רב: חלב מהותך וקרבי דגים שנמוחו אדם נותן לתוכו שמן כל שהוא ומדליק."

ופסקו **הרי"ף**, **הרא"ש** (סי' ב) ו**הרמב"ם** (פ"ה ה"ט) מימרא זו, דלא כסמ"ג וסמ"ק. וטעם הדבר שמותר בהדלקה בהוספת מעט שמן בשונה משאר השמנים שחכמים אסרו, משום שחלב מהותך וקרבי דגים שנימוחו אפילו בעייניהו ממשכי, אבל חכמים גזרו שלא להדליק בהם גזירה שמא ידליקו בחלב שאינו מהותך וקרבי דגים שלא נימוחו, ואם נאסור אף בתערובת יהא גזירה לגזירה.

ומרן **השו"ע** פסק שאין מדליקים בחלב מהותך וקרבי דגים ואם נתן בהם מעט שמן מותרים בהדלקה. ובשאר שמנים שאסרו בתערובת לכאורה הוא ג"כ גזירה לגזירה שהרי כל האיסור אינו אלא שמא יטה, וביאר **הט"ז** (סק"ד) דחדא גזירה היא.

סעיף ו':

### ❧ שמן זית מן המובחר

כתבנו לעיל שנפסקה הלכה כחכמים ששאר שמנים מותרים בהדלקה, וכתב **הב"י** (סעיף ג) בשם **התוספות** (כג. ד"ה מריש) דאע"פ שהתרנו להדליק בכל השמנים, פשוט שלנר שבת שמן זית מן המובחר משום שנמשך יפה אחר הפתילה. וכ"פ **הטוש"ע**.

סעיף ז':

### ❧ הדלקה בשעוה

שנינו בריש פרק במה מדליקין (כ:)

"שעוה – קירותא. תנא: עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים. פשיטא!! שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילות נמי לא חזיא, קא משמע לן."

ופרש"י שעוה איצטריכא ליה, לפי שרגילין לעשות כמין פתילה ארוכה והפתילה בתוכה כמו שאנו עושין, וכ"כ **התוספות** (ד"ה עד) ו**הרא"ש**. וכתב **הר"ן** שגם **רבינו יונה**, **סמ"ק**, **סמ"ג**, **תרומה** ו**הגה"מ** שמדליקים בשעוה.

**הר"ן** לאחר שהביא דעת בני נרבונא שאוסרים נר של שעוה, כתב שכן דעת **רב שרירא גאון הרי"ף** (בתשובות) ו**הרמב"ן**. ו**הרב המגיד** (פ"ה ה"ח) הביא תשובות אלו וכתב שכן נראה לו דעת הרמב"ם, ו**הב"י** דחה דבריו שאין הכרע בדברי הרמב"ם לומר כן, וסיים שמאחר ו**הרא"ש** וכמה גדולים אחרונים התירו וגזירה דרבנן הוא יש לסמוך עליהם, וגם משום שדעת הרי"ף להתיר כמ"ש הרא"ש, ויש לסמוך עליו יותר מאשר על התשובה בשם הרי"ף. וכתב **הב"ח** שאפילו הגאונים שאסרו

להדליק בנר של שעוה, לא אסרו אלא כשהוא כבר יתנו שיש בו פסולת אבל נרות שעוה שלנו אף הגאונים יודו להקל להדליק בהם. וכתב **המג"א** (ס"ק יב) שההדלקה בשמן קודמת להדלקה בנר של שעוה, וכתב **בחזו"ע** (ח"א עמ' רי) שכן אנו נוהגים ונכון מאוד לחוש לדבריהם להדליק בשמן. ועיין **בז"ר** (על סק"כ).

ובשו"ע כתב "כך זפת או שעוה או חלב סביב הפתילה מדליקים בהם". וכפירוש רש"י והרי"ף והרא"ש ועוד. וכתב **הט"ז** (סק"ה) שלא אסרו אלא אם הזפת או השעוה מהותכים בכלי, שאין נמשכים אחר הפתילה. אבל בזה נמשך שפיר אחר הפתילה שבתוכו, הב"ד **במ"ב** (ס"ק כד).

נרות של פרפין שזמנינו המאירים כראוי, ואין צורך למוחטן בשעה שדולקים, מותר לכו"ע להדליק בהם לכבוד שבת, כ"כ **בחזו"ע**.

### סעיף ח':

#### כמה אש ידליק בפתילה?

שנינו בשבת כ: שהמדליק צריך שידליק רוב מה שיוצא מהפתילה מן הנר. והביא **הטור** גמרא זו להלכה. וכ"פ **השו"ע**. וכתב **הלבוש** הטעם כדי שיהא הלהבה עולה יפה מיד כשיסלק ידו כמו שהיה בהדלקת המנורה במקדש, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק נו). ובערוך **השולחן** (סי"ב) כתב טעם נוסף, שאם לא ידליק את רוב הפתילה קרוב הדבר שהנר יכבה.

### סעיף ט':

#### הבהוב הפתילה

איתא בשבת כח: "פתילת הבגד שקיפלה ולא הבהבה - ר"א אומר: טמאה היא ואין מדליקין בה. רע"א: טהורה היא ומדליקין בה. רבא אמר: היינו טעמא דרבי אליעזר, לפי שאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת".

וכתבו **התוספות** (ד"ה רבא) שנראה לו שבחינם נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהא מהובהבת שהרי אין הלכה כר"א, וכן פירש **הרמב"ם** בפה"מ (פ"ב מ"ג) שאין הלכה כר"א ולכן לא פסק שצריך להבהב את הפתילה, והרא"ש (סי' יח) כתב כדברי התוספות, שמנהג יפה הוא אבל אנו פוסקים הלכה כר"ע שמדליקין אע"פ שאינה מחורכת, וכתב **הב"י** שהכי נקטינן, וכ"פ **בשו"ע** שא"צ להבהב את הפתילה, והרמ"א הביא את דברי הטור שמ"מ נהגו להדליק הפתילה ולכבותה כדי שהאור יאחז בה יפה. ו**בחזו"ע** (ח"א עמ' ריא) פסק כדברי מרן שא"צ להבהב את הפתילה. ובערי"ש (רס"ד, ד) כתב שהמנהג כדעת רמ"א, וכך נראה דעת **השת"ז** שלא השמיט הגהת הרמ"א, ועיין **שע"ה** (נז, הע' לב).

### סעיף י':

#### הדלקה בסמרטוטין

כתב רבינו ירוחם בשם התוספות (כט. ד"ה ולא) שאין מדליקין בסמרטוטין אפילו מחורכין. וכ"פ מרן **בשו"ע**.

## סימן רס"ה - נתינת כלי תחת הנר

סעיפים א' - ב':

### נתינת כלי תחת הנר

שנינו בשבת כט:

"לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת, ואפילו היא של חרס. ורבי יהודה מתיר. אבל אם חָבְרָה היוצר מתחלה - מותר מפני שהוא כלי אחד. לא ימלא אדם קערה של שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה בשביל שתהא שואבת. ורבי יהודה מתיר"

ופרש"י שטעם איסור הוא כיון שהקצהו לנר אם נסתפק ממנו חייב משום מכבה, וכשחיברו ליכא למיחש דמשום איסור שבת בדיל מיניה. ומרן השו"ע הביא משנה זו להלכה, ובטעם הדבר הביא את דברי רש"י הנ"ל. וכ"פ בחזו"ע (ח"א עמ' רנא).

סעיף ג':

איתא בשבת מב: "אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן. ואם נתנו מבעוד יום - מותר". וכ"פ הטוש"ע.

כתוב בהגהות אשר"י שמותר לתת כלי תחת נר של שעה, כיון שיכול לנער את השעוה מהכלי בשבת, אין זה נחשב ביטול כלי מהכנו, ולא דמי לשמן שאינו רוצה לנער ולהפסידו, וכתב הב"י שנראה לומר שסובר כבעל התרומות שאין נחשב מבטל כלי מהיכנו אלא ביטול לכל השבת. וכ"פ השת"ז (סק"ג) אם יש חשש לדליקה, וכ"פ בערי"ש (רסה, א).

סעיף ד':

### נתינת כלי לקבל ניצוצות

שנינו במשנה בשבת מז: "נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה". ובגמרא מפרש טעמא, משום שמקרב זמן כיבוי הניצוצות ואפילו ליתנו מע"ש אסור. ומותר לתת כלי תחת הנר לקבל הניצוצות ואפילו בשבת משום שהניצוצות אין בהם ממש אפילו אם נכבות ע"י כך.

וכתבו התוספות שמותר להדליק בעששית אע"פ שנותנים למטה מים, משום שאינו מתכוון לכיבוי אלא להגביה את השמן לא שייך למיגזר שמא יעשה בשבת.

כתב רבינו ירוחם שמותר לתת מים בנר קודם השבת כי כל מה שנותן קודם השבת לא מקרי גרם כיבוי, ופירש הב"י דבריו שכוונת רבינו ירוחם היא דווקא על הנותן מים בעששית או בנר ולא הוי מקרב כיבוי אלא גרם כיבוי, ולכן מותר לעשות מעשה זה מע"ש, אבל אם הוא מקרב כיבוי אסור אפילו ליתנו קודם השבת. ובתשובת הגאונים מובא בשם רב נטרונאי שטעם ההיתר להדליק בעששית אע"פ שיש בה מים הוא משום שאין המים גורמים לו כיבוי, שאין האש נכבת אלא עד שיכלה השמן.

ומרן השו"ע הביא דברי גמ' אלו להלכה, והביא את דברי התוס' שמותר ליתן מים בעששית שמדליקים בה בערב שבת, כיון שאינו מתכוין לכבוי אלא להגביה השמן. והרמ"א כתב שאפילו מתכוין לכיבוי שרי, מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן, לא הוי אלא גרם כיבוי. ובחזו"ע (ח"א עמ' רנה) העתיק דבריו להלכה. וראה עוד בשת"ז (ס"ק ט-י) כיצד פירש את דברי רמ"א, ובערי"ש (רסה, ב).

## סימן רס"ז - דיני התפילה בערב שבת

סעיף א':

א"א תחנון במנחה של ע"ש

כתב ה**טור** שבמנחה של ע"ש אין נופלים על פניהם, וכ"פ מרן בשו"ע. ובטעם הדבר כתב ה**לבוש** משום שהוא קרוב לכניסת השבת. והפמ"ג כתב שאף המתפללים מנחה גדולה אין נופלים על פניהם. וכך מנהג תימן, שלא נופלים על פניהם במנחת ער"ש (ערי"ש קלא, ט), למרות שהיו מתפללים מנחה גדולה (עיין סערת תימן עמ' קיט', תכלאל המבואר בקונטרס הערות אות צו, כנסת הגדולה ח"א עמ' שלה).

ולעניין הנחת תפילין במנחה של ע"ש כתב ה**ביה"ל** (סי' לז' ס"ב ד"ה בשעת) שאף הנוהגים להניח תפילין בכל יום במנחה, בע"ש לא יניחו.

סעיף ב':

זמן תפילת ערבית והדלקת נרות

כתבו ה**תוספות** (ברכות כז. ד"ה דרב) שמפלג המנחה אפשר להדליק נרות ולקבל שבת בתפילת ערבית, וכ"כ הרא"ש (שם פ"ד ס"ו) ורבינו יונה. ויקרא ק"ש בעונתה, ואע"פ שמבטל סמיכת גאולה לתפילה, כיון שעושה כן לצורך מצוה להוסיף מחול על הקודש לא חיישין לכך, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' תפילה ה"ז)<sup>90</sup>. וכן מנהג תימן, ראה ערי"ש (רסז, ה) ושע"ה (נח, א).

ויכול לאכול מיד ולא צריך לחכות לצאת הכוכבים כדי לקרוא ק"ש ואז לאכול. ובספר חסידים (סימן רסט) חלק וכתב שימשיך סעודתו ללילה ויאכל כזית לאחר צאה"כ, וכתב המג"א שלכתחילה יש לחוש לדבריהם. וטעמם כתב ה**לבוש**, משום שלמדו את סעודות השבת מהפסוק "אכלוהו היום כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו בשדה" (שמות טז, כה), ובעינין שיקיים את הסעודות בשבת עצמה אפילו אם קיבל אותה מוקדם. וכ"ד מהרי"ץ שיש להחמיר (פעו"צ ח"ב סי' צ). ולמעשה, כתב בערי"ש (רעד, ט) שבלאו הכי היו אוכלים פרפראות ושרים לפני הסעודה, כך שעצם הסעודה הייתה בלילה.

ומרן בשו"ע כתב שמקדימים להתפלל ערבית ומפלג המנחה יכול להדליק נרות ולהתפלל ערבית, ולאחר מכן יכול לאכול מיד. וכ"פ בהזו"ע (עמ' יא), וכתב שטוב שימשיך סעודתו כדי שיאכל כזית בליל שבת, וכ"פ בבא"ח (משפטים יג) משום דסמכין על הפוסקים שמצוות תוספת שבת דאורייתא. והטעם שמקדימים להתפלל ערבית כתב הב"ח, שהוא משום שהם היו מקבלים עליהם שבת בעניית ברכו ולכן כדי שיקבל עליו תוספת שבת הקדימו את תפילת ערבית.

<sup>90</sup> ואם קוראים ק"ש וברכותיה כשמתפללים לפני השקיעה, פשט רוב הפוסקים שוודאי קוראים. אולם הר"ח כסאר (שם טוב בהל' תפלה שם) דייק מלשון רבנו שלא קוראים ק"ש וברכותיה. אלא שגם הוא הודה שהמנהג הפשוט כדעת רוב"פ הסוברים לקרוא.

סעיף ג':

### סדר תפילת ערבית

כתב ה**טור** שבברכת השכיבנו אינו חותם כבימות החול שומר את עמו ישראל, אלא לאחר "ובצל כנפיך תסתירנו" יאמר ופרוש עלינו סוכת שלום עלינו ועל ירושלים וכו', והטעם משום דאיתא במדרש שבשבת א"צ שמירה שהשבת שומרת. וכ"פ מרן השו"ע. וכן הביא מרן הגרע"י ב**חזו"ע** (עמ' שלט).

## סימן רס"ח - הטועה בתפילות שבת

### סעיף א':

#### ❧ "ויכולו" בתפילת ערבית

שנינו בשבת קיט.

"אמר רב ואיתימא ריב"ל: אפילו יחיד המתפלל צריך לומר 'ויכולו'. ואמר רב: כל המתפלל ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית."

וכ"פ מרן בשו"ע, ומ"מ כתב הפמ"ג שבדיעבד אין מחזירים אותו, ואם נזכר לפני שסיים ברכת מקדש השבת כתב הח"י אדם שיחזור לויכולו. ומנהג הבלדי לא להזכיר 'ויכולו' בתפילת ערבית עצמה אלא לאחריה כדלקמן ס"ז, ראה מהרי"ץ (ע"ח קז:).

### סעיף ב':

#### ❧ לא הזכיר של שבת בתפילה

שנינו בברכות כא.

"והאמר רב נחמן: כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה, הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו? ואמר לן גומרין כל אותה ברכה... התם גברא בר חיובא הוא, ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת."

וכתב הטור שבכל הברכות גומר את הברכה ולא רק באתה חונן, לאפוקי מדעת הרא"ש מלוניל שסובר שלא אמרו אלא בברכת אתה חונן שהיא הראשונה אבל בשאר ברכות פוסק אפילו באמצע ברכה. ומרן השו"ע פסק כדברי הטור.

עוד כתב הטור שבכל התפילות מסיים את הברכה שהתחיל בה ואפילו במוסף. וה"ר יונה כתב שבתפילת מוסף פוסק באמצע הברכה שהרי אין בה את הסברא שאדם חייב להתפלל שמונה עשרה שהרי אף בחול יש בה שבע ברכות בלבד. ומקור דברי הטור הם מהרא"ש שכתב שאף תפילת המוספין הייתה ראויה לכל שמונה עשרה הברכות ולכן היא בר חיובא ואם התחיל גומר. אבל הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה ה"ז) כתב שבמוסף פוסק באמצע הברכה כדעת רבינו יונה וכ"פ הסמ"ג, וכתב מרן בב"י שהכי נקטינן. ומרן בשו"ע הביא בסתם דעת הטור, ובלשון י"א את דעת הרמב"ם ורבינו יונה, ולכאורה היה לנו לנקוט כדבריו בסתם שאף במוסף גומר הברכה שהתחיל בה, אולם כתבו החיד"א ועוד, שמשום סב"ל, במוסף פוסק באמצע הברכה. וכך נראה דעת השת"ז (סק"ה) שהאריך להסביר מדוע אין גם כוונת מרן לפסוק כסתם. וכ"כ מהרי"ץ (ע"ח דף קו:), וכ"פ בערי"ש (רסח, ג) ושע"ה (נח, כא).



סעיף ג':

### התחיל אדעתא דחול

כתב **בתרומת הדשן** שאם התחיל לומר אתה חונן ומיד כשאמר תיבת "אתה" נזכר קודם שאמר "חונן", אם התחיל אדעתא דחול נראה שנחשב להתחיל בשל חול וגומר אותה הברכה, אבל אם לא הייתה כוונתו לשל חול אלא לפי הרגלו התחיל תיבת "אתה", לא מיקרי כוונה לדבר טעות וא"כ אפילו בישמח משה שאינה מתחילה באתה, חשבינן ליה כטעה בתפילת שבת ולא מיקרי התחלת תפילת חול, הביא דבריו מרן **בב"י**, וכ"פ **בשו"ע**. וכן הביא להלכה **בחזו"ע** (עמ' שמו).

ושליח ציבור שטעה בתפילת שחרית ומנחה והתחיל אתה חונן, כתב **בחזו"ע** (עמ' שמז) בשם שו"ת **חקרי לב** ועוד שא"צ לסיים הברכה מפני שיש בזה קצת טורח ציבור, וכן לא שייך להתפלל ברבים תפילה של חול.

סעיף ד':

### לא הזכיר של שבת בתפילה

כתב **הב"י** שלפי דברי תרומת הדשן, מי שהתפלל בשבת תפילה של חול ולא הזכיר של שבת חוזר ומתפלל של שבת, וכ"פ **הרמב"ם** (פ"י מהל' תפילה ה"ז), ודחה שם את הגרסאות ברמב"ם שיצא, ומ"מ כתב שהמזכיר של שבת בתוך תפילת י"ח נראה שאע"פ שלא קבע ברכה בפנ"ע לשבת יצא, וכ"פ **בשו"ע**. ו**בחזו"ע** (עמ' שנב). וכן העתיק **מהרי"ץ** (ע"ח שם). וכן צידד הרנ"א רבינוביץ' ב'**יד פשוטה**'. אולם ראה לר"י **קאפח** שגרס ברמב"ם 'יצא', וביאר מדוע פסק כן רבנו (שם אות יא)<sup>91</sup>. אם מסופק אם הזכיר - צריך לחזור, כ"פ **השת"ז** (סק"י) ו**המשנ"ב** (סק"ט).

סעיף ה':

### נזכר ששכח לפני שעקר רגליו

כתב **הסמ"ק** שמי שטעה והזכיר של חול ולא הזכיר של שבת בתפילתו, אם עקר רגליו צריך לחזור לראש ואם לא עקר רגליו אע"פ שסיים תפילתו נראה שאינו חוזר לראש אלא לשל שבת כדין יעלה ויבוא. וכ"פ מרן **בשו"ע**.

סעיף ו':

### החליף תפילות השבת זב"ז

כתב **השבולי הלקט** (סי' קכח) שאם החליף בשבת תפילת מנחה לשחרית וכד' אינו צריך לחזור ולהתפלל לפי שעיקר התפילה היא רצה נא במנוחתנו, ומזכירים אותה בכל התפילות. אולם במוסף אין הדין כן משום שהיא שונה משאר התפילות. ומרן **בב"י** הביא דברי שיבולי הלקט, ובלשון י"א הביא את דבריו שבתפילת מוסף חוזר אם החליף אותה באחרת. ו**בחזו"ע** (עמ' שנד) פסק שבכל

<sup>91</sup> וכן משמע מדברי **ר"א בן רבנו** (ברכת אברהם סי' עט) כג' "לא יצא", אולם כבר התייחס לתשובה זו הר"י קאפח (שם), ולענ"ד נראה קצת דוחק.

התפילות כולל מוסף אם החליפה באחרת יצא י"ח. אולם **המג"א** (סק"ט) תמה על מרן מדוע הביא כלל דעת סתם, הלא מאריה דכולי האי דינא הוא שבה"ל, והוא אמר כי"א שהביא מרן. ולכן פסק המג"א כי"א. וכך נראה דעת **המשנ"ב** (סק"ט). וכ"פ **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' קנא. ע"ח דף קו:). ובסב"ל (על ס"ו) לא הכריע מה דעת **השת"ז** בכך.

עוד כתב בחזו"ע (שם) שבשבת חוה"מ שצריך להתפלל תפילת שבת רגילה והתפלל בטעות תפילת יו"ט, אם הזכיר של שבת בתפילתו יצא. וכיוצ"ב פסק מרן **החיד"א** (מחב"ר סק"ה) שאם טעה בשבת חוה"מ והתפלל מוסף של שבת בלבד ואמר יעלה ויבוא בעבודה יצא ואינו חוזר להתפלל, ואע"פ שבברכי יוסף בסימן תצ' כתב ההיפך, חזר בו ממ"ש שם, והלכה כמשנה אחרונה, שיצא. אולם אם התפלל בחוה"מ תפילה של יו"ט לא יצא, שהרי הוא צריך להתפלל שמונה עשרה ברכות, וכ"פ **בחזו"ע** (עמ' שנו).

### סעיף ז':

#### אמירת ויכולו לאחר העמידה

כתבו **התוספות** (פסחים קו. ד"ה זוכרהו) **הרא"ש** (סו"ס טו) **המרדכי** ו**ספר התרומה**, שחוזרים ואומרים ויכולו לאחר תפילת העמידה משום יו"ט שחל להיות בשבת שאין אומרים ויכולו בתפילה, ועוד טעם הוא כדי להוציא את מי שאינו יודע. וכתב הטור שיש מי שאומר שנהגו לאומרו בעמידה ובקול רם משום שהוא עדות לקב"ה על מעשה בראשית, ולכן צריך לאומרו שניים ביחד ובעמידה. ועיין בתשובות **הרמב"ם** (סי' קעח). ומרן **בשו"ע** פסק כן להלכה, אך לא כתב שצריך לאומרו בשניים אלא מעומד. והט"ז (סק"ה) דבעינן לאומרו בעשרה, וכ"פ **השת"ז** (סק"ט). וב**משנ"ב** (סק"ט) הקל לאומרו בשניים. ועיין **ז"ר** (סק"ט) שהבין בדעת **מהרי"ץ** (ע"ח קז:) כשת"ז.

וכתב **החזו"א** (סי' לח' סק"י) שנראה שאין צריך להדר לאומרו בציבור וגם אין צריך לאומרו בשניים. וכ"פ **בשע"ה** (נח, ז). ועיין **בערי"ש** (רסת, יא).

### סעיף ח':

#### ברכת מעין שבע

כתב **הטור** שהשליח ציבור אומר לאחר מכן ברכת מעין שבע, וכתב **אבי העזרי** שאין היחיד אומר ברכה זו שלא נתקנה אלא משום סכנת המזיקין שבתי כנסיות שלהם היו בשדות ותיקנו אותה כדי שבני אדם המאחרים לבוא יסיימו תפילתם עד שהש"צ יאמר ברכה זו. ויחיד האומר אותה, כתב המרדכי והסמ"ג שזו ברכה לבטלה. וכ"כ מרן **השו"ע** שחוזרים לומר ברכה מעין שבע ואין היחיד אומר אותה, והרמ"א הביא דברי **האבודרהם** שהיחיד שרוצה לאומרה יכול לאומרה ללא פתיחה וחתימה.

סעיף ט':

### הזכרת יו"ט בברכת מעין שבע

כתב **הטור** שביו"ט שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יו"ט בברכה מעין שבע, וכ"פ **בשו"ע**. ועוד כתב הטור שהטעם הוא כיון שאפילו בשבת לא צריכים לאומרה והיכן שתיקנו רבנן תיקנו ותו לא, ואין אנו אומרים ברכה זו אלא מפני שמנהג אבותינו בידינו אבל הטעם איננו.

סעיף י':

### ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים

כתב **מהר"י בירב** שבבית חתנים ואבלים אין לומר ברכת מעין שבע משום שאין את הטעם של מאחרים לבוא שיהיו ניזוקין, וכ"כ **הריב"ש** בתשובה. וכ"פ מרן **השו"ע**. וכתב **בחזו"ע** (ח"א עמ' שעג). וע"ע בחזו"ע אבולות ח"ג עמ' מא, פז) שה"ה למתפללים בבית דירה באופן עראי שאין להם לומר ברכת מעין שבע, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' קכ). וכ"כ **מהר"י עייאש** בספר מטה יהודה (סק"א) שלא תיקנו ברכה זו אלא במקום תיבה וס"ת של בית כנסת קבוע. אך דעת **מהר"יץ** (פעו"צ ח"ג סי' ס) שאין הדבר תלוי בס"ת אלא בקביעות המניין. וכן היה המנהג שלא לומר בבתי חתנים ואבלים, ראה **כנסת הגדולה** (ח"א עמ' שפג), **ערי"ש** (רסח, יג-טו), **שע"ה** (נח, ט).

ובעיר העתיקה בירושלים שבין החומות נוהגים לברך ברכת מעין שבע אפילו בית חתנים ואבלים כיון שלרוב קדושתה נחשבת כקדושת בית הכנסת. וכן הורה **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פס"ה הע' נח) שלענין זה אפשר שרק בין החומות נחשב לירושלים, אך דעת **הגרי"ש אלישיב** שיש לנהוג כך בכל ירושלים.

אלא שהגרי"ח **בבא"ח** (ש"ב וירא י) רוח אחרת עמו, וכתב שאין הטעם המוזכר בגמ' (שבת כד:): שנתקנה בשביל המאחרים לביהכנ"ס עיקר, אלא באמת יש צורך גדול לאומרה ע"פ הסוד והיא במקום החזרה, ולכן יש לאומרה אף בבית חתנים ואבלים, ואפילו אין שם ס"ת צריך לומר ברכת מעין שבע. וכ"כ בשו"ת **רב פעלים** (ח"ג סי' כג), וכ"פ בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ה סי' לה). והגרע"י הקשה ע"ד דאם איתא לדברי הבא"ח מדוע אמרו בגמ' שביו"ט שחל להיות בשבת אין מזכירים בברכת מעין שבע את יו"ט?, וכתב שבכל מקום שהתלמוד שלנו חולק על דברי הקבלה הלכה כדברי התלמוד שלנו. ואף מרן החיד"א שבכל דרכיו נוהג כדעת האר"י כאן לא פסק כמותו, והסכים לדברי השו"ע שאין אומרים ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים. וכ"פ בשו"ת **שמש ומגן** (ח"ג סי' סא). ועיין בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' טז) שחיילים שאינם מתפללים בבית הכנסת או בכל מקום שיש בו מניין אומרים ברכת מעין שבע.

ודעת **הר"י קאפח** (פ"ט מהל' תפלה אות נ) שאין לחלק לפי רבנו בין מקום למקום, ולעולם אומרים ברכת מעין שבע. וכ"כ **הר"ח כסאר** (שם טוב, שם הל' י).

סעיף יא':

❧ **ברכת מעין שבע בשבת שלאחר יו"ט**

עוד כתב הריב"ש שאנו סומכים על **ספר המנהיג** שכתב שאומרים ברכת מעין שבע בשבת שלאחר יו"ט. וכדבריו פסק מרן בשו"ע, ובחזו"ע (עמ' שעג).

סעיף יב':

❧ **דיבור ב"ויכולו" ומעין שבע**

כתב הטור בשם **ספר חסידים**, מעשה בחסיד אחד שראה לחסיד אחר במותו ופניו מוריקות אמר ליה למה פניך מוריקות, אמר לו מפני שהייתי מדבר בויכולו בשעה שהציבור היו אומרים אותו ובברכת מגן אבות בדברו וביתגדל, וכ"פ מרן בשו"ע שאין לדבר בזמן אמירת ויכולו וברכת מעין שבע.

סעיף יג':

כתב הטור בשם **רב משה גאון** (הובאו דבריו בסידור רב עמרם גאון) שאם שכח להתפלל של שבת, ושמע משליח ציבור ברכה אחת מעין שלוש מתחילה ועד סוף יצא, וכ"פ מרן בשו"ע, ובמנוחת אהבה (עמ' קכב). וכ"כ מהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' פג). ובחזו"ע (עמ' שפה) כתב שאפילו מי שטעה ולא הזכיר משיב הרוח שצריך לחזור ולהתפלל, אם שמע מהש"צ א"צ לחזור ולהתפלל. וכ"פ הבא"ח (תולדות אות יב), וע"ע בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סי' יז).

## סימן רע"א - דיני קידוש על היין

קידוש על היין - דאורייתא או דרבנן?<sup>92</sup>

השאלה המרכזית העוסקת ביסוד מצות הקידוש היא האם זוהי מצווה מדאורייתא או מדרבנן. עצם הקידוש הוא מדאורייתא כחלק ממצות "זכור", שמשמעותה היא שצריך לזכור את השבת בכניסתה וביציאתה, השאלה היא לגבי הדין של קידוש על היין, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

הגמרא במסכת נזיר (ג: - ד.) דנה לגבי אדם שאסר על עצמו יין בנזירות, בשאלה מה דינו לגבי קידוש. הגמרא שם אומרת שבמקרה כזה הנזירות לא אמורה לחול שהרי "מושבץ ועומד הוא מהר סיני" על חיוב שתיית היין בקידוש ליל שבת. לפי הבנה זו בגמרא, דין קידוש על היין הוא מדאורייתא. כך הבין המפרש על מסכת נזיר.

**התוספות** שם דחו את ההסבר הזה, ו**רובנו תם** מסביר שהגמרא אמרה את המשפט של מושבץ ועומד בתמיהה, כלומר ברור שהוא איננו מושבץ ועומד מהר סיני על שתיית היין בקידוש ליל שבת. לפי הבנה זו קידוש על היין הוא מדרבנן. התוספות מעלים עוד הצעת ביניים, שקידוש על היין הוא מדאורייתא, אבל שתיית היין היא מדרבנן.

למעשה, ההכרעה המקובלת היא שקידוש על היין הוא מדרבנן. כך כותבים **הרמב"ם** (כט, ו), **הרמב"ן** בפירושו לתורה (שמות פ"כ פסוק ח), שו"ת **הרשב"א** (חלק ד' סימן ק"ט), וכן **במגן אברהם** (סק"א) וב**משנה ברורה** (סק"ב).

לאור פסיקה זו, יש לדון האם האדם יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, שהרי אנו אומרים את נוסח הקידוש בתפילה, ומצד שני אין חיוב מדאורייתא לעשות את הקידוש על היין.

יש שכתבו שאדם אכן יוצא ידי חובת קידוש בתפילה. כך עולה מדעת **הרי"א ז**, וכך משמע מעוד כמה ראשונים. לכאורה, זוהי הסברא הפשוטה, מדוע לומר שהאדם לא יוצא ידי חובת קידוש בתפילה?

**המנחת חינוך** במצווה ל"א כותב שלא יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, כי לא מזכירים בתפילה את יציאת מצרים, והגמרא בפסחים אומרת במפורש שצריך להזכיר את יציאת מצרים בקידוש. **הבאור הלכה** דן בכך בארוכה, ומציע שאולי בכל זאת ניתן לצאת ידי חובה משום שמזכירים יציאת מצרים לפני תפילת שמונה עשרה.

המנחת חינוך שם מציע הסבר נוסף, וכך כותב גם המשנה ברורה (סק"ב), שכיוון שאדם מתכוון לעשות קידוש בביתו - כאילו הוא מתכוון שלא לצאת ידי חובת קידוש בתפילה.

**הרי"י קאפח** (פכ"ט מהל' שבת אות יז) סובר שאין יוצאים יד"ח קידוש בתפלה משום שאין עושים מצוות [דאורייתא] חבילות חבילות, ואע"פ שרק תפלה אחת ביום מדאורייתא, מ"מ היא התפלה הראשונה ביום וע"י כך נפטר מחיוב דאורייתא. והוכיח דבריו מהירושלמי (פסחים פ"י ה"ב).

<sup>92</sup> חלק מסיכום זה מבוסס על שיעורו של הרי"צ רימון.

להלכה, פסק **המגן אברהם** שיוצאים ידי חובת קידוש בתפילה. וכך נראה דעת **מהרי"ץ** (ע"ח קיא. ופעו"צ ח"ג סי' יט). וכך הבין **הר"ח כסאר** (שם טוב כט, ו) בדעת הרמב"ם. לעומת **השת"ז** (סק"א) שהבין שהמג"א חולק על הרמב"ם, עיין **ז"ר** שם. **הבאור הלכה** האריך בקושיות על כך, וכתב שלדינא קשה לסמוך על דברי המגן אברהם. על פי זה כתב **המשנה ברורה** שקטן לא יוציא את הגדול ידי חובת קידוש, אפילו לאחר שהגדול התפלל, כי יש עליו עדיין חיוב מדאורייתא.

דין נוסף המובא במשנה ברורה הוא שרצוי שאדם יכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת קידוש בתפילה, שהרי ברור שהצורה המובחרת של קיום המצווה הזו היא על היין. וכ"כ בספר **הליכות שבת** (עמ' מ).

הבעיה הנוצרת מכך היא הקידוש לאישה. האישה חייבת בקידוש מדאורייתא, ואילו הבעל, לאחר התפילה, חייב רק מדרבנן. אמנם, לכאורה, לא צריכה להיות כל בעיה שהרי לפי הכלל ש"כל ישראל ערבים זה לזה", גם אדם שכבר יצא ידי חובתו במצווה מסוימת יכול להוציא אדם שלא יצא ידי חובתו, "אף על פי שיצא – מוציא", אלא שהרא"ש בברכות בדף כ' ע"ב כותב שהכלל של הערבות איננו נוגע לנשים, "נשים אינן בכלל ערבות". בעל **הדגול מרבבה** כותב שעל פי דברים אלו גבר יכול להוציא אישה ידי חובת קידוש רק אם הוא לא יצא עדיין ידי חובתו.

**רבי עקיבא איגר** חולק בתוקף על הבנה זו של הדגול מרבבה, ומסביר שדברי הרא"ש מוסבים רק על מצוות שנשים פטורות מהן, ולכן לגבי מצוות אלו הן אינן בכלל ערבות, אבל מצוות שהן חייבות כמו קידוש – ברור שהן בכלל ערבות. כך כתב גם **הפרי מגדים** באשל אברהם, **החתם סופר**, וכך פסק **המשנה ברורה** בסעיפים ד' ו-ה'. על פי זה, אין כלל בעיה עם הקידוש לנשים. לנקודה זו ניתן להוסיף פסק אחר של רבי עקיבא איגר שבאמירת שבת שלום יוצאים ידי חובת קידוש, ואת זה גם נשים עושות [וביאר **הגר"נ קרליץ** בחוט שני ח"ד פפ"ה סק"א, דכיון שבשאר ימות השבוע אין אומרים 'יום ראשון טוב', ובשבת נוהגים להזכיר את יום השבת ולומר 'שבת שלום', יש בכך משום הזכרת יום השבת בדרך שבח]. **ומהרי"ץ** (ע"ח שם) תירץ שנשים נפטורות מדאורייתא באמירת 'ברוך מקדש השבת' שאומרות לאחר הדלקת הנרות. אך כתב שתי' זה הוא רק על דרך הפלפול, אך להלכה יוצאות יד"ח מדין ערבות, ע"ש.

### מהות הקידוש

נחלקו הראשונים מהי מהותה של מצות הקידוש. **הרמב"ן** על התורה והמהר"ם **חלאווה** בפסחים בדף ק"ו ע"א סוברים שיש קשר בין קידוש זה לקידוש החודש והיובל. במילים אחרות יש פה פן של קדושה אקטיבית. **הרמב"ם**, לעומת זאת, כותב בספר המצוות במצות עשה קנ"ה שמהותו של הקידוש היא להראות את גדולתו וקדושתו של יום השבת על פני שאר הימים. דברים דומים כותב בעל ספר "החינוך".

למחלוקת זאת ייתכנו מספר נפקא מינות, ונזכיר אחת מהן והיא דעת **רבי עקיבא איגר** שהזכרנו לעיל, שיוצאים ידי חובת קידוש באמירת שבת שלום. האם אמירת שבת שלום עונה על קריטריונים של קידוש? ניתן לומר שאם ההבנה של קידוש היא כמו קידוש החודש – אין סברא לומר שאמירת

שבת שלום מספיקה למטרה זו, אבל אם כל מטרת הקידוש היא להראות את ייחודה של השבת – בהחלט יש מקום לומר שאמירת שבת שלום מספיקה כדי לצאת ידי חובת הקידוש.

סעיף א':

### ימהר לאכול מיד

שנינו בפסחים קו. "זכור את יום השבת זכרהו על היין בכניסתו", ופירש הטור שהכוונה לקדש את השבת מיד עם כניסתה, וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ד סי' ו) שבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על קודש ולאכול קודם שתחשך, וממילא נשמע שימהר לאכול מיד שהרי צריכים להקדים בכניסת שבת. גם הרמב"ם (פכ"ט הי"א) כתב כדברי הרא"ש. וכ"כ מרן השו"ע שכשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד. וכתב המג"א דהיינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו. וכן הביא להלכה בתזון עובדיה (ח"ב עמ' ח).

סעיף ב':

### נשים ג"כ חייבות בקידוש

אע"פ שמצוות קידוש היא מצוות עשה שהזמן גרמא, כבר שנינו בברכות כ: "אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה". וכתב הכל בו שמוציאות את האנשים י"ח הואיל וחייבות מן התורה כמותם. וכ"פ מרן השו"ע. וכתבו המ"ב (סק"ה) וכה"ח (אות ז) שאף כשיצאו י"ח קידוש יכולות להוציא את האנשים מדין כל ישראל ערבים זה בזה, וכן העלה בלויית חן (עמ' ח) ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' קלא). ועיין בתזון עובדיה (ח"ב עמ' כד) שדן האם אישה בכלל דין ערבות, והעלה שאיש שהתפלל יכול להוציא את האישה בקידוש אע"פ שקידש בתפילתו, מדין ערבות.

והקשה הב"ח מאי שנא מקריאת המגילה שאין הנשים מוציאות את הגברים י"ח אע"פ שמחויבות כמוהם במצווה, ותירץ המג"א (סק"ב) שבמגילה אין הם מוציאות כיון שמדובר ברבים זילא בהו מילתא לצאת ע"י אישה. והט"ז (סק"ב) תירץ שבמגילה יש דעות בפוסקים שאין הם מחויבות במקרא מגילה אלא רק בשמיעת המגילה, משא"כ כאן הכל מודים שמחויבות כמו הנשים ואין חילוק כלל.

ולגבי קטן, כתב המג"א (סק"ב) שאפילו אם הגיע ליג' שנה לא מוציא י"ח את האישה, דחיישנין שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן על החזקה שמביא שתי שערות כשהוא בן יג' שנה. וכ"כ במנוחת אהבה (ח"א עמ' קלב) ומ"מ אם הגדול כבר התפלל ערבית יש המתירים לו לצאת י"ח בקידוש של הקטן שמא הביא שתי שערות ושמא יצא בתפילה. והגרי"ח בבא"ח (בראשית יב) כתב שאם לא ידוע לנו אם הביא שתי שערות אינו יכול להוציא את הגדול אפילו אם התפלל ערבית, וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ח"א סי' י) שחשש לדעות שאין יוצאים בקידוש שבתפילה אם לא כיוונו לכך. ובלויית חן (אות יג) הביא עוד סיבה להחמיר, שהרי דעת הרמב"ן, רש"י ועוד שקטן אינו חייב אפילו מדברי סופרים ורק אביו מחויב לחנכו. ולכן פסק בתזון עובדיה (ח"ב עמ' לח) שקטן

שלא הגיע למצוות אינו יכול להוציא אחרים ואפילו נתכוונו לצאת י"ח קידוש בתפילה. ובעמ' מז' פסק שכל נער שהגיע לגיל 13 חזקה שהביא סימנים, ומוציא אחרים י"ח אפילו במצוות דאורייתא.

### סעיף ג':

#### יין לקידוש קודם לכבוד יום ולילה

שנינו בפסחים קה. "כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום וכבוד לילה". אולם זהו דווקא לעניין הקידוש משום שהוא מהתורה, אבל לעניין כבוד היום, כבוד היום קודם לכבוד הלילה, וכ"כ בשיבולי הלקט. וכ"פ מרן השו"ע שלעניין קידוש, הלילה קודם ליום, אבל לעניין כבוד בשאר דברים היום קודם ללילה.

### סעיף ד':

#### טעימת מים קודם הקידוש

שנינו בפסחים קה.

"דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש... לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת. והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן, אבל אתחולי לא מתחלינן. ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה, אבל בשתיה לא. ושתייה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה. ופליגא דרב הונא, דרב הונא חזייה לההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה, דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא"

וכתב הרשב"ם שלא קפדי אמיא הכוונה דווקא להבדלה, אבל לקידוש קפדי משום כבוד שבת. וכ"כ הטור והרשב"א שאסור לטעום אפילו מים קודם הקידוש. ולדעת הרמב"ם (פכ"ט ה"ה) מותר לטעום מים קודם הקידוש כמו קודם הבדלה, וכ"כ המ"מ בדעת הרמב"ם.

ומרן השו"ע פסק שאסור לטעום אפילו מים קודם הקידוש. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' קלו) וחזו"ע (ח"ב עמ' ע), ערי"ש (רעא, י) ושע"ה (נט, ד). וכתב המ"ב (ס"ק יג) שמותר לרחוץ פיו במים כיון שאינו מתכוון להנאת טעימה, ומטעם זה כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח, יח) שמי שקיבל שבת קודם ביה"ש, ורוצה לקחת כדור נגד כאבים, מותר לו לצורך כך לשתות מעט מים קודם הקידוש, כיון שאין בשתייה זו הנאה, ועוד, שיש דעות שקודם ערבית אין איסור טעימה. ולעניין לקיחת תרופה, דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ד פפ"ה ססק"ב) שאם אין לה טעם, וצריך ליטלה זמן מה קודם הקידוש, מותר ליטלה אף ללא קידוש, כיון שאין על לקיחת תרופה זו שם 'טעימה'.

#### פורס מפה ומקדש

איתא בפסחים ק. "אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הלכה לא כר' יהודה [דאמר מפסיק סעודתו ועוקר השולחן ומקדש, ואח"כ גומר סעודתו] ולא כר' יוסי [דאמר גומר סעודתו ואח"כ מקדש], אלא פורס מפה ומקדש".



ישנה מחלוקת בין הפוסקים במקרה שפורסים מפה ומקדשים, האם מברכים על היין והלחם או לא. לדעת **הרא"ש** אין מברכים על היין ושכן דעת **הירושלמי**, ומה שצריך לברך על הלחם ולא על היין, כתב הרא"ש שהאיסור לאכול בעת הקידוש חשוב כהפסק להצריך המוציא, אבל איסור השתיה בקידוש אינו חשוב הפסק. וביאר **הב"י** שהקידוש חשוב כהפסק משום שאינו יכול לקדש ולאכול יחד, אבל הקידוש אינו חשוב הפסק משום שסדר הקידוש הוא שקודם מקדשים ורק אח"כ שותים, ואין חשוב הפסק אלא בדבר שהוא גמור<sup>1</sup> ואי אפשר, כמו ברכת המזון שהיא גמור האכילה וכן א"א לשתות ולברך יחד. אולם בדעת **הרמב"ם** כתב הב"י שאפשר לומר שצריך לברך הגפן, וכן נראה דעת **מהר"י קולון**.

ובאשר לברכת המוציא, לדעת **הרא"ש**, **רי"ף**, **רבינו יונה** ו**בה"ג** מברכים, ואפילו שמברכים על הלחם אין צריך לברך ברכת המזון על הסעודה הראשונה, משום שדינו כמו נמלך שצריך רק ברכה חדשה להבא. ו**הרמב"ם** (פכ"ט הי"ב) לא הזכיר ברכת המוציא, והמגיד החזיק בדעתו שא"צ לברך על הלחם. ועיין בביאור **הרי"קאפח** (שם אות לג).

ולעניין הלכה כתב מרן **הב"י** דאזלינן בתר הירושלמי שאין צריך לברך וכ"ד הרא"ש והרי"ף, וכן משום סב"ל. וכ"פ **בשו"ע** שאין מברך על היין אבל מברך המוציא.

ואם אין לו יין ומקדש על הפת, כתב **הטור** שאף על הפת אינו צריך לברך, שהרי עתה כשמקדש על הפת דינה כמו היין שאינו מברך עליו כיון שאין ברכת הקידוש חשובה לו כהפסק. וכ"פ **השו"ע**, והביא בשם י"א את דעת הרי"ף גיאת שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא.

סעיף ה':

#### אמרו בואו ונקדש, נאסרו באכילה

כתב **הרמב"ם** (פ"ד מהל' ברכות ה"ח) "היו שותין ואמרו בואו ונברך ברכת המזון או בואו ונקדש קידוש היום נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו אף ע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך תחלה בורא פרי הגפן ואח"כ ישתו". הביאו מרן **הב"י** להלכה. וכ"פ **בשו"ע**.

סעיף ו':

#### קידש עליו היום וצריך לברך ברהמ"ז

שנינו בפסחים קב.

"תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי רבי יהודה. ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך, גמרו, כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום. אמאי? ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא! אמר רב הונא אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות".

כתב **הרי"ף** דגמרינן מינה שאם סיימו סעודתם לפני שיקדש היום, ובעת שרחצו ידיהם למים אחרונים נתקדש היום, מקדימים ומברכים ברכת המזון על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני, וכ"כ **הרמב"ם** (פכ"ט הי"ג), וכ"פ מרן **השו"ע**. וכתב **הר"ן** שאע"פ שאינו אוכל כלל לאחר הקידוש כיון שגמרו סעודתם נחשב למקום סעודה, ונראה לי שטעם הדבר כיון שהתקנה לקדש במקום סעודה הוא כדי שהקידוש יהיה דבר חשוב וקבוע, וכאן שקבע עצמו לפני כן לסעודה נחשב כמקום קבוע.

ולכן כתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' קלז) שאם שכח ולא קידש ואכל סעודתו, ולאחר שברך ברהמ"ז נזכר מיד שלא קידש, יקדש ואין צריך לחזור ולאכול. אבל אם נזכר לאחר זמן צריך לחזור ולאכול כזית כדי שיהיה קידוש במקום סעודה.

לדעת **הרא"ש** גם בגמר הסעודה אינו מברך ברכת המזון, אלא פורס מפה ומקדש ומברך המוציא ואח"כ מברך ברהמ"ז, ומרן הביא דעה זו בשם י"א.

ולעניין הזכרת השבת בברהמ"ז, כתב **הרא"ש** (סי' ז) שיש להסתפק האם הולכים בתר סוף הסעודה ולא מזכירים שהרי נגמרה מבעוד יום, או דילמא כיון שקידש היום צריך לברך ברהמ"ז של שבת, וכן נראה, וכ"פ **השו"ע**. ולדעת **האורחות חיים** אינו מזכיר של שבת משום שהולכים בתר תחילת הסעודה, וכ"פ **הרמ"א**.

#### סעיף ז':

#### טעם קודם הקידוש

שנינו בפסחים קז. "אמר רבא: הילכתא טעם מקדש", ונפסקה גמ' זו להלכה בטוש"ע. וכתבו **המג"א** (ס"ק יט) והט"ז (סק"י) שלא ימתין למחר שיהיה הקידוש קודם הטעימה, והטעם משום שמצות קידוש לכתחילה היא בע"ש, וכ"כ **כה"ח** (אות מח) והמ"ב (ס"ק לו). ומיד כשנזכר שעדיין לא קידש אסור לו לטעום כלום עד שיקדש, ואחר שיקדש יאכל כזית פת כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. וכ"פ **החזו"ע** (ח"ב עמ' ע) והבא"ח (בראשית יט).

#### סעיף ח':

#### שכח ולא קידש

בהמשך הגמ' שם איתא "ומי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי שבת". וצריך לקדש קידוש של הלילה אע"פ שמקדש ביום, וכ"פ בשו"ע.

וכתב **באורחות חיים** בשם התוספות שאינו אומר 'ויכולו' משום שדווקא בלילה הייתה גמר מלאכת ה' יתברך. והביאו **הרמ"א** להלכה.

והנה יש לדון האם הקידוש לאחר מכן הוא מתורת תשלומים או מעיקר החיוב. שלדעת **הרמב"ם** (פכ"ט ה"ד) נראה שהקידוש זמנו כל היום ולא מתורת תשלומים נגעו בה אלא עדיין הוא זמן הקידוש. ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' עא) שדן בזה. וכשמקדש בבוקר גם בשביל הקידוש של הלילה, א"צ לקדש פעמיים אלא קידוש אחד עולה לו לשתיהן, וכ"פ **כה"ח** (סק"נ) והש"ש"כ (ח"ב

פנ"ב סעיף כו). ובשו"ת **יחווה דעת** (ח"ה סימן כב עמוד קח. וח"ו סס"מ) העלה שאפשר לברך ברכת הקידוש בשם ומלכות בתוך שלוש עשרה וחצי דקות לאחר שקיעת השמש, משום ספק ספיקא שהוא יום, שמא הלכה כר"ת, ושמא הלכה כר' יוסי דס"ל שכל משך זמן ביה"ש דר' יהודה יום הוא, וביה"ש הוי לאחר מכן כהרף עין [וע"ע מ"ש בזה בחזו"ע עמוד עד']. אולם ב**מנוחת אהבה** (ח"א עמוד קכה) כתב שאין לסמוך על ס"ס זה, ולכן כל ששקעה החמה ביום שבת אין לקדש בשם ומלכות.

### סעיף ט':

#### כיסוי הלחם

כמה טעמים נאמרו בעניין כיסוי הלחם:

- א. שנינו בפסחים ק: "ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש". ולכן כשיושב לאכול צריך שתהיה מפה פרוסה על הלחם, והטעם משום יקרא דשבתא.
- ב. ובירושלמי כתב טעם לכיסוי הלחם, שלא יראה הפת בושטו, שהוא מוקדם ליין בפסוק ואעפ"כ מקדימים אותו לברכה.
- ג. ובתוספות (פסחים ק: ד"ה שאין) כתב שטעם הדבר הוא זכר למן, שהיה מכוסה בטל מלמעלה ומלמטה, וזכר לזה נותנים כיסוי מתחת ומעל הלחם.

מרן השו"ע פסק שצריך שתהיה מפה על הלחם ומפה תחת הלחם. וכתב **המג"א** (סק"כ) שלטעם שאם היה מגולה היה צריך להקדימו, יכול לגלות את הפת מיד לאחר שבירך בורא פרי הגפן. אולם לדעה דתיתי הסעודה ביקרא דשבתא, צריך להשאיר את הלחם מכוסה עד לאחר הקידוש. וכתב **הט"ז** (ס"ק יב) שלטעם שלא יראה הפת בושטו, אם מקדש על הפת אין צריך לכסותה, אבל לטעם שעושים זכר למן גם כשמקדש על הפת צריך לכסותה, וכתב שכך אנו נוהגים. וכ"כ **החיי אדם** (כלל ו' דין יג) שלטעם זכר למן יש להשאיר הפת מכוסה עד לאחר הקידוש, וכן העלה בדעתו **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קמ). אך **המשנ"ב** (ס"ק מא) הבין בדעת הח"א שצריך להיות מכוסה עד לאחר המוציא. ומנהג תימן פשוט שכדעת המנוח"א, ראה **ז"ר** (סס"ק כז).

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' יד) שאם יש על השולחן עוגות יש לכסותם, שמכיון שאף פת הבאה בכיסנין הוא מוקדם בפסוק, אכתי שייך הטעם שלא יראה הפת בושטו. ואף כשיש שולחנות רבים וכולם שומעים מאיש המקדש על שולנו, כתב שנראה שכולם צריכים לכסות את הפת שעל שולחנם, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כ' אות יח) הן לפי הטעם שכיסוי הפת הוא זכר למן, כיון שחובת הכיסוי אינה מפני היין אלא מחמת הפת עצמה, והן מפני שלא תיראה הפת בושטה שמ"מ יש בושט לפת שמקדימים את ברכת היין, וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ד פפ"ה ס"ק יח). והגרש"ז **אויבן** בשש"כ (פמ"ז הע' קכה) כתב שלפי הטעם שלא תראה הפת בושטה אינו צריך לכסות את הפת אלא המקדש ומי שטועם מהיין, ובשולחן שלמה (סי' רעא' עמוד רד) כתב שלמעשה נוהגים להקל בזה.

## סעיף י':

## קידוש בעמידה

**התוספות** בברכות (מט.) מקשים כיצד המבדיל יכול להוציא את השומעים ידי חובתם, והרי כולם עומדים ואז יש בעיה של קביעות. התוספות מסבירים שכיוון שאותם אנשים קבעו עצמם להבדלה - זה נחשב לקביעות למרות שהם עומדים ולא יושבים, אבל מכל מקום עדיף שיישבו. לפי גישה זו, מטרת הישיבה בקידוש היא כדי לצאת ידי חובה. כתב **הכל בו** שהיה לנו לקדש מעומד לכבוד המלך שאנו יוצאים לקראתו, אבל מפני שאנו צריכים לעשות קידוש במקום סעודה צריך לשבת, שאם נשב ונעמוד יראה כחוכא ואטלולא. וכתב עליו **הב"י** שנראה לו שמקדש מעומד ובגלל שמקדש סמוך לשולחן שפיר מקרי מקום סעודה, שהרי לדעת הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הל' יב) בסוכות מקדשים מעומד כדי שיוכל לברך לאחר מכן את ברכת לישב בסוכה. [וממילא מדויק מדברי רבנו אלו שדווקא בסוכות מקדשים מעומד, אך בשאר הקידושים מיושב, עיין **שע"ה** (קטז, הע' ל)].

**הגר"א** מביא את שיטת התוספות ומסיים: "וכן עיקר". לא כל כך ברור על מה מוסבים דבריו, האם על סוף דבריהם שטוב שיישבו או על עצם העניין שאפשר לקדש בעמידה. **שער הציון** (ס"ק נ"א) מסתפק בדברי הגר"א ונשאר בצריך עיון, אבל **המשנה ברורה** (ס"ק מ"ו) כותב שלפי הגר"א עדיף לשבת, "וטוב להיזהר בזה לכתחילה". אמנם, קשה לומר שהגר"א הכריע בדבר, כי ר' חיים מוואלאז'ין העיד על כך שהגר"א הבדיל בעמידה. בכל אופן, כותב המשנה ברורה, שכדי לשמור על קביעות בזמן הקידוש – אסור שאף אחד יטייל בזמן הקידוש, אלא שכל אחד יעמוד במקומו.

**האר"י** בשער הכוונות אומר שצריך לעמוד בזמן הקידוש, ומשמע שם שאחר כך יושבים ושותים מהיין בישיבה. כך נוהגים למעשה הספרדים. וכן מנהג תימן, ראה **ערי"ש** (רעא, יט) **שע"ה** (נט, ג) ו**שת"ז** שהשמיט את הגהת הרמ"א. ובאמת שתיית היין צריכה להיות מיושב וכמ"ש בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' מה). וע"ע **בחזו"ע** (ח"ב עמ' טו).

דעה נוספת היא דעת **המנהיג** (שבת סימן ו), הסובר שאת פרשת 'ויכלו' אומרים בעמידה, ואת השאר בישיבה. דעה זו, לכאורה, היא פשט דעתו של מרן.

**הרמ"א** פסק: "ונוהגים לישב אף בשעה שאומר 'ויכלו', רק כשמתחילין – עומדין קצת לכבוד השם, כי מתחילין 'יום השישי ויכלו השמים' ונרמז השם בראשי תבות". **המשנה ברורה** מבאר שבאמירת ויכלו מדין עדות יוצאים ידי חובה בתפילה, ולכן לא צריך לומר זאת בעמידה בזמן הקידוש.

## דיני כוס הקידוש

הגמרא בברכות (נא.) דנה בדינים כוס של ברכת המזון. הגמרא שם אומרת שעשרה דינים נאמרו בכוס זו: הדחה, שטיפה, חי, מלא, עטור, עטוף בטלית, נוטלו בשתי ידיו, נותנו בימינו, מגביהו טפח מן השולחן ונותן בו עיניו. רבי יוחנן שם חולק ואומר שצריך רק את ארבעת הדברים הראשונים.

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק במחלוקת זו. **הרמב"ם** פוסק כדעת רבי יוחנן, ואילו **השולחן ערוך** בסימן קפ"ג פוסק שצריך את כל הדברים למעט עטור ועטוף. **המגן אברהם** כותב שלפי המקובלים

צריך את כל העשרה. **המשנה ברורה** פוסק לעניין כוס של ברכת המזון שארבעת הראשונים הם לעיכובא, ושאר הדברים הם למצווה מן המובחר.

מה הדין בכוס של קידוש?

**הרמב"ם** (פרק כ"ט הלכה ז) פוסק שגם בכוס של קידוש צריך את ארבעת הדברים, ומוסיף שבקידוש צריך גם אוחזו בימינו ומגביהו טפח מן השולחן. ומרן **השו"ע** כתב: "מקדש על כוס מלא יין, שלא יהיה פגום, וטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון".

שטיפה והדחה – יש הנוהגים לשטוף ממש לפני הקידוש, אך **רבנו יונה** כותב שמעיקר הדין אם הכוס נשטפה והונחה בארון – לא צריך לשטוף אותה שוב לפני הקידוש. וכ"ד **הגר"ד ליאור**.

חי – יש מחלוקת מה הכוונה בדרישה זו. הסבר אחד הוא שצריך ליתן מים ביין, גם אם היין מזוג לדעת **השולחן ערוך**, או רק ליין לא מזוג לדעת **הרמ"א**. הסבר שני מופיע ב**רש"י** בברכות מא. שחי זהו יין שהביאו כרגע מהחבית. על פי זה כותב הרמ"א שצריך להוציא את היין מהבקבוק סמוך לקידוש.

הסבר נוסף מובא ברבנו יונה בברכות דף נ"א ע"א שחי זה שלם, כלומר כלי שלם ולא כלי שבור. השו"ע מביא גם את הדעה הזו.

מלא – **השולחן ערוך** פוסק שהכוס צריכה להיות מלאה. ה**ט"ז** כותב שהרבה אנשים לא ממלאים את הכוס ממש עד הסוף, וקוראים לחלק שנשאר עטרה. הוא לא מקבל את ההסבר הזה, אלא הוא מסביר שהסיבה היא כדי שלא ישפך היין ויתבזה. **המשנה ברורה** (ס"ק מ"ב) כותב שבדיעבד, מלא איננו מעכב אם יש רביעית יין. בכל אופן, רצוי שהכוס תיראה מלאה.

כוס פגום – הגמרא בפסחים בדף ק"ה ע"ב אומרת "שמע מינה טעמו – פגמו." אדם השותה מכוס כלשהי – פוגם אותה. רש"י כותב שבדיעבד, אם יש רק כוס פגומה, יכול לקדש עליה. מה הבעיה בכוס פגומה?

מדברי הגמרא משמע שהבעיה היא של שיעור, כלומר, לאחר הפגימה כבר אין מספיק יין בכוס. כך כתב **רב האי גאון. התוספות** שם (ד"ה משום) חולקים על ההבנה הזו, ומסבירים את הגמרא בצורה אחרת, ולפי הסברם יש בעיה עם עצם העובדה שמישהו שתה מהכוס הזו. כך גם משמע מדברי **הרמב"ם** (כ"ט, ט"ז), כאשר הטעם הוא בזיון של הקידוש. **אבודרהם** ו**השולחן ערוך** פוסקים שאם אדם לא שתה, אלא שפך מהכוס – היא איננה נחשבת כוס פגומה.

כיצד ניתן לתקן את הפגימה?

**היראים** סובר שעל ידי הוספת יין לכוס ניתן לתקן את הפגימה. **המהר"ם מרוטנבורג** חולק ואומר שצריך לשפוך את היין בכוס לתוך הבקבוק. מה סברתו? כל טיפה שנשפכת לבקבוק מתבטלת, "קמא קמא בטיל", וכך כל היין בבקבוק הוא יין שאינו פגום.

השולחן ערוך בסימן קפ"ב פסק כדעת היראים. **המגן אברהם** והמשנה ברורה כותבים שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה יצא ידי כולם, כלומר יוסיף מעט יין לכוס ואז ישפוך את כל היין בחזרה לבקבוק.

### קידוש בכוס חד פעמית

<sup>93</sup>הנה בשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סימן לט) החמיר בזה לעניין קידוש, ע"פ השו"ע (קפג סעיף ג) שהצריך כוס שלם בכוס של ברכה, וכתב המג"א (שם סק"ה) דאפילו נשבר רק בסיס שלמעלה נמי פסול אף שגופו שלם, וכוס של קידוש צריך כל מה שצריך כוס של ברכה כמ"ש השו"ע (רעא סעיף י), וכוס של נייר הוא רק לשעה בלבד ועוד הוא גרוע שאין לו שום חשיבות, ומ"מ סיים שאם אין כוס אחר אולי יש להקל. ועיין בשו"ת **קנין תורה בהלכה** ח"א (סימן מט' אות ב) שהחמיר בכלי ניילון ונייר משום שיש מהם שמתקלקלים כשנותנים בהם מים חמים, ולפי מ"ש הרמב"ם (פי"ב מהל' כלים הי"ד) לענין קבלת טומאה בכלים שנסדקו, דבעינן שיהא הכלי ראוי לקבל חמין כצונן, ומ"מ בסוף דבריו כתב שאולי כוסות מנייר אינם בדין זה שאין לחוש שיתפקעו מחמת החמין אלא רק מתקלקלים מחמתו. ובזמנינו עיננו רואות שחלק מן הכוסות לא משתנה צורתם, ובעיקר כוסות הנייר והקלקר, ואדרבה הם עשויים לקבל בהם מים רותחים, ואף הכוסות שמשתנה צורתם ראויים לקבל משקין לתוכם. [וע"ע בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"א אות ו) שמצדד להחמיר שלא ליטול ידיים בכלי חד פעמי אא"כ בדעתו להשתמש בו באופן קבוע, ובדיעבד שאין לו כלי אחר יטול ידיו ללא ברכה, או שייחד אותו לשימוש קבוע ואז יטול בו בברכה]. אולם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ב סימן כג) הביא דברי האגרות משה הנ"ל לאסור בזה לעניין קידוש, וכתב לדחותו, דשאני דינו של המג"א הנ"ל שהיה מתחילתו עם בסיס בשונה מהכלים החד"פ שעשויים כן מתחילת יצירתם, ולא חסר מהם כלום. וכן דחה הטעם שהביא בשו"ת **שרגא המאיר** (ח"א סי' נה) שזורקים את הכלים מיד לאחר שימושם, שבנידוננו נעשו מתחילה ע"מ שישתמשו בהם, ורק משום שהם בזול משליכים אותם ע"פ רוב, שהרי ראויים לשימוש כמה וכמה פעמים, ועיין בכל זה בשו"ת **אוצרות יוסף** (ח"ח סימן ד). וראיתי למרן הגר"ע **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' נד. וח"ג עמ' מז) שכתב שכלים העשויים מפלסטיק או מנייר עב כשרים לקידוש, ובהערה שם הביא דברי האגרות משה הנ"ל לאסור, וכתב שאין דבריו מוכרחים, מכיון שהכלי הזה הוא בשלמותו משעה שיצא מיד היוצר ואין לנו מקור לאוסרו, והביא דברי שו"ת **ויען יוסף** (סימן סה) להקל לקדש בהם, דמ"מ תשמישן הוא חשוב שהכל שותים מהם משקה, ולכן יש עליהם שם כלי, וכ"ד הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ ח"ב פרק מז' הערה נא). ועיננו הרואות שאף בארועים חשובים יש השותים מכוסות חד"פ, ושפיר יש עליהם שם כלי. ובהלכה ברורה כתב שמעיקר הדין כשרים לנטילה, אלא שעדיף שקודם שיטול בהם יחשוב בדעתו להשתמש בו עוד לאחר מכן, או שכמה אנשים יטלו ידיהם ממנו. **הרי"צ רימון** מתיר לעשות קידוש בכלי חד פעמי אפילו לכתחילה. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' סא'. וסי' יט) כתב שאם אין לו כלי 'נאה' יותר מהכלי החד"פ יכול לקדש עליו. לאחר מכן ראיתי בספר מאור השבת (ח"ד בפסקי הגר"י **פישר** שבסוף הספר, תשובה טז) שאפשר לקדש על כוס חד פעמי, משום שהוא כלי גמור, ויתכן שאף הגרמ"פ שאוסר, אינו אלא

<sup>93</sup> סיכום זה כתבתי על נטילה מכלי חד פעמי לעיל בסימן קנט', והעתקתיו לכאן.

בכוסות רעועים מנייר שהיו אז, ולא בכוסות פלסטיק דהיום, וכ"כ בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סי' יט).  
ראיתי שהרב **דב ליאור** (אתר ישיבה) כתב שאפשר לשים שתי כוסות חד פעמיות יחד וכך לקדש,  
והמקור לכך הוא שהכוס החיצונית נחשבת כדבר שמשמש את הכוס שאותה יזרקו ולכן חשובה  
ככלי (שהרי לא זורקים אותה מיד).

סעיף יא':

### ❧ **מי שיש לו יין בצמצום**

כתב **רבינו ירוחם** שמי שאין לו אלא כוס אחת מקדש עליה בלילה, ושופך ממנה לכוס אחרת כדי  
שלא יפגמנה בטעימתו ולמחר מקדש ממה שנשאר בכוס. ואם אין לו אלא רביעית בצמצום יוסיף  
למחרת על היין כדי להשלימה לרביעית. וכתב **הב"י** שזהו דווקא אם יש לו כוס להבדלה, אבל אם  
אין לו כוס להבדלה מוטב שישאיר את היין להבדלה ויקדש בלילה על פת. ובשו"ע הביא דברי רבינו  
ירוחם להלכה.

וכתב **המג"א** (ס"ק כה) שאם יש לו שכר שיוכל להבדיל עליו, מוטב לקדש על היין שהרי לכו"ע  
מבדילים על השכר.

סעיף יב':

### ❧ **נטילת ידיים קודם הקידוש או לאחר הקידוש?**

בגמרא בפסחים בדף ק"ו ע"א מובאת סוגיה העוסקת במפורש בשאלה האם ניתן ליטול ידיים לפני  
הקידוש. הגמרא שם אומרת: "הנוטל ידיו – לא יקדש."

אמנם, מסקנת הגמרא שם היא שאפשר ליטול ידיים לפני הקידוש. מה הייתה סיבת הגמרא לאסור  
בהווא אמינא? הסיבה היא כדי לא להפסיק בין נטילת ידיים לברכת המוציא. **תוספות** שם מציעים  
סיבה אחרת לאסור, שאם אדם יטול ידיו ויקדש – ייראה כאילו נטל ידיו ליין, ואסור ליטול ידיים  
לפירות שאינם רטובים. **בעל המאור** כותב שסיבת האיסור היא שנראה כמזלזל בקידוש.

למסקנת הגמרא, בכל אופן, ניתן ליטול ידיים לפני הקידוש, אלא שנחלקו הראשונים בהבנת  
מסקנה זו. **הרא"ש** מסביר שאכן ניתן ליטול ידיים לפני הקידוש על היין למרות שלכתחילה עדיף  
קודם לקדש. **הרמב"ם**, לעומת זאת, סובר שאי אפשר ליטול ידיים לפני הקידוש, והגמרא אומרת  
שאפשר ליטול ידיים לפני הקידוש במידה והוא מקדש על הפת. דעה שלישית מובאת ב**מרדכי**  
הסובר שעדיף קודם ליטול ידיים ולאחר מכן לקדש.

להלכה, פסק מרן **השולחן ערוך** כדעת הרמב"ם. **הרמ"א** חלק ופסק כדעת המרדכי שלכתחילה  
עדיף ליטול ידיים לפני שמקדשים, "ואין לשנות". וה**ש"ז** השמיט את דבריו. **המשנה ברורה** (ס"ק  
פ"ב) כותב שכמה אחרונים פסקו כדעת השולחן ערוך, ומשמע מדבריו שהמנהג הוא לקדש ואחר כך  
ליטול ידיים. בכל אופן, אם אדם נטל את ידיו - יקדש על היין.

אדם שנמצא במקום שקודם נוטלים ידיים – רשאי לנהוג כמנהג המקום כי כך פוסק הרמ"א, ובנוסף לכך, כתב **המגן אברהם** שהבעיה היא מצד המקדש, אבל מצד השומעים – אין בעיה של הפסק.

**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קמג) כתב שיטול ידיו רק לאחר הקידוש, ואם נטל ידיו ובירך על הנטילה דעת מרן שאינו רשאי לקדש על היין אלא על הפת, ולדעת הרמ"א יכול לקדש על היין, ולהלכה חשש לדעת מרן, ולכן לא יקדש בעצמו על היין אלא ישמע הקידוש מאחר שלא נטל ידיו, ואם אין אחר עמו יקדש על הפת. ודלא כמ"ש **כה"ח** (אות טז) שאפילו אם נטל ידיו יקדש על היין, כיון שיש מתירים בזה לכתחילה בדיעבד מיהא יש לסמוך עליהם.

סעיף יג':

### צריך לשתות מלא לוגמיו

איתא בפסחים קז. "משום ר' אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת יין כל שהוא ר' יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא". וכ"פ מרן בשו"ע. וכתבו **התוספות** (ד"ה אם טעם) **הרא"ש** (סי' יח) ו**הר"ן** שאין הכוונה מלא לוגמיו ממש, שהרי מלא לוגמיו הוא יותר מרביעית, אלא כדמפרש ביומא פ. כל שאילו מסלקו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו והוא פחות מרביעית. ונראה שהוא רוב רביעית, ודלא כ**כרב עמרם** שסובר שאם לא שתה רביעית לא יצא י"ח.

### שיעור רביעית ומלא לוגמיו

כתב **הרמב"ם** בפה"מ (פ"ק דעדיות מ"ב) ששיעור רביעית הוא כז' דרהם מן המים, וכל דרהם הוא שלושה גרם וחומש. וכ"כ הגר"ח נאה, וכך נמשכה המסורת אצל חכמי הספרדים מדור לדור לשער את הרביעית בכז' דרהם עד היום הזה [בא"ח פ' צו כט'. פ' שמיני יא'], ויוצא ששיעור רביעית הוא שמונים ושבע גרם, וכ"פ **כה"ח** (סי' קצ אות טז) וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' קמה). וב**חזון עובדיה** (ח"ב עמ' נג) כתב ששיעורו שמונים גרם. ויש מהפוסקים שכתבו שבזמנינו נתקטנו המידות כמעט כמחצית מהשיעור שהיה בימי הראשונים, וכתב **המ"ב** (ס"ק עח) שנכון לחוש לדעה זו בקידוש הלילה, ו**החזו"א** (סי' טל' אותיות ה-ו) כתב שכן נקבעה ההלכה אצלם, ולפ"ז יוצא ששיעור רביעית הוא מאה וחמישים גרם.

סעיף יד':

### לא טעם המקדש כמלא לוגמיו

אם היו המסובים שניים או יותר ולא טעם המקדש כמלא לוגמיו, אבל אחד מהמסובים טעם, דעת **הרא"ש** שיצא י"ח. ודעת **הגאונים ובה"ג** שלא יצאו י"ח קידוש אא"כ המקדש עצמו שתה כמלא לוגמיו. אולם דעת **הריטב"א** שאם כל המסובים יחד טעמו כמלא לוגמיו יצאו, משום ששתיית כולם מצטרפת.



מין השו"ע כתב בסתם כדעת הרא"ש, והביא בשם י"א את דעת הריטב"א, וכתב שראוי לחוש לדעת הגאונים. וכן פסק לפי סדר זה **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' קמו), וכתב שאם יודע מראש שאפילו אחד מהמסובים אינו יכול לשתות רביעית יין יקדש על הפת כדי לחוש לדעת הסוברים שלא יוצא י"ח בשתיית כל המסובים. ובחזון עובדיה (ח"ב עמ' נו) כתב שאפילו אם אחד מהמסובים טעם יצאו י"ח, ומצוה מן המובחר שיטעמו כל המסובים מכוס הקידוש אע"פ ששתה המקדש ממנו כשיעור, לחבב את המצווה. ובערי"ש (רעא, כ) כתב שלמעשה היה המנהג ששתיית כל המסובים הייתה מצטרפת למלא לוגמיו, ויש שדקדקו שמהמקדש ישתה מלא לוגמיו. אולם מפשט לשון הרמב"ם (כט, ז) שהמקדש חייב לשתות מלא לוגמיו.

ואם המקדש לא טעם אלא מעט יין וגם המסובים לא טעמו מהיין ונמצא שאפילו בצירוף כל המסובים לא שתו רביעית: כתב המג"א (ס"ק לא) והביאו המ"ב (ס"ק סד) שלא יצא י"ח. וכתב הביאור הלכה (ד"ה צריך) שאפילו בדיעבד הוא לעיכובא. וכ"נ דעת הגרע"י (חזו"ע ח"ב עמ' נז). אך בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קפב) כתב שאפילו אם לא שתה מלא לוגמיו כלל, יצא וא"צ לחזור ולקדש (ומ"מ ישתדל לשמוע קידוש מאחר ולכוין לצאת), וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' מד) בדעת הב"י. ועיין בפסקי תשובות (אות לב) שהביא לכמה מהפוסקים שאפילו אם טעמו מעט מאוד אין לחזור ולקדש דסב"ל.

הדרכי משה כתב בעניין זה שראוי לחלק יין שאינו פגום למרות ששתייתם איננה מעיקר הדין. כיצד יעשה כך שהיין לא יהיה פגום? ניתן להציע שלושה פתרונות: א. ישתה המקדש מהכוס וייתן לכולם לשתות מאותו הכוס. השותים נחשבים כאדם אחד כי הקידוש היה על הכוס הזו, ועל כן היין איננו פגום. ב. במידה ויש בגביע הרבה יין, יכול להעביר יין לכוס אחרת לפני ששותה, כך שיישאר רביעית יין בגביע. את הרביעית ישתה המקדש, ואת שאר היין שמזג לכוס יחלק למסובים, והיין לא פגום כי לא שתה ממנו. ג. המקדש ישתה מהיין כרגיל, ולאחר מכן יוסיף יין מהבקבוק ויחלק למסובים. ע"י הוספת היין מהבקבוק הוא מתקן את הפגימה.

### סעיף טו':

#### נשפכה הכוס קודם שטעם

כתב מרן הב"י שאם נשפך כוס הקידוש קודם שיטעם אינו צריך לחזור ולקדש, ומ"ש שאם לא טעם לא יצא, היינו לא יצא ידי מצוה כתיקנה.

כתב בה"ג שאדם המקדש ולפני שטעם הפסיק בדיבור צריך לחזור ולברך על היין, אבל על ברכת הקידוש אינו צריך לחזור, וכ"פ בשו"ע. ואין המסובים צריכים לחזור ולברך על היין כיון שהם לא הפסיקו בדיבור וכן משום סב"ל, וכ"פ הבא"ח (אמור טז) כה"ח (אות נט) ומנוחת אהבה (ח"א עמ' קמז), שלא כדעת הביאור הלכה (קסז, ו ד"ה אבל) שגם המסובים צריכים לחזור ולברך. וכתב מרן הב"י שטעם הדבר הוא משום שדיבור הוי הפסק בין ברכת הנהנין לטעימה אבל לעניין הקידוש לא הוי הפסק כיון שכבר הזכיר קדושת היום על הכוס, יצא. ובחזון עובדיה (ח"ב עמ' נח) כתב שיביא

מיד כוס של יין אחר ויברך עליו, ואין צריך לחזור ולקדש. ואם היה בדעתו לשתות עוד יין לאחר הקידוש והיה היין לפניו בשעת הקידוש אין צריך לחזור ולברך על היין, שחוזר ומקדש עליו בשנית..

### סעיף טז':

#### אחר שישתה המברך ישתו המסובים

הקשו **התוספות** (ברכות מז. ד"ה אין. פסחים קו. ד"ה הוה גחין) **והרא"ש** (פסחים פ"י סי' טז) שמצד אחד איתא בגמ' בברכות מז. שאין המסובין רשאים לטעום קודם שיטעם המברך, ובפסחים קי. מובא שאחד המסובין הקדים לשתות לפני המברך, וכתבו שיש לחלק כמבואר בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) שאם יש לכל אחד כוס שאינו פגום בידו אינו צריך לחכות לטעימת המברך. ואם אין להם כוס אלא זקוקים הם לכוס המברך צריכים להמתין לו. וכ"פ בשו"ע.

כתב **הבא"ח** (ש"ש בראשית טו) שאם נמצא במקום שהמקדש לא הוגה את המילים כמו שצריך, כיצד יעשה? יתן עיניו בכוסו של בעל הבית ויאמר בלחש ברכת הקידוש כולה בשעה שבעה"ב מקדש. וכ"כ הרב **אופיר מלכה** בספרו הליכות שבת (עמ' לט).

### סעיף יז':

כתב **הרא"ש** (ברכות פרק ג' שאכלו) שאם כוסות המסובין היו פגומים צריך המקדש לשפוך מכוס של ברכה לכוסותיהם קודם שישתה, ואז לא ישתו קודם ששתה המקדש, וכ"כ **התוספות** אע"ג דשתיה לא מעכבא כדאמרינן בעירובין מ:.

כתב **הרשב"א** שאע"פ שברכת היין סמוכה לברכת הקידוש עשאוה כאינה סמוכה, כיון שאם היה שותה מבעוד יום וקידש עליו היום לא היה צריך לברך על היין כמו שכתבנו לעיל.

## סימן רע"ב - על איזה יין מקדשים

שנינו בבב"ב צז. שאין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לינסך ע"ג המזבח, הגמ' מנסה לברר איזה יין הלכה זו ממעטת, ולמסקנה ממעטים יין שריחו רע, או מגולה, ואפילו סיננו במסנתת אין זה מועיל משום "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך".

סעיף א':

### יין שריחו רע ומגולה

בגמ' לעיל מובא שאין אומרים קידוש אלא על היין שראוי לינסך ע"ג המזבח, ולמסקנה הגמ' באה למעט יין שריחו רע, וכן יין מגולה ואפילו סיננו במסנתת משום הקריבהו נא לפחתך. ומ"מ מברכים עליו הגפן משום שכל האיסור לקדש עליו הוא דווקא בקידוש ולא פסול ביין. וכתב **הטור** שאע"פ שריחו וטעמו יין אין מקדשים עליו. וכ"פ מרן **השו"ע**.

וכתב **המג"א** (סק"א) שאפשר שאם נתגלה שעה מועטת אין קפידא. והנה ברוב יקבי היין נוהגים שאחר עשיית היין, מניחים את היין בחביות פתוחות שבוע ימים או יותר, והרב **שריה דבלצקי** שליט"א דן בזה בירחון הנאמן (שנה כז' תשרי תשל"ז עמוד כג) וכתב ע"פ המג"א שכל זמן שלא נמר ריחו אין בזה משום גילוי, ואף השרים אינן מקפידים ע"ז, וההוכחה היא שיצרני היין משאירים את היין מגולה ולא חוששים להפגת טעמו וריחו ומשמע שאין בזה פגם.

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' עח) שאם היין היה מגולה במקרה כשר הוא לקידוש, וכ"כ **כה"ח** (אות ט). ולעניין דיעבד אם קידש על יין מגולה כתב **החיד"א** בברכי יוסף (סק"א) שצריך לחזור ולקדש, אולם מה**ראבי"ה** משמע שבזמנינו אפילו לכתחילה אפשר לקדש על יין מגולה, ולכן כתב הגרע"י שבדיעבד לא יחזור ויקדש, אולם זהו דווקא בקידוש הלילה שיש חשש לברכה לבטלה, אבל בקידוש של יום אם יש לו יין כשר טוב שיחזור ויקדש על יין אחר.

סעיף ב':

### יין מגתו

עוד איתא בגמ' שם שסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. והביאו גמ' זו להלכה **הטוש"ע**. וכתב **המג"א** (סק"ג) שמ"מ מצווה ביין ישן, וכ"כ **המ"ב** (סק"ה) ו**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' קנא).

סעיף ג':

### יין שבפי החבית ושיש בו שמרים

שנינו בגמ' שם ואלא למעוטי מפיה ומשוליה והא תני רבי חייא מפיה ומשוליה לא יביא ואם הביא כשר, ואם לנסכים אם הביא כשר לקידוש מביא אף לכתחילה. וכן יין כושי ושל מרתף, כולם אם הביא כשר. וכתב **הטור** שמ"מ מצווה מן המובחר לברור היין הטוב לקדש עליו. וכ"פ מרן **השו"ע**

שכל יינות אלו כשרים לקידוש ומ"מ טוב לברור את הטוב. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' פב) שהכל הולך אחר הטעם, אם יש לו טעם יין מברך עליו הגפן אפילו אם ריחו חומץ.

סעיף ד':

### קידוש על יין לבן

איתא בגמ' שם: "בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב מרשיא מרבא חמר חוריינ מהו אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם". כלומר דאינו קרוי יין אלא אדום. וכתב הר"ן ששאלת הגמ' הייתה אף על קידוש, וש"מ שיין לבן פסול לקידוש, והביא בשם הרמב"ן שאפילו בדיעבד לא יצא י"ח קידוש על יין זה. ובירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב) איתא שמצוה לקדש על יין אדום שנאמר על תרא יין כי יתאדם, ומשמע שאינו לעיכובא אלא רק למצוה מן המובחר. ומרן הב"י הביא גמ' זו וכתב, שהיה נראה לומר שגם הבבלי שאל שאלה זו דווקא למצוה ולא לעיכובא, ותמה על הרמב"ן מדוע פסק שאפילו בדיעבד לא יצא י"ח קידוש ביין לבן, אלא שהר"ן עצמו כבר כתב שאין לפרש את הפסוק דווקא למצוה ולא לעיכובא, שמנין לנו לפרש כך את הפסוק? וגם הרמב"ן כתב כן, והביא עוד ראיה לדבריו מהגמ' בפסחים (קח:): שלענין ארבע כוסות צריך שיהא בהם טעם ומראה יין, ומשמע שהוא לעיכובא.

ודעת הריטב"א שבדיעבד אפשר לקדש על יין לבן, וכן פירש את הירושלמי, וכשארין לו יין אדום אפילו לכתחילה יכול לקדש על יין זה, ואם הוא חמר מדינה מקדש עליו. וגם התוספות (ב"ב צז: ד"ה אמר) פסקו שיין לבן כשר, משום שהם פירשו את חמר חוריינ שהוא לבן יותר מדאי, אבל לבן רגיל כשר. והרי"ף והרא"ש לא כתבו מימרא זו, וגם הרמב"ם לא הזכירה, והבין הב"י שמכשיר לענין קידוש. וגם הטור מכשיר ביין לבן לקידוש ואפילו לכתחילה, שהרי בסימן תעב' לענין ד' כוסות בפסח הביא את הירושלמי שמצוה לחזר אחר יין אדום, ואם הלבן משובח מהאדום הלבן קודם, והרי אחד מארבע כוסות הוא כוס של קידוש. וגם התשב"ץ כתב שהיין הלבן החשוב כשר לקידוש ואפילו לכתחילה.

מין השו"ע הלך בעקבות ראשונים אלו ופסק שמקדשים על יין לבן, והביא את דעת הרמב"ן שפוסלו לקידוש אפילו בדיעבד, וכתב שמנהג העולם כסברא ראשונה (שכשר). ואת דברי מרן הגרע"י **בחזו"ע** (ח"ב עמ' פב) לא הבנתי, שכתב בהלכה למעלה שרק בשעת הדחק שאין שם אלא יין לבן מותר לקדש עליו, אולם המעיין בהערה שם יראה שכתב בדעת מרן שמכשיר אפילו לכתחילה לקדש על יין לבן, כדברי המאירי והרשב"ץ, ושנראה שמרן סמך ג"כ על שלושת עמודי ההוראה שלא כתבו לפסול יין לקידוש. וא"כ מדוע בהלכה למעלה פסק שרק בדיעבד מקדשים על יין לבן? ומצאתי בחזו"ע פסח (הל' ליל הסדר עמ' יב) שכתב שהמנהג לברך על יין אדום דווקא דלא כמרן. ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' קנא) פסק שמצוה מן המובחר לקדש על יין אדום כדברי הירושלמי, אולם אם הלבן משובח יותר או שאין לו יין אדום, יכול לקדש על הלבן.

סעיף ה':

## קידוש על יין חי

כתב הטור בשם **בה"ג** שיין חי אפילו הוא חזק דדרי על חד תלת מיא מקדשין עליו, ומ"מ יותר טוב למוזגו. וכתב **הב"י** שנראה שמקור דבריו של בה"ג הם מהגמ' בברכות נ. ש"אין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר"א, וחמכים אומרים מברכים". וטעמו של ר"א הוא משום שאינו ראוי לשתייה אם אינו מוזג, ובגמ' שם אמר ר' יוסי בר חנינא שחמכים מודים שעל כוס של ברכה אין מברכים עד שיתן לתוכו מים משום מצוה מן המובחר, ומשמע שכל דבריהם דווקא ביין חזק מאוד, אבל אם מוזג קצת כשר.

מין **השו"ע** פסק שיין חי אפילו הוא חזק שראוי להימזג על חד תלת מיא, מקדשין עליו, ומ"מ יותר טוב למוזגו ובלבד שיהא מוזג כראוי. והרמ"א הביא את דברי הטור שינות שלנו יותר טובים ללא מזיגה.

סעיף ו':

יין צימוקים<sup>94</sup>

בגמ' בב"ב שם שנינו שיין צימוקים אם הביא אותו לנסכים בדיעבד כשר, וא"כ לקידוש כשר אף לכתחילה. וכתבו **הרי"ף** ו**הרא"ש** שצריך שתהיה בהם קצת לחלוחית כשמעצין אותם, אבל אם אין בהם לחלוחית ואין יוצא מהם דבר אלא ע"י שרייה אין מקדישם עליהם, וכ"כ **הרמב"ם** (פכ"ט הי"ז) ו**הריב"ש**. וכ"פ **השו"ע** שמקדשין על יין צימוקים, והרמ"א הוסיף שצריך שתהיה בהם לחלוחית, ונראה שגם מין מודה לרמ"א בזה, וכ"פ **הבא"ח** (בראשית כז) שצריך שהצימוקים לא יהיו יבשים כ"כ שאם ידרכו אותם תצא מהם לחלוחית קודם שרייתם במים.

ומה הוא אותו יין צימוקים? נחלקו בזה הפוסקים. מדברי תשובת **רב נטרונאי גאון** שהובאה בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קיג) משמע שהוא שריית צימוקים במים, שכתב לאדם שהיה בספינה ואין לו יין, שישרה צימוקים במים לארבע כוסות של פסח, וכן הוא בשו"ת **הריב"ש** (סימן ט). אלא שבשו"ת **חכם צבי** (סי' קמ) כתב שודאי אין הכוונה שנקדש על המים ששורים בהם את הצימוקים, אלא הכוונה שסוחט את הצימוקים ועל היוצא מהם רוצה לקדש, ו**הגרע"י** בחזו"ע (ח"ב עמ' פט) פירש דבריו שכוונתו הייתה רק לפסול מי שריית הצימוקים לנסכים ולא לקידוש והבדלה, ובאמת שבשאלת **יעב"ץ** (ח"א סי' עג) כתב ליישב דברי אביו החכם צבי, שכל מ"ש הפוסקים ששורים את הצימוקים היינו רק ללחלחם להוציא את היין היבש העצור בתוכם, ונמצא שהבין את דברי אביו כפשוטם. ונראה להתיר לקדש על שריית מי צימוקים אפילו לכתחילה אפילו במקום שאפשר להשיג יין, ולכן השמיטו את התנאי של רב נטרונאי שדווקא במקום שא"א למצוא יין מותר לקדש על יין צימוקים. ובאמת שדעת מין לקדש עליהם לכתחילה, ובפרט לדעת הרא"ש שהובאה בשו"ע (סימן רב סעיף י) שפירות ששראן במים מברך עליהם העץ, ולא דמי למשקה היוצא מהפירות שמברך

<sup>94</sup> לתוספת עיון בכל פרטי הדינים הנוגעים לקידוש על יין צימוקים ופארותיו, עיין בחזו"ע עמודים פז – קיד בהרחבה.

עליו שהכל, שהפרי נותן יותר טעם במי שרייתו. וכן היה המנהג פשוט בתימן למי שלא הייתה ידו משגת לקנות יין, ראה **ערי"ש** (רעב, ד), **שע"ה** (נט, ה), **ז"ר** (סק"י). ולאופן הכנתו ראה **לר"י צוביירי** (אגדתא דפסחא מגיד מראשית עמ' ז).

### שיעור מדת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין

הנה **הבכור שור** (ב"ב צז:) כתב שיש נוהגים לתת מים עד כדי שהצימוקים הם אחד משישה במים, ויש המפקפקים ע"ז מדברי מרן (רד"ס"ה) שאם היין הוא אחד משישה במים, אז בודאי שהוא בטל לגבי המים ואין מברכים עליו בפה"ג. אלא שכתב שלפי מ"ש במנחות (נה.) שלכו"ע בגרוגרות הואיל ויכול לשולקם ולשרותם ולהחזירם לכמות שהיו, משערים אותם לכמות שהיו קודם שהתייבשו, לכן גם בצימוקים יש לשער לפי מידתם לאחר שמתנפחים, אלא שיקפיד שלא יהיה שיעורם יותר מאחד משישית במים<sup>95</sup>.

**המ"ב** (ס"ק טז) הביא שהיד **אפרים** כתב לפקפק על דברי הבכור שור בזה. ובאמת **שכה"ח** (רד"א) הביא ע"ד הרמ"א שם 'ובלבד שלא יהיה היין אחד משישה במים', את דברי הבכור שור הנ"ל, וכתב שזהו דוקא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן אין לתת צימוקים אפילו על חד תלת. ו**בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' צח) העלה להלכה שיש להקל לתת לפחות שלושה ליטר מים על כל קילו צמוקים.

### זמן שריית הצימוקים במים

הנה **הש"ך** ביו"ד (קכג ס"ק כד) הביא דברי המהרלנ"ח שכתב, שכיון שעברו כבר שלושה ימים מעת שריית הצימוקים במים, נעשו יין גמור, וכ"ד **המג"א** (רב' ס"ק כז), **ט"ז** (שם סק"י) ו**הגר"ז** (רעב ס"ז). ו**החכמת אדם** (כלל עה סימן ח) כתב עליו שהרי דין כבוש הוא מעת לעת ומדוע הצריך שלושה ימים, ולכן כתב שלאחר מעת לעת דינם כיון. ויש לדחות דבריו שהרי לענין איסור והיתר די בנתינת טעם כדי לאסור, אבל שיהיה עליו תורת יין גמור צריך שלושה ימים מעת לעת. ו**בחזון"ע** (ח"ב עמ' צח) הביא את שתי הדעות ולא הכריע. וכתב עוד, שאם לא נזכר להקדים שרייתם עד ע"ש יש לדון אותם במדוכה, או לרסקם, וליתנם במים ולהרתיחם ולבשלם, ואח"כ לסוחטם ולסננם ואז יהיה עליה תורת יין וכשרים לקידוש ולהבדלה. ודעת **מהרי"ץ** כפי שהעיד בנו (פעו"צ ח"ג סי' רעז) שאין צורך בג' ימים. ועיין **ז"ר** (סק"י).

### הפרדת הצימוקים משריית המים

**בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' קט) פסק שצריך להפריד את הצימוקים ממי שרייתם, וכל עוד לא הפרידם אין עליהם תורת יין כלל, ורק אחר שהמשיך את המים הללו מהצמוקים אז נקרא עליהם שם יין וכשרים לקידוש והבדלה. ובאמת **שהט"ז** (סימן רב סק"י) הביא דברי המהרלנ"ח שכתב שאע"פ שלגבי יין נסך בעי המשכה, מ"מ ביין צימוקים שהדרך היא להשאיר הצימוקים בחבית, א"צ המשכה. וכן הובא **במג"א** (שם ס"ק כז). ובאמת **שבכס"מ** (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הי"א) כתב שגם בצימוקים בעינן המשכה. וכ"כ **הבא"ח** (בלק אות ט) שדעת מרן והרדב"ז שלא כדעת המהרלנ"ח,

<sup>95</sup> ובשו"ת **צמח צדק** (סימן כח) כתב להתיר לתת מים רק פי שש מהמים שיוצאים מהצימוקים לאחר מכן.

ושגם בצימוקים כל זמן שלא משך היין מהצימוקים אין היין נאסר במגע גוי. ור' אברהם בנו של **מהרי"ץ** כתב (שם) שלא צריך המשכה. וכבר העירו עליו מדברי אביו (ח"ב סי' נב) שכתב דבעי המשכה, עיין **לרשי"ה** בהע' על פעו"צ הנ"ל. וכן נראה דעת **השת"ז** שהשמיט את דעת המהרלנ"ח שהביאו המג"א והט"ז.

וכתב **הטור** שייבוש הצימוקים יכול להיעשות בין מעצמם ובין ע"י תולדות האור או השמש.

סעיף ז':

### שמרי יין וחרצנים שנתן עליהם מים

בגמ' בב"ב צו: איתא, שאם נתן מים על שמרי יין ויש בהם טעם יין, אין מקדשים עליהם וברכתם שהכל. וכל זה הוא דווקא אם נתן עליהם שלוש מידות ויצאו שלוש וחצי, אבל אם נתן שלוש ויצאו ארבע, הרי הוא כיון שמזוג שמקדשין עליו. והרא"ש כתב שה"ה לחרצנים, אולם זהו דווקא בחרצנים הנדרכים בגת, משום שהקורה דורכת אותם ומוציאה את כל הלחלוחית שבהם, אבל ביינות שלנו הנדרכים ע"י רגלי אדם לא אמרין הכי.

ומן **השו"ע** הביא גמ' זו להלכה וגם את דברי הרא"ש, וכתב שאם ראוי לברך עליהם הגפן מקדשים עליהם.

סעיף ח':

### קידוש על יין מבושל

שנינו בב"ב (זצ).

"אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי?... אלא למעוטי שריחו רע. ואיבעית אימא: לעולם למעוטי מגולה, ואף על גב דעברי' במסנת, כר' נחמיה אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך"

מגמ' זו עולה שיין שפסול להינסך ע"ג המזבח פסול לקידוש. טעם הפסול משום שאין זה כבוד לקדש על יין שאינו ראוי למזבח. הגמ' מלמדת אותנו על עוד יינות שכשרים לקידוש, אך יין מבושל לא מוזכר כלל בסוגיא. יש להוסיף שבגמ' במנחות (פז-זצ) מובא שיין מבושל פסול למזבח. וכ"פ **הרמב"ם** (פ"ו מהל' איסור"מ הל' ט).

**הרשב"ם** (ד"ה אין אומר) כותב שאע"פ שמברכים על היין בורא פרי הגפן, עדיין אין זה אומר שכשר הוא לקידוש. וכתבו **התוספות** (ד"ה אילמא) שאין להוכיח מכך שלא הזכירו למעוטי יין מבושל, דין מבושל כשר לקידוש ומברכין עליו בפה"ג. משום שיתכן שפשוט שיין מבושל פסול לקידוש, ואפילו אין מברכים עליו פה"ג אלא שהכל. אך הוסיפו התוס' שמדברי הירושלמי (פסחים פ"י ה"א. שקלים פ"ג ה"ב) אפשר לביא ראיה, דאמר התם 'ארבע כוסות שאמרו יוצאים ביין מבושל'. בניגוד למה שפסקו רש"י (תשובות רש"י סי' פח) והר"ר שמעיה, הסוברים שברכת יין מבושל היא שהכל וודאי פסול לקידוש.

א"כ ישנם ב' דעות מדוע יין מבושל לא מוזכר בגמ': א. פשוט שיין מבושל כשר לקידוש ומברכים עליו בפה"ג ולכן אינו מוזכר כלל, ואדרבה אשתני למעליותא (תוס' אליבא דהירושלמי). ב. פשוט שיין מבושל פסול לקידוש ומברכין עליו שהכל, מחמת שנשתנה לגרעיותא (רש"י ור"ש).

עדיין יש לברר מדוע לדעת התוס' יין מבושל פסול למזבח אע"פ שאשתני למעליותא? (כמובא בברכות לה. ד"ה משכחת). **הרא"ש** (סימן י) הקשה ממשניות בתרומות הסותרות זא"ז, באחת (יא, א) מבואר דלכו"ע בישול משביח את היין. ובשניה (ב, ו) מבואר שיין מבושל הוא גרוע. וכך מקשה הירושלמי בתרומות מהמשניות אהדדי, ותרץ כאן בכהן כאן בבעלים, שרק לכהן יין מבושל הוא גרוע, משום שנמעט. לאחר מכן כותב הרא"ש שיתכן ויין מבושל כשר לקידוש אע"פ שפסול למזבח, משום שרק יינות שנפסלו מחמת גירעותם פסולים. וטעם הפסול לניסוך ביין מבושל הוא משום שהשתנה מברייתו, כמו שאמרו בבכורות (יז). גפן שהדלה ע"ג תאנה פסול לנסך כיוון שהשתנתה מברייתו, משום שהיין צריך להיות כמו הקרבן שלא השתנה אף פעם. אמנם **הפלפולא חריפתא** (אות ר) מעיר שהדוג' מבכורות אינה נכונה, משום ששם מסיקה הגמ' משום שנשתנה ריחה.

**הרי"ף** אינו מתייחס לעניין זה, אולם יש להעיר שבשו"ת הרי"ף (סימן רצה), מפורש שאין מקדשין על היין המבושל. **הנמוקי יוסף** (דף מז: מדפי הרי"ף) כתב כדעת הרא"ש, אך בסוף דבריו הוא כותב שיש לחוש לדעת רש"י ולא לקדש על יין מבושל.

**הרמב"ם** (שבת כט, יד) פסק "אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על המזבח. לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפי' כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר יין הראוי לנסך ע"ג המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן". היוצא מהרמב"ם שיין מבושל תמיד פסול לקידוש, ומשמע שהשתנה בבישול לרעיותא. ולכן פירש **רבו מנח** (הל' חו"מ פ"ז ה"י) בדעת הרמב"ם שעל יין מבושל מברכים שהכל. ושכן הסכמת הגאונים הראשונים. **אולם המ"מ** סובר בדעת הרמב"ם שמברכים על יין מבושל בפה"ג כיון שלא הזכיר בהל' ברכות דבר זה<sup>96</sup>. גם מדברי **הב"י** (סי' רב ד"ה ורבינו ירוחם) עולה שכך סובר בדעת הרמב"ם. **וברכת ה'** (ח"ג פ"ז הע' 102) כתב שבהגלות נגלות דעת הרי"ף [בתשובה הנ"ל] שיין מבושל ברכתו שהכל, י"ל כן גם בדעת הרמב"ם "דעל הרוב בחדא שיטתא אזלי", ע"ש שהאריך להוכיח מדוע עדיין יש לפסוק כמרן.

נמצא לסיכום שישנם שלוש שיטות בדין יין מבושל: א. יין מבושל הוא גרוע ולכן מברכים עליו שהכל, וכן אין מקדשים עליו (רש"י, רבינו מנח בדעת הרמב"ם). ב. יי"מ הינו משובח ומברכין עליו בפה"ג, אך פסול למזבח כיוון שנשתנה מברייתו, וע"פ כלל הגמ' פסול לקידוש (מ"מ בדעת הרמב"ם). ג. יי"מ הינו משובח, ולכן מברכין בפה"ג, וגם כשר לקידוש כי הגמ' לא התכוונה לכלול אלא יינות שנפסלו מחמת גרעיות (תוס', רא"ש, נ"י).

**הטור** (סי' רעב) כותב: "ועל יין מבושל רבו הדעות, הר"ר שמעיה כתב בשם ר"ש שמברכין עליו שהכל, וכ"כ הרי"ף גיאת... וכ"כ רב האי' וכיון שנתן האור תחתיו והרתיח אין בו משום גילוי ולא משום יין

<sup>96</sup> אולם בברכת ה' ח"ג עמ' קיז' כתב, שע"פ הרמב"ם שפוסל יין מבושל לקידוש נראה שאף אין מברכים עליו הגפן אלא שהכל.



נסך ואין אומרים עליו קידוש היום. [יש להעיר, שלפי המ"מ רב האי סובר כרמב"ם ולא כרש"י וסיעתו. נ.נ.]. ואינו נראה לבעל העיטור דאיתא בירושלמי שיוצא בו ידי 4 כוסות וכ"כ ר"ת ור"י שמקדשין על המבושל, ולזה הסכים א"א ז"ל. והרמב"ם ז"ל כ'...". הטור מצטט את הרמב"ם בלא להסביר איך הבין בדעתו. ואולי אפשר ללמוד מכך שלדעתו הרמב"ם אינו סובר כאף אחת מהדעות שהובאו לפני כן, כפי שהסברנו וכפי המ"מ. אך הדרישה מסביר אחרת את בידול דעת הרמב"ם מהדעות לפני כן, עיי"ש.

**הב"י** (סי' רב' ד"ה ורבינו ירוחם) מביא את רבינו ירוחם שסובר בדעת הרמב"ם שמברכין על יי"מ שהכל, וכ' עליו הב"י שלא מצא שכ"כ, דאי משום שכתב שאין מקדשין עליו, זה בגלל שאין ראוי לניסוך על המזבח. א"כ, נראה שגם מרן סובר כמ"מ בדעת הרמב"ם.

מרן **השו"ע** פסק: "מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש. וי"א שאין מקדשין עליהם. הגה: והמנהג לקדש אפי' יש לו יין אחר, רק שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש". מרן פוסק כמו רוב הדעות, שיי"מ כשר לקידוש. וכן **הרמ"א**, במיוחד לאור זאת שגדולי אשכנז סברו כן [כפי שכתבנו לעיל, וכ"כ הב"י והב"ח].

אלא דלכאורה יש לתמוה על פסק מרן, שהרי נמצא ששני עמודי ההוראה, הרי"ף והרמב"ם פסקו שאין מקדשין על היין המבושל, והיה לנו לחוש לסברתם שלא לברך בפה"ג על יין המבושל וגם לא לקדש עליו. ואע"פ שנראה שמרן לא ראה תשובת הרי"ף משום שנדפסה רק לאחר מכן, היה לנו לחוש לסב"ל. **והגרע"י** (בחזו"ע ח"ב עמ' קיז) כתב מתחילה לחלק שלא שייך כאן הכלל של סב"ל, משום שאף אם יברך על יין זה הגפן יצא י"ח, וא"כ אין הוא משקר בברכה זו. אלא שעדיין יש לעיין לעניין הקידוש, שלדעת מרן אין מקדשין על חמר מדינה בע"ש, וכתב ליישב ע"פ דברי המאירי ועוד שבישול רגיל לא מהני לזה, אלא צריך בישול רב עד שנשתנה טעמו מטעם יין לטעם דבש. וכן מטעם ס"ס, שמא הלכה כדעת רוב הפוסקים שיש מבושל ברכתו בפה"ג ומקדשין עליו, ואת"ל כהחולקים שמא לא נקרא יין מבושל א"כ נתבשל הרבה עד שנשתנה טעמו לטעם דבש. ולכן פסק שמקדשים על יין מבושל ומפוסטר, ושכן המנהג.

ובתימן לא נשמע לקדש בין מבושל או מסוכר. ודעת ה**ר"י קאפח** בפשטות כדעת הרמב"ם שפסול לקידוש. ומסתימת **השת"ז** נראה שס"ל כמרן להכשיר יין מבושל. ובדעת **מהרי"ץ** אין הדבר ברור ראה **סב"ל** (על ס"י) ו**שע"ה** (נט, הע' כה. קמז, הע' י). ומדברי **ערי"ש** (רעב, ב;ד) נראה שרק לכתחילה יש לקדש על יין שאינו מבושל אך בדיעבד אפשר לסמוך על מרן. וכן אמר לי בע"פ. וע"ע **אמרות יוסף** לר"י שבח במאמר על יין מבושל.

סעיף ט':

### קידוש על פת

הגמרא בפסחים קו: כותבת:

"הוה קאימנא קמיה דרב, זימנין דחביבא ליה ריפתא – מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא – מקדש אחמרא"

מדברי הגמרא משמע שניתן לקדש על לחם, וכך הבינו רוב הראשונים [רש"י, רשב"ם, רא"ש, רמב"ם (פ"ט, ה"י)]. **רבנו תם**, לעומת זאת, הבין אחרת את הגמרא, וטען שאין אפשרות לקדש על פת, ומה שהגמרא התכוונה זה שרוב נטל את ידיו לפני הקידוש, קידש על היין, ומיד בצע על הלחם.

מין השו"ע פסק שבמקום שאין יין - יקדש בלילה על פת, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קמב). **הרמ"א** פוסק שאם יש יין באותה העיר - לא יקדש על פת. **המשנה ברורה** (ס"ק לב) מסביר שלכתחילה חוששים לדעת רבנו תם, אבל אם יש בעיה כלשהי כגון אדם שקשה לו לשתות יין וכדומה - יכול לקדש על הפת. במצבים רגילים, בדרך כלל, לא נתקלים בבעיות כאלו, אבל במקרים חריגים כמו בצבא - אם אין יין יש לקדש על הפת. דעת ה**ר"י קאפח** (שם אות כו) שלכתחילה אם רוצה מותר לקדש על הפת.

כאשר מקדש על הפת, מהו סדר הקידוש? נוטל ידיו, אומר את הקטע של ויכולו, מגלה את הלחם ומברך המוציא, מכסה את החלות (כיסוי החלות במקרה זה הוא משום זכר למן), ממשיך את ברכת הקידוש, בוצע את הלחם ואוכל מיד שיעור כזית בכדי אכילת פרס.

### אם ניתן לקדש על פת בקידוש הבוקר?

לדעת ה**ראב"ד** אין הבדל בין הקידושים לעניין זה, אבל ה**רא"ש** וה**מגיד משנה** סוברים שבקידוש הבוקר לא ניתן לקדש על פת. סיבת ההבדל היא שבלילה מברכים ברכה על קדושת השבת, ועל כן ניכר שזהו קידוש אף ללא היין, אבל בקידוש היום אין ברכה מיוחדת, והרי בכל יום האדם מברך על לחמו ואוכל אותו, ועל כן לא ניכר שזהו קידוש במידה והוא מקדש על הלחם. **השולחן ערוך** פסק להחמיר שבקידוש בבוקר אי אפשר לקדש על פת. אמנם, יש הבדל בין הקידוש בלילה לקידוש ביום בכך שאם אין לאדם יין ואין לו לחם - בלילה הוא צריך לחכות אם הוא מצפה שיגיע לו יין או לחם, אבל בקידוש בבוקר נפסק להלכה, שלא צריך לחכות. בכל אופן, למעשה, אם לאדם אין יין בקידוש בבוקר - יכול לאכול ללא קידוש בכלל, ולכן עדיף שכאשר הוא מברך המוציא, יכוון לשם קידוש שהרי הוא איננו מפסיד כלום.

### קידוש על שכר מדינה

הגמרא בפסחים קז. מספרת שרבין היה מבדיל על שכר. בהמשך מביאה הגמרא את דעת רב חסדא שאומר שכשם שאין מקדשים עליו - אין מבדילים עליו. מסוגיא זו משמע שכולם מסכימים שאי אפשר לקדש על שכר, ונחלקו האם מותר להבדיל עליו. כך היא הדעה הרווחת בראשונים שלא ניתן לקדש על שכר. כך **ברמב"ם** (פכ"ט ה"ז), **ברי"ף**, **בר"ח** ובעוד ראשונים.

ה**רא"ש** חולק וסובר שכיוון שלהלכה מותר להבדיל בשכר - משמע שלא מקבלים כלל את דבריו של רב חסדא, ולכן אפשר אף לקדש עם שכר. להלכה נפסק **בשולחן ערוך** שאי אפשר לעשות קידוש בלילה על שכר מדינה. בקידוש היום, לעומת זאת, עדיף כמובן לקדש על יין, אבל אם אין יין - עדיף לקדש על שכר מדינה מאשר לקדש על פת. וכתב **כה"ח** (אות נ) שבשעה"ד רשאי להקל גם בלילה, וכ"כ **ביבי"א** (ח"ג, י"ט, י), אך ביום עדיף לקדש על שיכר מאשר על פת (כדלעיל). ולדעת ה**ר"י קאפח**

(שם אות כט) א"א לעשות גם על שכר קידוש היום כלל, ולכן אם אין לו יין יאכל בלא קידוש מפני שהוא אנוס. ובדעת **מהרי"ץ** (ע"ח קיא:) נשאר בז"ר (ס"ק יג) בספק.

היוצא מן כל האמור לעיל הוא שבליילה ניתן לקדש על יין או על פת. וביום – על יין או על שכר מדינה. וכ"פ **בחו"ע** (ח"ב עמ' קכב) שאדם שאין לו יין, בקידוש הלילה יקדש על הפת, ובבוקר יקדש על שכר או בירה.

### מה לגבי חמר מדינה?

כתב **המהר"ם מרוטנבורג** שאין מקדשים על חמר מדינה א"כ אין היין מצוי באותה המדינה כלל, ואפילו שבאותה העיר אינו מצוי אין זה חשוב כלל, שראוי לאדם להטריח עצמו לכבוד קונו בשביל יין ולא להכניס עצמו בפלוגתא דרבוותא. אבל **האור זרוע** כתב שמקדשים על השכר ולא על הפת ואע"פ שיכול למצוא ע"י הדחק יין. **השולחן ערוך** פוסק שניתן להבדיל על חמר מדינה. **הבאר** **הלכה** כותב על פסק זה שהוא לכולי עלמא. לפי זה, מותר לכתחילה להבדיל על חמר מדינה. אמנם, כתבו הפוסקים שאם אותו אדם לא מעדיף שכר על יין – עדיף שיעשה הבדלה על היין. וב**חו"ע** (ח"ב עמ' קכד) כתב שאין מקדשים על חמר מדינה במקום שיש יין, אלא רק במקום שאין היין מצוי אפשר לקדש על חמר מדינה ודווקא כשעיקר שתיית תושבי העיר בחמר מדינה.

### מהו חמר מדינה?

**הרשב"ם** (שם, ד"ה חמר מדינה) כתב שמים לא היו חמר מדינה. וכן כתב **השו"ע** (רצ"ו, ב): "ומבדיל על השיכר אם הוא חמר מדינה, והוא הדין לשאר משקים חוץ מן המים". משמע מדבריו, שניתן להבדיל על כל המשקים חוץ ממים.

אולם, **החיד"א** בברכי יוסף (הובא במ"ב ס"ק כ"ד) כתב שאין להבדיל על חלב. ובשו"ת **הלכות קטנות** (סימן ט) כתב שאין להבדיל אלא על שכר מדינה, וכדברי השו"ע "ומבדיל על השכר...". ומה שכתב "חוץ מן המים", לאו דווקא מים, אלא כל משקה שאינו משכר, אפילו הוא משקה מדינה. וכן כתב בשו"ת **יחווה דעת** (ח"ב סימן ל"ח), ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן י"ט).

אולם, **בערוך השולחן** (רע"ב, יד) כתב שכמה גדולים נהגו להקל בשעת הדחק להבדיל על כוס תה מתוק או על חלב. גם בשו"ת **אגרות משה** (או"ח, ח"ב ע"ה) כתב שבשעת הדחק ניתן להבדיל על תה וחלב. והגדיר הרב פיינשטיין מהו חמר מדינה: משקה ששותים אותו לא רק כשצמאים (אלא לכבוד הסעודה, ולכבוד האורחים).

גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ח, טז) הקל בשעת הדחק, ו"כשאינו לו יין או שכר מצוי בבית", או מחמת מצב בריאותו, להבדיל על קפה שחור ואפילו על תה מתוק. והוסיף שגם **האדמו"ר** הקל בכך (ושרק שו"ת הלכות קטנות, מצריך שכר).

מסתבר שהוא הדין בקפה נמס, ואצל אשכנזים אולי אפילו עדיף קפה נמס, שדווקא בו נהגו לכבד אורחים, ולא בקפה שחור (ואמנם יש שאמרו שצריך דווקא קפה מבושל, אך **הגרש"ז אורבך** כתב שגם על קפה נמס ניתן להבדיל – שש"כ ס' הע' יח).

וכן ניתן להבדיל במשקאות ממיץ טבעי (ע"פ ערוה"ש. וכ"כ בשש"כ, ס' ה). ומסתבר שגם במשקאות מוגזים למיניהם וכד' (שהם כיום לעתים 'המשקה' של המדינה. וכמדומני שבמשקאות אלו, יש בדרך כלל תהליך בישול או פיסטור. ומסתבר שאין להקל במיץ עם תרכיז - עיין שש"כ ס' ז', ולעומת זאת בשש"כ ס' סוף הע' יד) - ו"הכל כמנהג המדינה".

על בירה לבנה או קוניאק וכו', ניתן להבדיל לכתחילה (כשהם טובים לו יותר מן היין), כי הם ממש 'שכר מדינה' (ובמ"ב כתב שרצוי לא להבדיל על יי"ש כי אי אפשר לשתות ממנו כשיעור. אמנם לדעת הט"ז השיעור ביי"ש קטן יותר). וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' תיב) שאפשר לקדש על שכר או ליקר שהוא חמר מדינה.

## סימן רע"ג - קידוש במקום סעודה

סעיפים א' - ב':

### קידוש במקום סעודה

שנינו בפסחים דף ק:

"אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת - אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו. ושמאל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמאל, למה לי לקדושי בבי כנישתא? לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ואזדא שמאל לטעמיה, דאמר שמאל: אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה: הני מילי - מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא - לא"

מהו הטעם לדין זה? הרשב"ם מביא שני טעמים אפשריים לדין:

א. מדרש - הרשב"ם מביא לימוד מפסוק ממנו נלמד כי הקידוש צריך להיות במקום עונג, כלומר במקום סעודה. דכתיב: וקראת לשבת עונג - במקום שאתה קורא לשבת, שם תהא עונג, על-פי טעם זה, המוקד באמירת קידוש במקום סעודה הוא דין בגברא - מקום בו יש לאדם עונג.

ב. סברא - לאחר שקבענו את קידוש היום על היין, יש לקיימו על יין חשוב - ויין חשוב הוא יין של סעודה שהוקבעה. על פי טעם זה, מוקד הדין הינו בין - בחפצא. [להלן נדון האם יש נפק"מ לטעמים השונים].

הגמרא מביאה את המחלוקת בין רב ושמאל, האם קידוש צריך להיות במקום סעודה, כאשר רב סובר שלא צריך, ושמאל סובר שצריך. בדרך כלל, היינו פוסקים כרב שהרי "הלכתא כרב באיסורי", אף על פי כן כתבו הראשונים שהלכה כדעת שמאל, שהרי בהמשך הגמרא אנו מוצאים עוד אמוראים שנהגו כדעת שמאל. כך נפסק ברי"ף (כ.), ברמב"ם (פכ"ט ה"ח), בתוספות (ק: ד"ה ידי חידוש) ובעוד ראשונים.

האם דין זה הוא לכתחילה או אף בדיעבד? נחלקו הראשונים: **רב האי גאון** ושו"ת **הרשב"א** (סימן שכ"ג) כותבים שבדיעבד יוצאים ידי חובה אף אם הקידוש לא היה במקום סעודה. **הרא"ש** חולק וסובר שדין זה הוא לעיכובא כלשון הגמרא.

לגבי הדין עצמו, יש לחקור האם זהו דין בקידוש או דין בסעודה, האם ההצמדה למקום הסעודה נועדה לשבח את מצות הזכור, או שהיין נועד לרומם את סעודת השבת.

### מה מוגדר כמקום סעודה?

הגמרא בפסחים בדף קא. מגדירה מהו מקום סעודה, אבל יש שם כמה גרסאות. הגרסא הראשונה גורסת "אבל ממקום למקום בחדא דביתא - לא". לפי גרסא זו, סבורה הגמרא בהווא אמינא שמעבר ממקום למקום אחר באותו הבית לא נחשב שינוי, אבל למסקנת הגמרא, הגמרא חוזרת בה וסוברת שאסור לשנות מקום באותו הבית, אבל מותר ממקום למקום באותו החדר. כך גורסים **רש"י**, **תוספות**, **הרשב"ם** ועוד ראשונים [וכך סובר הר"י קאפח (אות כד) בדעת **הרמב"ם**]. לעומתם,

גורסים **הרי"ף**, **הר"ת**, **הר"ן** וראשונים אחרים שהגמרא דברה בהווא אמינא על שינוי באותו חדר, ולמסקנה אסור לשנות את המקום אפילו באותו החדר. במילים אחרות, היכן שהאדם קידש – באותו מקום בדיוק הוא צריך לאכול את הסעודה.

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' סג) מבאר את מחלוקת ראשונים זו, ע"פ שתי הביאורים שהבאנו בשם הרשב"ם בטעם קידוש במקום סעודה: לדעת התוספות וסיעתם, ניתן להרחיק בין מקום הקידוש למקום סעודה, וזאת מאחר שדין קידוש במקום סעודה הוא דין ביין. כלל בידינו שלעניין קביעת ברכה אחרונה אם היה בדעתו להחליף מקום בשעת ברכה ראשונה למקום אחר, ניתן לברך ברכה אחרונה במקום החדש. כך בקידוש במקום סעודה, מאחר שחכמים אמדו שבשעת הקידוש דעתו על כל פינות הבית, יכול הוא לקדש במקום אחד ולסעוד במקום אחר, למרות שהיין בפועל יקבל את חשיבותו במקום החדש.

אולם לדעת הר"ן, קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה, וגבי קביעות סעודה לא מצינו שניתן לפצל בין מקום הברכה הראשונה למקום הברכה האחרונה.

מין השו"ע פוסק להקל. **המגן אברהם המשנה ברורה** (סק"ג) ו**הבא"ח** (בראשית ג) כותבים שלכתחילה צריך לחוש לדעה המחמירה, ולא ישנה מקומו כלל (וכ"כ בשת"ז (סק"ב), **בחזו"ע** ח"ב עמ' קכו' וב**מנוחת אהבה** ח"א עמ' קנח).

יש שיטה אחרת בראשונים הסוברת שהשינוי מוגדר על ידי יכולת ראיית המקום הראשון. שיטה זו הובאה בטור בשם **רב שר שלום**, שכל עוד האדם רואה את מקומו הראשון – אין זה נחשב שינוי. **המשנה ברורה** (סק"ז) הביא את השיטה הזו, וכתב שבשעת הדחק ניתן לסמוך עליה, וכ"כ **הגר"ז** (סעיף ב) ו**הבא"ח** (בראשית א).

מה הדין כאשר האדם התנה במפורש שרוצה לשנות את מקומו לאחר הקידוש? **הירושלמי** בסוף פרק ו' דברכות אומר שמי שסוכתו עריבה עליו ורוצה להישאר בה גם בשמיני עצרת, יכול לעשות כך, אבל, כדי לא לעבור על בל תוסיף, יעשה קידוש בחדר אחר, ואחר כך יאכל את סעודתו בסוכה. מדברים אלו משמע שניתן לקדש ולאכול במקום אחר בהנחה שהאדם חשב על כך מראש. מה היחס בין סוגיה זו לבין דברי הבבלי?

**הר"ן והרשב"א** סוברים שיש כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, והלכה כבבלי. **הרא"ש**, לעומתם, סבור שהבבלי והירושלמי אינם חולקים, אלא שהירושלמי מדבר על מצב של מעבר מחדר לחדר באותו בית, שאז דעתו מועילה ויכול להתנות על כך. ולפי **הר"י קאפח** (סוף אות כד) ייתכן שע"כ סמכו לנהוג בתימן שלא להקפיד לעבור מחדר לחדר.

להלכה פסק מין **השולחן ערוך** להקל. **הבאור הלכה** (בד"ה וכן עיקר) כותב שלכתחילה יש לחוש לדעת הר"ן והרשב"א. אמנם, אם אפשר לצרף דבר נוסף לקולא – ניתן להקל. על כן, אם אדם התנה ורואה את מקומו הראשון – ניתן להקל. וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ב עמ' קכז).

**הבאור הלכה** (ד"ה לאלתר) מסתפק מה הדין אם אדם יוצא וחוזר לאותו מקום בין הקידוש לסעודה, ומכריע שלא יקדש שוב. לאור זאת, לכאורה, יש בעיה כאשר מקדשים ואז הולכים ליטול ידיים במטבח.

אלא שיש לדון להתיר לצאת לנטילת ידיים בחדר אחר, דהנה כתב **המ"ב** (ס"ק י"ב) וז"ל: כתב בשכנה"ג דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה ויצא לחוץ ואח"כ חזר למקומו - אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש ע"ש, ויש חולקין בזה וע"כ לכתחלה יזהר בזה מאד ע"כ. והיינו, דהנה לגבי דין שינוי מקום לענין ברכת הנהנין שאם יצא מקומו שצריך לחזור ולברך אין חילוק בין אם ממשיך את סעודתו במקום אחר לבין שחוזר ואוכל במקומו - ובשניהם חוזר ומברך, דעצם היציאה נחשבת לשינוי מקום, ונחלקו האחרונים האם לגבי קידוש במקום סעודה ג"כ אין חילוק בין אם אוכל סעודתו במקום אחר לבין חוזר למקומו או לא.

ויש להוסיף בזה דתליא בשני הטעמים שצריך קידוש במקום סעודה שהובאו ברשב"ם בפסחים, דלהטעם שכתב שדורשים "וקראת לשבת עונג" - במקום קריאה של הקידוש שם תהא עונג, א"כ אע"פ שיוצא וחוזר למקומו חשיב שפיר שהקידוש הוא במקום סעודה. אולם לטעם השני שכתב שם שסברא היא מדאיבע קידוש על היין כדתניא זכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב ע"ש, א"כ גם אם רק יוצא וחוזר בין הקידוש לסעודה נחשב הדבר שהיין של הקידוש הוא לא חלק מהסעודה.

ועכ"פ לפ"ז י"ל דאע"ג דהביאור הלכה החמיר לכתחילה כהמג"א דלא מהני דעתו לענין לצאת מחדר לחדר, אפשר דזהו רק בגוונא שאוכל בחדר השני, אבל אם חוזר למקומו דבזה נחלקו האחרונים האם נחשב כקידוש במקום סעודה - בזה אפשר דאין להחמיר בגונא שהיה בדעתו בזמן הקידוש לצאת ולחזור למקומו, וא"כ כשיוצא ליטול ידיו בחדר אחר וחוזר למקום הקידוש שפיר חשיב קידוש במקום סעודה.

אמנם מצד אחר יש לדון ולומר דאסור לצאת ליטול ידיו - דאפשר שכל מה שמועיל דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר, זהו רק באופן שדעתו בזמן הקידוש לאכול את הסעודה במקום אחר - דהגדר בזה הוא שכיון שדעתו בזמן הקידוש לאכול במקום אחר א"כ נחשב כאילו קידש במקום שאוכל אפי' שאוכל במקום אחר, אבל לגבי הדין שגם ע"י יציאה גרידא נחשב שאין הקידוש במקום סעודה ואפי' שחוזר ואוכל במקום שקידש, א"כ בזה י"ל דלא יועיל מה שדעתו בזמן הקידוש לצאת ולחזור דאין דעתו בזה על מקום אכילה אלא שדעתו לצאת ולחזור, ובזה לא מהני דעתו שהיציאה לא תחשב כהפסק בין קידוש לסעודה. וא"כ לגבי הנידון שיוצא ליטול ידיו בין קידוש לסעודה א"א להתיר מחמת זה שהיה בדעתו בזמן הקידוש לצאת ליטול את ידיו ויצטרך ליטול בדוקא במקום שקידש בו.

אך הנה במשנ"ב הנ"ל כתב בהמשך דבריו וז"ל: ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו נראה ודאי דאין להחמיר לקדש שנית דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה ע"כ. והיינו דמבואר בדבריו דאם היציאה בין הקידוש לסעודה היתה לצרכי הסעודה - שאין היציאה גורמת שהקידוש לא יחשב במקום הסעודה, וא"כ כשיוצא ליטול את ידיו אין לך צורך אכילה גדולה מזה, וממילא אף כשיצא ליטול ידיו

בחדר אחר נחשב עדיין שהקידוש במקום סעודה הוא. ברם עדיין קצת צ"ע שמדברי המשנ"ב נראה דהך סברא שהציאה היא לצרכי הסעודה אין זה אלא רק לענין בדיעבד שאין צריך לחזור ולקדש.

אף על פי כן יש כמה סיבות להקל:

- אדם היוצא וחוזר נמצא בספק.
- האדם חשב על כך מראש, וזה מעבר מחדר לחדר באותו הבית וראינו שבזה דעתו מועילה
- לעיתים, יש מצב של רואה מקומו הראשון.
- ערוך השולחן סובר בעניין זה, שאם מדובר על יציאה קצרה לחדר או לרחוב – בוודאי מותר.

### סעיף ג':

שאלה חשובה נוספת בעניין קידוש במקום סעודה היא האם יש לדין זה משמעות מבחינת הזמן. במילים אחרות, האם הסעודה צריכה להיות סמוכה לקידוש גם מבחינת הזמן.

**בשו"ת מהרי"ל** כותב שהסעודה צריכה להיות סמוכה בזמן לקידוש. וכך פוסק **הרמ"א** להלכה, ומוסיף שאם לא היה סמוך בזמן - לא יצא ידי חובתו בקידוש אף בדיעבד. כך פוסק גם **המשנה ברורה**. אולם **הגנת ורדים** (כלל ג' סימן כ) חולק ע"ד **המהרי"ל** וכותב, שאם התורה הקפידה על סמיכת הקידוש לסעודה, מדוע בליל הסדר חז"ל לא הזהירו שיש למהר בקריאת ההגדה כדי להסמין הקדושה לסעודה? אלא ודאי דלא קפדינן על שיעור עיכול אלא לענין ברכה אחרונה בלבד ולא לענין צירוף הקידוש. והאחרונים כבר דנו בקושיית הגו"ר וכתבו ליישב בכמה אופנים. וכן דעת **הרי"י קאפח** (פכ"ט אות כג) כדעת הגו"ר, שלא כתבה הגמ' "אין קידוש אלא תכף לסעודה", ולכן המנהג בתימן היה לאכול לאחר הקידוש לפני הסעודה שעה ארוכה קליות ופיצוחים בשירי שבת, דלא כרמ"א, ראה גם **שע"ה** (נט, טז). וע"ע בכל זאת **במתנות כהונה** לר"א כהן (עמ' קצב ואילך).

### **מה נחשב זמן סמוך לקידוש?**

בנושא זה יש דיון באחרונים. יש דעה האומרת שסמוך הוא עד כדי הילוך כ"ב אמה (סידור **יעב"ץ** עמ' קנג), אבל נראה שהדעה המסתברת היא דעתו של **ערוך השולחן** (סעיף ד) הסובר שאסור שההפסק בין הקידוש לסעודה ימשך זמן רב, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. כלומר, לאחר הקידוש מגמתו של האדם צריכה להיות הסעודה ולא שום דבר אחר, והגר"נ **קרליץ** (חו"ט שני ח"ד פפ"ה סק"ט) כתב ששהייה נחשבת רק בשיעור שיש בו היסח הדעת. בכל אופן, פוסק **המשנה ברורה**, שאם אדם שהה בשביל צרכי הסעודה - יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה גם אם שהייה ארוכה. ובחזו"ע (ח"ב עמ' קכח) פסק שמשום סב"ל אינו חוזר ומקדש, וא"כ עבר שיעור עיקול שצריך לחזור ולקדש. וע"ע בחזו"ע ט"ו בשבט (עמ' יב) מ"ש אודות אכילה בין הקידוש לסעודה.



סעיף ד':

כאשר אדם יצא ידי חובת קידוש והוא מקדש להוציא אחרים ידי חובתם, על מי מוטל החיוב של קידוש במקום סעודה?

מנן **השו"ע** והפרי מגדים (במשב"ז סק"א) כותבים שהדבר תלוי אך ורק במי שרוצה לצאת ידי חובה. וכן לחילופין, אם אדם שמע קידוש ואכל - יצא ידי חובה אפילו אם המקדש לא אכל בסמוך לקידוש.

סעיף ה':

### איזה סוג של סעודה צריך כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה?

**התוספות** בפסחים בדף קא. אומרים שסעודה זו היא דווקא אכילת לחם. **הגר"א** אימץ את השיטה הזו, וכ"ד הרב **שמואל טל**. ודעת **הר"י קאפח** (פכ"ט אות כג) והר"ח **כסאר** (שם טוב כט, ח) שכל עוד לא קבע סעודתו על לחם, כל פעם שירצה לטעום משהו יצטרך לקדש שוב. אמנם, **הגאונים** סברו ששתיית יין גם נחשבת כסעודה [ומהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' קעד) סובר שגם הגאונים לא אמרו דבריהם אלא בדיעבד]. כמה צריך לשתות? **השולחן ערוך** כתב שהכמות המינימלית היא רביעית.

על דברים אלו מעיר **הב"ח** בסימן רס"ט שרביעית זו היא חוץ ממה שהאדם צריך לשתות ממילא כחלק מחובת הקידוש, וכ"כ **הלבוש והט"ז** (סק"ד). **הרמ"א**, לעומת זאת, כותב שהמוהל יכול לשתות מכוס של קידוש כשיעור כדי לצאת ידי חובת קידוש. **המשנה ברורה** מבין מפסק זה שדי לשתות כוס אחת כדי שייחשב לו לקידוש במקום סעודה, שלא כדעת **הב"ח**, וכ"פ **המאמר מרדכי** (סק"ה) ו**הגנת ורדים** (כלל ג' סימן כ). למעשה, המשנה ברורה (סק"ז) הביא את שתי הדעות, וניתן להבין שלכתחילה ישתה שתי כוסות, אבל בדיעבד, ניתן לצאת ידי חובה בכוס אחת. בכל אופן, האחרונים כתבו שכל הדיון הזה הוא לגבי המקדש, אבל למסובים מספיק כוס אחת לכל הדעות. ו**בתזון עובדיה** (ח"ב עמ' קמ) כתב שבקידוש של היום הדבר פשוט שיש להקל בזה ושכן היה המנהג בירושלים, ורק בקידוש של לילה טוב להחמיר, ובמקום הצורך כגון המקדש בבית הכנסת ואין שם קטן, יכול המקדש לשתות רביעית ודיו, וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קסא) וכמ"ש **הגר"ז** (סעיף ג). ובירחון אור תורה (סיון תשס"ז עמוד תשלה) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** זצ"ל דמסתברא שמיץ ענבים הוא כמו ענבים שאינו סועד ולא מהני להיחשב קידוש במקום סעודה, אולם לדעת הגרע"י שפיר מהני אף מיץ ענבים להחשב קידוש במקום סעודה.

**המגן אברהם** (ס"ק יא) למד מדברי הגאונים שאם אפשר לצאת ידי חובה בין - ניתן לצאת ידי חובה גם במיני מזונות. וכ"פ **בערי"ש** (רעג, ג).

מה נפסק למעשה? בעניין זה כתב **בשער הציין** שיש לעיין האם אפשר לסמוך על הגאונים בקידוש הלילה שעיקרו מן התורה, אבל בקידוש היום ניתן להקל כשיש צורך. לאור דברים אלו, בקידוש הבוקר - לדעת **הגר"א** יאכל לחם לאחר הקידוש, אבל מצד הדין עולה מדברי המשנה ברורה שיוצאים ידי חובה גם במיני מזונות. דרך נוספת להתגבר על הבעיה הזו במידה ואדם משתתף

בקידוש שיש שם רק מיני מזונות היא לקדש שוב לפני סעודתו בבוקר. מעין דין זה משמע בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ד סימן ס"ג).

### מאכלים שאינם מיני מזונות

**השלטי הגיבורים** הביא בשם **הריא"ז** שגם במיני תרגימא ניתן לצאת ידי חובת קידוש והטעם "לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי - סעודת קבע היא נחשבת בשבת, ויצא בקידוש הראשון". דעתו של הריא"ז עולה בקנה אחד עם הדרשה המובאת בדברי הרשב"ם (לעיל סעיף א' בסיכומנו) כי במקום עונג שם תהא קריאה, מאחר שלדעתו בשבת גם אכילת עראי היא אכילת קבע, ויש בה גדר עונג. ברור כי לפי טעמו השני של הרשב"ם, כי יש לקדש דווקא על היין שבתוך הסעודה משום שזהו יין חשוב - סעודת מיני מגדים אינה יכולה להקנות חשיבות ליין. שכן, גם אם נאמר שבשבת כל אכילה היא אכילה חשובה, הדברים אמורים רק כלפי ה'גברא' שעבורו גם סעודת עראי בשבת הינה עונג ויש לה קביעות, אולם הסעודה עצמה ודאי נחשבת כסעודת עראי. **המשנה ברורה** (ס"ק כ"ו) כתב שבשעת הדחק ניתן לסמוך על הדעה הזו, ובספרי השאלות ותשובות של זמנינו היו שנתנו סמך לדבר להקל בקידושים בימינו שלרוב נעשים ללא מיני מזונות. **הגרע"י** (חזו"ע ח"ב עמ' קמא) כתב שאין אורז יכול להחשיב את הקידוש כמקום סעודה.

## סימן רע"ד - בציעת הפת בשבת

סעיף א':

גדר חיוב לחם משנה ובציעתו

<sup>97</sup> ביום הששי, בני ישראל "לקטו לחם משנה, שני העומר לאחד". **רש"י** עה"ת מפרש "שמצאו כפליים - שני העומר לאחד", אך מוסיף מדרש אגדה ש"לחם משנה" פירושו לחם משונה, נשתנה לשבח בריחו ובטעמו. כידוע, משה הסביר לעם את טעם הדבר אך ביום השביעי עדיין יצאו מן העם ללקוט אך לא מצאו. **המכילתא** מסביר שהיו מחוסרי אמונה שבישראל שלמרות שהיה להם פת בסלם, חפשו אוכל נוסף. **החתם סופר** בפירושו לתורה ובשו"ת (או"ח סי' מ"ו) מעלה אפשרות שבליל שבת בני ישראל אכלו יותר מהרגלם משום שרווחא לבסומי שכח והלחם היה משונה בטעמו וריחו. על כן, בני ישראל חששו שלא ישאר להם מספיק ביום השבת, ולולא שהאוכל היה מתברך במעיהם הם בעצם צדקו. בכל אופן, לפי המסופר בתורה, כנראה שביום השישי ירדו שני העומר לאחד, וממנו בני ישראל הכינו ד' ככרות לכל אחד. הם אכלו סעודת יום שישי ונשארו ג' ככרות לסעודות שבת, ואכלו ככר אחד בכל סעודה. לפי זה די ברור שאמנם היה להם "לחם משנה" לסעודת ליל שבת קודש, ואף לסעודה שבת בבוקר, אך ודאי לא היה להם לחם משנה בסעודה שלישית.

הגמרא במסכת שבת קיז: מביאה כמה דעות ומנהגים בהלכה זו של לחם משנה. "אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שני ככרות דכתיב לחם משנה". לכאורה רב אבא אמר שחייבים לחתוך את שני הככרות, אך **רש"י** מפרש "לבצוע היינו לברך ברכת המוציא". ב'**מסורה**' (חוברת ד) מובא בשם הגר"ח שמכאן מוכח שאין חיוב לאכל את הלחם המשנה, אלא אחד מברך על לחם משנה והשומעים יכולים לאכל מלחם אחר, ומדמה זאת לקידוש היום שהשומעים יוצאים ידי חובת קידוש ואינם טועמים (עי' **בתשובות והנהגות** לר"מ שטרנבוך ח"א ס' רנ"ט שהביא מסורת זו ודן בה כדרכו).

הגמרא ממשיכה במימרת רב אשי שמעיד על רב כהנא שנקט שני ככרות ובצע אחד (כאן בודאי בצע=חתך). בגמרא יש נימוק לכך, "שהרי לקטו כתיב" דהיינו שבני ישראל במדבר לא אכלו לחם משנה כל סעודה, שהרי לא נשאר להם מספיק לכך, אלא אספו לחם משנה וכך עלינו לנהוג. אחר כך כתוב בגמרא מימרא שלישית: "רב זירא הוה בצע אכולה שירותיה". **רש"י** מפרש שהיה חותך פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה וזה ביטוי לחיבת סעודת שבת, והגמרא ממשיכה לבאר למה אין כאן בעיה ש"מיחזי כרעבתנותא".

הסיכום של הסוגיא לפי **רש"י** הוא שיש כאן רק שיטה אחת כמה חלות לחתוך: בודאי חותכים רק אחת - אלא יש דיעה לחתוך פרוסה גדולה במיוחד.

**הרשב"א** מפרש את דעת רב זירא ("אכולה שירותיה") במובן אחר: רב זירא בצע (חתך) על כל הככרות, ויש לדייק בדבריו האם התכוון שיחתוך שני לחמים או כל הככרות שלפניו. יש מנהג **מהאר"י** שיש לבצוע על י"ב חלות בשבת, ומסופר על **הגר"א** (מעשה רב ס' קכ"ג), שפעם הביאו לו י"ב חלות

<sup>97</sup> לקוח ממאמרו של הרב בנימין תבורי. מתוך אתר בית המדרש הוירטואלי.

לסעודת שבת והוא בצע את כולן. הגר"א בביאורו לאו"ח (סי' רע"ד) קבע שהעיקר כפירוש הרשב"א שיש לבצוע את כל הככרות וכנראה הבין שה'כל' מתפרש ככולם שלפניו, ולאו דווקא שני ככרות, ואף פסק כרב זירא. אמנם מובא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תק"ל) פירוש שרבא (אצלנו בגמרא מובא בשם רב זירא) בצע אכולה שירותא, משום שאפילו הבציעה צריכה להיות פי שניים משאר ימות החול, ומביא שם את המכילתא שכל מילי דשבת כפול, שני כבשים, זכור ושמור וכו'. כנראה שהוא לא חשב לבצוע על כל הככרות, אלא רק על שניים מהם. הוא עוד קובע שהטוב לעשות כרב הונא שחתך רק אחד בגלל שזה בעצם מזכיר לנו את המנהג במדבר, שחתכו אחד והשאירו אחד למחרת.

**לסיכום דעת הרשב"א**, ישנן בודאי ב' שיטות (אולי אפילו ג) כמה ככרות לחתוך. רב הונא קבע לחתוך אחד, רב זירא (רבא לפי השו"ת) אמר לחתוך שניים (כולם לדעת הגר"א וכך אפשר להבין מתוך חידושי הרשב"א) ואולי דעת רב כהנא היא לחתוך שניים דוקא (בניגוד לדעת רש"י ברב כהנא ואלביה דגר"א יוכל להיות שיטה שלישית) הגר"א פסק כרב זירא ואילו בשו"ת הרשב"א נפסק כדעת רב הונא.

שיטתו של רב זירא נראית לכאורה תמוהה, איך אפשר להציע לנו לחתוך את שני הככרות בליל שבת, הרי ברור שלא כך עשו בני ישראל במדבר? ועוד יש להבין פסק השו"ע בסימן רצ"א שצריכים לבצוע על ב' ככרות גם בסעודה שלישית. אמנם הטור אומר (בהסתמכו על ראשונים רבים ע"ש) שצריכים רק ככר אחד כדמצינו במדבר, אך השו"ע מחמיר יותר ממה שהיה נהוג במדבר. הרמ"א אף מציין דברי האבודרהם שאם אוכלים יותר מג' סעודות, צריכים ב' ככרות לכל סעודה, ובודאי זה אינו מבוסס על מנהג ישראל במדבר.

ונראה לבאר את יסוד הדין של לחם משנה בשתי דרכים. יש אמנם דיון אם דין זה הוא דאורייתא או דרבנן. **ערוך השולחן** (ריש הסימן) סובר שהוא דין תורה ממש ולא אסמכתא, ואילו **המג"א** (ס' תרי"ח סק"י) סובר שהוא דרבנן (עי' שו"ת חת"ס הנ"ל ובברכי יוסף או"ח ס' תרע"ח ועוד שדנו בזה). מחד, ניתן להסביר שהדין (מה"ת או מדרבנן) הוא לנהוג זכר למן שהיה במדבר, אך מאידך, יש להבין שהחיוב יסודו בזה שהלחם של שבת צריך להיות משנה (כך משמע מערוך השולחן שם) וכנראה שזה מבוסס על האמור שכל עסק השבת הוא כפול וכדלעיל. אם נקבל את הצד הראשון, בודאי צריכים לחתוך רק חלה אחת ואין חיוב של לחם משנה בסעודה שלישית כדעת הטור. אך אם נפרש שכל עניינו של שבת הם כפולים, אין אנו צריכים להתאים את עצמנו למה שהיה במדבר ושייך לחייב אותנו לבצוע על שני (או כל) הככרות ואף לחייב לחם משנה בסעודה שלישית (יתכן לומר שאפילו לפי ההנחה הראשונה שזהו "רק" זכר למן, חייבו לחם משנה גם בסעודה שלישית משום שגם בזה יש זכר למן וקבעו כל סעודה באנפי נפשה, וכך דעת הריטב"א בשבת קיז:).

בשו"ת **דברי יציב** כתב מהלך מחודש בגדר חיוב לחם משנה, שהוא מתקיים בעצם ההכנה שיש על השולחן לחם משנה. ובשל כך "אין מזה כלל לענין שליחות ומצוה שבגופו, דאין המצוה לאכול כפל, אלא שעיקר החיוב להכין ולקבוע הסעודה בדרך כפל, ואם כן כשבעל הבית הכין וקבע על ב' הככרות אפשר דסגי להמסובים, וכיון שמונח על השולחן שמסובים ואוכלים עליו, בזה גופא נתקיים המצוה דלחם משנה". ולפי זה כמובן מיושב מנהג "רבנן קשישאי שלא שמעו המוציא דכיון שפרסו לה מהככר, הוי ראש המסובין הבוצע שלהם, שעליו החיוב".

דרך נוספת בביאור המנהגים בסדר בציעת לחם משנה, בהקדם החקירה בגדר חיוב לחם משנה ובציעתו, האם זהו חיוב מדין סעודת שבת, או שגדר חיוב הבציעה על לחם משנה נובע מהדין הכללי שצריך לברך ולבצוע בסעודה פת שלמה. עי' בדבריו שתלה חקירה זו במחלוקת שו"ת **קנין תורה** הסובר שחיוב לחם משנה הוא דין בסעודת שבת, לעומת דברי **הגרי"ד סולובייצ'יק** המובאים בספר הררי קדם הסבור כי דין לחם משנה בשבת הוא "הלכה בענין בציעת הפת" [וברץ כצבי דייק מכפל הלכות לחם משנה בשני מקומות בדברי הרמב"ם, שאמנם ביסוד חיוב לחם משנה יש את שני הדינים הנ"ל].

ועי' ברץ כצבי מהלך נוסף, שיסוד לחם משנה הוא תקנת חכמים לברך עליו ברכה בשעת הסעודה, כמבואר ברש"י במסכת שבת "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" - "לבצוע, ברכת המוציא". ולפי זה אין צורך אפילו באכילת הלחם משנה על ידי הרוצים לצאת ידי חובת החיוב, או בשמיעת הברכה על ידם, כי החיוב הוא הברכה, וממילא כאשר נאמרה הברכה על לחם משנה, הרי אפשר לצאת ידי חובה מדין שליחות גם ללא נוכחות המשלח, כדין כל ברכת המצוות, אשר כידוע אפשר להוציא אחרים בשליחות על ברכת המצוות אפילו כשאין המשלח נוכח.

### ❧ חיוב לחם משנה ביו"ט

ולפי"ז יש לדון בשאלה אם יש חיוב לחם משנה אף ביום טוב. אם המחייב של לחם משנה זה המושג של כפילות שנאמר בשבת, סביר להניח שאין חיוב כזה ביום טוב, אך אם המחייב זה המן, לכאורה זה תלוי בשאלה האם המן ירד ביו"ט (עי' ביצה ב: תוד"ה והיה ביום הששי שהביא מדרשים חלוקים בשאלה זו). **הריטב"א** (שם), **אורחות חיים** (הל' יו"ט ס' ב), **הרי"ף** שם **והשו"ע** (ס' תקכ"ט סע' א) פסקו שיש חיוב לחם משנה גם ביו"ט. הראשונים נימקו את זה בכך שהם סבורים שהמן לא ירד ביו"ט גם כן (השו"ע סתם ולא פירש אך המשנה ברורה שם פירש כנ"ל). לעומתם, בעל **ערוך השולחן** קודם כל דן בשאלה אם בכלל יש חיוב פת ביו"ט ונוטה להגיד שיוצאים במזונות. בסעיף ד' הוא פוסק שמצוה ללוש פת בעיו"ט וחייב לבצוע על ב' ככרות. יתכן שהוא סובר שהחיוב בשבת הוא מן התורה בגלל כפילות השבת כדאמרו לעיל, ואילו ביו"ט יש חיוב דרבנן אך שונה משבת. ועוד יתכן שחשב שבשבת יש שתי הלכות: א' משום כפילות השבת וב' משום זכר למן, והחיוב השני ישנו גם ביו"ט.

### ❧ הטעמים לחיוב נשים בלחם משנה

לאור הנ"ל יש לדון בחיוב נשים בלחם משנה. הדין הזה אינו מפורש בשו"ע לענין לחם משנה, אבל השו"ע פוסק שנשים חייבות בשלש סעודות בשבת (סוף סימן רצ"א). הראשונים הביאו שני מקורות לחיוב נשים בלחם משנה. **ר"ת** (מובא בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג פראג ס' תע"ג) מחייב נשים משום "שאף הן היום באותו הנס". בודאי שר"ת הבין כצד הראשון שהחיוב הבסיסי הוא זכר למן. אם ר"ת סובר שחיוב זה הוא מה"ת, הוא מחדש ש"אף הן היו באותו הנס" מתייחס אף לדיני תורה (ועי' מגילה ד. תד"ה שאף הן היו, והשווה לפסחים קח: תד"ה היו באותו הנס ובשו"ת חת"ס או"ח ס' קפ"ה ואכ"מ), אך ייתכן שסובר שכל החיוב אינו אלא דרבנן.

**הר"ן** גם מצטט את ר"ת הנ"ל, אך מוסיף (שבת מד. בדפי הרי"ף): "ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין". וייתכן לפרש שהוא סבור שדין לחם משנה אינו מבוסס על נס המן אלא הוא דין של כפילות השבת, אך גם בזה נשים חייבות. מעניין לציין שהמשנה **ברורה** (ס' רצ"א סע' א) כותב: וגם הנשים מחייבות בלחם משנה שהיו ג"כ בנס המן", ואילו **ערוך השולחן** (כאן סע' ד) כותב: "גם נשים חייבות לבצוע על ב' ככרות דכל מילי דשבת שוות נשים לאנשים", ולפי הנ"ל הם הולכים בזה לשיטותיהם וק"ל.

אמנם לא מצאתי שיטה שתפטור את הנשים מלחם משנה, אבל אם נגיד שלחם משנה הוא דין תורה, יתכן שנשים אינן חייבות משום "אף הן היו באותו הנס"; זאת על פי דברי **הרב סולובייצ'יק** זצ"ל בשם אביו, שיש חילוק בין מצוה שיסוד חיובה הוא זכר לנס ובין מצוה שמטרתה לפרסם את הנס (עי' 'מסורה' ב' עמ' י), ואם לחם משנה הוא זכר לנס ואינו פרסום הנס, תהינה הנשים פטורות (ואפילו אם לחם משנה הוא דרבנן, עדיין ניתן לפטור נשים מטעם זה). אם נחלוק על הר"ן ונגיד שלא לכל דבר הושוו אנשים לנשים בקשר לדיני שבת (ע' כפות תמרים סוכה לח: נשים תהינה פטורות לשני הטעמים).

ולכאורה שני טעמים אלו לחיוב נשים בלחם משנה, תלויים בשאלה האם חיוב לחם משנה הוא מהתורה או מדרבנן. שכן מבואר בהגהות המרדכי שהטעם "אף הן היו באותו הנס" נאמר רק "במילתא דרבנן כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות" [ולא בסוכה]. נמצא שאם חיוב לחם משנה הוא מטעם שאף הן היו בנס המן, חיוב זה אינו אלא מדרבנן. אולם לפי הטעם שחיוב נובע מהיקש "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה", חיובן בלחם משנה הוא מהתורה, כי היקש הוא לימוד מהתורה. ואם אנשים חייבים מהתורה, נלמד בהיקש שגם נשים חייבות כאנשים מהתורה.

ופסק **המשנה ברורה** (סק"א) "וגם הנשים מחייבות בלחם משנה שהיו גם כן בנס המן". ולפי המבואר נמצא כי דעת המשנה ברורה שחיוב נשים בלחם משנה אינו אלא מדרבנן. [ויש להעיר על מה שציין בשער הציון (ס"ק ב) מקור לפסק זה בשם "האחרונים", ומדוע לא הביא שהלכה זו כבר מפורשת בדברי הראשונים הנ"ל, הר"ן והמרדכי].

מאידך, בשו"ת **האלף לך שלמה** ביאר רבי שלמה קלוגר את המנהג שרווח בימיו שנשים אינן מקפידות על לחם משנה, עי' בדבריו המחודשים, ובמה שכתב כי מנהג זה של הנשים "תורה הוא". אלא שמדבריו נשמע כי נשים פטורות מחיוב לחם משנה מכל וכל. ואילו לעיל הובא מדברי הראשונים להיפך - שנשים חייבות בלחם משנה.

וכן היה מנהגו של החתם סופר זיע"א, שהיה מוציא בני ביתו בלחם משנה בכל השבתות ויו"ט. ומתבאר בדברי כל פוסקים הנ"ל, כי נשים יוצאות ידי חיוב הלחם משנה על ידי שמיעת ברכת המוציא של בעל הבית, ולכן בעל הבית צריך להמתין עד שתבואנה הנשים לשולחן ויענו אמן אחר ברכתו, ובכך מקיימים את דין הלחם משנה המונח לפני הבוצע, ולפיכך עליהן להיות נוכחות בשעה הברכה.

שיטה נוספת בגדר חיוב לחם משנה היא דעת **האשל אברהם** מבוטשאטש שעיקר חיוב לחם משנה הוא הבציעה ויוצא ידי חובת החיוב מדין שליחות בשמיעה מהבוצע, ולאחר מכן מברך כל אחד בעצמו. ובשו"ת **באר משה** הביא שהקשו על האשל אברהם, כיצד שייך דין "שליחות" על בציעת הלחם משנה, והרי לכאורה זו "מצוה שבגופו", וידועים דברי התוספות רי"ד בקידושין, שאין דין שליחות במצוה המוטלת על גופו של אדם [ומשום כך אינו יכול לקיים מצות הנחת תפילין או ישיבה בסוכה על ידי שליח]. ואם כן, גם אם יוצא בברכת המוציא על ידי שמיעה מן המברך מדין שומע כעונה, אך עדיין לא מובן כיצד מועילה שליחות לצאת ידי חובת הבציעה.

ותירץ הבאר משה כי "בוודאי עיקר המצוה שיהיה [הפת] נבצע ולא שהוא יבצע, וממילא מהני בזה שליחות ואינו נחשב למצוה שבגופו". ולכן לפי ערוך השולחן והמשנה ברורה: "המברך והבוצע מוציא את השומע עם הברכה מטעם ערבות, ועם הבציעה מטעם שליחות. והגה"ק בעל האשל אברהם ס"ל דמצות ב' הלחם מקיים השומע בתורת שליחות, והברכה אין לו שום שייכות עם מצות הבציעה, וכל אחד ואחד יכול לברך ברכת המוציא בעצמו".

למסקנת ההלכה פסק **הגרע"י** (חזו"ע ח"ב עמ' קעב) שגם נשים חייבות בלחם משנה, וישמעו את הברכה מפי המברך ויאכלו את שיירי הלחם ויחשב להם כאוכלים לחם משנה.

### כמה ככרות בוצע

בענין סדר בציעת הככרות בסעודות שבת - האם צריך לבצוע על ב' הככרות, ואם צריך רק על אחת, איזה מהם יבצע ראשונה, יש בזה חילוקי מנהגים, התלויים בביאור המשך הסוגיא בברכות: "אמר רב אשי, חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא". ובמסכת שבת בתוספת הסבר: "דנקיט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב [באותו פסוק שם: לקטו לחם משנה]. ופירש רש"י: "לקטו כתיב, דמשמע אחיזה, אבל בציעה לא כתיב משנה". כלומר, בשעת הברכה יש לאחוז את שני הלחמים בידיו. יחד עם זאת, החיוב לבצוע הוא רק על ככר לחם אחד. ואילו: "רב זירא בצע אכוליה שירותיה". ופירש"י: "פרוסה גדולה, ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת, ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה". וכן מפורש בדברי **הרמב"ם** (הל' ברכות פ"ז ה"ד). אולם **הרשב"א** (שם, ד"ה ר' זירא) פירש את דברי רבי זירא, שבצע על כל הככרות המונחות לפניו.

ומן **השו"ע** פסק: "יבצע על שתי ככרות (שלמות) שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחתונה". והוסיף **הרמ"א**: "ודווקא בליל שבת. אבל ביום השבת או בליל יום טוב, בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה". ובמשנה ברורה (סק"ד) הביא שהמהרש"ל והשל"ה נהגו לחתוך את שתי הככרות כפירוש הרשב"א, וכפי שהסכים עמו **הגר"א**. ובערוך השולחן הסביר את שורשי המנהגים מהסוגיא והראשונים הנ"ל, עיי"ש. ומהרי"ץ (ע"ח קיב). כתב שהמנהג פשוט כרש"י והרמב"ם מימות קדמונים ואין לשנות. וכן משמעות השת"ז שהשמיט את דברי המג"א (סק"א), עיין סב"ל (על ס"א). וכ"פ בערי"ש (רעד, ז).

אולם בשו"ע הגר"ז (סעיף א) כתב שרשאי להשמיט הככר השני מידו בשעת הבציעה, ודי במה שאחז שניהם בשעת ברכת המוציא. אך בכה"ח (ס"ק יב) כתב עפ"ד האר"י שיש לאחוז את שני הככרות בשעת הבציעה, ושכ"כ הבא"ח בפ' וירא.

דיוק נוסף הוא בדברי רש"י בביאור הגמרא במסכת שבת "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות", ופירש רש"י: "לבצוע, ברכת המוציא". והשאלה המתבקשת היא, מדוע לא פירש רש"י "בוצע" כפשוטו, דהיינו חיתוך החלות, אלא פירש ש"בציעה" הכוונה לברכת המוציא על החלות, וצ"ע.

### ❧ חיוב לחם משנה - מהתורה או מדרבנן

בדברי ערוך השולחן הנ"ל מפורש כי חיוב לחם משנה הוא "דין תורה ולא אסמכתא בעלמא, דבאמת הך 'לחם משנה' מיותר לגמרי", וכן היא שיטת הט"ז (סימן תרע"ח סק"ב). אולם הפמ"ג כתב: "שלוש סעודות הם מדרבנן, דאסמכתא הוא ג' היום, עיין אליה רבה. ולבוש כתב דהם דאורייתא", וסיים הפמ"ג: "וצ"ע". וכן המג"א (ס' תרי"ח סק"י) סובר שהוא דרבנן (עי' שו"ת חת"ס הנ"ל ובברכי יוסף או"ח ס' תרע"ח ועוד שדנו בזה).

ולפי דברי הפמ"ג יוצא שהנדון אם חיוב לחם משנה הוא מהתורה או מדרבנן, תלוי בשאלה האם עיקר חיוב שלוש סעודות [הנלמד באותה סוגיא במסכת שבת קיז: מכך שנאמר בפסוק (שמות טז, כה) שלוש פעמים "היום"] הוא לימוד גמור המחייב מהתורה, או שחיוב שלוש סעודות הוא מדרבנן והפסוק "אסמכתא בעלמא".

### ❧ לחם לפני כל אחד ואחד

לכתחילה בוודאי עדיף שלפני כל אחד ואחד מהסועדים המסובים אצל בעל הבית, ונשים בכללם, יהיה לחם משנה שעליו יברך ויבצע. אך כאשר יש לחם משנה רק לפני בעל הבית, יש לברר כיצד יוצאים המסובים ידי חובת הלחם משנה.

ואמנם הערוך השולחן (סעי' ד) כתב ש"המדקדקים נוהגים שהבעל הבית כשנטל אינו בוצע עד שיטלו כל המסובין את ידיהם ויושבים על השולחן ואז בוצע על הלחם משנה וכולם יוצאין ידי חובתן בזה. ואף במקומות שיש לפני כל אחד מהמסובין לחם משנה, מכל מקום הא לפני הנשים אין דרך ליתן לפניהם לחם משנה, ולכן צריך הבעל הבית להמתין עליהם. וכך יש לנהוג כמו שכתבתי, שהלחם משנה יהיה רק לפני הבעל הבית, והוא ימתין עד שכל המסובין ישבו על השולחן אנשים ונשים, וזהו מצוה מן המובחר". ומפורש בדבריו שאכן יש לדקדק להמתין לנשים שתבואנה לשולחן כדי שיצאו ידי חובת חיובן בלחם משנה על ידי שמיעת ברכת המוציא מהמברך. וכן פסק המשנה ברורה (סק"ג) "ונכון לנהוג שזה שבוצע יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה" [ויש להעיר במש"כ ערוך השולחן שזו "מצוה מן המובחר", ואין זה חיוב מעיקר הדין אלא מנהג "המדקדקים". וכן בלשון המשנה ברורה "נכון לנהוג" ולא כתב שיש חיוב לנהוג כן, וצ"ע].



### לחם קפוא

איתא בברכות לט: שחייבים לבצוע על שתי ככרות בשבת, אולם כתב **המאירי** (ודנו בזה לעיל) שאין צריך לבצוע את שתי הככרות אלא רק אחת מהם, וא"כ הואיל וא"צ לבצוע את שתיהן, אפשר ג"כ לצרף לחם קפוא לאחד מהם.

ובפשטות, אם חיוב השלוש סעודות אינו מהתורה אלא רק מדרבנן, ודאי שגם חיוב לחם משנה באותם סעודות הוא מדרבנן. ואם חיוב שלוש סעודות הוא מהתורה, לכאורה משמע שגם חיוב לחם משנה הוא מהתורה (ועיין לעיל שכ"כ הפמ"ג). וכ"כ **הגרע"י** (חזו"ע ח"ב עמ' קפ) ושלרוב הפוסקים עצם דין שלוש סעודות אינו אלא מדרבנן, וא"כ א"א לומר שלחם משנה דינו מהתורה, ולכן יש מקום להקל בזה. וכ"כ **רעק"א** שמותר לצרף ללחם משנה לחם שנאסר משום הכנה מיו"ט לשבת. [ועיין בשו"ת משנה הלכות סי' קצז' שאין על חלות אלו תורת מוקצה. וכ"כ בס' שלמי יהודה עמ' קמ' בשם הגרי"ש אלישיב, הואיל ואפשר להפשיר החלה ותהא ראויה לאכילה]. וכ"כ להקל בנ"ד לצרף לחם קפוא בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ט סי' מב), ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ד סי' מ) כתב שאפשר אפילו בסעודה שלישית שאז אין מספיק זמן קודם צאת שבת שיפשיר, וכ"כ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן נט). וכ"כ **בשש"כ** (ח"ב עמוד קצו' אות יב), ושם הביא דברי **הגרש"ז אוירבך** שדווקא אם בדעתו להאריך בסעודתו עד שהלחם הקפוא יפשיר ויהיה ראוי לאכילה מותר לצרפו ללחם משנה. וגם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ו סי' לא) החמיר בזה, משום דבעינן לחם משנה וגם לקצת מהראשונים צריך לבצוע על שתיהן, ממילא מוכח דבעינן שיהיו שניהם ראויים לאכילה ממש. ובחזון **עובדיה** שם סיים שאם יכול להשאיל משכנו לחם שאינו קפוא עדיף טפי, ואפילו שצריך להחזיר לו הלחם לאחר הברכה. וכ"כ **בשע"ה** (נט, כב) ו**ערי"ש** (רעד, ה).

ואם אין לו לחם משנה, כתב **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' קפה) שיכול לצרף פת כיסנין ויהיה נחשב לו ללחם משנה. וכ"כ **בכה"ח** (סק"ו) וטעמו, כיון שהיה יכול לקבוע סעודתו עליה והיה מברך המוציא לחם מן הארץ. וכן יכול לצאת בצנימים כיון שהחזירו לתנור ונאפות שם שוב, חשיב שפיר לחם שלם הראוי ללחם משנה. במיוחד כשאין לו ברירה אחרת. ועיין **בשש"כ** (ח"ב פרק נה' הערה נ) שהגרש"ז אוירבך פקפק בזה. גם בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"א סימן ה) פסק שבדיעבד יכול לצרף ללחם משנה לחמניה מתוקה.

## סימן רע"ו - דיני נר שהדליק גוי בשבת

### הקדמה:

במלאכה שעושה נכרי עבור ישראל בשבת יש שלושה איסורים אפשריים:

**א. איסור אמירה לגוי** - לעשות מלאכה בשבת עבור ישראל [מקורו וטעמיו יובאו להלן].

**ב. איסור הנאה** - ממלאכה שעשה גוי בשבת עבור ישראל, מפורש במשנה (שבת קכב.) שחכמים אסרו את עצם ההנאה ממלאכת הגוי באופן שהמלאכה נעשתה עבור ישראל שמכירו. ולכן נכרי שהדליק נר עבור ישראל, אסור לישראל להשתמש לאורו, ודין זה לא תלוי כלל בדין הראשון, כי גם כשלא הייתה אמירה, אלא הגוי עשה מעצמו מלאכה עבור ישראל, אסור ליהנות ממלאכתו.

**ג. חיוב מחאה** - כאשר הגוי עושה מלאכה בשבת, ויש מקום לחשוד שעושה כן בשליחות ישראל, כגון שעושה מלאכה בבית ישראל, יש חיוב למחות בגוי שלא יעשה כן, ואף לגרשו מביתו. דין זה מבואר בדברי רבנו שמחה המובאים **במרכזי ובמ"ב** (רמג סק"ה, רעו ס"ק יא). ואם מחה בגוי שלא יעשה מלאכה זו ובכ"ז עשאה, דעת **הב"ח** שמותר להנות ממלאכה זו שחשוב כאילו עשאה הגוי לצורכו, אולם **האליה רבה** כתב לפקפק על היתר זה ואסר גם בכה"ג, וכתב **בהלכה ברורה** (הל' אמירה לגוי<sup>98</sup> ח"ב עמ' צח) שנכון להחמיר בזה.

כתב **החיי אדם** (כלל סב' סק"ב) שבמלאכה שאין בה חידוש הנאה אין גם דין מחאה, מכיון שיכל להסתדר ללא הגוי לא יבואו לומר שצוה את הגוי לעשותה, היות ואינו בהול, וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' ק) וע"ש שהאריך בזה. אולם **הגריש"א** (מלכים אומנין פ"ד עמ' קט) אסר אמירה לגוי בריבוי אורה משום חובת המחאה. ועיין **בהליכות שבת** (עמ' שנו) שכתב שמנהג העולם כהחיי אדם, ושכן מוכח מדברי המ"ב (שז ס"ק יא. ביה"ל ד"ה ואפילו).

וכן נ"ל שבכל מקום שהותרה אמירה לגוי אין חיוב מחאה על מלאכתו. ולכן חיוב מחאה יהיה רק באופן שהאמירה וההנאה ממלאכת הגוי אסורה, כגון שנכבה האור בבית ובא הגוי מעצמו להדליקו, יש חיוב למחות בידו שלא יעשה את המלאכה, אא"כ הוא במקום שהותרה האמירה או ההנאה כגון במקום מצווה דרבים או בקור גדול וכד', וכפי שיתבאר.

לפיכך, בכל אמירה לגוי יש לדון האם אין איסור **באמירה**, וכן האם אין חיוב **מחאה** בגוי, ובנוסף לכך האם מותר **ליהנות** מעצם המלאכה שעשה הגוי עבורו.

תחילה נברר את שורשי הדינים הנ"ל, ומתוך כך נבוא לדון בשאלות המצויות הלכה למעשה.

### א. איסור אמירה לגוי, מדאורייתא או מדרבנן

נחלקו הראשונים האם אמירה לגוי בשבת אסור מדאורייתא או מדרבנן: לדעת **היראים** אסורה מהתורה, ולדעת **הרמב"ם** (פ"ו ה"א) **ורמב"ן** אסורה מדרבנן, והדרשה מהפסוקים היא רק אסמכתא. וכ"פ בשו"ע.

<sup>98</sup> כל ההלכות שיובאו בסימן זה בשם ההלכה ברורה, הינם משתי ספריו העוסקים בהלכות אמירה לגוי.

במשנה במסכת שבת קכא. נאמר: "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה", ופירש רש"י: "דבנן גזר" על אמירה לנכרי משום שבות", וכן מפורש בדברי הגמרא בשבת קנ. ובמסכת בבא מציעא צ. "אמירה לנכרי שבות".

ומשמע בפשטות כי אמירה לגוי אסורה מדרבנן. אמנם בפירוש רש"י על התורה משמע שהאיסור מהתורה, כמשמעות דברי המכילתא. וכבר תמה עליו הרמב"ן, כי מסוגיות הש"ס משמע שהאיסור מדרבנן, ועל כרחק צריך לומר שדרשת המכילתא 'אסמכתא בעלמא'. ושיטת ה**סמ"ג** שאיסור אמירה לנכרי מהתורה. ולמעשה נקטו רוב הפוסקים שהאיסור מדרבנן, יעו' **במ"ב** (רמ"ג סק"ה ובשעה"צ שם). ו**בתזו"ע** (ח"ג עמוד תכג) כתב שאמירה לגוי אסורה מדברי סופרים.

### טעם איסור אמירה לגוי

**א.** משום 'ממצוא חפצך ודבר דבר' (ישעיה נח, יג) - כן פירש רש"י בע"ז (ו. טו.).

**ב.** הנכרי שלוחו והמלאכה מתייחסת אל הישראל המשלחו - יעויין בדברי רש"י בשבת (קנ, א). אף דקיימא לן שאין שליחות לגוי, כתב **בהגהות מיימוניות** (פ"ו אות ב) כי מדרבנן יש שליחות לגוי לחומרא, וכ"נ מדברי רש"י בבבא מציעא עא; וכ"כ ה**לבוש** (סק"ב) [אמנם החתם סופר נקט כי בשבת לא שייך לאסור האמירה משום שליחות, משום שבשבת הקפידה התורה על מנוחת גופו של הישראל, ולא על גוף המלאכה, ולכן כשעושה הגוי המלאכה בשליחותו, הרי גופו שובת].

ויש להקשות, אם אנו אומרים שיש שליחות לגוי לחומרא, אזי מדוע בגיטין וקידושין אנו לא אומרים שיש שליחות לגוי לחומרא, וא"ת כדברי רש"י בקידושין מא: שגוי לא שייכא בתורת גיטין וקידושין, ה"ה לגבי שבת שלא שייך בשמירתה? ויש ליישב, שבשבת מעשה הגוי נמצא בעולם וא"א להתכחש למציאותו ולכן אנו אוסרים שליחות של הגוי בו, אבל בגיטין וקידושין המעשה עצמו חל רק על יהודי, שהרי לגוי אין שום מציאות של גיטין וקידושין, ולכן החלות תחול רק על מי ששייך בה ולא על גוי.

וכתב ה**אבני נזר** נפק"מ בין שני הטעמים: [א] באמירה לגוי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת. לפי הטעם שעצם האמירה אסורה מטעם "ודבר דבר", גם באופן זה אסור משום האמירה בשבת, משא"כ לטעם שיש שליחות לגוי לחומרא והמלאכה שעושה הגוי מתייחסת לישראל, כאשר המלאכה היא לאחר שבת, מותר. [ב] באמירה לגוי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת. לפי הטעם הראשון שהאיסור מצד האמירה, כאן אין לאסור, שהרי האמירה הייתה ביום חול. אבל לטעם דהוי כשלוחו יש לאסור משום שמלאכת הגוי בשבת מתייחסת לישראל. ונראה שמחוייב לומר את שתי הטעמים, שהרי רש"י הוא זה שכתב את הטעם של 'ממצוא חפצך' וגם טעם השליחות, כדי שיובנו ההלכות של איסור אמירה בשבת וגם בע"ש לשבת. וכ"כ ה**בחוט שני** (ח"ג עמק רא).

וכשאומר לגוי בשבת לעשות המלאכה בשבת, יש את שני הטעמים לאסור. להלכה קיימא לן ב**שו"ע** (סי' שז סע' ב) שאסור לומר לגוי בערב שבת שיעשה מלאכה בשבת, וכן שאסור לומר לגוי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת, יעו' ש במ"ב בסק"ט [ועי' בשו"ת אור לציון שכתב לדון לפי הטעמים הנ"ל האם יש איסור אמירה לבעלי חיים מאולפים].

**ג.** כדי שלא תהא שבת קלה בעיניו ויבוא [היהודי] לעשות איסור בעצמו - כן מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ו ה"א).

**ד.** נאמר בתורה 'כל מלאכה לא יעשה' ולא נאמר לא תעשה, לרבות עשיית מלאכה ע"י גוי – כ"כ המ"ב (רמג', ה) בשם המכילתא.

### סעם האיסור

גזירה שמא יאמר לגוי לעשות עבורו מלאכה בשבת (מ"ב שם סק"ב בשם **הרשב"א**). וראה בהרחבה בשש"כ (הערה קכד) טעם נוסף בשם **הר"ן ורש"י**, שגזרו חכמים שלא יהנה ממלאכה הנעשית בשביל ישראל (ועיין במ"ב שכה ס"ק כח ג"כ) יעו"ש בדבריו כמה נפק"מ בין הטעמים, ובחילוקי הדינים אם היהודי ציווה את הגוי או שלא ציווהו אך לא מחה בידו בשעת המעשה.

ובספר ארחות שבת ביארו על פי דברי **התוספות** במסכת שבת (קכב. סוד"ה ואם) שיש להבדיל בין הנאה חיובית כמו להדליק אור או מזגן, שאסור ליהנות ממנה בשבת, לבין מלאכה שאינה נותנת הנאה חיובית, כגון לכבות אור או מזגן שבזה אין איסור ליהנות מתוצאות המלאכה (ועי"ש ובנדון שימוש בחפצים שהובאו על ידי נכרי משדה התעופה).

### "גוי של שבת"

הראשונים דנו האם מותר להנות ממלאכה שפסק עם הגוי מע"ש שיעשנה ועשה הגוי את המלאכה בשבת. והנה **הר"ן** (שבת ז). כתב דמסתברא לי דכל שקצץ אע"פ שעשה הגוי מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הכלים בשבת עצמה, ולא דמי לגוי שהדליק נר לישראל ששם עשה בשביל ישראל, וכ"פ **השו"ע** (רנב, ד). וכתב **המאירי** (שבת יט. ד"ה יש) שכל מלאכה שהגוי יודע שהישראל צריך אותה כגון הדלקת הנר, אסור להנות ממנה. אבל כלים לכוּבס שהישראל יכול להסתדר בלעדיהם, הגוי עושה את מלאכתו לצורך עצמו בלבד ולכן מותר להנות מהן. גם **שיבולי הלקט** כתב שהדלקת הנר ודאי הוי מלאכה לצורך השבת ולכן אסור לישראל להנות ממנה. מנגד, דעת **הרי"ד** שכל שעשה בשבת אע"פ שעשה בקבלנות אין להנות ממלאכה זו בשבת. וכ"פ עוד ראשונים ו**הרמ"א**.

ולעניין הנאה מאור שהדליק הגוי בשבת שנינו בשבת קכב. שאסור להשתמש בה בשבת. וכ"פ מרן השו"ע כאן. אלא שהבאנו את דברי הר"ן לעיל שיש לחלק אם עשה הגוי ע"ד עצמו שמוותר, וכשעשה ע"ד ישראל כמו בנר, אסור. וביאר **הב"ח** את דברי הר"ן, שאף לשיטתו כל שקצץ מותר לו להנות אפילו אם הדליק לו נר, וכ"כ **המנחת כהן**, אלא שהתיר רק אם עשה הגוי בביתו ולא בבית ישראל. וכ"כ להתיר אפילו בהדלקת הנר אם קצץ לו ישראל, **הגרע"י** (חזו"ע ח"א עמ' עמ' קנח. וח"ג עמ' תפט) ו**המנחת אהבה** (ח"א עמ' תג) במקום צורך.

אולם **המגן אברהם** (רנב' ס"ק יא) כתב שלעניין נר, הגוי עושה אדעתא דישראל, שהדלקת הנר נעשית בשביל שהישראל יהנה עכשיו, משא"כ בתפירת בגד שהגוי עושה בשביל להשלים פעולתו. וכ"כ **שו"ע הרב** (סעיף י-יא) ו**החיי אדם** (כלל סג' אות ה). וכ"כ **הפמ"ג**, ולכן כתב שאם הישראל שאל את הגוי לפני שבת מדוע לא גמר את מלאכת הבגד ואמר לו הגוי שיגמרנה בשבת, הרי ההנאה ממלאכה זו אסורה כמו הדלקת הנר. וכ"כ **הפתח הדבור** (סק"א) ו**המ"ב** (ס"ק כז). עוד כתב שו"ע

הרב (רעו, א) שלעניין גוי שהדליק נר לצורך ישראל יש לאסור אפילו בקצץ כיון שעיקר המלאכה נעשית בשבילו, ואין הגוי נהנה מהמלאכה אלא משכרה, ובעשיית המלאכה מתכוון שיהנה הישראל ממנה בשבת.

וכתב **המטה יהודה** לדחות דברי המג"א, דא"כ נתת דברין לשיעורין, שגם במלאכת הבגד פעמים שיהיה אסור, וגם פשט לשון הר"ן אינו כן. ולכן כתב לבאר שהדלקת הנר אינה יכולה להיעשות לפני שבת ולכן חשיב כאומר לו בפירוש לעשות בשבת.

אולם **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' יא) פסק שאין להנות מהדלקת הנר לישראל גם אם קצץ לו דמים. ואפילו לדעת המקלים אין היתר אם עושה לו מלאכה בביתו, וכל ההיתר אינו אלא כשעושה בבית הגוי. ומכל הנ"ל עולה שאין כל היתר להעסיק 'גוי של שבת', וכ"ש כשעושה בבית היהודי. גם **בילקוט יוסף** (סימן שז' אות ד) פסק שגם במקום שיש 'גוי של שבת' המקבל שכר עבור כל פעולה שעושה לישראל בשבת, אין להקל שיעשה מלאכה בבית ישראל. גם **הגר"נ קרליץ** (חו"ט שני ח"ג עמ' רי) פסק שבשכונות שמצוי גוי של שבת אין לילך אליו בשבת ולומר לו בלשון רמז באופנים המותרים, כיון שהוא קורה לגוי. וכן שמעתי מהרב **יעקב יוסף** זצ"ל שלעניין הלכה אין שום הבדל בין גוי רגיל לגוי של שבת, ואין בו יותר היתר, רק שאם יש היתר לרמז הוא יותר מבין, ותו לא. וע"ע בהליכות שבת (עמ' שסב).

### בדבר שאינו מתכוון והוא פסיק רישא

מותר לומר לגוי לעשות פעולה שבעצם עשייתה אין איסור, אע"פ שמחמתה תעשה מלאכה אסורה באופן ודאי, כל שאין כוונת הגוי לעשות את הפעולה האסורה, כמפורש בדברי **תרומת הדשן** המובא ברמ"א (סי' רנג סע' ה) וכמבואר **במ"ב** (שם ס"ק צט) שמותר לומר לגוי לשים תבשיל שהתקרב לגמרי על תנור החורף קודם שהוסק, כיון שעיקר כוונתו לחמם את הבית (בהיתר) "ואף דהוי פסיק רישא לגבי התבשיל שנתחמם ממילא, מ"מ באמירה לנכרי דהוי שבות שאין בו מעשה לא מחמירין כולי האי ושרי אף בפסיק רישא". ובפשטות היתר זה הוא אף בפסיק רישא דניחא ליה, שהרי שם ניחא ליה שתתחמם הקדירה. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שעג). אמנם בשעה"צ (רנג, ס"ק מג) הביא את דברי **הגר"א** שהחמיר באמירה לגוי בפ"ר, ורק באיסור דרבנן התירו אמירה לגוי בפ"ר, וכתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"א הע' א) שגם הגר"א לא החמיר אלא היכא דנח"ל ליהודי.

וכתב **הישועות יעקב** (סימן רנג' ס"ק יד) לבאר את סיבת ההיתר, שחכמים לא אסרו באמירה לגוי את עצם הפעולה, שהרי גוי מותר בעשיית מלאכה בשבת, אלא עיקר הקפידה היא האמירה עצמה, ואם האיסור שהגוי עושה לא נכלל באמירה של היהודי אע"פ שהוא פ"ר, אין האמירה חשובה כאמירה האסורה בשבת. ובשו"ת **שואל ומשיב** (תליתאה ח"ג סימן ג) כתב שכל פ"ר בגוי הוא לא ניחא ליה, שהרי אינו חפץ בבישול התבשיל אלא בחימומו.

**פתיחת מקור כשנדלקת נורה** - על פי הנ"ל התיר בשו"ת **אגרות משה** (ב, סח) לומר לגוי שיפתח את המקרר אף שבפתיחתו נדלקת הנורה, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד תלב. ח"ו עמ' קיג) שמותר לומר לגוי שיפתח את ברז המים שנמשכים מבולר חשמלי, ושכ"פ **בשש"כ** (פרק לא הע' ד) וכן אדם

ששכח חפציו במכונית ואם יפתח את הדלת תדלק נורה, מותר לתת את מפתחות הרכב לגוי שיביא את חפציו. וכן מי ששכח להסיר את הנורה שבמקרה מותר לומר לגוי שיפתח אותו, (ובלבד שאין הגוי יודע שבפתיחת הדלת הנורה תדלק, שהרי אל"ה נחשבת הדלקת הנורה למעשה בידים ואסור). וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' פא), והוסיף שאינו נהנה מגוף המלאכה, וכן מותר לומר לו לסגור את המקרה אם יש חשש לקלקול המאכלים.

וכתב הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' תמא) שאם נותק החשמל מכל הבית, וע"י רמז לגוי שלא בלשון ציווי, כגון שיאמר לו שקשה להישאר בחושך בשבת, הגוי הבין את הרמז והדליק את הכפתור הראשי של החשמל, וע"י כך נדלקה גם הפלאטה החשמלית והתבשיל שעליה התחמם, מותר להנות מהתבשיל בשבת כי אין הגוי חושב אלא על התאורה ולא על מה שבמטבח, והו"ל כפסיק רישיה ע"י גוי. וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (במכתב בס' מאור השבת ח"א עמ' תקטו). ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שאם הפלאטה לבדה כבתה אסור בשום אופן לרמוז לגוי להדליקה.

## סעיף א':

### **הנאה מאש שהדליק הגוי**

שנינו בשבת קכב. "נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור", וכתבו **התוספות** (ד"ה ואם) **הרא"ש** (סי' יב) **והר"ן** שאפילו למי שלא הודלק בשבילו אסור להנות מהנר. וכ"פ מרן **השו"ע**. אולם כתבו **האליה רבה** ו**הפמ"ג** (א"א סק"א) שבכל איסור דרבנן שעשה הגוי לישראל מותר לאחר שלא נעשה בשבילו להנות ממנה<sup>99</sup>. וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' ז) וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' שצז).

וכתבו **הסמ"ג** ו**התרומה** שאפילו אם קצץ לו שכר על זה אסור ולא דמי לשילוח אגרות שמותר אם קצץ, כיון ששם אין גוף הישראל נהנה מהשליחות, אבל הכא גוף הישראל נהנה ממלאכת שבת הנעשית בשבילו. והביאם **הרמ"א** להלכה.

כתב **הטור** שאסור להנות מאש שהדליק הגוי לצורכו או לצורך ישראל חולה אפילו שיש בו סכנה, וכ"ד **ר"ת**. ודעת **הסמ"ג**, **תרומה** ו**מודכי** שמותר להתחמם מאש שהדליק הגוי לצורכו או לצורך חולה שאיב"ס, וכתב **הב"י** טעמם, שכמו שבנר לא חיישינן שמא ירבה בשבילו שהרי נר לאחד נר למאה, כך אש מועטת מספיקה למאה בני אדם ואע"פ שאינם מתחממים כמו באש גדולה, גם בנר אחד שהודלק למאה, שאינם נהנים כמו שמדליקים למעט בני אדם ובכל זאת התירו להם.

דעת **הרוקח** כהטור, שהרי כתב שאין לשבת אצל אש שתיקן הגוי פן יבעיר עצים או יחתה בגחלים עבור הישראל, ולכן לא חילק בין מכירו ובין אינו מכירו, משום שעכשיו שיושב אצלו הוא מכירו ואיכא למיחש שמא יחתה בשבילו.

<sup>99</sup> וכתב מרן (תקטו ס"ה) שאף בני ביתו של מי שנעשתה בשבילו המלאכה אסורים להנות ממנה, וביאר שם המ"ב (ס"ק מז) שמסתבר שכוונת הגוי לעשות המלאכה עבור כל בני הבית. והוסיף שה"ה באורחים הסמוכים על שולחן בעה"ב באופן קבוע. ואפילו אורחים שהזמינם במקרה צידד להחמיר, אם לא שהזמינם לאחר שהגוי הביא את הדבר מחוץ לתחום.

מין השו"ע פסק כדבריהם, ובשם י"א הביא את דעת הטור שמא ירבה בשבילו<sup>100</sup>. וכתב הב"ח שמסתמא כשיושב אצלו הוי מכירו מקודם, שאין הגוי מניח לסתם אדם לשבת אצל האש שלו, אולם במקרה שיודע בפירוש שאינו מכירו רשאי לשבת אצל האש של הגוי שאין חשש שירבה, וכ"פ המ"ב (סק"י). וכתב המג"א (סק"ג) שאם חימם הגוי את התנור ודאי יכול הישראל לשבת אצלו כיון שאינו דומה לאש שצריך להוסיף אש לכל אחד. ובדעת הב"ח כתב שאם יודע בודאי שאינו מכירו יש להקל אף בגוי שהדליק את האש. והתוספת שבת (סק"ה) כתב שאין זה מוכרח בדעת הב"ח, ולא חילקו בין מכירו לאינו מכירו, משום דהוי מילתא דלא שכיחא שישב לידו אדם שאינו מכירו.

כתב המג"א (סק"ג) שכל האמור אינו אלא במדורה, אך אם הגוי הדליק תנור לחימום הבית לצורכו, לכ"ע מותר להיכנס לבית החורף ולהינות מהחום, כיון דחמום לאחד חמום למאה, והביאו המ"ב (סק"ט) להלכה, וכ"פ בהלכה ברורה.

### אם צריך לצאת כשהגוי הדליק את האור

כתב הטור שאם הגוי הדליק מדעתו בבית ישראל אין מטריחין אותו לצאת משם, וכ"פ הרמ"א בהגה. ועיין בב"י באריכות שדן בזה, ושם יישב את דברי הירושלמי ששמואל הדר אפוי מהנר שלא עשה כן אלא ממידת חסידות, ונראה שמסקנתו היא שאין צריך לצאת מביתו או להפוך פניו. וכתב המג"א (סק"ד) שמחוייב מכאן ולהבא למחות ביד הגוי כשירצה להדליק האש, דאדעתא דישראל קעביד, וכ"פ המ"ב (ס"ק יא), וכתב האליה רבה שכאן מדובר שלא ראה בפעם הראשונה את הגוי מדליק, דאל"ה מחוייב למחות בידו. ועוד כתב המג"א שאע"פ שאין מטריחין אותו לצאת, אסור לו להנות מהאור שהדליק הגוי, ומידת חסידות להפוך פניו. וכ"פ המ"ב (ס"ק יג – יד). וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' תב) שיכול להישאר בביתו אע"פ שנהנה ממילא מהאור, רק שלא יעשה תשמישים שלא יכל לעשותם ללא האור שהוסיף הגוי. וכ"פ בהלכה ברורה (ח"ב עמ' כב), וע"ע בחזון עובדיה (ח"ו עמ' קכב).

כתב האליה רבה (ס"ק יז) שגוי שרצה לתקן את הנר של ישראל ונכבה הנר וחזר והדליקו, מותר להנות ממנו, כיון שחשיב כהדליק לעצמו, ועוד שלדעת התוס' שהאיסור להנות ממלאכת גוי היא שמא ירבה בשבילו כאן לא שייך טעם זה. והביאור הלכה (ד"ה לצרכו. וס"ד ד"ה וכן אם) הביא דבריו להלכה. וכ"פ בהלכה ברורה, ולכן כתב שאם הגוי רצה להוסיף על אור החשמל, ובטעות כיבה את האור הדולק וחזר והדליקו, יש להקל להנות מאותו האור ובתנאי שעשה כן מחמת שהוא כיבה ולא בגלל הישראל.

<sup>100</sup> וכתב בביאור הלכה (ד"ה ויש אוסרים) שבעת הצורך יש לסמוך על הדעה הראשונה שהרי מן סתם בסוף הסימן להקל.

סעיף ב':**דין מחצה על מחצה**

עוד שנינו שם: "נר הדלוק במסיבה אם רוב נכרים מותר להשתמש לאורה אם רוב ישראל אסור, מחצה על מחצה אסור". ופרש"י שטעם מחצה על מחצה הוא משום שאין אנו יכולים לאמוד את דעתו בשביל מי הדליק. והמ"ב (ס"ק טז) כתב עוד טעם שבמחצה על מחצה מסתמא לשם שניהם נעשה.

וכתב מרן הב"י שמסוגיית הגמ' משמע שאם מדליק הגוי לצורכו כגון שאנו רואים שהוא משתמש בו, אע"פ שרוב ישראל שרי, כיון שפסק הגמרא שהולכים אחר הרוב הוא משום שאנו אומדים בדעת הגוי שהוא הדליק לשם הרוב, אבל אם יתברר אחרת אנו נלך אחר זה, וכ"כ הרא"ש (סי' יד), אלא שמדברי רש"י משמע שרק אם יש ישראל וגוי והמדליק עצמו משתמש לאורה ודאי עיקר דעתו עליו ולכן מותר להשתמש בו, אבל ברוב ישראל לעולם אסור. ולענין הלכה כתב מרן בב"י לנקוט כדעת הרא"ש להתיר כשיש הוכחה שמדליק לצורכו. וכ"פ בשו"ע שאם רוב גויים מותר להשתמש לאורה, וברוב ישראל ואפילו מחצה על מחצה אסור, אא"כ יש הוכחה שהגוי מדליק לצורכו ובכי האי גוונא יהא מותר אפילו ברוב ישראל. וע"ע **בחזון עובדיה** (ח"ו עמוד קלג). והפמ"ג (א"א סק"ד) כתב שצריך שישתמש לאורה מיד, וכ"כ המ"ב (ס"ק יח)<sup>101</sup> והטעם הוא שרק כך מוכח הדבר שהגוי הדליקו לצורכו.

**ובבאור הלכה** (ד"ה אם) הביא את דברי המאירי (קכב. ד"ה עשאה) שלא כל הרבים שווים, אלא אם יש אדם חשוב שמוכרח שנעשה בשבילו הולכים אחריו. ומדברי התוספות לא משמע כן. ונראה שהכלל העולה מכל פרטי הלכות אלו, שיש לאדם לבחון מדוע הגוי הדליק את האור, אם עשה כן לצורכו או לצורך גוי אחר מותר להשתמש לאורה, ואם עשה כן לצורך יהודי אין להשתמש באור זה. והיחס הכמותי בין היהודים לגויים לא תמיד קובע כאן.

**עשה לצורכו ולצורך ישראל**

כתב הבית יוסף בשם התרומה והסמ"ג שאם עשה הגוי לצורכו ולצורך ישראל אסור להנות מאור זה, וכ"נ שהוא דעת הרמב"ם (פה"מ סוף פט"ז. ופ"ו מהל' שבת ה"ב) שכתב שאם עשה לצורך עצמו "בלבד" מותר להשתמש<sup>102</sup>. ומנגד, דעת הרשב"א (שבת קכב). והריטב"א שיש להקל בזה.

והנה כתב המג"א (סק"ו) שאם עשה לצורך שניהם אסור, וכ"כ המאמר מרדכי (תקטו ס"ק יז) בדעת הב"י. וכ"פ כה"ח (ס"ק נו). וכ"פ בהלכה ברורה (ח"ב עמ' לז) מחמת שכ"ד כמה מרבותינו הראשונים ובכללם הרמב"ם.

<sup>101</sup> ואע"פ שלקמן (שכה ס"ק ע) כתב שאע"פ שלא השתמש הגוי בנר מיד מותר לישראל להנות ממנו, אא"כ ידוע שהדליק את הנר לצורך ישראל. ביאר התהילה לדוד (שם ס"ק לד) ששם מדובר בגוי שאינו מכירו ולכן אומרים שמסתמא הדליקו לצורכו.

<sup>102</sup> וכן דייק מרכה"מ בדבריו. אולם ראה לר"י קאפח (שם אות ד-ה) שסובר שבמהדורא בתרא חזר בו רבנו ומחק את מלת "בלבד", ולכן במידי שאין בו להוסיף [כגון נר] אפילו בשבילו ובשביל ישראל מותר, ע"ש.



ומנגד דעת **החיי אדם** (נשמת אדם כלל סג' סק"ב) ו**הערוה"ש** (סעיף ה) ולכך נוטה דעת **הבאור הלכה** (ד"ה ואם), שאם הדליק הגוי את הנר לצורך שניהם, מותר להנות ממלאכה זו, כיון דבלא"ה היה צריך להדליק את הנר לעצמו, וכ"פ ב**פניני הלכה** (שבת א', עמ' 199).

### אמירה לגוי במקום מצווה

**הרמ"א** הביא להלכה דעת **בעל העיטור** ששבות במקום מצווה מותרת, והוסיף הרמ"א שיש להחמיר אם לא במקום צורך גדול שהרי רוב הפוסקים חולקים עליו, וה**של"ה** החמיר אף במקום צורך גדול. וכתב **המ"ב** (ס"ק כה) בשם **החיי אדם** (ח"ב כלל סב סעי' יא) שכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאור' במקום מצווה דרבים. ועיין בסימן שז' סעיף ה' שדעת מרן **השו"ע** כהרמב"ם שאין להקל לומר לגוי שיעשה מלאכה האסורה מהתורה אפילו במקום מצווה.

### סעיף ג':

### אזלינן בתר עיקר ההדלקה

כתבו **הגה"מ** (פי"ב אות ה) שאם אמר לעבדו או לשפחתו לבוא עמו והדליקו את הנר, אע"פ שגם הם צריכים לו, אסור להשתמש בנר כיון שעיקר ההליכה הייתה לצורך ישראל, וכ"פ מרן ב**שו"ע**. וכתב **המ"ב** (ס"ק כז) שדווקא נקט שבאו עמו, אבל אם אמר להם שילכו בעצמם והדליקו את הנר להאיר להם, אין זה נחשב לצורכו אף שעיקר ההדלקה היא בשבילו, כיון שאין גוף הישראל נהנה מהנר בעת ההדלקה. וכעין זה כתב **הט"ז** (סק"ה) שנראה לו פשוט שאם השפחה הדליקה נר כדי שיהיה לה אור כששוטפת כלים מותר לישראל להנות מאש זו כיון שהדליקה לצורכה בלבד, ואין גוף הישראל נהנה מההדלקה.

היוצא מהנ"ל, שאם הגוי הדליק בשביל ישראל, לא מועיל שיתעכב קצת כדי שיהנה מהאור שהדליק, כ"כ ב**פסקי תוס'** (פרק כל כתבי אות תז), והביאם **הערון השולחן** (סעיף ט) להלכה. וכ"פ ב**הלכה ברורה** (ח"ב עמ' מד) והוסיף, שאם הגוי הדליק את האור במקום שיש יהודים וגויים וידוע שהיה מדליק את האור גם אם לא היו שם יהודים, הרי הדבר חשוב כהדליק לצורכו ומותר להשתמש באור זה.

ומלון יהודי והמלצרים בו הם גוים, ואירעה תקלה באור החשמל בליל שבת ואחד המלצרים תיקן את החשמל וחזר להאיר, לכאורה דומה למ"ש מרן **השו"ע** שאדם האומר לשפחתו לבוא עמו והדליק נר, אע"פ שהם צריכים לנר, כיון שעיקר ההדלקה הייתה בשביל היהודי, נחשב כהדליק הנר לצורך ישראל ואסור להנות מאור זה. אולם אם גם המלצרים אוכלים שם ונהנים מאור זה יש לסמוך עמ"ש **הריטב"א** (שבת קכב:) בשם הירושלמי שאם עשה הגוי לצורכו ולצורך ישראל מותר להנות מאור זה. וכ"כ **הרשב"א** (שם, ד"ה רבא) "והא דאזלינן בתר רובא, בשלא עשה הנכרי לצורך עצמו. אבל עשה הנכרי לצורך עצמו אפילו היו שם כמה ישראלים מותר, שלעולם עיקר דעתו של הנכרי אינה אלא לצורך עצמו". ומטעם זה פסק **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' תלד) שמותר להנות במקרה זה מהאור, משום שבדרבנן יש לסמוך על המיקל ובפרט שכן משמע מדברי מרן. ועיין בדברי **ההלכה ברורה**

שהבאנו לקמן, והסיק ג"כ שאם הגוי הדליק את האור במקום שיש יהודים וגויים והיה עושה מלאכה זו גם אם לא היו שם היהודים, הרי מותר להנות מאור זה. וכ"פ בשש"כ (ל, סא' והלאה).

### אמירה לגוי בדבר המותר, והגוי עושה מלאכה

כתב השכנה"ג בשם רבו הראנ"ח, שכשהיה רוצה איזה ספר והיה הספר עומד במקום שאין שם אור, היה אומר לשפחתו לילך להביא לו מאותו מקום דבר מסויים, והייתה השפחה מדלקת נר לילך לשם והיה הולך אחריה ונוטל הספר שצריך. ולא דמי למ"ש מרן שאם אמר לעבדו לילך עמו והדליק את הנר שאסור להשתמש לאורו, כיון שעיקר ההליכה הייתה לצורך הישראל. משום דשאני התם שאומר לעבדו לילך עמו נמצא שבשעה שמדליק את הנר כבר נהנה ממנו הישראל, וכ"כ המ"ב (ס"ק כז) שבכה"ג מותר כיון שאין גופו נהנה מהנר בשעת ההדלקה. וכ"פ במנוחות אהבה (ח"א עמ' תא). ובהלכה ברורה (ח"ב עמ' סה), ולכן כתב שמי שנמצא בבית מלון מותר לו לומר לגוי שיעלה לו לחדר דבר מסויים אפילו שהגוי משתמש במעלית לשם כך, שהרי יכול הגוי לעלות במדרגות, ורק אם אינו יכול לעלות במדרגות כגון שמדובר על דברים כבדים אסור לומר לגוי שיביאם. וכן כל מעשה שהגוי יכול לעשות בלא איסור, מותר לומר לו שיעשה אע"פ שעושה אותה בדרך האסורה. וכ"פ הגר"נ קוליצ' (ארחות שבת פכ"ג הע' קיח) אולם סייג שזה דווקא אם החדר נמצא בקומה נמוכה, אבל בקומה גבוהה לא סביר שיעלה במדרגות ולכן אסור. אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ד, כה) כתב להחמיר בזה כשעושה הגוי בבית השייך לישראל, משום חשדא שיאמרו שהוא שלוחו.

### יכול הישראל לעשות המלאכה בהיתר

ר"ת התיר לגוי ללכת עם ישראל למשוך יין ולהביא לחם שהרי טלטול נר אינו אסור אלא משום מוקצה ולישראל שרי ע"י טלטול מן הצד ולכן ע"י גוי מותר אף שלא ע"י טלטול מן הצד. ולמדנו מכאן כלל חשוב: שכל שישראל יכול לעשות מלאכה זו באיזו דרך שהיא בהיתר, מותר לו לעשות מלאכה זו ע"י גוי אע"פ שהגוי לא יעשה אותה בהיתר, והביאו הרמ"א להלכה. והמג"א (סק"י) הביא בשם הו"דב"ז שאין להתיר כי אם לבני תורה דילמא אתי למיסרך (וכ"כ המ"ב ס"ק כט), והביא שמדברי הפוסקים משמע שמותר לכו"ע. וע"ע בחזון עובדיה (ח"ו עמוד קלד). ומהרי"ץ בהג' על השו"ע כאן (הביאו בסב"ל על ס"ג) הביא את שו"ת מן השמים (סי' ד) האוסר לחלוטין בכה"ג. ובבארות משה (פסקי מהרי"ץ סק"כ) כתב שאין ללמוד מכך שכן דעת מהרי"ץ, ע"ש. וכן לא השמיט השת"ז את דברי הרמ"א.

וכתב בהלכה ברורה (ח"ב עמ' עח) שמותר לומר לגוי לטלטל מנורה חשמלית ואין זה משנה סוג המנורה, בין אם יש בה חוטי להט ובין אם לא. כיון שלא יצא הדבר מידי מח' הפוסקים אין לנו להחמיר כ"כ.

סעיף ד':

### היה נר דלוק והוסיף אור

כתבו **הגה"מ** (פ"ו אות ה), **סמ"ג**, **תרומה ומדכ**י שאם היה נר דלוק ובא הגוי והדליק נר נוסף מותר להשתמש לאורו כיון שאין הנאה ממשית מהנר שהגוי הדליק, וכן אם הוסיף שמן בנר יכול להנות ממנו עד זמן שהשמן הראשון היה דולק, וכ"פ בשו"ע. והט"ז (סק"ג) כתב שלדברי המתירים בסעיף א' במדורה, אף כאן יהיה מותר משום דאזלינן בתר ההתחלה, וכל שבתחילה היה מותר להנות מהאש מותר גם כעת להנות ממנה. אולם הט"ז בתחילת דבריו שהשווה את הוספת השמן כאן להוספת עצים למדורה, אין זה מוכרח לענ"ד שהרי הוספת האש זה חום וכאן הוא מוסיף זמן, וכן נראה לי מוכרח מדברי הב"י.

ודווקא שנהנה מהנר גם קודם שהדליק הנר, ומכך דייק **האגרות משה** (יו"ד ח"ג סי' מז' אות ב) שאם הדליק גוי תנור חימום עבור ישראל בזמן שאין הקור גדול כ"כ, וכן אם הדליק מזגן קירור בזמן שהחום אינו גדול כ"כ, שאסור להנות מחום התנור או מקור המזגן, אע"פ שאפשר לשהות בחדר גם ללא חימום או קירור, כיון שללא מעשה הגוי לא הייתה לו כלל הנאת חימום או קירור, משא"כ בענייננו שגם ללא מלאכת הגוי היה יכול לקרוא לאור הנר לכל הפחות בדוחק, וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ה אות ג). ועיין **בהלכה ביורה** (ח"ב עמ' קיג) שהקל בזה אם עושה במקום חום כבד, בדרך רמיזה.

המורם מהאמור, שבכל מקום שהיה יכול להנות או לעשות מעשה מסויים גם ללא מלאכת הגוי, מותר להנות מהמלאכה שעשה. כגון מזגן שהיה דלוק ובא הגוי והדליק מזגן נוסף, או נרות שהיו דולקים ובא הגוי והדליק את החשמל. ומ"מ כתב **המג"א** (סק"ז) שאסור לומר לגוי אף במציאות כזאת שידליק לו אור, ובדיעבד אם אמר לו מותר להנות ממלאכה זו. אולם האחרונים חלקו לגבי הדין השני על המג"א וכתבו שאף בדיעבד אין להנות ממעשה זה, עיין בדברי **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"ב סימן טו' אות ב) שלא ידע מהיכן מצא המג"א קולא זו.

ויש להעיר שבמקום שיש תאורת חרום בזמן שהחשמל אינו דולק, אין היתר לומר לגוי להדליק את האור כיון שבשעה שידליק את האור הרי תאורת החרום תכבה, וכל ההיתר לומר לגוי להדליק אור כשיש כבר אור הוא דווקא כשהאור הראשון ממשיך לדלוק משא"כ כאן, וכ"כ הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שמט). והוסיף שבכל מקרה של ריבוי הנאה מותר להנות ממלאכת הגוי, ולכן אם הגוי החזיר את התקע של הפלטות בזמן שהתבשילים היו חמים מותר להנות מהם, שהרי לא חידש כאן הנאה אלא ריבה הנאה.

וכתב **הטור** שמותר למחות בגוי שבא להדליק נר או להוסיף שמן, ולא נאמר שאסור לומר שום דבר בעניין ההדלקה ואפילו לומר לו שלא ידליק, וכ"כ **הרמ"א** בהגה. וכתב **המג"א** (סק"ג) שאם לאחר שמחה בו עשה בעל כורחו מותר להנות, ובלבד שלא יערים.

ומ"מ אינו חייב למחות ביד הגוי שבא להוסיף על אור שנמצא כבר, כל שעושה הגוי מעצמו. וכתב **בהלכה ברורה** (שם עמ' ק) שבמצב שיש אור בחדר מותר אף לרמוז לגוי שידליק את האור בשבת, והגוי מעצמו מדליק את האור.

### סעיף ה':

#### הדלקת אש ע"י גוי בקור גדול

כתוב **בהגהות מרדכי** בשם רבינו שמחה שהמדורות שהשפחות מדליקות בבית הבעלים והישראל שתק, נחשב שנעשו על דעת הישראל כיון שהעצים שלו וכל שנעשה בשל ישראל אפילו בבית הגוי אסור. ורבינו ישראל התיר להתחמם כנגד מדורה זו כיון שהכל חולים אצל הקור וכתב שאם לא היו מתמיהים עליו היה מתיר אפילו לומר בפירוש לגוי להדליק.

כתב **הגה"מ שר' יום טוב** התיר לומר לגוי לעשות מדורה מפני הקור ואפילו בשביל גדולים משום שהכל חולים אצל הקור, ואף שאינם חולים מ"מ הם מצטערים ובמקום צער לא גזרו חכמים. וכתב הב"י שמשמע מדברי **המהר"ם** שמדינא מותר להיכנס למקום שהוחם ע"י הגוי, אלא שבמקום שנהגו איסור בדבר אין להתיר והיה מוחה בידי השפחות שמדליקות את האש.

כתב **רבינו ירוחם** שבאותן ארצות שאינן קרות כ"כ אסור משום שאינם חולים אצל האש. והוסיף **הב"י** "ופשוט הוא, וה"ה דאפילו בארצות הקרות ביותר אם אין קור גדול ביום השבת שאסור כיון שאינן חולים אצל הקור באותו יום", ולמדנו מדבריו שצריך שיהא קור גדול ממש ורק אז יש מקום להתיר לומר לגוי להדליק האש. וכ"כ **המהרי"ל** שהוא נוהג לחמם ע"י גוי בזמן שהקור גדול, אולם מי שמקל בדבר במקום שאין צורך גדול, הוא איסור גדול.

ומרן **בשו"ע** הביא דבריהם להלכה, שמותר לומר<sup>103</sup> לגוי בארצות הקרות לעשות מדורה לקטנים והגדולים מותרים להנות בו<sup>104</sup>, ובמקום קור גדול אף לגדולים מותר להחם, ולא כאותם המקלים אף כשאין הקור גדול. וביאר **המג"א** (ס"ק טו) בדעת מרן שמשום צער בלבד אין להתיר. ובחזון **עובדיה** (ח"ו עמוד קיח) הביא דברי מרן להלכה. וכ"פ **בערי"ש** (רעו, ד), וכתב שעדיף מזגן הנדלק ע"י שלט. וכ"פ **בשע"ה** (נה, יב).

כתב **הלבוש** (סעיף ה) שנוהגים להקל לחמם את הבית אפילו כשאין הקור גדול כ"כ, וכ"ד **הגר"א** (ס"ק טז) ועוד אחרונים שהביאו דברי הלבוש להלכה. אולם לדעת מרן השו"ע אין כל היתר בדבר וכל עוד אין הקור גדול ממש אין לומר לגוי להדליק חימום, וכ"כ **המג"א** (ס"ק טו).

ושיעור קור גדול כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב סכ"ה שאלה ה) שהוא כשהמים בחוץ קופאים, או כשיש קור גדול באופן שניכר שיבואו לידי חולי. והערון **השולחן** (סי"ב בהגה) כתב, שקשה להכריע מתי נחשב לקור גדול, וא"א לגדור בזה גדר ברור ולא כל האנשים שווים בזה.

<sup>103</sup> ברוב המהדורות כתוב "מותר לגוי לעשות מדורה בשביל הקטנים" ובמהדורת מכון ירושלים מובא שמותר לומר לגוי. ונראה שכן היא הנוסחא הנכונה. ובמ"ב עוז והדר העירו שכן הוא בדפוס הראשון של השו"ע. אמנם המטה יהודה ביאר שמרן לא התיר אלא כשהגוי עשה מעצמו ואין היתר לומר לו.

<sup>104</sup> אולם אם נעשה בשביל הקטנים והגדולים יחד, דעת מרן לקמן (שכה, ו) שאסור.

### הדלקת מזגן בחום גדול

על פי האמור לעיל התיר בשו"ת **מנחת יצחק** (ג, כג) אמירה לגוי להדליק מזגן בימות הקיץ החמים מטעם ש"הכל חולים אצל החום" בדומה לדין "הכל חולים אצל צינה", וכן משום שבהדלקת המזגן אין איסור מהתורה והוי שבות דשבות במקום צער, ואין לחוש לניצוצות היוצאות כיון דהוי פ"ר דנח"ל באיסור דרבנן שמותר. וכן פסקו בשש"כ (סע' יא), ובילקוט יוסף (סע' פא), וע"ע **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד עח'. וח"ו עמ' קיט) שבימי הקיץ שלפעמים יש שרב כבד, מותר לומר לגוי להדליק את המאוורר, שאינו אלא שבות דשבות ובמקום צער מותר. וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' קיג). ובשע"ה (שם).

**ברם האגרות משה** (יו"ד ח"ג ס' מז אות ב) החמיר בזה, ואינו דומה להסרת הפחם מהנר, שהייתה לו הנאה מוטעת מהנר גם לפני כן, משא"כ בהדלקת מזגן שאין כל הנאה ממנו לפני הדלקתו, וכ"פ הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סימן לב), וכ"נ דעת **האור לציון** (ח"ב פרק כה' בהערה עמוד ריא).

### למנוע ביטול תפילה ותורה דברים

**המ"ב** (סי' שז ס"ק יט) כתב שאסור לומר לגוי להדליק את האור כדי שיחיד יוכל להתפלל או ללמוד. ובספר **ארחות שבת** (הערה קנח) הביא את דברי הנודע ביהודה שצווה לבטל את המנהג לומר לגוי להדליק נרות לצורך תפילת נעילה ביום הכיפורים [וכתב שיש לחלק, שרק לענין עירוב התירו כדי למנוע מכשול מהרבים בקום ועשה, משא"כ לענין ביטול מצות תפילה. אי נמי, בעירוב התקלה מקרית, אך להדליק נרות בנעילה היה מנהג קבוע]. אמנם **האגרות משה** (ח"ג ס' מב) והילקוט **יוסף** (סע' נג-נד) התירו אמירה לגוי במקום מצוה דברים של תפילה בציבור וקריאת התורה. ולענין תלמוד תורה דברים, כתב **הגרי"ש אלישיב** בקובץ תשובות שראוי לבני תורה ללמוד גם כאשר חם, ובלבד שלא יאמרו לגוי להדליק מזגן. אך הגר"א קוטלר הורה בזה להיתר.

**ובחזון עובדיה** (שבת ח"ג עמ' תלב. וע"ע בהלכות עולם ח"ג וישלח אות יא) הסכים לדעת האחרונים הסוברים שמותר לומר לגוי לעשות מלאכה דאו' במקום מצוה דרבים, ולכן התיר לומר לגוי להדליק את החשמל באולם שעורכים בו סעודת 'שבת חתן'. וסמך בדבריו על הפוסקים הסוברים שאיסור הדלקת חשמל אינו אלא מדרבנן, וכעין זה שמעתי ג"כ מבנו הרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל בענין שיעור בשבת של רבים שמותר לומר לגוי להדליק האור, אבל רק כשצריכים לאור כגון שיעור גמרא. אבל אם ימצאו 'גוי של שבת' (שזהו תפקידו) הדבר יהיה קל יותר שהרי הדבר נעשה ע"י רמז [והוסיף שע"פ ההלכה אין הבדל בין גוי של שבת לגוי רגיל, רק שבגוי של שבת הוא מבין יותר מהר ואפשר ע"י רמז]. וע"ע **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' מט) שגם במקום מצווה של רבים עדיף שיעשה הגוי לבד בלי שיאמרו לו, ואם אינו מבין לבד ירמזו לו שיושבים בחושך ואינם יכולים להתפלל כן.

והוסיף שם, שכל האמור לעיל אינו אלא כשהגוי עושה מלאכה דאו' לכל הדעות, אבל לענין הדלקת חשמל בזמנינו שלדעת כמה מהאחרונים אינה אסורה אלא מדרבנן, בשעת הדחק יש לסמוך על המקלים המתירים לומר לגוי להדליק את האור לצורך סעודת חתן או בר מצווה, שיש בזה צורך רבים ועוגמת נפש אם ישארו כך בחושך במשך השבת. ויש כאן ס"ס להתיר, שמא כדעת האומרים

שאינו אסור אלא מדרבנן, וא"ת שאסור מדאורייתא שמא יש להקל באמירה לגוי אפילו באיסור מהתורה.

והרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שמח) כתב לגבי שבת משפחתית ששכחו להכניס את התקעים של הפלטות, ששבת משפחתית שיש בה כמה עשרות אנשים אינה מוגדרת כצורך מצווה של רבים, כיון שהגדרת צורך מצווה אינה אלא במקום שהמצווה של הרבים תתבטל, כגון שיעור תורה או תפילה במניין (כן מובא באגרות משה ח"ג סימן מב). ואם נמצאים בתוך הזמן שלדעת ר"ת אינו חשוב כשבת מותר לומר לגוי להכניס את התקעים, ואם הוא זמן שבת לכו"ע מותר לומר לגוי שידליק את הפלטות ע"י שעון שבת כך שההדלקה תחשב כגרמא, או שיכניס את התקעים בשינוי, ואם בעל השמחה מתבייש כגון שהוא היה צריך להכניס את התקעים ושכח, מותר לומר לגוי במפורש שידליק, שמשום כבוד הבריות מותר לעשות איסור דרבנן (סימן שיב ס"א).

## סימן רע"ט - דיני נר שכבה בשבת

סעיף א':

### מוקצה מחמת איסור

שנינו בשבת מד. "מטלטלין נר חדש אבל לא ישן רבי שמעון אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר הדולק בשבת, ת"ר מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי רבי יהודה ר"מ אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת ר' שמעון אומר חוץ מן הנר הדולק בשבת"

ובשבת קנז. "פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר בכל השבת כולה הלכה כר"ש לבר ממוקצה מחמת מיאוס ומאי ניהו נר ישן וחד אמר במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כר"ש לבר ממוקצה מחמת איסור ומאי ניהו נר שהדליקו בה באותה שבת"

מין השו"ע פסק ע"פ הראשונים דלא כר"ש במוקצה מחמת איסור, ולכן אסר לטלטל נר בשבת אע"פ שכבה, וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותה שבת אסור. ובאר המ"ב (סק"ג) שהאיסור הוא משום שהוקצה בביה"ש, כיון שהיה אסור לקחת ממנו שמן מפני מכבה, ומפני שנאסר להסתפק מהשמן נאסר גם טלטולו. וטעם שני, כיון שבביה"ש היה בסיס לשלהבת, ומטעם מיגו דאתקצאי נאסר בטלטול כל השבת.

### טעם איסור טלטול שלהבת<sup>105</sup>

לא נתברר בגמ' ובראשונים הטעם לאיסור טלטול השלהבת, דאף שהדלקת הנר היא מלאכה אסורה, השימוש בנר הדולק אינו אסור. ונחלקו הפוסקים מאיזה טעם השלהבת עצמה היא מוקצה, שאע"פ שא"א לטלטל את השלהבת ואסור לעשות כן בשבת משום שמכבה, מ"מ כמו שנהנים מהאור כשהנר דולק במקומו כך גם רגילים לטלטל את השלהבת ע"י הנר ממקום למקום וליהנות מהשלהבת בכל מקום שירצה, ויש לו להיות כמו כל כשמל"ה שאינם מוקצים:

א. עיין רש"י (מד. ד"ה חוץ מהנר), רע"ב (פ"ג מ"ו), שו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קלז) ותהילה לדוד

(סק"ו) שכתבו שהאיסור הוא שמא כשיטלטלנו תשקע הפתילה בשמן ויכבה הנר, או שמא יכבה בידיו. אך המג"א (רע"ו ס"ק יא) הקשה על דבריהם שכבר בגמ' (מו: הובא טעם זה ונדחה, משום שאין אנו חוששים שמא יבוא לעבור במזיד על איסור זה<sup>106</sup>).

ב. הריטב"א (שבת מז.) כתב שטעם האיסור הוא משום שאינו יכול לגעת בה, וא"א זולתם, לכן חשובים כבסיס לדבר האסור (יובא לקמן).

ג. החזו"א (מא, טז, מג, יז) כתב שכל עוד השלהבת דולקת, אין הדרך לטלטל את הנר מחשש שמא יכבה, וכן מחמת שאינה עשויה להיטלטל כלל אלא להשתמש בה במקומה, ודבר

<sup>105</sup> לעניין הלכה למעשה בזה, עיין לקמן "מכשירי חשמל עם חוט להט".

<sup>106</sup> ונאמרו בזה מספר תירוצים: הפני יהושע (מז. ד"ה הנח) מיישב את שיטת רש"י, שאמנם האיסור לטלטל את הנר הוא משום שנעשה בסיס לדבר האסור, אך רש"י בא לבאר מדוע נר דולק נעשה בסיס, וע"ז כתב שהשמן הוא האיסור, ומ"ש רש"י שמא יכבה, אין הכוונה שמא יכבה מאליו כשיטלטלנו אלא שמא יבוא להסתפק ממנו ונמצא מכבה בידיו. ע"ע בדברי הצ"ח (ד"ה ובזה), רא"ש יוסף (ד"ה ור' אלעזר), חתם סופר (ד"ה ת"ר), פני שלמה (ד"ה ונלפענ"ד) ומהר"ם שיק.

שאינו עשוי להיטלטל כלל נחשב כמוקצה אף אם נהנה ממנו בשבת. וחשובה השלהבת כגומרו בידי אדם, וכל דבר שגומרו בידי אדם אף בזמן שאינו ראוי אין עליו שם מוקצה, ולכן כתב לאסור מטעם בסיס לדבר האסור.

והקשה **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"א סי' יד), שלפי דבריו נר הנמצא בתוך עשית שהכינה מע"ש לכך ואין חשש שמא יכבה לא יחשב מוקצה אם יהיה בדעתו ללכת עמו בשבת, והרי לא מצינו סוג של נרות שמוותר לטלטל בשבת, ונחלקו בזה השו"ע והרמ"א, וגם לדעת המתירים הוא רק אם התנה להשתמש בהם לאחר שכבה, ואילו לדעת החזו"א גם בזמן שדולק יכול להתנות. ועוד העיר, שבימות החול בהרבה מקרים אין בני אדם נמנעים מטלטול הנר ממקום למקום כשהשלהבת דולקת, כגון ע"מ להאיר במקומות חשוכים, ובפרט כשאינו צורך בנר במקום שהוא נמצא.

ד. עוד כתב **החזו"א** שיש לומר שהשלהבת תהיה אסורה משום נולד, שהרי טבע האש שתמיד מתחלפת, וא"כ האור החדש הוא נולד ואסור בטלטול, ודומה לאפר שהוסק בשבת שלכו"ע אסור בטלטול. והקשה עליו הגרש"ז א שא"כ גם ביו"ט היה לנו לאסור להדליק נר מפני שמשתמש בנולד, ועוד שלא מסתבר לאסור משום שכל האיסור של נולד הוא כדי שהכל יהיה מוכן מע"ש, והדלקה שא"א להכינה מבעו"י, אלא להדליק מבעוד יום והאש תמשיך ותידלק, לכן לא שייך בה איסור נולד.

ה. ובמאורי אש (פ"ב עמ' 62) הביא בשם הגר"ש תפילינסקי ששלהבת היא מוקצה כיון שמלאכתה לאיסור, שהרי היא מבעירה כל הזמן את השמן. ואע"פ שכל כשמל"א מותר בטלטול לצורך גו"מ, בשלהבת הדין חמור יותר כיון שאינה חשובה ככלי, [וכן ביאר בשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סי' נ) שרק שלהבת אסורה בטלטול משום שאינה כלי (וכ"כ בספרו דברות משה דף מז.), משא"כ בחוט להט שחשוב ככלי, כיון שנשארים תמיד ותשמישם להידלק ולהיכבות דינם ככשמל"א, אולם למעשה אוסר מטעם עובדין דחול, וע"ע שבות יצחק מוקצה פי"ד א, בביאור דבריו]. אבל הגרש"ז א הקשה על דבריו שמה שהכלי עושה מעצמו איסור אין זה הופכו לכשמל"א, שהרי הטעם שאסרו לטלטל כשמל"א הוא מחשש שמא יבוא לעשות מלאכה, מה שלא שייך לומר בנר שמאיר מעצמו. והוסיף הגרש"ז א שאף אין להחשיב את השלהבת כחלק מכלי מחמת שמשמשת יחד עם הנר, כיון שהאש נידונת כדבר בפני עצמו, הן מפני חשיבותה והן מפני שמתחדשת בכל רגע.

ו. ולכן כתב **הגרש"ז א** (מאורי אור ומנחת שלמה שם) ששלהבת נחשבת מוקצה משום שנחשבת כעצים וצורות שאינם כלי והם מוקצה מחמת גופם, ואף ששלהבת בוערת זמן רב ויכול לטלטלה ממקום למקום, מ"מ כיון טבע האש שכל הזמן מתחלפת והשימוש בה הוא הכילוי שלה אינה חשובה ככלי. ומטעם זה גם לא מועיל לה ייחוד. וכעין זה כתב בשו"ת **אז נדברו** (ח"ח סימן לג' אות ב) ע"ש.

נמצא א"כ שאע"פ שאנו רשאים ליהנות מהאור והחום של הנר, מ"מ הרי מעצמיות השלהבת א"א ליהנות כלל, ואע"פ שהשלהבת היא דבר שאין בו ממש, מ"מ התייחסות



חז"ל אליה היא כישות נפרדת מהנר והשמן, וכיון שאת הישות הזו א"א לטלטל (כי אין בה גוף), וא"א לנגוע בה (מחמת ששורפת), ואף לא להדליק ממנה אש (מחמת איסור הבערה), ואינה חשובה כלי, נמצא שאין שום הנאה מגופה ועצמיותה, ולכן דינה כמוקצה מחמת גופו, וכעצים ואבנים שאין שום הנאת השתמשות מגופם.

### מנורת חשמל עם חוט להט

ע"פ הטעמים שהבאנו לעיל דנו הפוסקים מה הדין בנורה חשמלית, וכן כל המכשירים החשמליים שיש בהם גוף חימום שמתלהט ונעשה כשלהבת, כגון מיחם חשמלי וכד', שיש לומר שאין זה דומה לשלהבת שבנר, ששלהבת היא מוקצה כיון שמתחלפת ומתכלה כל זמן בעירתה ולכן דינה כצורות, אבל כלים אלו שהם כלי גמור רק שחוט הברזל מתלהט ומאיר ואין בו שום שלהבת, וגם הוא קבוע תמיד ואינו מתחלף כלל, יש לנו לדון ככלי חשוב שראוי לטלטלו, ואינה דומה לשלהבת שאין בה ממש ואינה חשובה ככלי, ובכלים אלו אין גם חשש שמא יכבה ואין קביעות מקום, שהרי אנשים מטלטלים אותם, וכן הטעם של נולד לא שייך בחוטים הללו כיון שהאש שבהם קבועה.

ויש לנו לחלק בין ארבעה סוגים של מכשירים: א. מנורת להט. ב. מכשירי חשמל כתנור חימום שאנו רואים בו את הלהט ממש, אך אין לו דין של מנורה שדומה לנר. ג. מכשירי חשמל כדוגמת מיחם, שיש בהם חוטי להט (אע"פ שהם נסתרים), אך ברור הדבר שעיקר הכלי הוא המים שבתוכו ולא חוט הלהט. ד. מכשירי חשמל שיש להם נורת בקרה, שחוט הלהט שבהם אינו דבר מהותי בהם אלא צדדי.

מכשירים חשמליים שיש בהם חוט להט שמתלבן ומתחמם, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ג. נ) שאינם חשובים מוקצה מחמת החוט הלוהט, מפני שחוט זה חשוב ככלי ששימושו הוא להתלהט משא"כ שלהבת של נר שאינה כלי, אולם אסור מטעם עובדין דחול. ובספר טלטולי שבת (בתשובה שהובאה בשמו, אות יא) כתב שמעיקר הדין מותר לטלטל נורת חשמל אלא שיש לאסור משום דאתי לאחלופי בנר רגיל. והגרשז"א ביאר, שבכלים אלו אין שלהבת העומדת בנפרד מהנר והפתילה, אלא החוט בלבד הוא שמתלהט, ואף הלהט שבו אינו מתחלף ומתחדש אלא קבוע תמיד, ועל כן יתכן שחשוב ככלי. והוסיף שיתכן שאף לדעת החזו"א יהיה מותר לטלטלם, מפני שאין חשש שתכבה בם האש, ואף אין מקפידים עליהם שלא לטלטלם ממקום למקום, ורק באופן שהודלקו מכשירים אלו בשבת עצמה (ע"י שיעון שבת) יתכן שחשובים לדעת החזו"א כמוקצה משום נולד. ובספר **מאורי אש** (פ"ב עמ' 78, ובמהדורה החדשה ענף ג' עמ' קיד) כתב שכל מ"ש אינו אלא רק בדרך פלפול של הלכה ולא למעשה<sup>107</sup>, ואף שמעיקר הדין מותר לטלטל מנורה חשמלית, למעשה אין לטלטלה כיון שנראה כעובדין דחול גמור, ויש לחוש שיחשבו המון העם שהיתר הטלטול הוא מחמת שאין בה אש, ויבואו להדליקה בשבת<sup>108</sup>, ואף שאין אנו מוסיפים גזירות מדעתנו, הנח להם לישראל שנהגו בו איסור, גם

<sup>107</sup> וכתבו ב'תוספת אורה' על הספר מאורי אש, שהגרשז"א כתב במכתב להגר"י טרונק שהחידוש שהעלה להיתר את טלטול המנורה אף לצורך גו"מ, ואמרו לו שזה חידוש גדול ולכן כתב שחלילה לו להקל בזה למעשה. ובאמת שלא הבין מדוע אסור לטלטל את המנורה, אך כך נפסק בגמ' ואין להרהר.

<sup>108</sup> ע"י בספר מאור השבת ח"א במכתבי הגרשז"א (מכתב ט) שכותב לאסור מטעם שמא יבוא לומר שחשמל אינו אש.

בשולחן שלמה (סימן שח' אות יג' בהערה) כתבו שהשיב בע"פ שאסור לטלטל תנור חימום שיש בו חוטים שמאדימים, משום שחשיב כאש.

מאידך דעת הגר"ש אלישיב (שבות יצחק מוקצה פי"ד אות א) שאיסור טלטול השלהבת לא נתבאר כל הצורך, ולכן יש לדון את מכשירי חשמל אלו כשלהבת, ואסור לטלטלם משום מוקצה. וכ"ד הגר"נ קרליץ (חוט שני פמ"ב סק"א אות ג), שכתב שיתכן שאף מכשירי חשמל שאין בהם חוט המתלהט, כגון מאוורר, נחשבים מוקצה כשלהבת, מחמת שמוכרחים להיות מחוברים לזרם החשמל וטלטולם מוגבל, ודומים הם לשלהבת שאינה עשויה להיטלטל. ולגבי מכשירים המופעלים ע"י סוללה, דעתו שמותר לטלטלם. אבל לגבי שעון המופעל ע"י בטריה כתב להתיר, כיון שהשעון עם הבטריה הכל חשוב ככלי אחד ואין זרם החשמל בא אליו מהחוץ, אזי על כל הדבר יש שם כלי אחד ומותר לטלטלו כדין כשמל"ה. ודעת הר"ח כסאור (החיים והשלום סי' קח) לאסור כל טלטול כלי חשמלי ואפילו הפועל על בטריה, ראה ז"ר (שח, ססק"י).

ולגבי מנורה חשמלית כגון פנס, כתב בשו"ת אגרות משה (ח"ה סי' כב' אות לו) שלמרות שמעיקר הדין אין היא מוקצה, מ"מ אסור לטלטלה משום שדומה היא לנר. אמנם לגבי נורת בקרה הדולקת ע"ג מכשירי חשמל כגון מיחם כתב שם (סי' כא' אות ד) שאינה אוסרת את הכלי בטלטול, כיון שנטפלת היא לכלי. מאידך דעת הגרש"ז אוירבך שאין חילוק בין פנס חשמלי לשאר מכשירי חשמל, וצידד שמותר לטלטלו, אך עיין לעיל מ"ש בשמו. ובשש"כ (כ, טו\*) כתב שמכשירי חשמל שדולק בהם חוט חשמל לוחט, שדינם כדין אש גמורה, כגון מנורת לילה דלוקה או מפזר חום עם ספירלה חשמלית לוחטת, אסור לטלטלם. גם הילקוט יוסף (עמ' תכה) כתב שמנורת חשמל או תנור חימום, בעודם דולקים אסור לטלטלם אף לצורך גו"מ, דחשיב כבסיס לדבר האסור, וראוי להחמיר גם ברדיאטור שקבוע בו מנורה דולקת, אך בזה המיקל יש לו ע"מ שיסמוך. ואין להתיר בזה משום דבר המחובר, כיון שעיקר היתר זה אינו מוסכם בפוסקים ויש לדון האם מקרה זה דומה לנידון של כפתור הקבוע בכותל, ולכן בכה"ג יש לאסור, וכתב ששאל את אביו הגרע"י זצ"ל והשיב לו שראוי להחמיר בזה, אך המיקל בניד"ד (מכשיר עם מנורת בקרה) יש לו ע"מ שיסמוך. ובאורחות שבת (אות קפא – קפג) כתב לאסור לטלטלם של כלים אלו. ובמאור השבת (ח"ד סימן יד' הערה סד\*) כתב בשם הגר"ש אלישיב שאסור לטלטל רדיאטור משום שיש בתוכו גוף חימום, ובקובץ מבית לוי (עמוד מז) כתב בשם הגר"ש וואזנר שתנור חימום חשמלי הוא מוקצה ואסור לטלטלו, כיון שגוף החימום לוחט כאש והוא התנור בסיס לשלהבת כמו נר שהוא בסיס לשלהבת. ועיין בהלכה ברורה (הל' אמירה לגוי ח"ב עמ' עח) שהביא דברי הפוסקים, וכתב ששמע מפי אביו הגרע"י זצ"ל שיש להחמיר בזה. וראיתי שהרב דב ליאור (אתר ישיבה) כתב שרדיאטור ופלטת חשוכים ככשמל"א.

במנוחת אהבה (ח"א עמ' תקצא) כתב שמנורת שולחן המיטלטלת וכד' שיש בה חוט להט, וכן תנור חימום שיש בו גופי חימום לוחטים, אסור לטלטלם בשבת בשעה שהם דולקים, אפילו לצורך גו"מ. והטעם משום שהשמן והפתילה בסיס לשלהבת שהיא מוקצה, הואיל וא"א לטלטלה בפנ"ע, וכיון שעיקר האור נעשה ע"י השלהבת, א"כ היא נחשבת הכלי המשמש ולא הנר השמן והפתילה, ולכן אע"פ שאפשר לטלטלה בלא איסור הבערה ע"י הנר, מ"מ כיון שהנר והשמן והפתילה משמשים לה

וטפלים לה, הרי הם אסורים כמותה מדין בסיס לדבר האסור. וכ"כ הריטב"א (שבת מז.) שטעם האיסור הוא משום שאינו יכול לגעת בה, וא"א זולתם, לכן חשובים כבסיס לדבר האסור. וע"ע בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כג) מ"ש ע"ז באורך. עוד כתב שהשלהבת טלטולה הוא בפנ"ע שהרי מדליקים מנר לנר, ומשו"ה חשובה השלהבת כדבר בפנ"ע, והואיל ובשבת א"א לטלטלה בפנ"ע משום איסור הבערה, א"כ השלהבת אסורה מחמת איסור. וטעמי איסור אלו שייכים ג"כ במנורת להט. וה"ה לגבי פלטה חשמלית ופנס כיס, שאסור לטלטלם בשעה שהם דולקים, ואם היו דולקים כל ביה"ש אסורים בטלטול גם לאחר שכבו, מטעם 'מיגו דאתקצאי'. ושמעתי מהרב אהרן בוטבול שבפשוטות היה לנו להגדירו כמוקצה מחמת איסור שדומה למנורה, אך בנוגע למנורה שקבועה בכותל והיא מפריעה לו בשינה יכול להסיט אותה, ואפילו שיש בתוכה אש כי אין בתוכה שום כיבוי והבערה, ומעיקר הדין יש מקום להקל, וה"ה לגבי פלטה בשבת. ושמע שגם הגרע"י זצ"ל מתיר להזיז מנורת ליבון.

נמצינו למדים בסיכום הדברים שלדעת רוב ככל הפוסקים מנורת חשמל שיש בה חוט להט אסורה בטלטול, ואף שיש שרצו להתיר בזה (הגרשז"א והגרמ"פ), כתבו לאסור משום עובדין דחול או שמא יבוא להחליף בנר רגיל וכד'. ואף לגבי מכשירי חשמל כמו תנור עם ספירלה (דוגמא ב' שהבאנו לעיל) יש לאסור.

### סא שאר מכשירי חשמל עם חוט להט

כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סוס"י כא) שה"ה אם החוט הלוהט מוצנע ומוסתר ואינו נראה, אם הוא עיקר הכלי, אזי נעשה הכל בסיס אליו, ולכן כתב שפלטת שבת ומיחם שבת, ומכשיר אדים חמים ושאר סירי בישול חשמליים, אסורים בטלטול, כי עיקר הכלי הוא חוט הלהט שבו. אלא שיש לדון מצד זה שהסיר או המיחם וכד' ייעודם הוא להחזיק את המאכלים, ואין הקדירה נעשית בסיס לשלהבת שבה, ודינה כחשמל"א שמותר לטלטל לצורך גו"מ, וכ"כ בספר **אז נדברו** (ח"ג סימן נד' אות ח). ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן רלה) הביא בשם הגר"מ פיינשטיין שהקל בזה, וכ"כ בשמו בספר טלטולי שבת לעניין מכשיר שיש בו מנורת בקרה המוכיחה על פעילות תקינה של המכשיר, שיש להקל, שדווקא במנורה חשמלית שדומה לנר יש לאסור משום דאתי לאחלופי, אבל בכה"ג אין חשש שיבוא לסלק את האור מהמיחם, ולכן אין לאוסרו. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כא' אות ד) שכלים אלו אין חשש שיסלק את האור ולכן לא שייך לאוסרו. עוד נ"ל שלפי מה שהבאנו לעיל בשם הגרמ"פ והגרשז"א שמעיקר הדין רצו להקל במנורת להט, אלא שהחמירו מצד גזירות וכד', לכאורה בשאר מכשירי חשמל שאין חוט הלהט ניכר לחוץ ואינו דומה כלל למנורה אפשר שיקלו, ובאמת שבשו"ת אגרות משה היקל בזה. ולאחר מכן ראיתי **בקובץ מאמרים בענייני חשמל לגרשז"א** (עמ' 38 בהערה) לגבי מכשיר שמיעה, שאפילו אם יש בו מנורה קטנטנה אפי"ה אינו חשוב כמטלטל נר דולק בשבת, שהרי מסתבר דאין המכשיר כולו נעשה בסיס לנר הדולק ולכן שפיר מותר לטלטל בשבת ואין זה חשיב מוקצה. וב**דבר חבון** (סימן רסב) כתב שלצורך גדול יש להקל במכשירי חשמל שיש בהם חוט להט.

אולם בספר **מאור השבת** (ח"ד עמ' קיא) כתב שהגר"י פישר והגר"ש אלישיב אמרו לו שאין לחלק בין נר אש רגיל לנורת בקרה, ואע"פ שאינם מהווים עיקר הכלי אסור לטלטלם כלל כדין מוקצה של שלהבת. עוד כתב שם ששמע ממהנדס מומחה שהנורה הנ"ל אין בה שום חוט להט אלא היא אור קר.

א"כ נמצינו למדים שלגבי מנורת להט ומכשירי חשמל כגון תנור חימום, מוסכם לאסור. אך במכשירי חשמל האחרים כגון מיחם וכד' רבו המקלים כיון שיעוד כלים אלו הוא בשביל חימום המים וכד'. ובמכשירים שיש בהם נורת בקרה בלבד יותר הקלו.

כל האמור לעיל תקף גם אם כעת המכשיר אינו פועל, משום שבביה"ש המכשיר דלק. אולם אם האדם יכוון שעון שבת שידליק את המכשיר רק לאחר ביה"ש אזי לא יאסר מטעם 'מיגו דאתקצאי', ויהיה מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ואם יתנה בדעתו שאינו מקצה דעתו מהם אע"פ שדולקים בביה"ש, לדעת מרן לקמן מועיל תנאי זה, ולדעת הרמ"א אינו מועיל וחשוב כמוקצה.

והרב **אופיר מלכה** ענה לי שהחזו"א אמר שלנר יש דין של ממח"ג וכן אמר הרב אלישיב שכל דבר הדומה לנר יש לו דין של ממח"ג, ולכן יהיה אסור לטלטלם לצורך גו"מ, ולכתחילה צריך לחוש שכל דבר שיש לו חוט להט יש להחשיבו כממח"ג, וה"ה לפלטה. אבל מיחם חשמלי בדקתי ע"י מומחים שאינו מגיע למצב של התאדמות ולכן אין לו דין של מוקצה ומותר להזיזו לצורך גו"מ, וה"ה לראדיאטור שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, אבל מנורת ספירלה אסור לטלטלה. ומכשירי חשמל שיש להם רק מנורת ביקורת אין להם דין להט וגם אם היה להם דין של מנורת להט אין זה עיקר המכשיר ולכן מותר לטלטלם לצורך גו"מ.

### סעיף ב':

#### **טלטול נר שדלק בביה"ש**

א. דעת הרמב"ם (כה, י), **רא"ש**, **הגהות אשר"י** ו**רינו ירוחם** לאסור לטלטל נר שדלק בביה"ש, משום שכשהיה דולק בביה"ש היה אסור לטלטלו כלל, לפיכך נשאר האיסור הכולל לכל השבת.

ב. מנגד דעת **המרדכי** (סי' שטו), **ראבי"ה** ועוד שנר שהדליקו בו באותו שבת מותר לטלטלו לצורך גו"מ כדין כשמל"א.

מרן **השו"ע** פסק כדברי הרמב"ם וסיעתו, וכתב שיש מי שמתיר אך לא נראו דבריו. וכ"פ **המ"ב** (סק"ד) לאסור. **הט"ז** (סק"ב) כתב שאין מחלוקת בין הראשונים, ולכו"ע אם הניח את הנר מע"ש במקום שוודאי ירצה ליטול אותו משם, יהיה מותר לטלטל את הנר לצורך גו"מ, ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה אפילו) שהביא את דברי **התוספת שבת** שכתב לחלוק על הט"ז בזה, שאין דעת האדם לסלק את הנר מן המנורה אפילו ע"י גוי עד שיכבה, וממילא נעשית המנורה בסיס לדבר האסור. גם **הפמ"ג** (במשב"ז סי' שט' סק"א) כתב שיש לנר שכבה בשבת דין של בסיס לדבר האסור, משום שנר שהדליק למצוה ישנה חובה שיהיה דלוק בליל שבת, ולכן אינו רוצה לנערו ולכבותו בביה"ש, וממילא

יש עליו דין של 'מיגו דאתקצאי', אך באבן הנמצאת ע"פ החבית יכול לנערה אף בביה"ש ולכן לא הוקצתה החבית בביה"ש.

והביא הרמ"א בשם המרדכי שמי שהוא איסטניס והנר מאוס עליו יכול להוציא, והמחמיר לא הפסיד. ולאדם רגיל אסור, שההיתר הוא רק לאיסטניס. אבל מנגד דעת הב"ח והמג"א להתיר לכל אדם שהנר מאוס בעיניו.

## סעיף ג':

### האם מועיל להניח מבעו"י פת ע"ג הפמוט?

נחלקו הראשונים האם מועיל להניח פת מבעו"י ע"ג הפמוט, כך שיהיה בסיס לדבר האסור והמותר, ויהיה מותר לטלטלו בשבת:

א. **הכל בו** (סימן לא) הביא את דעת **חכמי צרפת** שניתן לתת פת מבעו"י ע"ג הפמוט ולטלטלו לאחר שיכבה, שמה שאמרו (בשבת קמב:) "לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד", הכוונה אם מניחים אותם בשבת, אבל אם הונחו מע"ש מותר אף בשאר מוקצה. והוסיף **הריב"ש** שהלחם צריך להיות יותר חשוב מהשמן, ואין מועיל שיתן חתיכת פת, שלא מועיל בסיס לדבר האסור והמותר אא"כ הדבר המותר חשוב יותר מהאיסור. וכך נראה דעת **הרמב"ם** לפי הסבר **הר"י קאפח** (פכ"ה אות כד-כה), שאם הבסיס משמש לאיסור והיתר ואפשר ליטול את ההיתר גם בלא לגעת באיסור - לא הוי בסיס לדבר האסור, וצ"ב.

ב. מנגד, דעת **רבינו ירוחם, ר"ן, רא"ש** (כא, ב), ו**בעל ההשלמה** שלא מועיל לתת פת ע"ג הפמוט, שהותר רק במת. ובטעם הדבר כתב **המג"א** (סק"ה) שעיקר עשיית המנורה אינה אלא בשביל השלהבת, וא"כ כל דבר שניח ע"ג תמיד יהיה טפל ובסיס לשלהבת ולא ללחם ולשאר דברים שניח שם, אפילו הם חשובים יותר. והוסיף **הפמ"ג** (משב"ז סק"ד) שאפשר שאפילו נתן שם דבר חשוב מאוד, מ"מ עיקרו של נר בסיס לשלהבת. אולם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פי"ח במקורות לאות כא) כתב שאע"פ שהשו"ע לא התיר לטלטל פמוט ע"י לחם, זהו דווקא במעט לחם שאינו חשוב, אבל בפת שלמה וכד' שהוא חשוב יותר מהנר, ודאי שאפשר לטלטל, ובפרט בימינו שאין משתמשים בנר אלא באור החשמל, ודאי שהפת חשובה יותר.

להלכה כתב **השו"ע** שאם נתן את הלחם בשבת לא מועיל ואסור לטלטלו. ואם הניח את הלחם מבעו"י יש מי שמתיר ואין לסמוך עליו. וכ"פ **בערי"ש** (רעט, ג). **המ"ב** (רעז, ס"ק יח) מחדש שאם מניח הפמוטות ע"ג מגש ועל המגש מניח גם פת יהיה מותר לטלטל את המגש מפני שהוא בסיס לדבר האסור והמותר. ואינו דומה למניח פת ע"ג הפמוט שהחמירו בזה, משום שהפמוט מיוחד לשלהבת, אבל המגש אינו מיוחד לשלהבת, ובו מועיל בסיס לדבר האסור והמותר, כשצריך את מקום הנרות.

כתב **השש"כ** (כ. סג) שאם הניח מגש ועליו פמוטות ופת מותר לטלטל את המגש לאחר שיכבו הנרות, כל שמטלטל לצורך גופו, היינו שצריך את מקום המגש או שצריך להחליף את המפה. אבל לצורך הפמוטות אסור. וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ב סימן ל).

ולגבי מגש המיוחד להניח עליו הפמוטות, הסתפק **הפמ"ג** (א"א ס"ק יד) אם דומה למנורה ולא מועיל שיניח עליה דבר היתר, או כיון שמניח עליה לפעמים גם דברים אחרים, מועיל להניח עליה דבר היתר. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות יא) כתב לחלק בין מגש המיוחד לנרות, שלא מועיל להניח עליה דבר היתר, ובין מגש גדול שמניחים עליו גם דברי היתר, וכעין זה דעת **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק מוקצה פט"ז אות ח). והגרש"ז **אוירבך** (שבות יצחק שם) כתב שמסתבר שמגש העשוי לנרות אינו דומה למנורה, כיון שרגילים בשבת להניח עליו דבר חשוב של היתר, כגון סידור או גביע של כסף. ובילקוט **יוסף** כתב שנראה להחמיר אף במגש שנעשה במיוחד לשם הנחת נרות שבת עליו בקביעות. ואם הניח את הפמוטות ע"ג מגש רגיל מועיל בהם נתינת הלחם להחשיבו כבסיס לדבר האסור והמותר.

#### חלות או יין ונרות ע"ג מגש<sup>109</sup>

כתב **החיי אדם** (כלל סז ס"ד) שאם בביה"ש היו מונחים ע"ג השולחן הנרות והחלות, הרי החלות חשובות יותר מהנרות כיון שהן נצרכות לסעודת שבת, וכתב שנראה שמטעם זה מקפידות הנשים להניח את החלות על השולחן קודם הדלקת הנרות, ואם אינן נביאות בני נביאות הן.

וכתב בספר שבות יצחק (פט"ז אות ה) בשם **הגרי"ש אלישיב** שאע"פ שיש בבית חלות נוספות, בכל אופן גם בכה"ג אמרינן שהחלות חשובות בעיניו יותר כיון שסו"ס דעתו לאכול מהן סעודת שבת. עוד כתב בשמו שאף היין חשוב לעניין זה יותר מהנרות, כיון שלא יכול לקיים את הסעודה בלי יין לקידוש.

אמנם **המגן אברהם** (רעז סק"ח) כתב שאם בזמן ביה"ש היו מונחים ע"ג השולחן הנרות החלות והיין, הרי הם חשובים יותר מהנר ואין השולחן נעשה בסיס לדבר האסור. ומשמע מדבריו שגם שאר דברים מחילים שם של בסיס לדבר המותר, ולא בעינן דווקא דברים שמיועדים לצורך הסעודה (והעתיקו **המ"ב** ס"ק יח).

#### סעיף ד':

#### האם תנאי מועיל בפמוטות?

נחלקו הראשונים האם יכול האדם לעשות תנאי מע"ש על הנרות שאינו בודל מהם בביה"ש, כך שיהיה מותר לטלטלם בשבת לאחר שיכבו?

א. דעת **התוספות** (מד. ד"ה שבנר), שלא מועיל תנאי. והקשו מדוע בסוכה רעועה (שעשויה ליפול) יכול לעשות תנאי שאינו בודל הימנה (ביצה ל:; ובנר אינו יכול לומר שאינו בודל מהשמן ויועיל לכך שיוכל להסתפק ממותר השמן? וכתבו "שנר עיקר הקצאתו הוא

<sup>109</sup> העתקתי מסימן שי', שם דנו בארוכה בעניין בסיס לדבר האסור והמותר, ע"ש.

ביה"ש ודחייה בידיים לצורך שבת וחמיר טפי ולא מהני ביה תנאי". ועיין בתוס' רא"ש (ד"ה שבנר) שהוסיף לבאר, שבנר יש דחייה בידיים ודבר שדחאו בידיים לא מועיל לו תנאי, אבל סוכה יש זמן גדול משנעשית, ואינו נראה כ"כ דחייה בידיים. והתוספות ישנים תירצו בשם רשב"א שחומרת נר היא משם בסיס לשלהבת, ולכן לא מועיל בו תנאי.

ב. **רמב"ם** (כה, י) – הביא את דין מוקצה מחמת איסור, ולא כתב שמועיל תנאי. לדעת הב"י זה לא מוכרח.

ג. דעת הר"ן (כא, ד"ה והא). והרמב"ן שם שתנאי מועיל בנר, ואפילו הוא גדול. והביאו ראייה לדבריהם מהירושלמי (ג, ז). וכ"ד הרשב"א, והרא"ה.

אלא שלכאורה יש לברר מדוע יועיל תנאי הרי בביה"ש היה עליו איסור? וכתב הבית יוסף בשם הריב"ש (סימן צג) שהביא את דברי הרשב"ץ (ח"א סי' קלז<sup>110</sup>) שלא אמרו כיון דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכלי יומא אלא בדבר שהוא מוקצה מעצמו, כנויי סוכה ועצי סוכה, אבל הנר הלז אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו. וביאר הערוך השולחן (ס"ט) שדווקא בזה שמוכרח להיבדל מהם לא מהני, וגם דחאו בידיים. וסיכם הב"י שלענין הלכה כיון שמוקצה איסורו מדרבנן, כדאי הם הנך רבוותא דשרו לטלטל ע"י תנאי לסמוך עליהם.

לכאורה צריך להבין איך מסתדרים דברי הרשב"ץ שאמר שאין מיגו דאתקצאי בדבר שהוא עצמו לא מוקצה אלא שיש מוקצה עליו, עם האפרוחים שהיו על הכלי כל ביה"ש שאוסרים את הכלי אפילו שהם חיצוניים לו.

להלכה כתב השו"ע שאם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו לאחר שיכבה, מותר לטלטלו לאחר שכבה. וכתב הילקוט יוסף (עמוד שמב) שעדיף שיעשה את התנאי סמוך לשקיעה, ופעם בשנה מועיל לכל השנה<sup>111</sup>. וכתב המג"א (סק"ו) שתנאי מועיל רק בדבר כמו נר שודאי יכבה, אבל בשאר בסיס לדבר האסור לא מועיל תנאי (דלא כהרשב"ץ). בשו"ת יביע אומר (ז, לו) כתב שמועיל תנאי אף במוקצה אחר – לענין מוקצה במחובר. וע"ע בחזון עובדיה (ח"ו עמוד קמז) שכשהאיסור יסתלק דינו ככשמל"ה ומותר לטלטלו אף לצורך גו"מ. וכן דעת השת"ז שתנאי מועיל והשמיט את דברי הרמ"א, וכ"פ בשע"ה (סח, ח), וערי"ש (רעט, ד), אולם הוסיף שא"א לעשות תנאי זה מתחילת השנה, אלא כל ערב שבת. וע"ע בשו"ת חן טוב (סי' יז).

אך הרמ"א כתב שתנאי לא מועיל, אבל גוי יכול לטלטל את הנר לאחר שכבה גם ללא תנאי, שהואיל וכן הרגילות הוי כאילו התנה. וכתב המ"ב (ס"ק ג) שהחידוש שגוי יכול לטלטל הוא אפילו לצורך הכלי שלא יגנב או יפסד. אך כתב בשם הפמ"ג (א"א סק"ו) שאם הדליק את הנר כדי שישאר דלוק כל השבת, אפשר שיהיה אסור לטלטל את הנר לצורך עצמו אפילו ע"י גוי, אך לצורך גו"מ אף במקרה זה יהיה מותר, וכ"כ כה"ח (סק"כ). והר"ח כסאר (שם טוב כה, י) סובר בדעת רבנו שמכך שלא

<sup>110</sup> ועיין ברשב"ש סימן תז'.

<sup>111</sup> כ"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"ד חוט המשולש טוק ג' סימן ז), ברכי יוסף (ס"ק ד-ו), שו"ת פלא יועץ (סי' יא' עמ' 257), כה"ח (ס"ק טז' – יח), וחזון עובדיה (ח"ו עמ' קמז).

הזכיר היתר זה נראה דלא ס"ל. וכן דעת הר"י קאפח (שם אות טו) וכפי שפירש הראשל"צ בדעת הרמב"ם, ע"ש.

### סעיף ה':

#### **נר שהיה מותר לטלטלו בביה"ש**

כתב מרן השו"ע ע"פ הרשב"א שר שדליקו לחיה ולחולה וילדה החיה ונתרפא החולה מותר לטלטלו אם כבה, וה"ה אם הדליק בשוגג וכבה שמותר לטלטלו. וכתב המ"ב (ס"ק טו) שאף אם הדליק את הנר לפני שבת ובביה"ש היה הנר דלוק ולכאורה היה לנו לאסור מטעם 'מיגו דאתקצאי', אין לאסור אף בזה כיון שהיה יכול לטלטלו לצורך החיה או החולה, לא נאסר הנר בטלטול לכל השבת. ומרן הגרע"י הביא דברי השו"ע להלכה (חזו"ע ח"ו עמ' קנ).

### סעיף ו':

#### **טלטול נר מאוס שלא דלק בשבת**

שנינו בשבת מו. "א"ר יהודה שרגא דמשחא שרי לטלטולה דנפטא אסור לטלטולה רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו דנפטא נמי שרי לטלטולה (דהואיל וחזי לכסות ביה מנא) רב אויא איקלע לבי רבא הוה מאיסן בי כרעיה בטינא אתיבי אפוריא קמיה דרבא איקפד רבא בעא לצעוריה א"ל מ"ט רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שרגא דנפטא נמי שרי לטלטולה א"ל הואיל וחזיא לכסויי בה מנא אלא מעתה כל צורות שבחצר מטלטלין הואיל וחזיא לכסויי בהו מנא א"ל הא איכא תורת כלי עליה הני ליכא תורת כלי עליה"

וכ"פ מרן השו"ע ע"פ הרי"ף רמב"ם ורא"ש: שר שלא הדליקו בו באותה שבת, אע"פ שמאוס מותר לטלטלו כיון שמוקצה מחמת מיאוס מותר.

וכתב הביאור הלכה (ד"ה נר) בשם האליה רבה שר שלא הדליקו בו מעולם, ורק ייחדוהו להדלקה דינו ככשמל"ה, משום שהזמנה לאו מילתא היא, ולכן מותר לטלטלו אף שלא יפסד או יגנב (לצורך עצמו).

ולגבי טלטול פמוטות כסף שלא השתמש בהם מעולם נחלקו הפוסקים: דעת החזו"א (מד, יג) ושו"ת אז נדבנו (ג, לט) שאסור, כיון שדינם כמוקצה מחמת חסרון כיס, וכל ההיתר שהביאו הפוסקים לגבי פמוטות אינו אלא בזמנם שהיו משמשים גם לדברים אחרים, אבל כיום כיון שאין הדרך להשתמש בהם אלא לצורך הדלקת נרות, אזי אפילו חדשים שלא הדליק בהם מעולם דינם מוקצה<sup>112</sup>. וכ"ד הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ג פע"ט סק"א).

ומנגד דעת הגרשז"א (שש"כ פכ' הע' ריד). והגרע"י (חזו"ע ח"א עמ' רסא'. ח"ג עמ' צ) שמותר לטלטלם, שכל עוד לא הדליק בהם דינם כתכשיט. וכן הורה בשו"ת אגרות משה (או"ח ה, כב) שמותר לטלטל פמוטות שלא הדליקו בהם לצורך גו"מ. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי, ובשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן טז) ובספרו מנוחת אהבה (ח"א עמוד רסב).

<sup>112</sup> כ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק יד) והתהילה לדוד (שח' ס"ק יח).



## סעיף ז':

## טלטול מנורה

שנינו בשבת מה:

"דא"ר אחא בר חנינא א"ר אסי הורה ריש לקיש בצידן מנורה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה בשתי ידיו אסור לטלטלה ור' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא בנר כרבי שמעון אבל מנורה בין ניטלה בידו אחת בין ניטלה בשתי ידיו אסור לטלטלה וטעמא מאי רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הואיל ואדם קובע לה מקום אמר ליה אביי לרב יוסף והרי כילת חתנים דאדם קובע לו מקום ואמר שמואל משום רבי חייא כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפרקה בשבת אלא אמר אביי בשל חוליות אי הכי מ"ט דר"ש בן לקיש דשרי מאי חוליות כעין חוליות דאית בה חידקי הלכך חוליות בין גדולה בין קטנה אסורה לטלטלה גדולה נמי דאית בה חידקי גזירה אטו גדולה דחוליות כי פליגי בקטנה דאית בה חידקי מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן"

נמצא שבמנורה גדולה אם יש בה חוליות אסור, ואם יש בה חידקי ג"כ אסור, וכשארין בה חוליות ולא חדקי נחלקו בזה הראשונים. ובמנורה קטנה אם יש בה חוליות אסור, ואם יש בה חידקי נחלקו ר"י ור"ל, האם מותר או אסור, וכשארין בה לא חולית ולא חדקי מותר.

ונחלקו הראשונים האם מותר לטלטל מנורה בשבת:

א. **תוס' רא"ש וטור:** אסור לטלטל מנורה אפילו של חידקי, שהלכה כר"י, ע"פ הכלל שר"ל ור"י הלכה כר"י.

ב. **רי"ף** ע"פ הר"ן: מותר לטלטל אפילו מנורה של חוליות, שאין בניין בכלים, והסוגיא כאן אינה להלכה.

ג. **רמב"ם:** מנורה של חוליות ומנורה של חידקי גדולה הניטלת בשתי ידיים, אסור לטלטלה. אך מנורה של חידקי קטנה הניטלת ביד אחת מותר לטלטלה, שהלכה כר"ל, משום שאנו פוסקים במוקצה להקל.

מין השו"ע פסק כדברי התוס' וסיעתו. וכתב **המ"ב** (ס"ק כב) שאם הפרקים רפויים לגמרי מותר לטלטל את המנורה, משום שמותר לפרק ולהחזיר אותה.

## סימנים רצ"ד - רצ"ט - דיני הבדלה

### מקור הדין

<sup>113</sup> החקירה המרכזית בהבדלה היא האם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן. יש ראשונים שמשמע מדבריהם שההבדלה היא מדרבנן, ויש ראשונים שמהם משמע שדין זה הוא מדאורייתא. לפי השיטות שחיוב הבדלה הוא מהתורה, עולה השאלה מהו המקור לדין זה. **הרמב"ם** בהלכות שבת (פרק כ"ט הלכה א) כותב:

"מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו - בקידוש היום, וביציאתו - בהבדלה"

מדבריו משמע שחיוב ההבדלה נובע מהציווי של 'זכור'. **המגיד משנה** שם מעיר שיש כאלו שלמדו את דין ההבדלה מהפסוק "להבדיל בין הקודש ובין החול". הסמ"ג (עשה כט) מביא ראיה לזכירה הכפולה, מכך שבעשרת הדברות שבפרשת יתרו כתוב 'זכור', ובפרשת ואתחנן כתוב 'וזכרת', ולכן צריך לזכור את השבת פעמיים, בכניסה וביציאה. לשאלה זו יש כמה השלכות: **המנחת חינוך** במצווה ל"א דן בשאלה זו, ושואל מדוע לא מזכירים יציאת מצרים בהבדלה. אם נאמר שהחיוב של ההבדלה נובע מהפסוק של להבדיל בין הקודש ובין החול אין כלל שאלה, אבל אם הלימוד הוא מהפסוק של 'זכור' - לכאורה, לא צריך להיות הבדל בין הקידוש ובין ההבדלה בעניין הזכרת יציאת מצרים. המנחת חינוך נשאר בסופו של דבר ב'צריך עיון'. בשו"ת **הר צבי** (או"ח סימן קנ"ז) הציע שייתכן ויוצאים ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בתפילה ערבית שלפני ההבדלה. **הגרש"ז אוירבך** כותב בשש"כ (פרק נ"ח הערה י"ח) שגם אם נבין שהבדלה היא חלק מדיני 'זכור' - לא צריך להזכיר יציאת מצרים כי כבר הזכיר בקידוש, ומן הדין מספיק להזכיר פעם אחת את יציאת מצרים. הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' שנה) כתב שהבדלה היא מצוות עשה מהתורה. ודעת **הר"י קאפח** (פכ"ט אות א; נא) בדעת רבנו שהבדלה דרבנן.

**המאירי** (ברכות כ:) מביא בשם יש מפרשים, וכן הובא בתוס' רא"ש בשם **ר"ת**, שמצוות הבדלה מדרבנן בלבד.

### הבדלה בתפילה (סימן רצד)

לכולי עלמא יוצאים ידי חובת ההבדלה באמירת אתה חוננתנו בתפילה, אלא שיש דין נוסף של הבדלה על היין. אלא שמצד שני, יש אנשים המקלים ראש באמירת אתה חוננתנו.

הגמרא בברכות (לג.) אומרת שאדם ששכח לומר אתה חוננתנו - מצד הדין היה צריך לחזור על התפילה, אלא שבפועל לא חוזר כי יכול לתקן על ידי הקידוש על היין. אמנם, יש מקרים בהם האדם מחויב לחזור על תפילתו במידה ושכח לומר אתה חוננתנו. אם לאותו אדם אין יין, והוא אף לא מצפה שיהיה לו, חייב לחזור על התפילה ולומר אתה חוננתנו, ורק אז יכול לאכול. **ערוך השולחן** מוסיף שאף אדם שאין לו יין ויודע שמחר יהיה לו - חייב לחזור על התפילה במידה והוא רוצה

<sup>113</sup> בסיכום סימן זה נעזרתי בשיעוריו של הרב י"צ רימון שליט"א.

לאכול במוצאי שבת. במקרים אלו, כותב **המשנה ברורה** (רצד' סק"ו), שאם נזכר בברכת שומע תפילה - יאמר שם אתה חוננתנו. וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח קמז:). ולגירסת **הר"י קאפח** ברמב"ם (פ"י מתפלה הי"ד אות כז) לעולם אם שכח לומר הבדלה בחונן הדעת יבדיל בשומע תפלה. וע"ע **בחזו"ע** (ח"ב עמ' שפ) שהביא עוד פוסקים דס"ל הכי בדעת רבנו.

הגמרא בברכות (לג:) מביאה שאם אדם שכח לומר אתה חוננתנו, וטעם לפני שהבדיל על היין - חייב לחזור ולהתפלל. אדם שלא עשה הבדלה כלל, יכול לתקן את זה על ידי הבדלה על הכוס, אבל אם אדם אכל לפני ההבדלה - כיוון שקלקל, צריך לחזור על תפילתו. וכ"פ מרן **השו"ע** (סימן רצד' סעיף א) ו**בתזו"ע** (ח"ב עמ' שעט) פסק שחוזר ומתפלל בתנאי דנדבה. **הרשב"א** הוסיף על דין זה שאף אם אותו אדם עשה מלאכה לפני ההבדלה - צריך לחזור על תפילתו. וה**באו"ה** הביא שאין מחמירים בזה, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"א סי' כב) דלא קי"ל כהרשב"א בזה. אולם בחזו"ע (שם עמ' שפב) חלק וכתב שאם לא הבדיל בתפילה ועשה מלאכה בלבד צריך לחזור ולהתפלל בתנאי דנדבה, אולם אם קודם שעשה מלאכה אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול אינו חוזר ומתפלל.

**הביאור הלכה** (רצד' ד"ה ואם) פוסק להלכה שרק במקרה שאכל לפני ההבדלה צריך לחזור. מדוע? משום שיש ראשונים שבכלל לא פוסקים את הדין שצריך לחזור על התפילה אם טעם לפני ההבדלה כמו הרמב"ם, ובנוסף לכך יש ראשונים הסוברים שדין זה הוא רק באכילה. הביאור הלכה (שם ד"ה צריך) מעיר בשם **הפמ"ג** שכל זה אם האדם אכל ונזכר שלא אמר אתה חוננתנו לפני שהבדיל על הכוס, אבל אם הבדיל כבר - לא צריך לחזור על תפילתו למרות שטעם לפני ההבדלה. אולם **הגרע"י** (שם עמ' שפא) העיר ע"ד הפמ"ג, שאפילו אם הבדיל כבר חוזר ומתפלל, ושכ"כ הרא"ה. בכל אופן, כדי להתיר לאדם לעשות מלאכה מספיק לומר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול'.

### ❧ היחס בין הבדלה בתפילה להבדלה על הכוס

שנינו בגמ' בברכות לג. לגבי תקנת הבדלה: "בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס". נמצינו למדים, שאע"פ שחכמים 'העבירו' את ההבדלה לתפילה, התקנה להבדיל על הכוס לא נעקרה ממקומה לגמרי, אלא רק אמרו שאם אין לאדם אפשרות לקנות יין להבדלה, יכול להבדיל בתפילה, אבל אם יש לו אפשרות צריך להבדיל גם על הכוס.

בהמשך הגמ' מובא "ומה תפילה דעיקר תקנתא היא". מגמ' זו עולה שעיקר התקנה להבדיל הייתה בתפילה ולא על הכוס. מאידך, מדברי הגמ' שכשהעשירו קבעוה על הכוס ועקרוה מהתפילה, עולה, שעיקר התקנה היא על הכוס, אחרת מדוע היה צורך לעקור את ההבדלה מהתפילה? על שאלה זו עונה **הרשב"א** (ד"ה ומה) שכוונת הגמ' שכאשר בענו וקבעוה בתפילה תיקנו שלעולם תישאר התקנה בתפילה אף אם יעשירו, משום שחששו שמא יחזרו ויענו ויצטרכו שוב לעקור את ההבדלה מהכוס לתפילה, ולכן השאירו את התקנה להבדיל בתפילה, ומשום כך תקנתה בתפילה חשובה לעיקר. **הריטב"א** (ד"ה כוס) תירץ, שאע"פ שהכוס חשובה יותר, התפילה חשובה לעיקר התקנה כיון שהיא נתקנה ראשונה.

בירושלמי (פ"ה ה"ב) מובא שהטעם להבדיל פעמיים הוא בשביל לזכות את התינוקות שאינם מתפללים, שישמעו הבדלה. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה המבדיל) שמותר לו לעשות מלאכה לאחר שהבדיל בתפילה, אך אכילה ושתייה אסורה עד שיקדש על הכוס.

צריך להבין מה היחס בין ההבדלה בתפילה ובין ההבדלה על הכוס, הרי תקנת חכמים נשארה לעשות את שתייהם, לכאורה לא מובן מדוע לא די באחת בלבד<sup>114</sup>, וכן מצינו שאם אדם לא מוצא

<sup>114</sup> ונראה לבאר על פי דברי הגר"ח (בסנטסיל ס"ב) וכן על פי דברי הדבר שמואל (פסחים קה:;) (מתוך מאמרו של הרב **יהודה שטרן**).

השו"ע (סימן קח' סעיף א) פוסק להלכה כי השוכח להתפלל תפילה אחת, הרי הוא משלים ומתפלל פעמיים את תפילת השמונה עשרה הבאה. עוד נפסק להלכה (קח, ב) כי את תפילת השמונה עשרה הראשונה מתפללים לשם תפילת החובה שהאדם מחוייב בה כעת, ואילו תפילת השמונה עשרה השנייה עולה לתשלומין עבור התפילה ששכח והחסיר.

לאור זאת השוכח להתפלל ערבית של מוצאי שבת הרי הוא צריך להשלים ולהתפלל למחרת בשחרית פעמיים. עוד עולה ברור מתוך ההלכה, שתפילת השמונה עשרה הראשונה עולה לשם תפילת חובה של שחרית, ואילו תפילת השמונה עשרה השנייה עולה לשם תפילת ערבית של מוצאי שבת ששכח והחסיר.

נחלקו האחרונים באיזו תפילת שמונה עשרה יש להזכיר ולומר את התוספת של אתה חוננתנו. המגן אברהם (סימן רצד) סובר כי יש לאומרה בתפילה השנייה ואילו רעק"א סובר כי יש לאומרה בתפילה הראשונה. ומבאר **הגר"ח** שהמגן אברהם ורעק"א נחלקו באיזו תפילה יש לומר את התוספת של אתה חוננתנו, מפני שכנראה הם נחלקים מהו טעם ההבדלה שבתפילה.

המגן אברהם כנראה סובר שאמירת אתה חוננתנו היא לא רק אמירת הבדלה בעלמא, אלא היא ממש חלק מברכות התפילה של מוצאי שבת, (בהמשך תתבאר הסברא בהרחבה) וממילא אך פשוט הוא כי יש להזכירה בתפילה השנייה שהיא באה במקום תפילת ערבית החסרה.

אבל רעק"א כנראה סובר שתפילת אתה חוננתנו היא אמירת דברי הבדלה שמפרידים ומבדילים בין שבת לימות החול, ולכן יש לומר את תפילת אתה חוננתנו בתפילת החול הראשונה שהוא מתפלל.

ולכן בדרך כלל תפילת החול הראשונה היא ערבית של מוצאי שבת, אבל במקרה ששכח ולא התפלל ערבית במוצ"ש, אזי תפילת החול הראשונה שלאחר השבת היא תפילת שחרית של יום א',

וממילא יש להזכיר בשמונה עשרה הראשון של שחרית את תפילת אתה חוננתנו (כי זוהי תפילת החול הראשונה), ורק לאחר מכן יש להתפלל את תפילת שמונה עשרה השנייה שהיא תשלומין לתפילת הערבית שהחסיר (כדין כל השוכח להתפלל).

מתוך דברי הגר"ח בהסבר שיטת המגן אברהם מצינו סברא וטעם, כי אמירת אתה חוננתנו היא ממש חלק מברכות התפילה ולכן יש להזכיר את הבדלת אתה חוננתנו בתפילה.

מעין סברת הגר"ח מצינו גם **בדבר שמואל** בפסחים קה:; הדבר שמואל התקשה שלכאורה ההבדלה הכפולה שבתפילה ולאחר מכן על היין, יוצרת קושי בהבנת גדר ההבדלה שבתפילה. דהרי נפסק להלכה (מ"ב ס' רצד' סק"א) שאם הבדיל על היין לפני שהתפלל תפילת ערבית בכל זאת יש לו לומר אתה חוננתנו בתפילת ערבית ומקשה הדבר שמואל שלכאורה ההזכרה בתפילה היא מיותרת מפני שכבר הבדיל על היין לפני התפילה.

ומתוך הדבר שמואל שלאמירת אתה חוננתנו בתפילה יש שני תפקידים שונים. התפקיד הראשון הוא להתיר בעשיית מלאכה וכפי שמצינו בשו"ע ס' רצט' שלאחר תפילת ערבית שהזכיר בה אתה חוננתנו הרי הוא מותר במלאכה מפני שאמר דבר הבדלה בין הקודש ובין החול. אבל אמירת אתה חוננתנו משמשת גם כהזכרה בתפילה. וכמו שמצינו הזכרת יעלה ויבוא בראש חודש או הזכרה מיוחדת לשבת ויום טוב, כך גם במוצאי שבת בכדי ללוות את השבת הקדושה יש להזכיר את המאורע של יציאת השבת ולכן אומרים אתה חוננתנו בתפילת ערבית.

על פי הבנה זו מיישב הדבר שמואל כי גם מי שהבדיל על היין לפני התפילה בכל זאת אומר הוא בתפילתו אתה חוננתנו מפני שלאמירה זו יש גם תפקיד נוסף של הזכרת המאורע.

כדוגמא להבנת הסברא ניתן להציג את אמירת ההלל מול אמירת יעלה ויבוא, דהרי ברור הוא כי גם מי שאמר הלל יש לו לומר יעלה ויבוא בתפילה וכן להיפך. והטעם הוא פשוט וברור כי הרי הזכרת יעלה ויבוא היא עניין לתפילה בכדי להזכיר את מאורע היום שהוא ראש חודש, בדומה לכן יש להזכיר בתפילה גם את מאורע ההבדלה ויציאת השבת.

מתוך ביאור הדבר שמואל נראה שזוהי גם כוונת דברי הגר"ח בביאור סברת המגן אברהם, דיש לומר אתה חוננתנו דווקא בתפילת שחרית השנייה מפני שהיא תפילת התשלומין לערבית של מוצאי שבת שבה האדם התחייב להזכיר את המאורע של יציאת השבת.

וממילא מתוך הדברים עולה (כי לפחות לפי חלק מן השיטות וייתכן שאף לכו"ע) ניתן לומר שתפילת אתה חוננתנו משמשת כהזכרת המאורע של יציאת השבת (וזאת בנוסף לכן שהיא מתירה במלאכה) כפי שיש להזכיר ראש חודש או חג ביעלה ויבוא וכדו'.

כוס להבדלה הרי הוא יוצא י"ח בהבדלה שבתפילה, ומוכח שמעיקר הדין די בה, מאידך, אם שכח ולא הבדיל בתפילה אינו צריך לחזור כיון שעתה יקדש על הכוס? **בספר המכתם** (ברכות לג. ד"ה טעה) כתב שההבדלה על הכוס עיקר, משום שאף שמלכתחילה תיקונו רק בתפילה, אך כשהעשירו תיקונו רק על הכוס, ומוכח שזוהי עיקר התקנה וכל מה שלא עשו כן מלכתחיה אינו אלא מפני העניות. וכתב שזהו הטעם שאם שכח להבדיל בתפילה אינו חוזר, כיון שיעשה הבדלה על הכוס שזוהי עיקר התקנה. אולם **במעשה הגאונים** (סדר קידוש והבדלה לרבותינו הראשונים עמ' פד) כתב שהבדלה בתפילה עיקר, שהרי בכל מוצ"ש עושים מלאכות לאחר ההבדלה בתפילה, וכן בתשעה באב שחל להיות ביום ראשון אין הבדלה על הכוס במוצ"ש ועושים מלאכות כל היום על סמך ההבדלה בתפילה (כמבואר בסימן רצד' סעיף ג).

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רא) שמן התורה אדם יוצא י"ח הבדלה באמית אתה חוננתנו בתפילת ערבית, ואעפ"כ תקנו חכמים לחזור ולהבדיל על היין, ועד שיבדיל על הכוס אסור לו לטעום כלום.

### ✻ "ברוך המבדיל בין קודש לחול"

הגמ' בשבת קנ. מביאה שבמערבא היו אומרים 'המבדיל בין קודש לחול' ועושים מלאכה, וביאר **רש"י** שאמירה זו היא להיכר בעלמא שמלווים את המלך, וכתב **הר"ן** שנראה מדברי רש"י שאומרה בלא שם ומלכות, אבל מדברי **הרי"ף** משמע שאומרה בשם על הכוס דווקא [וחידוש הגמ' הוא שאין צורך לומר שלוש הבדלות, אלא די בהבדלה אחת]. ומדברי **הרא"ש** (ערי פסחים סימן יא) משמע, שאין צורך בהבדלה על הכוס ממש אבל צריך לומר את הברכה במלואה עם שם ומלכות, ויוצא א"כ שאין כל היתר לעשות מלאכה קודם הבדלה. והרמב"ם (כט, ו) כתב שהרוצה לעשות מלאכה לאחר שהבדיל בתפילה יאמר המבדיל בין קודש לחול, ולא ביאר אם צריך לאומרה בשם ומלכות, והמגיד הביא בשם **הגאונים** שאם הבדיל בתפילה אינו צריך עוד לברכה אחרת ויכול לעשות מלאכה. וכתב **הבית יוסף** שמלסקנת הדברים אם לא הבדיל בתפילה די שיאמר המבדיל בין קודש לחול בלא הזכרת השם. וכ"פ **בשו"ע** (רצט, י).

**הגרי"ז** (בחידושו על הרמב"ם כט, ה) ביאר שמחלוקתם תלויה בגדר איסור עשיית מלאכה קודם ההבדלה, לפי הסוברים שעשיית מלאכה אסורה עד שיבדיל בשם ומלכות הגדר הוא שחכמים אסרו עשיית מלאכה קודם ההבלדה כמו שאסרו לאכול קודם ההבדלה, ולכן כל זמן שלא הבדיל כהלכה אסור בעשיית מלאכה ובאכילה. אבל הסוברים שמותר בעשיית מלאכה ע"י אמירת ברוך המבדיל בין קודש לחול בלבד, הגדר הוא שחכמים אסרו מלאכה אף שיצאה שבת והרי זה חול גמור, משום כבוד השבת ביציאתה בזה שאינו עושה מלאכה עד שיבדיל, ולכן די בהיכר בעלמא שאומר 'ברוך המבדיל' אפילו ללא שם ומלכות. וע"ע **בערוך השולחן** (סעיף כא) מ"ש בזה.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' קצט) שאסור לעשות כל מלאכה עד שיבדיל, ומ"מ אין צריך דווקא להבדיל על הכוס אלא גם הבדלה שבתפילה מועילה לזה, ומי שלא הבדיל על הכוס וגם בתפילה לא הבדיל, יכול לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בלא הזכרת שם ומלכות, ומותר בעשיית כל מלאכה.

### על מה מבדילים (סימן רצו)

כתבו הגאונים, וכך מובא בטור, שלא מבדילים על פת משום שאמנם קידוש אפשר לעשות על לחם כי לחם הוא חלק מהסעודה, ויש קשר בין הקידוש לסעודה, אבל להבדלה אין שום קשר לסעודה וללחם. מרן השולחן ערוך (סעיף ב) אומר שיש מקום לבחון מה הדין ביום טוב שחל במוצאי שבת, ורוצה לקדש על הפת, הרמ"א כתב שניתן להקל בדבר. והשת"ז השמיט את דברי הרמ"א, וכך נראה מדברי מהרי"ץ (ע"ח קנ.), עיין ז"ר (סק"ה).

### מה לגבי חמר מדינה?

ראינו בדיון בקידוש שיש מחלוקת האם ניתן לקדש על חמר מדינה או לא. השולחן ערוך (סעיף ב) פוסק שניתן להבדיל על חמר מדינה. הבאור הלכה (ד"ה אם הוא) כותב על פסק זה שהוא לכולי עלמא. לפי זה, מותר לכתחילה להבדיל על חמר מדינה. אמנם, כתבו הפוסקים שאם אותו אדם לא מעדיף שכר על יין - עדיף שיעשה הבדלה על היין. אולם מפשט לשון הגמ' (פסחים קז). "ולא הוה לן חמרא" הבין הר"י קאפח שלעולם שאין מבדילים על שכר במקום שיש יין. מערי"ש (רצו, י) משמע שרק כשאין יין היו נוהגים להבדיל על שכר, וכן משמע ממהרי"ץ (ע"ח קנ.).

### מהו חמר מדינה?

**הרשב"ם** בסוגיא שם בפסחים (ד"ה חמר מדינה) כותב שמים אינם חמר מדינה, וטעמו משום דלא חשיב. השולחן ערוך כתב ש"הוא הדין לשאר משקים חוץ מן המים". מדברי השו"ע משמע שניתן להבדיל על כל משקה חוץ ממים. **החיד"א** כתב בברכי יוסף (סק"ד), והובאו דבריו **במשנה ברורה** (ס"ק כ"ד), שאין להבדיל על חלב, וכמה אחרונים הוסיפו שאפשר להבדיל רק על משקה משכר. כך כתב גם **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' תח) שמבדילים על חמר מדינה כגון ערק, ליקר, קוניאק ובירה לבנה. אבל על קפה, תה, חלב או מיץ פירות אין להבדיל, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רד). לעומת זאת, כתב **ערוך השולחן** (סימן רע"ב סעיף י"ד) שכמה גדולים נהגו בשעת הדחק להבדיל על תה מתוק או על חלב, וכך פסק בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עה) במצב של שעת הדחק, וכך גם **בציץ אליעזר** (ח"ח סי' טז, ח"ד סי' מב), שהוסיף שכך הדין אף במקרה שאין לו יין או שכר בבית או מחמת בריאותו. **הגר"מ פיינשטיין** הגדיר קצת אחרת את המושג חמר מדינה. הוא כתב שחמר מדינה הוא משקה שנותנים לאורחים לשתות גם אם הם לא צמאים. אולם **הגר"ח נאה** בספר קצות השולחן (סימן צ"בדה"ש אות ז) כתב שאין להבדיל על תה או קפה אפילו במקומות שנוהגים לכבד בהם אורחים. וכ"פ **בשע"ה** (סא, י). וכן דייק **הר"י קאפח** מהרמב"ם (כט, יז, אות נ) שכתב "חמר מדינה" ולא "משקה מדינה", דבעינן דבר ששותים אותו דרך שכרות, ולכן דווקא בירה, קוניאק, ערק וכדו' נחשבים "חמר מדינה", אך מיצים וכדו' לא. ואפי' דבר המשכר כמו חלב מלא [עיין רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"א ה"ג] אינו נחשב "חמר מדינה" כיון שאינו "רוב יינה של המדינה" כלשון הרמב"ם.

### חיוב נשים בהבדלה

נשים חייבות בכל מצוות השבת, הן במצוות לא תעשה והן במצוות העשה, משום שהוקש זכור לשמור.

מִרְן הַשּׁוֹלְחַן עֵרוֹךְ (סימן רצ"ו סעיף ח) מביא מחלוקת האם נשים חייבות בהבדלה. מה סברת המחלוקת? ה**ב"ח** מסביר ששורש המחלוקת הוא האם חיוב הבדלה הוא מדאורייתא או מדרבנן. אם החיוב הוא מדאורייתא - נשים חייבות כמו שאר מצוות השבת. אם החיוב הוא מדרבנן - נשים פטורות כמו בשאר מצוות עשה שהזמן גרמן.

על הסבר זה ניתן לחלוק משני הכיוונים: גם אם נאמר שהחיוב הוא מדאורייתא, יכול להיות שלא לומדים את החיוב מהפסוק של 'זכור', ואז נשים פטורות ממצווה זו. מצד שני, גם אם נאמר שהחיוב הוא מדרבנן, יש מחלוקת גדולה בראשונים האם נשים חייבות במצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמן.

סיבה נוספת לחיוב נשים בהבדלה מופיעה ב**ריטב"א** בפסחים (נד:) שחכמים תיקנו הבדלה כעין קידוש. הסבר זה מובא ב**משנה ברורה** (ס"ק לד.).

על פי כל זה כותב ה**רמ"א** שם: "על כן לא יבדילו לעצמן, רק ישמעו הבדלה מן האנשים".

דברי ה**רמ"א** האלו תמוהים ביותר, שהרי לשיטתו הנשים יכולות לברך על מצוות שהן פטורות מהן, אם כן, מדוע לא יכולות להבדיל לעצמן? ואכן, ה**ב"ח** דחה את דברי ה**רמ"א** להלכה, וכתב שנשים יכולות לעשות הבדלה.

אחרונים אחרים ניסו ליישב את דברי ה**רמ"א**. ה**מגן אברהם** (ס"ק י"א) טוען שיכול להיות שה**רמ"א** סבור שרק במצווה שיש בה עשייה - נשים יכולות לברך, אבל במצוות שכל המצווה היא הברכה - נשים אינן יכולות לברך. ה**ט"ז** (ס"ז) מסביר שה**רמ"א** סבור שנשים לא יכולות לברך על מצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמן. אמנם, קשה על הסבר זה מהברכה על הלל בראש חודש או על אכילה בסוכה בשאר ימי החג וכו'.

ה**משנה ברורה** כתב שלכתחילה עדיף שהאיש יעשה הבדלה ולא האישה, ובשם ה**מגן אברהם** הוסיף שהרי נהגו הנשים שלא לשתות מהיין של ההבדלה, ועל כן עדיף שהאיש יעשה את ההבדלה. בכל אופן, ברור שאם האיש עשה הבדלה, יצא ידי חובתו, ורוצה להוציא את אשתו - עדיף שהיא תעשה לעצמה. ובער"ש (רצו, ג) פסק בפשטות שנשים חייבות, וכך נראה דעת ה**ש"ת** שהשמיט את דברי ה**רמ"א**. אמנם ה**מהרי"ץ** (ע"ח קנ.) העלה את דברי ה**רמ"א**. ועיין **ז"ר** (ס"ק יג) ו**שע"ה** (סא, ה). והע' כ).

עניין נוסף הוא ברכת הנר לנשים. ה**באור הלכה** (ד"ה לא יבדילו) כותב שמסתבר שנשים אינן חייבות בברכת הנר. ובסימן רצ"ט בסעיף ה' מוסיף בשם **רבי עקיבא איגר** שאם אדם ברך בורא מאורי האש על דבר שאינו ראוי לברכה זו - צריך לברך שוב בורא פרי הגפן, משום שהברכה על האש מהווה הפסק. אם נחבר את שני הדינים האלו, נקבל שאישה שעושה הבדלה לא תוכל לברך את ברכת הנר בתוך ההבדלה. כך פסק ה**ש"כ** (פרק ס"א בסעיף כ"ד). אמנם, מובאת שם בהערה דעתו של ה**גרש"ז** **אוירבך**, הסובר שאישה יכולה לברך על הנר בתוך ההבדלה. וכ"פ ב**שע"ה** (סא, ה). ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ד, כד, ט) ו**יחווה דעת** (ח"ד ס"ס כז).

## סדר ההבדלה

**התוספות** בברכות (מג.) כותב שמשמע שיש יתרון לשָׁבֶת בהבדלה מדין של קביעות. מצד שני, **האורחות חיים**, **הכלבו** ועוד ראשונים כתבו שמבדילים מעומד לכבוד המלך אותו אנו מלווים. **השולחן ערוך** (סעיף ו) פוסק שמבדילים מיושב, ו**הרמ"א** חולק ואומר שמבדילים מעומד. בכל אופן, את שתיית היין צריך לעשות בישיבה, משום שאין דרך ארץ לשתות בעמידה. וה**ש"ת** השמיט את דברי הרמ"א, וכן המנהג פשוט, וכמו שכתב **מהרי"ץ** (ע"ח קמט: **ערי"ש** (רצו, ז) ו**שע"ה** (סא, יז).

**המודכי** כתב (ברכות פ"ד בסימן קמ"ט) בשם **הראב"ה** שצריך לתת את היין בימין ואת הבשמים ביד שמאל, יברך בורא פרי הגפן, יחליף בין היין והבשמים, יברך על הבשמים, יניח אותם, יסתכל על צפורניו ויברך על הנר. לאחר מכן יעביר את היין לימינו ויברך את ברכת המבדיל. כך נפסק ב**שולחן ערוך** (סעיף ו), ושם ב**משנה ברורה** (ס"ק ל"א) הוסיף שמסתכלים בציפורניים של יד ימין. וכ"כ ב**שע"ה** (סא, יז). למעשה, רוב העולם לא נוהגים כך, אלא מניחים את כוס היין כשמברכים על הבשמים ועל הנר, וסמך למנהג הזה נמצא ב**ערוך השולחן** שכותב שאנחנו לא נוהגים להחזיק את הכוס בזמן הברכה על הבשמים. וב**סב"ל** (על ס"ו) דייק בדעת **הש"ת** שסובר שלאחר ברכת הבשמים מחזיר הכוס לימינו, מברך 'מאורי האש' ושוב נוטל הכוס בשמאלו ומביט בציפורני יד ימין, ומחזיר הכוס לימין. אולם בסידור **כנסת הגדולה** (ח"א עמ' תקמט) לא משמע כן אלא כפי שנכתב לעיל.

**הרמ"א** כתב שנוהגים לשפוך מהיין על הארץ לסימן ברכה. **המשנה ברורה** (סימן רצ"ז בסק"ה) כותב שהסכימו האחרונים שלא ישפוך יין על הארץ משום ביזיון, אלא ימלא את הכוס עד שיישפך. הרמ"א הוסיף שנוהגים לכבות את הנר בין זה משום חיבוב מצווה. ודעת **הש"ת** (סק"א) דלא כרמ"א, ואף את עצת המשנ"ב לא עושים כדמשמע מפשט לשון הש"ת, וכן **מהרי"ץ** לא הביא דין זה כלל, עיין ז"ר. וכ"פ ב**ערי"ש** (רצו, יא) ו**שע"ה** (סא, יא). **הרב קוק** כתב שביין של שמיטה לא נוהגים כך בגלל קדושת היין.

## בשמים (סימן רצז)

בטעם החיוב לברך על הבשמים במוצ"ש, כתב **הרמב"ם** (כט, כט) "מפני שהנפש דואבת ליציאת השבת משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב". וה**תוספות** (ביצה לג: ד"ה כי הוינן) כתבו משום שאש של גיהנם מתחילה לשרוף ולהסיר והוקשה להם א"כ מדוע אינו מברך על הבשמים אף במוצאי יו"ט, והרי אש של גיהנם שובת גם ביו"ט, לכן כתבו שהחיוב הוא בגלל הנשמה היתרה שנמצאת באדם בשבת (כמובא בביצה טז.), ועוזבת אותו במוצאי שבת, ואחד הדברים שמשיבים את הנפש, על פי דברי הגמרא, הוא הריח. לאור דברים אלו, במוצאי יום טוב לא מברכים על בשמים. **התוס'** מוסיף שבמוצאי שבת שחל בו יום טוב - לא מברכים על בשמים כי האוכל של יום טוב משמח את הנפש.

**הרשב"א** בתשובה (ח"ג סימן רצ) כתב שאין נשמה נוספת בשבת, אלא שלפי שבכל שבוע מתחדשת בריאת העולם, וכפי שאמרו בתענית כז: שאנשי משמר היו מתפללים על קרבן אחיהם, ואנשי



מעמד היו מתפללים על עמ"י בכל יום כפי מה שנברא בבריאת העולם, ביום שני על יורדי הים כיון שביום זה נחלקו המים בבריאת העולם עלול להיות בו צער ליורדי הים וכו'. וכיון שנפש האדם הייתה יתירה בשבת על כל מה שהיא כעת במוצ"ש בליל ראשון, צריך להשיבה ולחזקה בריח הבשמים.

בגמ' בברכות נג: נאמר שמי שאין לו נר אינו צריך לחזר אחריו בשביל ההבדלה. לגבי בשמים נחלקו הראשונים: לדעת **הראב"ד** (מובא ברשב"א שם) ו**הרא"ש** (שם, פ"ח סימן ג) אין חובה לחזר אחר הבשמים כיון שאינם באים אלא להנאת האדם להשיב את נפשו. מנגד, **המאירי** דחה את שיטתם, ולדעתו הבשמים נתקנו משום כבוד השבת, להודעת נשמה יתירה.

כיון שהרחת הבשמים נועדה בשביל להשיב את נפשו של האדם אליו, כל אחד מהמשתתפים בהבדלה צריך להריח מהם, ואינו יוצא י"ח בכך שאדם אחר מריח מהם. אך אין צורך שכל אחד יברך על הבשמים, כיון שיוצאים בברכתו של המבדיל. והרוצה לברך יכול להמתין עד לאחר סיום ההבדלה ואז יברך לעצמו (מ"ב ס"ק יג).

### מהם הבשמים הכשרים לברכה? ❧

צריך שהבשמים יהיו דבר מן הצומח. הראשונים נחלקו האם צריך שיהיה חלק מהצמח עצמו, או מספיק שיהיה דבר שקלט ריח מהצמח. לדוגמא, מה דינו של שמן ששמו בו בשמים והוציאו אותם מהשמן ונשאר רק הריח? **הטור** בסימן רט"ז כתב שיש מחלוקת האם מברכים על השמן את ברכת הבשמים או בורא שמן ערב, ולכן, נפסק להלכה שלא יריח שמן כזה. אמנם, כתבו האחרונים שאם יש בכלי קצת ממשות מהבשמים - אפשר לברך על השמן הזה את ברכת הבשמים, אולם **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' תכב) פסק שלא לברך על כלי שהורק ממנו הבושם. דבר זה מאוד מצוי לאחרונה כאשר נמכרים בקבוקים עם שמן ריחני ובדרך כלל יש מיצוי של הפרח בתוך השמן, ועל כן זה כשר לברכת הבשמים. ודעת **הר"ח כסא** (הביאו בז"ר סק"ח) שאפשר לברך עליהם בכל גוונא.

לגבי דאודורנט, אם זה סינטטי - יש בעיה כי זה לא מוגדר צומח. במידה וזה מן הצומח, יש בעיה נוספת: **השולחן ערוך** (סעיף ב) פוסק על פי דברי הגמרא בברכות נא. שאין מברכים על בשמים של בית הכסא ושל מתים. מדוע? מסביר **המשנה ברורה** (סק"ג): "דכל זה לאו לריחא עבידי, אלא לעבורי ריח הסירחון".

על פי זה, לא ניתן להשתמש בדאודורנט כבשמים להבדלה. וכ"פ **בברכת משה** (פ"ט הט"ז) והוסיף שה"ה לאבקת כביסה. מה לגבי בושם רגיל? לכאורה, אם הוא מהצומח ניתן להשתמש בו, אבל כתב השולחן ערוך בסימן רי"ז שלא מברכים על בשמים של נשים משום שיש בהם חשש להרהורי עבירה. [וב**ברכת משה** (שם הט"ו) פסק שרק בשמים שעל האשה אסורים]. לפי זה, באפטרשייב לא תהיה בעיה להשתמש כבשמים להבדלה. **בברכת ה'** (ח"ג פי"ב ה"ז) כתב שאם נתן על ידו את הבושם ויש בה לחלוחית יכול לברך עליו. וע"ע בברכת משה (שם הט"ז) בהערה.

האם ניתן להשתמש בפרות או במאכלים? **החזון איש** (סימן ל"ה) ו**הבאר הלכה** (סימן רט"ז בד"ה המריח) דנו האם ניתן להשתמש בברכת הבשמים בדבר שעומד לאכילה ולא לריח: מדברי המשנה

ברורה משמע להקל, ומדברי החזון איש משמע להחמיר. למעשה, אם אדם רוצה לקחת מאכל כדי לצאת בו ידי חובת בשמים - יקח קצת בידו, ייחד את זה להרחה ולא לאכילה, יריח בו בהבדלה ויזרוק אותו לאחר מכן. **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רו) פסק שיכול לברך על פירות כגון לימון ואתרוג, ועל הלימון כתב בברכת ה' (ח"ג פי"ה הל' טז) שמברך בורא מיני בשמים, ולא כתב שצריך לזרוק את הפרי לאחר שבירך עליו.

עוד כתב **במנוחת אהבה** (עמ' רז) שיכול לברך על פלפל שחור טחון, ואם יחדו לאכילה נכון לקחת מעט בידו ולייחדו להריח בו ולא להחזירו למקומו הראשון. וזה כדי לחוש לדעת החזו"א שיש לייחד את הדבר העומד לאכילה כדי להריח בו. **בהלכה ברורה** (רטז, יח) פסק שמברך עליהם בורא מיני בשמים, ומ"מ כתב שטוב להימנע מלהריח בהם כיון שלדעת כמה פוסקים אין לברך ברכת הריח על מיני תבלין שאין רגילות להריח בהם כלל, כדי שלא להיכנס לספק ברכה. עוד כתב (הלכה יט) לגבי ברכה על קפה טחון שהמברך עליה הנותן ריח טוב בפירות, יש לו ע"מ שישמך. **ובברכת ה' (ח"ג, יב, יט)** כתב שצריך להימנע מלברך עליהם.

מִן הַשּׁוֹלְחַן עֵרוֹךְ (סעיף ד) כותב: "נהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר".

טעם הדבר הוא שכיוון שנעשה בו מצווה אחת - רוצים לעשות בו מצוות אחרות. לפי זה, מדובר דווקא בהדס שהיה בסוכות והשתמשו בו למצות ארבעת המינים. הרמ"א כתב שלאחר הסוכות ההדס מתייבש ואין בו ריח. על כן, נהגו לצרף את ההדס עם הבשמים הרגילים. **והשת"ז** (סק"ח) השמיט את דברי הרמ"א, וכ"כ **בערי"ש** (רצז, ב). **ומהרי"ץ** (ע"ח קנ) ביאר את הטעם לכך ע"פ הקבלה.

לגבי תינו, שאלתי את הרב **י"צ רימון** האם מותר להשתמש בתיון לבשמים בהבדלה, ומה לעשות איתו לאחר הברכה? וענה לי שאפשר להשתמש, אבל עדיף לייחד תינו שתמיד יהיה להבדלה ולא יעשו בו שימוש לאכילה.

### מה הברכה שמברכים על הבשמים?

לכל מין ממיני הבשמים יש ברכה מיוחדת. לעשבי בשמים - בורא עשבי בשמים, לבשמים המגיעים מעץ - בורא עצי בשמים, ולשאר הבשמים - בורא מיני בשמים. כך נוהגים הספרדים בהבדלה, לברך על כל מין את הברכה המתאימה לו. מצד שני, כתבו **האליה רבה**, **המגן אברהם** ו**המשנה ברורה** (סק"א) שנהגו לברך תמיד ברכת בורא מיני בשמים, כדי שאנשים לא יגיעו לכל מיני טעויות. על פי זה, כתב המשנה ברורה, שעדיף לקחת בשמים שברכת בורא מיני בשמים היא ברכתם לכתחילה. וכן מנהג תימן פשוט כספרדים, ראה **ערי"ש** (רצז, ב) ו**שע"ה** (סא, יב).

מה דינו של אדם שאיבד את חוש הריח שלו, האם אדם כזה יכול לברך על הבשמים כדי להוציא את בני ביתו?

**הטור** בסוף הסימן מביא מחלוקת בעניין זה. לדעת **רבנו אפרים** אדם כזה לא יכול לברך, ואילו הטור עצמו סובר בשם **הרא"ש** שיכול לברך ובני ביתו יריחו. לכאורה, מחלוקת זו נובעת מהבנת אופי ברכת הבשמים. רבנו אפרים סובר שזוהי ברכת הנהנין, ועל כן לא שייך שמישהו יברך ואחר

ייהנה. הרא"ש והטור הבינו שלא כרבנו אפרים, אלא שזוהי מעין ברכת המצוות כחלק ממצוות ההבדלה.

להלכה, פוסק **השולחן ערוך** (סעיף ה) כדעת הרא"ש והטור. **הרדב"ז** בתשובה (ח"ה סימן ב' אלפים שכ"א) כותב שדבר פשוט הוא שזוהי ברכת הנהנין, ועל כן מי שלא יכול להריח - לא יברך ברכה זו. דברים אלו התקבלו באחרונים כמו **הט"ז**, **המגן אברהם** ו**האליה רבה**, כך פסק **המשנה ברורה**, וכך אף פסק **ביביע אומר** (ח"ד סי' כד אות ה', הובא בחזו"ע ח"ב עמ' תכה). **המגן אברהם** אומר שמי שכן מריח ומברך - צריך להריח בפועל גם אם יצא כבר ידי חובת הבדלה ובא להוציא אנשים אחרים ידי חובתם. ודעת **הש"ת** (סק"י) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קנ). כפשט מרן שיכול להוציא את מי שאינו יודע.

מה הדין כאשר עושים הבדלה במקום גדול, ולא כולם יכולים להריח בזמן הברכה? ניתן לעשות אחת משתי האפשרויות: מיד לאחר ברכת המבדיל ללכת ולהריח ללא שום הפסק, או להתכוון שלא לצאת ידי חובה בברכה, ולאחר ההבדלה לברך ולהריח.

הגמרא בברכות אומרת שלא צריך לחזר אחר האור כמו שצריך לחזר אחר היין. על פי גמרא זו אומר **הרשב"א** שכל שכן שאין צורך לחזר אחרי הבשמים. **השולחן ערוך** (סעיף א) מביא את הדברים להלכה ואומר שבשמים אינם מעכבים את ההבדלה, ואם ימצא בשמים לאחר מכן - ראוי לברך ולהריח את הבשמים.

### נר ההבדלה (סימן רצח)

הנקודה המרכזית בעניין נר ההבדלה היא איזה סוג של נר צריך בשביל ההבדלה. הגמרא בפסחים (א:) אומרת שמצווה מן המובחר להשתמש באבוקה בשביל ההבדלה. מדוע? ייתכן שהסיבה היא שלאבוקה יש הרבה אור, ולכן עדיף לעשות את ההבדלה עם אבוקה. סיבה נוספת היא שהדבר המיוחד באבוקה הוא שהיא מורכבת מכמה פתילות, ואז יש כמה סוגים של אש, וזה מזכיר את נוסח הברכה: בורא מאורי האש (מאירי שם). בעל **האגודה** כותב שפתילה שאורה חזק – וודאי נחשב כאבוקה. ברור שהוא הבין את הדרישה לאבוקה על פי ההבנה הראשונה שהעלינו. מצד שני, כתבו **המגיד משנה** (פרק כ"ט הלכה כ"א) ועוד ראשונים שצריך כמה פתילות כדי שיהיו כמה אורות. המחלוקת הזו מובאת **בבאור הלכה** ומדבריו משמע שצריך לפחות שתי פתילות. **הר"י קאפח** (כט, אות סח) חולק על המ"מ וסובר בדעת הרמב"ם כפי' **ר' תנחום הירושלמי** (במילוננו ערך אבק) שאבוקה פירושה שעה, וכן המנהג להבדיל בנר אחד של שעה<sup>115</sup>. וכ"כ בערי"ש (רצח, ב).

**הרמ"א** פוסק בסעיף ב': "ונר שיש לו שתי פתילות מקרי אבוקה".

מה ההגדרה של נר כזה? **המשנה ברורה** (סק"ח) שם מסביר שהכוונה לנר של שמן עם כמה פתילות בתוכו. אבל, מוסיף המשנה ברורה, שזה רק בנר שלהם, אבל בנר שעווה שלנו - אי אפשר להשתמש עם נר בעל כמה פתילות. כיום, נר ההבדלה הרגיל הוא אמנם מחובר ליחידה אחת אבל זה בעצם כמה נרות שונים המחוברים ביחד, וזה וודאי כשר להבדלה. כל זה הוא למצווה מן המובחר, אבל אם לאדם אין נר כזה - יכול לברך על נר רגיל. **האר"י** היה מקפיד לברך על נר שהיה מיוחד להבדלה.

<sup>115</sup> ומה שיש להקשות על כך מהל' חו"מ (פ"ב ה"ד) ראה מה שתירץ שם הר"י קאפח (אות ז).

שאלה שכיחה היא האם אפשר להשתמש בשני גפרורים. **השולחן ערוך** (סעיף ג) פוסק שניתן לברך על גחלים הבוערות. לכאורה, זה בדיוק כמו גפרור, שהחומר עצמו מתכלה מהאש, ועליו מברכים. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רט).

האם ניתן לצאת ידי חובה על ידי אור של מנורת חשמל? כמובן שאין מדובר על פלורוסנט שאז התשובה שלילית כי לא מדובר כלל על אש, אלא השאלה היא לגבי נורת להט רגילה שאפשר לדבר עליה כעל אש. שאלה זו צריך לבחון מכמה נקודות, והנקודה העיקרית בה עסקו הפוסקים היא האם ניתן להשתמש באש שאינה גלויה אלא מכוסה על ידי זכוכית. הגמרא בברכות (ג): אומרת: "היתה לו נר טמונה בחיקו, או בפנס... אינו מברך..."

מהו אותו פנס? **רש"י** מסביר שהכוונה לעששית. מדברי רש"י משמע שכשיש אש בתוך זכוכית - לא ניתן לברך עליה. **הרשב"א** שם הקשה על הסבר זה מגמרא אחרת בברכות האומרת שאי אפשר לקרוא קריאת שמע מול ערווה בעששית, משמע שלמרות העששית זה נחשב כדבר נראה, וזו סתירה למה שעולה מדברי רש"י בסוגייתנו. הרשב"א מסביר שפנס זה אש מאחורי מסך כהה ולא מאחורי זכוכית שקופה.

**הבאור הלכה** (ד"ה 'או) מסביר שדווקא לעניין ברכת בורא מאורי האש יש בעיה לברך על עששית, כי צריך לברך על אש דומיא דאשו של אדם הראשון שהייתה גלויה. אפשר לחלק בצורה אחרת ולומר שבאמת אש בעששית זה נחשב הפסק, אבל בערווה הנקודה היא אם היא נראית או לא, ולא אם יש הפסק או לא. וכ"פ **בבא"ה** (ש"ב ויצא יד) שאין לברך על מנורת נפט עד שיסיר את הזכוכית המכסה את השלהבת.

**השולחן ערוך** בסימן רצ"ח בסעיף טו' סתם לאסור, ובמגן **אברהם** ובעוד אחרונים ישנו דיון נרחב בשאלה זו. למעשה, כיוון שהרמ"א לא השיג על דברי השולחן ערוך – ראוי לכתחילה להחמיר ולהסיר את הזכוכית בשעת הברכה, מה שאי אפשר לעשות בנורה.

היו כאלו שאסרו נורה מסיבות אחרות. בשו"ת **הר צבי** (ח"ה סימן קי"ד) כתב שחוט להט לא נקרא אש. מצד שני, היו כאלו שהתירו ואף המליצו לעשות כן. מספרים על ר' חיים מבריסק שהיה משתדל לברך על מנורת חשמל להוציא מלב הטועים הסוברים שנורה איננה אש ועל כן מותר להדליקה בשבת (כך העיד בשו"ת נחלת שמעון סימן טו). אמנם, **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' תלו) פסק שאין לברך על אור המנורה בשום מצב שהוא, וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רט) משום שהשלהבת מכוסה בפנס זכוכית, ועוד שמנורת החשמל אינה אש אלא מתכת מחוממת ולוהטת. וכ"ד **הערי"ש** (רצח, ב). וכ"פ **מן הרב** זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' סג) שראוי לחוש לסב"ל ואין לברך על מנורת חשמל. וכ"פ **הגרש"ז אוירבך** בשלחן שלמה (סי' רחצ' סט"ו), וע"ע **בשש"כ** (ח"ב עמ' ער). והר"י **קאפח** (פכ"ט, אות נט) פסל חשמל להבדלה משום שלא שייך בו 'מאורי האש', מפני שלשיטתו ב'מאורי' מתכוונים לגוונים שיש בשלהבת, שבתחתיתה היא כחולה ולמעלה מכך צהוב ולמעלה מכך אדום [וכך נראה מלשון **מהרי"ץ** (בהג' על השו"ע, הביאו ז"ר סק"ד), ואילו בחשמל אין תופעה זו, ולכן א"א לברך עליו].

מהו האופי של ברכת מאורי האש? מדברי חלק מהראשונים עולה שזוהי ברכת הנהנין. כך עולה במפורש מדברי בעל **המכתם** בפסחים (קד.). מאידך, יש ראשונים שחלקו על כך במפורש. **התוספות** בפסחים (גג.) אומרים שזוהי איננה ברכת הנהנין כי תיקנו ברכת נהנין רק על דבר שנהנה ממנו בגופו. **הרא"ש** בברכות (פרק ח' בסעיף ג) כותב שאם זה היה ברכת הנהנין היינו צריכים לברך כל פעם שמדליקים אש. אם כן, איזו ברכה זו? כנראה ברכת שבח והודאה לקב"ה.

נפקא מינה לשאלה זו היא מתי צריכים ליהנות מאור הנר. **המשנה ברורה** (בסימן רצ"ו ס"ק ל"א) אומר שקודם נהנה ואחר כך מברך. **הקיצור שולחן ערוך**, לעומת זאת, פוסק בסימן צ"ו בסעיף ג' שנהגו שלאחר הברכה מסתכל בציפורניים.

### ❧ מהי מידת ההנאה שצריך להפיק מהאור כדי שיהיה ניתן לברך עליו?

המשנה בברכות בדף נ"א ע"ב אומרת: "ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו".

כך פוסק **השולחן ערוך** בסעיף ד'. ומוסיף בסוף סעיף ג' שנוהגים להסתכל בכפות הידיים ובציפורניים. מטרת ההסתכלות הזו היא כדי לוודא שהאדם נמצא מספיק קרוב והוא באמת נהנה מהאור. **הרמ"א** כתב שצריך להסתכל בציפורני יד ימין, וכן צריך לכופף את האצבעות פנימה, וכך רואים גם את כפות הידיים וגם את הציפורניים. וכ"כ **מהרי"ץ** (קנ:), **שע"ה** (סא, יג) ו**ערי"ש** (רצח, ד), עיין **ז"ר** (סק"ז). בכל אופן, אדם יוצא ידי חובתו אף אם לא הסתכל על ידיו, העיקר הוא להיות מספיק קרוב לאש. במידה ואדם נמצא רחוק מדי - יעשה כמו שהזכרנו לגבי בשמים: או שיכוון לא לצאת ולאחר ההבדלה יתקרב ויברך, או שמיד לאחר ההבדלה יתקרב וייהנה מן האור.

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' תלט) שהדבר פשוט שאין צריך לכבות את אור החשמל קודם ברכת מאורי האור, שכל שראוי להנות מאורו די בכך. וכ"פ **בערי"ש** (רצח, ג).

עיין **בפניני הלכה** (ח"א פ"ז ה"ז) שהמחמירים יכבו את אור החשמל קודם ההבדלה, במיוחד כאשר יש הרבה אנשים בהבדלה ולא כולם יוכלו להנות מאור הנר. וכן משמעות **השע"ה** (סא, יג. והע' מח). **בשש"כ** (פרק סא' אות לג) כתב שאם אינו עומד קרוב לנר ועיקר הנאתו היא מהחשמל יכבה לכתחילה את האור כדי שיוכל להנות מאור הנר. ובהערה שם הביא את שו"ת **רבנות אפרים** (ח"ב סי' קטו) שמצד הנר צריך שיהא נדלק לאור ולא למצוה, ובזה שיכבה את האור יגלה בדעתו שהנר הודלק לאור ולא למצוה בלבד, ומדבריו משמע שאף אם הוא קרוב לנר ונהנה מאורו גם ללא כיבוי החשמל, יש עניין לכבות את החשמל כדי **להראות** שנהנה ממנו.

### ❧ אכילה קודם הבדלה (סימן רצט)

הגמ' בפסחים קז. קובעת שאסור לאדם לאכול קודם שיבדיל. וכ"פ **הרמב"ם** (כט, ה).

בטעם האיסור מצאנו שני כיוונים אפשריים: א. **האשל אברהם** (רצט, א) הבין שהאיסור הוא שמא ישכח להבדיל, ולכן התיר לאדם לאכול לפני ההבדלה אם ימנה את חברו לזכיר לו להתפלל ולהבדיל. ב. **המ"ב** (שעה"צ סק"ו) כתב שאיסור האכילה לפני ההבדלה הוא איסור עצמי. בהבנת שיטת המ"ב ניתן להסביר ע"פ דברי **הגרי"ד סולוביצ'יק** (שיעורים לזכר אבא מאי עמ' קלא-קלד) שמטרת ההבדלה על הכוס היא להפריד בין סעודות השבת לסעודות החול, ולכן אין להתחיל

בסעודת חול לפני ההבדלה. וכך ביאר הגר"ד (ספר שיעורי הרב על עניני אבילות וט' באב עמ' סא-סג) את שיטת הרמב"ם בתורת האדם (כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' רסא) שכאשר ט' באב חל במוצ"ש, לא חלה מצוות ההבדלה על הכוס ואין מבדילים כלל (בניגוד למנהגנו להבדיל במוצאי התענית). וטעמו, משום שהתענית אינה בעיה טכנית בלבד בשתיית הכוס, אלא שכל עניינה של ההבדלה היא להבדיל בין סעודות השבת לסעודות החול, וכאשר יום ראשון הוא יום תענית בלא סעודות, לא שייך חיוב הבדלה כלל.

שתיית מים מותרת, וכך גם המשכת סעודה שהתחילה בשבת. וכ"פ מרן השו"ע (רצט, א).

כתב ה**ט"ז** (שם סק"א) שלדעת הטור והשו"ע אין איסור לאכול בספק חשכה אלא רק בודאי חשכה, שהרי כתבו 'עד שיבדיל' ובספק חשכה לא שייך הבדלה, וחלק על מו"ח ה**ב"ח**. ולכן כתב ה**מ"ב** (סק"א) שאם עדיין לא אכל סעודה שלישית בודאי שצריך לאכול אפילו לאחר השקיעה. גם **ערוך השולחן** (ס"א) כתב שהדבר פשוט שאם עדיין לא אכל סעודה שלישית שצריך לאוכלה אף לאחר השקיעה. וכן הביא בא"א בוטשאטש. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ב עמ' שצ) שעד כרבע שעה אחר השקיעה יכול להתחיל לאכול סעודה שלישית בדיעבד, וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"ג ויצא ז) שאע"פ שלכתחילה אין להקל בזה, מ"מ אם התחיל אין להחמיר בזה שהרי יש כאן ס"ס, שמא הלכה כר' יוסי שכל זמן ביה"ש של ר' יהודה הוא יום, ושמא הלכה כר"ת.

**אמנם הגר"ז** (סימן רע"א בקונטרס אחרון סק"ג) כתב לדחות דברי ה**ט"ז**, גם ה**מאמ"ר** (סק"ב) כתב שלדעת מרן אסור להתחיל לאכול בספק חשכה, וכ"פ ה**בא"ח** (ש"ש ויצא יח). וכתב המאמר מרדכי (סימן רלה' סק"ה) שאפילו אם התחיל לסעוד בתוך חצי שעה לצאה"כ, צריך להפסיק בצאה"כ לק"ש, וכ"פ בבא"ח שם, אולם ה**גרע"י** (שם, ועמ' שצד) כתב לדחות דבריהם, שאפילו התחיל בתוך חצי שעה לשקיעה יכול להמשיך לאכול לאחר השקיעה, וכ"כ **בלוית חן** (סי' כז). ודלא כמ"ש **באור לציון** (ח"ב עמ' קצה' אות ח) שאם התחיל בסעודה שלישית פחות מחמש דקות קודם השקיעה אין לו לאכול יותר מכביצה, וכ"פ ה**גר"מ אליהו** זצ"ל (בסידור קול אליהו) שאם התחיל לאכול עשר דקות בלבד קודם השקיעה סעודה שלישית צריך להפסיק לאכול בשקיעה. וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' קפה) פסק שכל שהתחיל לאכול סעודה שלישית לאחר השקיעה, יאכל רק כביצה לחם משום שהוא התחיל זמן ק"ש של ערבית, ואסור לאכול יותר מכביצה לחם או מזונות קודם חצי שעה לצאה"כ.

כל האמור לעיל אינו אלא כשקבע סעודתו על לחם, אולם מה הדין כשאכל מזונות או שתה יין? הנה ה**תוספות** בפסחים קה. (ד"ה אבל) כתבו שאין שתיה קובעת ולפיכך מפסיקים. וכ"פ ה**טוש"ע** שאין שתיה קובעת ולכן צריך להפסיק. ולעניין אכילת מזונות כתב **ערוך השולחן** (סק"ה) שאין חשובה לקבע כיון שלא נטל ידיו לברך המוציא וברהמ"ז, וכ"כ ה**גרש"ז אויברך** בשולחן שלמה, ושכ"ד ה**גר"ש אלישיב**, וכ"כ **בילקוט יוסף** (שבת א' עמ' תיד ותפא), וכן העלה בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח ס"ס לו), וכ"ד ה**ר"ח כסאר** (שם טוב כט, יב). וב**חזון עובדיה** (ח"ב עמ' שצה) העלה להקל בספק חשכה בצירוף סברת ר' יוסי בביה"ש. ועיין **ז"ר** (סק"ג). וה**אור לציון** (ח"ב פכ"ב תשובה ח) כתב שכל אכילת מזונות נחשבת כאכילה חשובה, כיון ששייכת בה קביעות כשאוכל מהם שיעור קביעות סעודה, לכן גם אם אוכל מהם פחות משיעור זה, נחשב הדבר לקביעות לעניין שלא צריך להפסיק את אכילתו.

## סימן ש"א - דיני הוצאה

אקדים בזה הקדמה קצרה: תחילה כשלמדתי סימן זה לא ראיתי צורך גדול לסכם את הדינים ולהרחיב בהם, מפני שאינם נוגעים כ"כ למעשה ולא רבו העוסקים בהלכות אלו. וגם הכותבים על הלכות אלו כשהגיעו לספקות הכריעו לרוב לקולא, משום הספק בדין רשות הרבים בימינו, ואף המחמירים שלא לטלטל בשבת כיום, במקרים רבים הקלו בהסתמך על ספקות בחומרא זו. אך בשנת תשע"ד פ' יוחי הייתה שבת מושלגת בעיה"ק ירושלים ת"ו ונקרע העירוב, ורבו הספקות בדינים אלו, לכן קיבלתי על עצמי בלנ"ד לחזור על סימן זה ביתר דגש מחמת שהוא כ'מת מצווה', תחילה נדון ביסודות ההיתרים לצאת עם מלבוש וכד' לרה"ר, ולאחר מכן נעסוק יותר בפרטי ההלכות. ובשם ה' נעשה ונצליח.

### יסוד ההיתר לצאת במלבוש

בתחילת פרק במה אישה (ז). שנינו "במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה", וכתב **רש"י** "דהוי תכשיט ולא משוי". וצ"ב מדוע ראה רש"י לכפול דבריו. ובגליוני הש"ס הביא בשם **מהרי"ל** (דף קצא.) "הפרש בין תכשיט לנוי אמר המהרי"ל, כל דבר הנצרך לגוף האדם וא"א לו זולתו על דרך קטא כתונת וסרבל, הוא נקרא תכשיט. אבל נוי הוא כל דבר שאפשר לו בלעדיו ואין עשוי רק להתנאות בו".

ובשבת ס'. דנה הגמ' מה הדין ביציאת טבעת בשבת, ותחילה הביאה הגמ' ראייה מדיני טומאה מתי אנו דנים את הטבעת כשל עץ ומתי כשל מתכת, ודוחה הגמ': שבת משום משוי אמר רחמנא, אין עליה חותם תכשיט, יש עליה חותם משוי". הנה רואים אנו מגמ' זו שעיקר הדין בדיני הוצאה בשבת הוא, האם החפץ שאנו דנים עליו חשוב כתכשיט לגבי האדם, ואם לא דינו כמשוי ואסור לצאת בו. וכתב **הריטב"א** שאע"פ שהאישה מתקשטת בו לפעמים, כיון שאינה ראויה לה הרי היא כמשוי.

המשנה **בנגעים** (יג. ט) דנה מתי אדם הנכנס לבית מנוגע יטמא את הכלים שעליו בטומאת הבית, שהרי דין כלים ואדם לגבי זמן השהייה שלהם בבית בשביל להטמא - שונה הוא. ולכן אנו צריכים להגדיר אלו מהחפצים שהוא נושא דינם כאדם עצמו, ואלו מהחפצים דינם כדבר בפני עצמו ולכן נדון אותם בדיני טומאת כלים בבית המנוגע ולא כדיני טומאת האדם בבית המנוגע, וכך מובא שם: "הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתיפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והם טמאין מיד היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין עד שישהא בכדי אכילת פרס פת חיטין ולא פת שעורין מיסב ואוכל בליפתן". ובעירובין ד. הביאה הגמ' משנה זו ופרש"י (ד"ה היה לבוש) "דרך לבישתן קרויין בגדיו ובטליון אצלו". וכ"כ בדף קמב. (ד"ה פטור) לגבי יציאה בסנדל וטבעת דפטור "דבגדיו בטלי לגביה ועליו הוא פטור", וכן פירש **הר"ש**. ורואים עיקר מדבריהם שהדין בהיתר היציאה לצאת במלבוש הוא האם הבגד או החפץ בטל לאדם ואזי כמו שלאדם מותר לצאת לרה"ר כן מותר הוא לצאת בהם. גם **בדברות משה** (ח"ב סי' מד' ענף ב) ראיתי שהעלה עיקר שהפטור בהוצאת בגדים הוא משום שהם טפלים לאדם. והוסיף לבאר שהבגדים הם בטלים לגוף לעניין

חשיבות מקום מציאותו, ולכן בכל מקום מציאותו מקומם הוא על האדם שלבוש בהם בכל מקום שהוא נמצא, בין כשהוא ברה"ר ובין ברה"י - לא נשתנה חשיבות מקום לבושיו, לומר עליהם שהם ברה"ר או ברה"י, אלא אומרים שהם על האדם, והוא דין בהוצאה שחייב דווקא על עיקר כוונתו להוציא. וכן מפורש בדברי הרמב"ם (יח, יז) שיסוד ההיתר משום שטפל לו. והביאו המנחת אהבה (ח"ג עמ' שכג).

יוצא א"כ, שההיתר לצאת בדברים שהם דרך מלבוש הוא משום שהם טפלים לאדם, וכמו שמותר לאדם לצאת לרה"ר בשבת, כך מותר לו לצאת עם הדברים הטפלים לו.

אלא שמצינו בגמ' בעירובין צז. לגבי הוצאת חבית שלא קנתה שביתה ומים שקנו שביתה, שמותר להעביר את החבית עם המים אפילו מחוץ לתחומה, משום שהחבית בטלה לגבי המים. מנגד, בביצה לז: בעניין שני שותפים בחלוק ורוצים לצאת איתו בשבת, הדין הוא שאינם יכולים לצאת איתו אלא במקום המותר לשניהם להלך בו. ולכאורה תמוה, מדוע בדין החבית עם המים אנו מבטלים את המים לגבי החבית ומתירים לצאת איתו, ולגבי יציאה עם הבגד של שני שותפים אין אנו אומרים שהבגד טפל לאדם ויהיה מותר לצאת איתו אף למקום שרק לאחד מהשותפים מותר להלך בו?

ובאמת שהקובץ שיעורים (ח"א ביצה אות עא.) הביא קושיא זו בשם חמיו הרב מאיר אטלס, ותירץ שאפשר דמלבוש לא הוי טפל לאדם, וההיתר לצאת איתו בשבת הוא משום שאינו משא, וקרא כתיב (ירמיה יז, כב) "לא תוציאו משא". כך מתרץ הוא את הסתירה בין הגמ' בעירובין וביצה, שאיסור תחומין אינו תלוי במשא, שהרי אף לאדם עצמו אסור לצאת מחוץ לתחום, אפילו שהאדם אינו חשוב למשא! ואת המשנה בנגעים מתרץ דהוי גזה"כ, כיון שאצל גוי הנכנס לבית המנוגע מצינו שהוא טמא מיד. גם הקהילות יעקב (עירובין סימן טז ד"ה ולכאורה) כתב שנתקשה בשאלה זו זמן רב ושאל את החזו"א, ואמר לו שבספרו סימן כז' הוכיח מכאן שלעניין תחומין לא מועיל טפילה. וכתב שמהגמ' בעירובין משמע שתחומין הוא מסוג מלאכה, ואין שם מלאכה על הטפילה, לפי שמלאכתו נחשבת כעוסק בעיקר והטפילה כממילא נגררת למלאכה זו, דמה"ט גבי הוצאה פטור על הטפילה. ומהגמ' בביצה משמע שתחומין לאו משום מלאכה ומשו"ה חלוק דין תחומין מדין הוצאה לעניין טפילה. והוסיף לבאר שבהוצאה צריך שיעור, ואם הוא טפל ל... אין זה חשוב כיש לו שיעור, אך לעניין תחומין לא מצאנו שיעור לאיסור. וסיים שכל זה אינו מוכרח רק כתב כן להעיר מה שיש לצדד לפלפל בזה. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן טו).

המצדדים בצד הזה בחקירה, מביאים את דברי הלבוש (סימן שא' סעיף ז) כראיה לשיטתם, שכתב "וזה אין ספק שלא אסרה תורה להוציא המלבושים שעליו שלא צותה ללכת ערום, שלא אסרה התורה אלא מה שהוא דרך משא וכן כתיב בנחמיה (יג, יט), לפיכך אסור להוציא מן התורה כל מה שהוא דרך משוי, ומה שהוא דרך מלבוש או תכשיט מותר מן התורה".



## גדרי מלבוש

תחילה יש לברר מה נכלל בגדר מלבוש. שהרי מצינו שיש דברים שאסור לצאת עמהם לרה"ר, אך מלבוש מותר.

הנה בשבת קמב. שנינו "המוציא כליו מקופלים ומונחים על כתפו וסנדליו וטבעותיו בידו חייב ואם היה מלבוש בהן פטור". והיינו אין העיקר שיוציא דבר שהדרך ללבושו, אלא צריך ג"כ שתהיה הלבישה כדרך שאנשים לובשים.

וכן בדף קמז. "היוצא בטלית מקופלת מונחת לו על כתיפו בשבת חייב חטאת תנ"ה סוחרי כסות היוצאים בטליתות מקופלות ומונחות על כתיפן בשבת חייבין חטאת ולא סוחרי כסות בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרך של מוכרין לצאת כך... והרטנין יוצאין בסודרין שעל כתיפן ולא רטנין בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרך של רטנין לצאת בכך".

וכן לגבי מנעל של עץ בדף סה: מצאנו שנחלקו התנאים, שלדעת ר"מ הקיטע יוצא בקב שלו, ור' יוסי אוסר. ועיין **ברש"י** (ד"ה יוצא) שפירש שמחלוקתם היא האם יש למנעל העשוי מעץ שם נעל או לא, והיינו בכל מקום שיהיה נידון לגבי נעל ר"מ ור' יוסי יחלקו מהי הגדרת נעל. אלא **שהתוספות** (ד"ה הקיטע) הקשו ע"ד מהגמ' ביומא עח: שמשמע דלכו"ע הוא מנעל, ומוכח דמחלוקתם אינה האם לדון את מנעל העץ כנעל, אלא האם יש חשש שמא אתי לאתויי ברה"ר. יוצא א"כ מדברי רש"י, שאין זה עיקר שהאדם יצא בשבת עם דבר המהודק היטב לרגלו, ואין חסרון בצורת הלבישה, אלא כיון שאין הדרך לצאת עם מנעל העשוי מעץ, לכן אסור לצאת עמו בשבת, וטעם האיסור הוא שגם דבר המלבוש היטב על גופו אין היתר לצאת עמו בשבת, אא"כ הוא לבוש כדרך לבישת אותו מלבוש.

כן יש להוכיח מדברי הגמ' בדף נט: שם הגמ' דנה לגבי "קמרא" שמותר לצאת עמו לדעת רב יהודה. ומביאה הגמ' לשונות בביאור מהו הקמרא ומדוע מותר לצאת איתו: א. הוא בגד העשוי משבצות זהב, וכמו שמותר לצאת בטלית מזהב, ה"ה בקמרא שאין הדרך להוריד החגורה בשביל להראותה לחברו, כיון שמחזיקה את הבגדים שלא יפלו. ב. קמרא הוא תכשיט העשוי כולו מזהב, וטעם ההיתר משום שבני מלכים דרכם לצאת עמו. ולכאורה יש לשאול, מדוע הגמ' הייתה צריכה להביא את ההיתר שבני מלכים יוצאים איתו, הרי הוא מלבוש בהם על גופו בלבישה גמורה? אלא ע"כ כפי שבארנו לעיל, שאין די בכך שהאדם ילבש את המלבוש הנ"ל על גופו כדרך לבישה, אלא צריך ג"כ שהדרך של חלק מהאנשים לפחות לצאת עם המלבוש הנ"ל.

עוד שנינו בשבת קמו: "בי סדיא רב אסר ושמואל שרי ברכין דכולי עלמא לא פליגי דשרי בקשין דכ"ע לא פליגי דאסור כי פליגי במיצעי מאן דאסר מיחזי כמשוי ומאן דשרי לא מיחזי כמשוי". ומרן **בשו"ע** (סעיף לה) הביא דברי גמ' זו להלכה, והוסיף שאפילו אם יתעטפו בהם כדרך לבוש לא מועיל לכך, כיון שאין הדרך לצאת עם לבושים אלו. ועיין ב"יציאה בשקים מפני הגשמים", מ"ש בזה, ובסופו נסכם את גדרי מלבוש לעניין זה.

ובשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קיא) חידש גדר מחודש לעניין מלבוש, לדעתו כל דבר שלובשו על הגוף ממש חשוב כמלבוש, והביא ראיה לדבריו מטבעת שיש עליה חותם (שבת סב.) דכיון שהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל.

### ציאה בשקים מפני הגשמים

הגמ' בנדרים בפרק השביעי דנה במצבים שונים של אדם הנודר על עצמו הנאה ממין מסויים, מה חל עליו בנדר. לדוג' הנודר מן הירק מותר בדלועין כיון שאינו בכלל ירק, לאחר מכן בדף נה: המשנה מביאה: "הנודר מן הכסות מותר בשק וביריעה ובחמילה". ופירש **רע"ב**: שהם מיני בגדים גסים ועבים ביותר ואין בני אדם רגילים להתכסות בהם.<sup>116</sup> גם **התוספות והרא"ש** כתבו שהם מיני בגדים. ובפ"מ כתב: "שק ארוג במטוה שער. ויריעה בגד גס ועבה שאינו תפור. וחמילה מסך והיא אצל בני אדם בתכלית העובי מגין בה ראשו מהמטר וכמו כן יריעה הנזכרת בכאן". והר"ן כתב "דלא מיקרי כסות", ונ"ל שגם לדעתו הם בגדים, אך אינם נקראים כך ולכן לעניין נדרים אינם אסורים.

וכתב **הריטב"א**: "שאין בכלל כסות אלא מה שדרך לעשות ממנו מלבוש ואלו הם בגדים קשים שאין עושים מהם מלבוש", אולם **הנימוקי יוסף** כתב בשם אחרים שכל ההיתר הוא דווקא אם מוליכין על כתפיהן דאין דרך בנ"א להוליכין כך בתורת מלבוש, אבל ודאי שאם עשה מהם בגדים באלו המינים הגסים אסור, משום שחשובים ככסות, ולדעה זו שומעים כיון שהיא לחומרא, עכת"ד.

ישנו כלל (נדרים ל: ועוד) שבנדרים אנו הולכים אחר לשון בנ"א, כיון שהאדם הוא הנודר על עצמו הנאה מדברים מסוימים, אנו צריכים ל"היכנס לראש" של הנודר ולכוון לאלו מהדברים הוא התכוון כשנדר הנאה מבגדים. ודברים שאינם בגדים בהגדרה הרגילה של האנשים אין איסור ליהנות מהם, כיון שהאדם בזמן הנדר לא חשב עליהם. דהיינו, יתכן שהבגדים המנויים יש עליהם שם בגד, אך רגילות האנשים לא להשתמש בהם ולכן אין הם מתכוונים לאסור אותם עליהם.

אך לעניין יציאה בשבת עם בגדים ברה"ר אין הדבר כן, כל דבר שיהיה מלבוש או בגד (עיין בנידון זה בנפרד) מותר לצאת איתו בשבת כיון שאינו משאוי. ובאמת בהמשך הגמ' שם מובאת **תוספתא** (שבת ו, ז): "יוצאין בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילה מפני הגשמים אבל לא בתיבה ולא בקופה ולא במחצלת מפני הגשמים, הרועים יוצאין בשקים, ולא רועים בלבד אמרו, אלא כל אדם אלא שדברו חכמים בהווה".<sup>116</sup> כלומר, אע"פ שלעניין נדרים אין אנו מחשיבים את הבגדים הנ"ל בתור בגדים, לעניין שבת אנו מתירים לצאת איתם לרה"ר.

וכתב **הרא"ש**, שמותר לצאת בשק ואין בזה משום משוי כי דרך לצאת בהם מפני הגשמים, וה"ה בלא גשמים נמי שרו, אבל אין לצאת בקופה, כיון "דלאו דרך מלבוש הוא אלא משוי". אך עם כל זאת מלבושים אלו אינם חשובים "כסות" לעניין הנודר, כיון שבדר"כ אין רגילות בנ"א ללבוש אותם. והמגן **אברהם** (סק"ל) הביא את דבריו להלכה, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק עב).

<sup>116</sup> וכתב רש"י בשבת סב. שאע"פ שבנ"א אינם רגילים בהם, מגו דלגבי האי תכשיט לגבי האי נמי תכשיט הוא. אך לא לכל דבר אנו אומרים כלל זה, כמו בתכשיטי אישה ואיש. עיין שבת סא.

אולם הב"י (שא, כא) כתב שמהרוקח (סימן ק) משמע דלא שרי לצאת בשק אלא מפני הגשמים. והעולת תמיד הביא דבריו להלכה, וכתב בתורת שבת (ס"ק יט) שנראים דבריו, כיון שאף בזה שיין החשש שמא ילעגו עליו ויוריד השק ויטלטלו ברה"ר. וגם מדברי הר"ן (נדרים נה: ד"ה יוצאין) מוכח שמותר לצאת אף בשק ממש.

וכתב הרמב"ם (יט, יז) "יוצאין בשק עבה וביריעה ובסגוס עבה ובחמילה מפני הגשמים. אבל לא בתיבה ולא בקופה ולא במחצלת מפני הגשמים", וכ"פ הרא"ש (שבת פ"ו סי' יח) והרי"ף (שם דף ל:). ועיין בשלטי גיבורים שכתב לגבי כיסויים שנותנות הנשים על ראשיהן מפני הגשמים, שמותרות לצאת בהם מפני הצינה, אבל אם נותנות אותם רק מפני הטינוף אסור, ואם מתכוונות גם מפני הצינה וגם מפני הטינוף מותר.

ומרן השו"ע הביא דבריהם להלכה "אין יוצאים בתיבה וקופה ומחצלת, אבל יוצאים בשק ויריעה וחמילה", והוסיף הרמ"א את דברי רע"ב שהובאו לעיל שהם בגדים גסים.

וכתב המ"ב (ס"ק עג) ע"ד הרמ"א שפירש שכל הנ"ל הם בגדים גסים, כפי שהבאנו לעיל:

"פי' בגדים גסים - כן פירש הרא"ש בנדרים (נה: ד"ה שק) וכן רש"י בשבת סב. (ד"ה בשקין) פירש נמי מלבוש שק ומשמע דשק ממש לא. וצ"ע בימינו שהרועים נהגו ללבוש שק גופא איך הדין גם לדבריהם קשה קצת אמאי קאמר הברייתא לא בתיבה וקופה וכו' יותר היה לה לאשמועין דבשק ממש לא וגם ב ת ש שעל המרדכי (פ"ו אות א) הביא בשם אדרת והוא הרשב"א דאפילו שק מותר וצ"ע".

לכאורה יש להביא ראיה לאסור בדבר שאינו בגד מהא דאיתא בשבת סה: לגבי קב הקיטע ומנעל של עץ, שאם אינם חשובים למנעל אסור לצאת בהם, ולכאורה מדוע לא נתיר לצאת בהם להצלה מצער הגוף?

ויש להעיר דנהי דלאו דרך מלבוש הוא, כיון שהוא משמש את הגוף כדי שלא ירטב מדוע אינו חשוב כתכשיט של שימוש דמותר לצאת בו? וכפי ההיתר לנידה לצאת במוך (סד:). וראיתי בספר 'מילי דתכשיט' (עמ' לא) שכתב לתרץ שקופה תיבה ומחצלת אין הדרך לצאת כלל איתם אף מפני הגשמים, משא"כ במוך לנידה דכיון שמשמש אותה הדרך לצאת כך וחשיב מלבוש קצת. עוד תירץ, שההיתר במוך אינו מדין מלבוש אלא טעם ההיתר הוא משום שבטל המוך לגופה, אבל תיבה וקופה כיון שאוחזים אותם בידיים ואינם סמוכים לגוף ל"ש להתיר מטעם ביטול.

מ"מ העולה מכל האמור לעיל הוא, שבשביל להתיר יציאה בשבת עם בגד לרשות הרבים אנו דורשים 2 קריטריונים: א. שיצא עם לבוש המוגדר כבגד, והוא כל דבר שדרך בני אדם ללבוש אותו, אע"פ שאין דרך כל העולם בזה, מספיק שחלק שבנ"א ילבשוהו כך, שבביל להגדירו כמלבוש. ב. שיצא בו כדרך מלבוש, היינו שאפילו כשיוצא עם חולצה לדוג', לא יועיל שיניחה על ראשו, אלא צריך ללבושה כדרך הלבשה המקובלת.

## שני מלבושים זע"ז

לפי האמור לעיל, יש לדון האם מותר לצאת עם שתי מלבושים זה ע"ג חברו. מצד אחד האדם לובש את הבגד כדרך הלבשה המקובלת, וגם דרך בני"א ללבוש מלבוש זה. לדוג' אדם הלבוש 2 חולצות זו

על זו, אפשר לומר מצד אחד אנו דנים כל בגד בפנ"ע, ויהיה מותר לצאת איתו כיון שהוא כבגד לכל דבר. אולם מצד שני אין דרך בנ"א ללבוש 2 חולצות זו על זו, ולכן יש צד לומר שאינו חשוב כדרך לבישה.

הנה מצאנו בגמ' בשבת נט: "קמרא עלוי המיינא מאי? א"ל תרי המייני קאמרת", ופרש"י שהוא בלשון תימה, וודאי אסור לצאת כך כיון שחשוב הוא למשאווי. והביא פירוש נוסף שהגמ' אמרה את דבריה להיתר. ורש"י הסכים עם הפירוש הראשון, וכראה לדבריו הביא את הגמ' בדף קכ. לגבי הצלת בגדים מפני הדליקה, שהגמ' לא מנתה אלא הוצאת חגור אחד, ואם כנים דברי המתירים מדוע לא מנו 2 חגורות שמותר להציל<sup>117</sup>?

**התוספות** (ד"ה תרי) כתבו שדווקא 2 אבנטים אסור ללבוש זה ע"ג זה, אבל שני מלבושים מותר לצאת עמהם כיון שכך הדרך לצאת בקור. אולם **הריטב"א** (ד"ה קמרא) פירש להיפך, שאף למתירים בשני אבנטים, אבל שני חולצות או מעילים יודו לאיסור שודאי אינו דרך מלבוש אלא משא.

הטור הביא בשם **ספר המצוות**<sup>118</sup> ששני סרבלים מותר ושני חלוקים אסור, וביאר מרן **בית יוסף** (לו', ד"ה ומה) שטעם החילוק הוא ע"פ דברי התוס', שרק דבר המוסיף חימום יש לו היתר לפי שיש הנאת חימום ממנו, אבל בשני חלוקים אין הנאת חימום ואין הדרך ללבושם ולכן אסור לצאת בהם. והביא שמדברי **התוספות** (קמז: ד"ה צריך) מוכח שגם בגד דק שאין תוספת הנאה ממנו מותר ללבושו ע"ג חלוק, וה"ה ללבישת שני חלוקים זה ע"ג זה. אבל **הדרכי משה** (אות יד) דחה דבריו, ואע"ג שנראה מדבריהם שאף שאין הנאת חימום לגוף מותר ללבוש את הבגד, אבל בשנים זה ע"ג זה כיון שאין הדרך ללבוש כך נראה כמשא, עוד הביא הדרכ"מ שמותר לצאת בשני כובעים זע"ז כיון שכך הדרך ללכת עם כובע גדול ע"ג כובע קטן, וכ"פ להלכה (סעיף לו).

אולם מרן **הבית יוסף** (ד"ה ובשני) הביא בשם המרדכי שכתב בשם **רבינו יואל** שאסור לצאת עם שני בגדים זע"ז בשביל חברו, וכתב הב"י שמדברי שאר הפוסקים לא משמע כך, וכ"פ בשו"ע שאף לצורך חברו מותר. וביאר **המ"ב** (ס"ק קלב) שהחידוש בזה הוא שאף שאין לו כלל הנאה בלבישה זו מותר לצאת כך, לפי שדרך מלבוש הוא ואינו נראה כמשא.

אמנם לגבי יציאה בשתי חגורות זע"ז, נחלקו השו"ע והרמ"א, לדעת **השו"ע** אף בשתי בגדים שאין דרך העולם ללבוש זע"ז מותר לצאת, ולדעת **הרמ"א** אסור לצאת בשתי חגורות זע"ז, אא"כ יש הפסק בניהם. וע"ע **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' שכג).

יוצא א"כ שאף בגד שהדרך ללבושו וגם לובשו כדרך הליבישה הרגילה, אם המציאות שלפנינו אינה כזו שלובשים כך את הבגד, אין הוא חשוב כדרך לבישה ואסור לצאת כך בשבת.

<sup>117</sup> אולם נ"ל שאין הוכחה זו מוכרחת, כיון שהגמ' מנתה את סוגי הבגדים המותרים בהצלה בשבת, ואפילו שכתבה 18 כלים, אין זה מחוייב שדווקא מספר זה של כלים מותרים בהצלה, אלא מספר מיני בגדים אלו מותרים בהצלה. וראה לדבר, שלגבי חולצה וכד' לא מנתה הגמ' כמה וכמה בגדים אפילו שלדעת התוס' לקמן מותר לצאת עם עמה חולצות כיון שהדרך לצאת כך בקור. אולם יש לחלק שהגמ' מנתה דברים קצובים, ובחולצות לדוג' אין קצבה מפני הקור, אבל בחגור יכלה למנות 2 ולא יותר. אולם עדיין צ"ע.

<sup>118</sup> הבית יוסף כתב שלא מצא דעה זו, אך הדרישה כתב שהוא מספר התרומה (סימן רמ' דף צ"ע ד).

## צרכי הגוף

א"כ לאור מה שלמדנו למעלה יוצא שאין היתר לצאת לרה"ר בשבת אלא בדבר שהוא מלבוש ודרך בנ"א לצאת כן, אך מנגד ישנם חפצים נוספים שהתירו לצאת עמהם לרה"ר אע"פ שאינם מלבושים. צריך איפוא לברר מה המקור להיתר זה ומה גדרי.

שנינו במשנה בשבת סד: שמותר לאישה לצאת עם מוך שהתקינה לנדתה. ובטעם ההיתר נחלקו רש"י ותוס': לדעת **רש"י** (ד"ה לנדתה) ההיתר הוא כדי שלא יטנף בגדיה, אולם **תוספות** (ד"ה ובמוך) חלקו על דבריו, וכתבו שא"כ הוי אצולי טינוף וחשוב כמשוי, לכן פרשו שהמוך מיועד לכך שלא יפול על בשרה וייתייבש ונמצא מצערה, והר"ן הוסיף שלכן חשוב דרך מלבוש. וכ"כ **הרשב"א** שמתייבש הדם ומסרט הבשר.

עיין בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קיא) שכתב לתרץ דברי רש"י ע"פ שיטתו לעיל, שכל דבר שדבוק לגופה חשיב כדרך מלבוש, ובח"ג סימן מז' כתב ליישב באופן אחר, שאף צורך להציל טינוף בגדיה חשוב כמלבוש, כמו יפוי הלבשה בבגדים.

**הטוש"ע** (סעיף יג) פסקו כדברי התוספות שאם נותנת את המוך רק כדי שלא יטנפו בגדיה אין היתר לצאת איתו בשבת, אך אם נותנת אותו כדי שלא יצערה מותר לצאת איתו בשבת, ואפילו שאינו עשוי כעין מלבוש (שהרי מן הזכיר תנאי זה רק אם עושה לאצולי טינוף, ומשמע שלצרכי הגוף אין צורך).

ומבואר א"כ שכל דבר שהוא לאצולי הגוף מותר לצאת איתו אף שאינו בדרך מלבוש. וכן מצינו בדברי **המג"א** (ס"ק כג) שאם מניחה עליה חתיכת בגד פשתן כדי שלא יצערו אותה הגשמים מותר אפילו שלא כדרך מלבוש, ואפילו אם נצלת ע"י כך מטינוף לא אכפת לך, וכ"כ **הפרי מגדים**. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק נא', נד) דכיון שכוונתה בשביל הצער דרך מלבוש הוא, כשאר מלבושים העשויים להגנת הגוף, ומותר. אלא שהוסיף שצריכה לקשור אותם יפה. וטעמו נראה שהוא מפני החשש שיפול ויבוא לטלטלו ארבע אמות ברה"ר.

מצינו בעוד מקומות שמותר לצאת עם דבר שאינו מלבוש אבל הוא משמש את הגוף: בשבת ס. סא. איתא שמותר לצאת בשבת עם קמיע המומחה, וכתב **רש"י** (ד"ה שאינו) שההיתר לצאת עם קמיע זה בשבת הוא משום שהוא תכשיט לחולה כאחד ממלבושיו. ונראה לבאר דברי רש"י שאין הכוונה דכיון שיש לו צורך בו חשוב כמלבוש, אלא כיון שיש לו צורך הרי יש לו היתר של מלבוש המותר ביציאה בשבת. עוד מצינו בגמ' שם שההיתר לצאת עם הקמיע הוא אף לפני שיגיע צורך הגוף, אלא אף למניעת היזק לגוף מותר לצאת עמו.

כן מצינו בשבת סה. שבנות מותרות לצאת עם חוטין וקיסמין שבאוזניהם, וכתב **רש"י** (ד"ה ואפילו) "דאע"ג דלאו תכשיט נוי הוא אורחא בהכי ולא משאוי הוא".

יוצא א"כ מדברי הגמ' והראשונים הללו שמותר לצאת בשבת עם דברים המשמשים את גופו של האדם אע"פ שיוצא איתם שלא כדרך מלבוש.

והנה לעיל הבאנו את האיסור לצאת עם תבה וקופה ומחצלת בשבת, אע"פ שרוצה להגם על עצמו מפני הגשמים, וכתב **המ"ב** (ס"ק עא) שטעם האיסור הוא מפני שלאו דרך מלבוש הוא אלא משוי.

ולכאורה ממה שלמדנו עתה משמע שלצרכי הגוף מותר לצאת אפילו בדבר שאינו דרך מלבוש, וביאר הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ד פפ"ח ס"ק יג) שכיון שלקשור בגד לנידונה הוא דבר שהנשים רגילות לעשות, כשמונע הדבר צער הגוף נחשב הוא למלבוש, אולם לכסות את הגוף בתיבה וקופה כיון שאין דרך האנשים לעשות כן אין זה נחשב מלבוש אף אם מונע בזה צער הגוף.

### דילמא אתי לאתויי

**א.** בשבת קמא: שנינו שאסור לקטן לצאת במנעל גדול, ופרש"י שחוששים שיפול מרגלו ואתי לאתויי. **ב.** וכן בדף קמז: סכניתא צריך לקשר ב' ראשיה למטה, וביאר רש"י שלא תפול מראשו. **ג.** ובדף נט: האי רסוקא אי אית ליה מפרחיתא שרי ואי לא אסיר, והיינו חתיכת מעיל רחבה שמותר לצאת בה רק אם יש לה רצועות שאפשר להדקה בהם, ואם לא אסור לצאת איתה, מחשש שמא תפול ואתי לאתויי. **ד.** ובדף קלח: ועירובין קב: לגבי "סיאנא" והוא כובע, שיש לצאת איתו רק אם הוא מהודק, מחשש שמא יפול ברה"ר ואתי לאתויי. ומצאנו בעוד מקומות רבים על האיסור לצאת בדברים שיש חשש שיפלו ויבוא לטלטלם ברה"ר.

מין השו"ע (שג"ח) כתב שנהגו להתיר יציאה לכרמלית בדברים שאיסורם הוא רק גזרה דלמא אתי לאתויי, והמ"ב (ס"ק סב) כתב שגם ברה"ר שלנו יש היתר בזה. אלא שהביאור הלכה (ד"ה כי בזה) כתב שאין לסמוך על היתרים הללו כ"כ. ויתכן שאף הביה"ל לא אמר דבריו אלא בדברים הללו שהם משוי (כפי שכתב המ"ב ס"ק כב) אך אולי יש לחלק כי שם יש את הסברה שכותב הרמ"א ששכיחי תכשיטים ואין חשש דלמא שלפא ומחויא (כך אמר לי ר' אליעזר טוויק).

### יציאה לרה"ר עם שקיות קשורות לנעליים

והנה יש לדון האם מותר לצאת בשבת במקום שאין עירוב, עם שקיות הקשורות מעל הנעליים או מתחתיהן כדי להגן מפני השלג, ויש להקדים ולומר שכן הוא הנוהג שבעולם שבימי השלג יוצאים כך ברחוב ואין זה דבר משונה, אלא שיש לדון האם שקית זו חשובה כבגד, ואף אם לא, כיון שעשויה בשביל להגן על הגוף בטלה לגביה כדן מוך שהתקינה לנידתה שאם עשוי כדי שלא תצטער מותר לצאת בו אע"פ שאינו מלבוש וכפי שבארנו לעיל (עיין סימן שא' סעיף יג), ואינו דומה לאיסור לצאת בתבה קופה ומחצלת (שם סעיף כא), כיון שאינם על גוף האדם כלל אלא מעליו, ואף בשק יריעה וחמילה שכתבו הראשונים שהם בגדים, העיר שם המ"ב (ס"ק עג) שאף בשק ממש אם הדרך לצאת לכאורה יהיה מותר.

עוד יש להביא ראיה להתיר בזה, לגבי יציאה עם תפילין בשבת בשבת סא, שאפילו למ"ד ששבת לאו זמן תפילין הוא, אינו חייב חטאת כיון "דדרך מלבוש עבידא"<sup>119</sup>, וה"ה לגבי יציאה עם קמיע שאינו מומחה שפטור כיון שהוציאו בדרך מלבוש (ומב"ם יט, יד) וכל האיסור לצאת בו לכתחילה כתב המאירי בשבת ס. שהוא משום שחששו שמתוך שלא הומחה אין החולה סומך עליו ושמא ישלפנו

<sup>119</sup> אמת הוא, שיש כתבו ש"דרך מלבוש" הכוונה היא שאינו דרך ההוצאה, אך אינו אומר שמותר לצאת בו לכתחילה. וכן מתבאר מדברי רש"י בביצה טו. ד"ה מניח. אמנם בעירובין צה: ד"ה לאו משמע כפי שבארנו למעלה, ועיין במנוחת אהבה פרק כז' הע' 106.

ברה"ר ויוליכנו ארבע אמות ברה"ר. ובכל דבר שהדרך ללכת עמו ביום חול אין איסור לצאת עמו בשבת אם עשוי כדרך מלבוש, והיינו שכך הוא דרך התשמיש שלהם בימי החול גם אם אינם מוגדרים כבגד ממש. ועפ"ז ביאר **המנוחת אהבה** (ח"ג פכ"ז הע' 106) את היתר היציאה לעבד בחותם התלוי לו בצוארו (שבת נח.), שלכאורה תמוה מדוע אינו חשוב כמשוי, אבל לפי האמור אתי שפיר, דכיון שהעבד תמיד מלובש כך וזהו דרך תשמיש החותם של העבד, א"כ הו"ל כאחד ממלבושיו. והביא את דברי **האור זרוע** (סימן פד' אות ג) "והואיל ועבד יוצא בו כל השבוע הו"ל כמלבוש ולא מיתסר עליה משום משוי". וכ"פ מרן **השו"ע** (שא, יט) לגבי יציאת אסיר עם כבלים ברגליו שמותר לצאת בהם, וכתב **המ"ב** (ס"ק סט) שנחשבים לו כמו מלבוש, כיון שדרך הליכתו הוא כן, ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהם. וכן יש לדייק מלשון השו"ע בסעיף ז' וז"ל: כל היוצא בדבר שאינו תכשיט ואינו מלבוש בו דרך מלבוש וכו', ומ"ש ואינו 'דרך מלבוש' ולא כתב ואינו 'מלבוש', משמע שאין צריך שיהיה מלבוש ממש אלא אפילו דבר שאינו מלבוש, כיון שהדרך להוציאו כך אינו חשוב כמשוי. וע"פ דברים אלו התיר המנוחת אהבה (שם) לאסיר לצאת עם אזיקים בידים. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן יב אותיות ז-ח). וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קיא) לגבי שעון, דכיון שהשעון מלבוש על גופו ממש הו"ל מלבוש ושרי. וההגדרה שכל דבר שהדרך לצאת עמו בחול חשוב כמלבוש אפילו שאינו בגד כלל, עולה לענ"ד גם מדברי **החוט שני** (ח"ד עמ' קטז) ע"ש. וע"ע בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה סימן כג-כד) שדן בעניין יציאה בניילון על הכובע, ובין הבתרים כתב גם על יציאה בערדליים (אך יש לחלק, שערדליים עשויות לכך, משא"כ בשקיות הנ"ל) שיש להתיר.

והנה, היה מקום לומר שאין השקיות הנ"ל חשובות כמלבוש כיון שרק בשעת הגשמים יוצאים איתם ואין זה מחשיב אותם כדרך העולם לצאת כך, שהרי הימים שיוצאים כך במשך השנה הם ממש בודדים ואף פחות בכך. אך ר' אהרון כהן הי"ו הראה לי ראייה חזקה לכך שמנעל פעם בשנה חשוב כמנעל: בסימן תריד' דן מרן הב"י האם אפשר להגדיר את המנעל שיוצאים בו רק ביו"כ כמנעל לעניין יציאה בו לרה"ר, או שאינו חשוב כמנעל שהרי בכל ימות השנה אין יוצאים בו, והביא את דברי **הרמב"ן** (שבת סו: ד"ה מאן לא) שמנעל שנועלים אותו ביו"כ בלבד אינו חשוב כמנעל ואסור לצאת בו לרה"ר משום שחשוב כמשוי, ודעת **הר"ן** ביומא שחשוב כמנעל לאותו היום כיון שכך דרכם של בני אדם ביו"כ. וכ"פ מרן **השו"ע** (שם סעיף ב), וכתב **המ"ב** (סק"ח) שאף שבכל ימות השנה אסור לצאת בו לרה"ר כיון שאינו דרך מלבוש, מ"מ ביו"כ כיון שאסור בנעילת הסנדל וא"א לו לנעול מנעל של עור, נקרא זה דרך מלבוש לאותו יום. ואפילו שאפשר לומר שאין זו הוכחה מוכחת שהרי השקיות הנ"ל אינם מנעל וכו', אבל לענ"ד מוכח מהלכה זו שמלבוש ליום אחד יכול להגדיר את הדבר כמנעל שמותר לצאת בו לרה"ר, וה' יאיר את עינינו.

וב**חוט שני** (ח"ד עמ' קל) כתב שמותר לצאת בשקית ניילון על הפנים, ושקית ניילון עדיף משק, מ"מ כיון שאין הדרך היום לצאת עם ניילון, אין לצאת כך בשבת. ומשמע מדבריו שאם הדרך לצאת כך, יהיה מותר.

וב**אורחות שבת** (ח"ג עמ' קצו) חילק בין שני מקרים: אם השקית נועדה רק למנוע רטיבות או לכלוך חיצוניים מהנעלים, הרי זה אסור משום ששקית זו אינה עשויה דרך מלבוש גמור. ואם השקית

מגינה על רגליו, שבלעדיה עלולים להיכנס מים לנעלים, יש לדון בדבר. והביא שם בהערה שלדעת **החזו"א** פשוט שיהיה מותר בכה"ג. ונ"ל שעיקר דעתו להקל בזה כיון שבא לאצולי הגוף. וע"ע **בשש"כ** (עמ' רסה).

ומ"מ עדיף להכניס את השקית לתוך הנעל וכך החשש שיפול הוא קטן מאד ואף לדעת המחמירים ברה"ר כל השנה שישו את החשש דילמא אתי לאתויי, יהיה מותר. וכן נראה שאין את החשש שהזכירו הפוסקים לגבי בגד ניילון המיועד להגנה מפני הגשמים שמא יסירו, שהרי השלג לא נמס בפרק זמן קצר כזה, והיוצא מביתו עם שקיות לנעליו אין חשש שמא יוציאם. אלא יש לדון מצד שמא יקרעו השקיות ויבוא לטלטלם, אולם גם חשש זה יש לבדוק מה השכיחות בזה, ואיני יודע. אולם אם ישים השקיות בתוך נעליו גם מחשש זה נפטרנו.

**העולה מכל האמור לענ"ד**, שמותר לצאת עם שקיות ניילון הקשורות לרגליו (בתוך הנעל), ואם קושר השקית מע"ג הנעל, לדעת הסוברים שאין לנו בזה"ז רה"ר מדא' - יש להקל, כיון שאין חשש דילמא אתי לאתויי בכרמלית. אך לדעת הסוברים שיש בזה"ז רה"ר מדא' יש מקום לחשוש דילמא אתי לאתויי, ונראה דתלוי האם באמת השקיות נקרעות באופן שכבר לא מחוברות לרגליו. ואולי אפילו אם נקרעות וכבר לא משמשות אותו ישנו חשש דילמא אתי למשלף, וצ"ע.

לאחר זמן שאלתי את הרה"ג **דב ליאור** שליט"א בעניין זה, האם מותר לצאת בשבת עם שקיות ניילון הקשורות ע"ג הרגליים במקום שאין עירוב, כדי שהשלג לא יחדור לרגליו? וענה לי שמותר, והטעם לכך הוא שנעשה חלק מהגוף שלו, כיון שנעשה לאצולי הגוף, כמו שאדם ילבש כובע ניילון על הכובע שלו, זה כיסוי על כיסוי, כמו ששמים ע"ג הנעליים ערדליים, ושאלתי האם אפילו שקשה להגדיר אותו במלבוש? וענה לי שנעשה חלק מהמלבוש כמו שאדם שם לפעמים מטפחת ע"ג הצווארון שלו ומחשיבים אותו כמלבוש. גם הרב **י"צ רימון** שליט"א ענה לי שזה גבולי, שאולי אינו איסור מהתורה כיון שהוא חלק מהגוף ומשמש וגם מחובר לגוף, ויש חשש שמא יוריד אותו, ושאלתי שאולי הפתרון הוא להניח מעל הרגלים תחת הנעליים, וענה לי שמשתמשים בכיסוי זה ולכן הוא יותר טוב מאשר כיסוי מהכובע, ולכן המקרה כאן הוא יותר קל מע"פ שהוא על מלבוש ולא על הגוף ממש, ובעיקר אם מדובר על טלטול בכרמלית, ואפילו לדעת הגרע"י חשוב הדבר כחומרא, וודאי שהיה מקל בזה כיון שיש כאן ס"ס, וכשיש עוד נקודות להקל אפשר להקל בזה.

מנגד, הרה"ג **אביגדור נבנצל** שליט"א ענה לי, שלדעתו אסור לצאת עם שקיות אלו, כיון שאין הדבר חשוב כדרך מלבוש, ואפילו שהנוהג הוא ללכת איתם בשלג אין זה מגדיר אותם כדרך מלבוש, ואינו דומה לערדליים המיוחדות לכך. ואף אם יקשור את השקית מעל הרגליים תחת הנעליים נראה לאסור.



## סימן ש"ב - מלאכת מלבן - דיני הבגד

### גידרי המלאכה - ניקוי או הבהרת הצבע

נראה כי השאלה היסודית שקיימת בגדרי מלבן, היא האם המוקד הוא ניקוי הצמר מן הלכלוך או הצהלת הצבע. במילים אחרות: האם מלאכת מלבן היא מלאכת ניקוי הצמר גרידא, או שמא יש זיקה בין מלאכה זו לצביעה, ומגמתה בהשגת הצבע הטבעי של הצמר. הב"י בתחילת הסימן הזכיר חילוק במח' בין ניעור מהטל לניעור מהאבק, שהאבק מקלקל מראיתם, ולפירוש ר"ח הניעור מהטל מיפה אותם ומינכר כיבוסם. א"כ רואים אנו בבירור את החילוק בין הניקוי לשיפור.

### סעיף א':

#### איסור ניעור הטלית והיתרו

מלאכת הליבון היא מלאכת ניקוי הצמר או הפשתן והלבנתם כדי לעשות מהם בגדים. תולדת מלאכה זו היא כיבוס הבגדים כדי לנקותם (רמב"ם שבת ט, י-יא), המכבס בגדים הוי תולדה דמלבן וחייב.

שנינו בגמ' שבת קמז.

"אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת ולא אמרן אלא בחדתי אבל בעתיקי לית לן בה ולא אמרן אלא באוכמי אבל בחיורי וסומקי לית לן בה והוא דקפיד עלייהו"

ופרש"י "המנער טליתו - מן העפר, חייב חטאת - דזהו ליבונה", דהיינו לשיטת רש"י מדובר במנער טליתו מהאבק שעליה, כדבריו "שהאבק מקלקל מראיתה וקפיד עלייהו", והאיסור בניעור הטלית הוא משום ליבון, ההגדרה לדעת רש"י למלאכת ליבון היא כל ניקוי או תיקון של הבגד (ולא משנה ע"י מה) מלכלוך שאדם לא היה לובש בגללו את הבגד.<sup>120</sup> וכ"כ בה"ג, סמ"ג בשם ר"ח, יראים, תרומה, שבלי הלקט ועוד.

אולם תוס' (ד"ה המנער) בשם ר"ת חולקים על שיטת רש"י וסוברים שבשביל להתחייב משום מלבן, אין די בניעור הטלית מאבק אלא צריך ג"כ חומר מנקה כמים, ולכן כשמנער הטלית מן הטל שעליו חייב משום כיבוס וליבון כדכומתא דרב יוסף דאיתא בגמ', והמנער את טליתו מהאבק אין נראה שיהא שייך ליבון, וכדעתו נקטו הרא"ש (סימן י), הטור, הר"ן (סב. ד"ה גמ), המרדכי (סי' תמ"א) וכן כתב הראב"ד בהשגות (פ"י ה"ח) וכן נראה מדברי הרשב"א (בחי' שם ד"ה המנער).

וצריך עיון במאי פליגי רש"י ותוס' אם יש בזה ליבון או לא. ועוד יש להבין מהו גדר הליבון בניעור מן הטל ע"פ פירושי הר"ח והתוס'.

<sup>120</sup> בגליון הש"ס מקשה מרש"י בדף קמא. ד"ה "מבפנים", שמוכח משם שאיסור מלבן הוא רק היכא שנותן מים, ועיין בשער הציון ס"ק מ"א שתירץ, שבעפר אם מנער את הטלית גם ללא מים הלכלוך מתנקה, אבל בטיט אילולא המים אין כל ניקוי בזה.

עקרונית יש מקום לומר שמחלוקתם היא בשאלה אם בעינין כיבוס וליבון בנוזלים דווקא, או שמא יש ליבון גם בלא נוזלים - ניקוי יבש. ואכן, כך עולה מדברי הריטב"א שפירש את דברי התוספות שאין מלבן בלי מים או משקה.

המתבאר הוא שהנוהג הוא להקפיד על ניעור האבק מן הטלית רק בבגד שחור חדש, ואף גם זאת רק אם הוא מקפיד שלא ללוּבְּשׁוֹ עד שינערנו מן האבק. מגבלות אלה לדין ניעור הטלית הן חריגות, כיוון שבדרך כלל מלאכה מוגדרת ע"פ קריטריונים אובייקטיביים. שאלת ההקפדה או צבע הבגד על פי רוב אינה רלוונטית, כי ממה נפשך - אם יש כאן לכלוך, והוא מתנקה, צריך להיחשב כמלאכה, בין בחדש ובין בישן, בין במקפיד ובין בשאינו מקפיד.

ויש לעיין בתנאים המגבילים הללו: אם הכול תלוי בקפידא של האדם, מדוע הוזכרו כלל התנאים של חדש ושחור? למה לא נסתפק בתנאי של הקפדה?

והנה **רש"י** כתב על התנאי של שחור: "אלא באוכמי - שהאבק מקלקל מראיתה, וקפיד עליה".

ואינו מובן מהו התנאי הנוסף של והוא דקפיד, שהרי הגמ' לאחר מכן מביאה את התנאי הזה בנוסף לשחור וחדש? ובמאירי חילק בין שני סוגי התנאים, לדעתו - מאפייני הבגד - חדש ושחור - נחוצים כדי שהפעולה תהיה משמעותית שהניעור יהא ניכר בה, והתנאי של קפיד מתייחס לאדם הלובש את הבגד. ונראה לי שכך יש לפרש גם את דברי רש"י: אע"פ שהוא הזכיר את ההקפדה כבר אצל מאפייני הבגד, יש לומר שכוונתו היא שכיוון שהאבק מקלקל מראיתה, יש מקום להקפדה, אבל במקום שאינו ניכר לא יועיל גם אם יקפיד.

אמנם, **בביאור הלכה** (ד"ה עליה) האריך בנקודה זו, וחידש חומרא, שאין להקל בבגד שחור חדש אלא בידוע שאינו מקפיד, ועיין היטב בדבריו שם שביסס דבריו והביא ראיות גם מראשונים נוספים, ואף הוסיף חומרא נוספת: "ואפשר עוד לפ"ז דאם ידוע שאפילו בחיוור וסומקי ג"כ דרכו להקפיד שלא ללבוש בלי ניעור יהיה אסור גם שם לנער ולא שרי הגמרא אלא במסתמא". העולה משיטתו, שהתנאי המהותי הוא תנאי של הקפדה, אלא שבבגד חדש ושחור מסתמא מקפיד, ואין להתיר אלא בידוע שאינו מקפיד, ובצבעים אחרים או בגד ישן, מסתמא אינו מקפיד אלא אם ידוע שמקפיד.

אך מדברי **המגן אברהם** [ס"ק ב', וכן הבין בדבריו הביאור הלכה עצמו בתחילת דבריו שם], נראה שסובר שלא אמרין מסתמא מקפיד אלא בבגד שנרטב במים או בגשמים, אבל בדרך כלל בעינין תנאי של הקפדה כדבר נפרד, והיינו כפי הפירוש הראשון שהבאנו בזה. וכתב **שו"ע הרב** (ס"א) שמותר לנער לכו"ע בגדים בצבעים שונים, שאין הניעור יפה לבגדים אלו שיחשב לכיבוס.

### ניעור מן הטל

בפשטות, נראה שכוונתם שהטל עצמו השרוי על הבגד הוי כעין לכלוך הנמצא עליו, ובניעורו מן הבגד, הוי מלבן. והנה, גם בזה צריך לומר שכיוון שלא מדובר בכלל רגיל הנמצא על הבגד, אין לראות זאת כמלבן אלא במצבים מסוימים, ולפיכך אינו חייב אלא אם התקיימו כל התנאים שנתבארו לעיל לפי שתי הדרכים שהצענו בניעור הבגד מן העפר. זאת ועוד, הראשונים חלקו על

פירוש רש"י, אבל נראה שרש"י עצמו אינו חולק על פירושי הראשונים, ולדעתו יש איסור בניעור מן האבק, אבל ניעור הבגד מן הטל הוא בכלל האיסור, שהרי בסוגיה שם מובא הסיפור:

"אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף אמר ליה הב לי כומתאי [חזא דאיכא] טלא עליה הוה קמחסם למיתבה ליה אמר ליה נפוץ שדי אנן לא קפדינן מיד"

אם נבוא להבין את יסוד מחלוקתם של הראשונים אם יש ליבון בניעור אבק או דווקא בניעור טל, נראה לומר שהראשונים שסוברים שדווקא ניעור טל יש בו משום ליבון, כי רק טל ניתן לראותו כנספג יותר לתוך הבגד, ועל ידי הניעור מוציאים החוצה את מה שנספג אל תוכו, משא"כ באבק שהוא רק מצוי על הבגד מבחוץ לדעתם, ולדעת רש"י גם אבק חשיב קצת כנספג בתוכו ולא רק עליו. עוד נראה לומר שלדעת התוספות וסיעתם ניעור אבק מהבגד מותר לכתחילה ואין בו אפילו איסור, כיון שאין זה דומה לליבון כלל, שהרי כתבו שם (שבת קמז.) שבאבק אין נראה שיהא שיין ליבון כלל.

פירוש אחר מצאנו בסוגיה זו בשיטת **הרמב"ם** (פ"י הלכה יח). הרמב"ם אינו רואה זאת כלל כחלק ממלאכת מלבן, וכנראה מפני שמתקשה הן בניעור מן האבק והן בניעור מן הטל, שמלאכת מלבן מלאכה אובייקטיבית היא ואינה תלויה לא בצבע הבגד ולא בקפידא. לפיכך, פירש הוא שהדיון הוא במלאכת מכה בפטיש, שהוא גמר מלאכת הבגד, וז"ל:

"המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הציהוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנים עושין חייב חטאת, ואם אינו מקפיד מותר"

לדבריו השאלה המרכזית היא האם האדם מקפיד להסיר אותן שאריות שנשארו לאחר תפירת הבגד, הרי זה גומר מלאכת הבגד, וחייב, ואם לאו אין זה גמר מלאכה, ומותר. ובעניין גמר מלאכה מצאנו במקומות רבים שהוא תלוי במבט האנושי. וראה כיצד פירש **הר"י קאפח** (שם אות מה) את המלה "טלא" בגמ' לפי פ' הרמב"ם.

לסיכום: **רש"י** וסיעתו - גם המנער אבק חייב משום מלבן. **תוספות** וסיעתו - המנער טל דווקא. **רמב"ם** - דווקא המסיר ציהוב כדרך שהאומנים עושים חייב חטאת משום מכה בפטיש (ב"י), ואם אינו מקפיד לנאותה מותר.

הזכרנו למעלה את פירושו של **ר"ח** שלפנינו שהוא כשיטת רש"י, אלא שבהמשך דבריו בעניין ההיא כומתא לא פירש שהיה עליה טל אלא דבר טינוף, וצ"ע בטיבו של טינוף זה ובמה הוא שונה מלכלוך רגיל, שתלוי בקפידא. ואולי לפירוש זה כיוון המאירי בדבריו: 'ומ"מ יש מפרשים טלא דבר טינוף ואינו נראה', עכ"פ צ"ע בגדרו של טינוף זה.

ולעניין הלכה: השו"ע השמיט לגמרי שיטת רש"י והרמב"ם, והביא רק את שיטת התוס', וכתב "המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעליה חייב שהניעור יפה לה כמו כיבוס והוא שמקפיד עליה ללבושו בלא כיבוס", **הרמ"א** כתב "יש אומרים דאסור לנער בגד מן האבק שעליו אם מקפיד עליו וטוב לחוש לדבריו". הרמ"א לא חלק על מרן אלא כתב כעצה שטוב לחוש לדברי האוסרים. וכ"כ **הב"ח** בשם **האור זרוע** (הל' שבת סימן פ"ט), וכן נקטו הר"ח, המרדכי וספר התרומה, ומסיים דבריו

שלכתחילה יש לזהר שלא לנער בין מן העפר בין מן המים. וכתב האליה רבה שיש איסור בזה ויש לחשוש לדעת רש"י מעיקר הדין, כי הרבה ראשונים סוברים כשיטת רש"י.

לכאורה נפסוק להקל כדעת מרן, אולם ישנם שתי סיבות להחמיר (כך שמעתי מהרה"ג יעקב יוסף זצ"ל):

א. הרמב"ם הסביר שהגמ' דנה בהוצאת הצמר לאחר עשיית הבגד והאיסור הוא מכה בפטיש, ולכן ישנם הרבה מהאחרונים שסוברים שאליבא דהרמב"ם אין שום איסור בניעור הטלית מהאבק או הטל שעליה. וכך דעת ספר הבתים והביאו מרן החיד"א, וכ"כ התפילה למשה, והמנוחת אהבה (ח"ב עמ' תיד). אולם השלטי גיבורים והאורחות חיים הסבירו את דברי הרמב"ם בדרך אחרת.

ב. אנו הבנו בדעת ר"ח שסובר כרש"י וכ"כ הסמ"ג. וכשנעיין בדברי ר"ח נראה שסובר כדעת רש"י. אולם מרן לא ראה את דברי ר"ח אלא רק ראה בדברי הפוסקים שיסנה מח' בדבריו ולכן נקט כדעת הרא"ש וספר הבתים אליבא דהרמב"ם ומצא היתר באבק. אולם לפי מה שאנו רואים כיום שר"ח אוסר אנו ננקוט כדעת האוסרים שאם מרן היה רואה את דברי ר"ח היה פוסק לאסור. אפילו שיש רוב בניין משלושת עמודי ההוראה, אולם אין רוב מניין ודעת הפוסקים שבמקרה כזה נוקטים כדעת הרוב, [וכ"כ מרן בב"י בסימן רנט' שהתיר להטמין גיזי צמר כנגד דעת הרי"ף והרמב"ם]. ולכן ישנה סברה שאליבא דמרן ג"כ יהא אסור לנער אבק מהבגד, ואמר הרב יעקב יוסף ששאל את אביו שליט"א ואמר לו שספק דאורייתא לחומרא ואסור אף בניעור אבק. אולם סברא זו שאם מרן היה רואה את דברי ר"ח היה חוזר בו, אינו מוסכם ע"ד כל הפוסקים. וכ"כ בשו"ת תפילה למשה בשם חכמי תוניס שאין משנים את דברי מרן בשום אופן. וכ"כ בשם החפץ חיים בספר בית אבי וכ"כ רבינו יעקב סופר בספרו ברית יעקב בשם חכם בן ציון. אולם אם נבדוק נראה שמרן חוזר בו בעשרות מקומות, וכ"כ כן שספק דאורייתא לחומרא שנאסור, וגם חכם יעקב סופר הודה שכאן יהא אסור. גם בשה"צ (ס"ק ז) מחמיר בדבר לאסור נייעור הבגד מהאבק בשבת, וכן מבואר מדברי הגר"ז (ס"ג), כה"ח (אות ח), בא"ח (ויחי ח), השת"ז שלא השמיט את דברי הרמ"א, הר"ח כסאר (החיים והשלום ס' קכא), ערי"ש (שב, א) ועוד. המ"ב אומר שמותר לומר לגוי לנקות את בגדיו מהאבק משום שמלאכה זו אינה אסורה בודאי וכן יכול לבקש מקטן. או בשינוי וכ"כ בילקוט יוסף שב, י. וכל זה דווקא בעפר ולא בטל.

אולם המנוחת אהבה (ח"ב עמ' תיד) כתב שאין בזה שום חשש, ואם מקנח בגדו בנחת בידו או ע"י מגבת יבשה מותר לכל הדעות, כיון שמרן פסק בזה להקל, וגם הרמ"א לא אסר מדינא אלא כתב שטוב להחמיר. והוכיח זאת מדברי האור זרוע, שיש הבדל בין ניקוי בידיו שדומה למלבן, אבל כשמסיר את הלכלוך בידיו בלא שום פעולה בבגד כלל, מוכח שלא ליבן את גוף הבגד רק הסיר ממנו לכלוך חיצוני וגוף הבגד נשאר כמות שהיה, שהרי אינו מסיר את האבק הבלוע בבגד אלא רק את האבק שעל הבגד, וחשיב כמסיר נוצות שמותר. וכן העלה בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן יג). וגם בהליכות עולם (ח"ג עמ' רכד) כתב שמעיקר הדין יש להקל לנער בגד מהאבק שעליו ואפילו ע"י מברשת, והמחמיר תע"ב. ובחזון עובדיה (ח"ו עמ' צד) כתב שדעת מרן להתיר, ולא כתב והמחמיר תע"ב, אולם בהערה שם משמע שטוב לחוש לדעת רש"י.

לעניין ניעור שלג מע"ג הבגד בשבת, כתב **האליה רבה** (סק"א) בשם האגודה שגם ניעור שלג מע"ג הבגד אסור בשבת, וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה מן הטל) שאם עדין לא נמס השלג כלל מותר, אך יזהר לנער בקל, דאף אם היה נמס קצת ולא מינוכר, לא יפל כי אם ממשות השלג העומד מלמעלה<sup>121</sup>.

ישנם שלושה תנאים בניעור הבגד בשבת:

א. "חדתי" - מרן בב"י הסביר שמשמע "חדתי" כל זמן שלא נתכבסו. אולם הביא את דברי **הרמב"ם** (פ"י י"ח) שמשמע מדבריו שחדתי היינו "שלא נשתמשו בה כ"כ אלא עדיין היא בחדושה כמו בשעה שהאומנין מתקנין אותה"<sup>122</sup>, אכן בודאי אם כבסוה אינה נחשבת כחדשה אפילו לא נשתמשו בה הרבה. וכ"כ **המגן אברהם**, והסביר הלבושי שרד בדבריו שבא לאפוקי מסעיף ג' דמקרי חדשה כל זמן שלא נתכבסה אלא שצריך שיהא ניכר חידושה, ולא תלי כלל בכיבוס. וכ"כ **המ"ב** (סק"א), ו**בנה"ל** (ד"ה לחוש) כתב בשם היעירות דבש "דלפי שלא ידענו עד כמה נקרא חדש, לכן צריך להיזהר בכולם". ומרן הגרי"ח **בבא"ח** (ויחי אות ז) כתב, כיון שאין אנו יודעים עד כמה נקראת חדשה, לכן יש להיזהר בכל גוונא, והגרע"י חלק עליו וכתב בספרו **הליכות עולם** (ח"ג עמ' רכג) "כל שנשתמשו בה כל כך עד שאינה נראית כחדשה, לא נחשבת כחדשה ומותר לנערה", וכמ"ש בגדולות אלישע (סק"א).

בטעם החילוק בין בגד חדש שמותר לנערו ובין בגד ישן שאסור לנערו כתב **המאמר מרדכי** (סק"ב) שבבגד חדש בדרך כלל מקפידים שלא יהיו מים בלועים בתוכו כדי שלא יתכווץ, ולכן מסתבר שינער אותו באופן שיצאו גם המים הבלועים בתוכו ויבוא לידי איסור סוחט, בשונה מבגד ישן שאין מקפידים על המים שבתוכו ולכן מסתבר שינעורו באופן שאין בו איסור סוחט, והשו"ע **הרב** (ס"ב) כתב שהמנער בגד חדש זהו פסיק רישיה שיבוא לידי סוחט.

ב. "אוכמי" – הטעם לכך כתב **הב"י** שבטלית שחורה הניעור יותר ניכר ומיפה את הטלית, כלומר, לפיכך בסתם מניחים אנו שמקפיד הוא לנער את הבגד מהטל, אולם בגד שידוע שמקפיד עליו לנערו, אסור לנערו אף אם הוא ישן או שאינו שחור, וכפי שכתב **בביה"ל** (ד"ה עליה, ע"ש באריכות) וכן מוכח מהמגן אברהם (סק"ב). וכתב **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תיא) שה"ה כל בגד בגוון כהה אסור, וכ"כ **השש"כ** (פרק טו סעיף כו) ו**החוט שני** (ח"ב פל"ג סק"א).

<sup>121</sup> ואם יש איסור מוקצה משום נולד בשלג: דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פט"ז הע' קי) שאין בו משום איסור נולד, ואף שידוע שהשלג נעשה רק סמוך לירידת הגשם על הקרקע, מ"מ אינו חשוב נולד. וכ"כ **הא"א** (בוטשוטש, מהדו"ת סי' שיב) ובשו"ת **הר צבי** (ח"א עמ' רפח), ו**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קמב' בהערה).

מנגד, בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות לז) כתב ששלג דינו מוקצה משום נולד, ואין דין השלג כדין הגשם. אך בספר הלכות שבת (מלאכת דש הע' שלא) כתב בשמו שאינו מוקצה.

<sup>122</sup> וכתב בתוספת אוהל (ח"ב עמ' רטז) דאפשר שלרמב"ם גדר חדשה נובע מביאורו לגמ' כמובא להלן בב"י: הלוקט יבולת שאף על גבי הבגדים כגון אלו היבולות שבכלי הצמר חייב משום מכה בפטיש, אבל באשר לחשש ליבון בניעור אבק או טל אפשר שגדר חדשה צריך להיות כל זמן שלא נתכבסו, וצ"ע.

ג. "דקפיד עלייהו" – והטעם לזה הביא הביא **המ"ב** (סק"ג) שאז הניעור חשוב ככיבוס, ובגדר מקפיד כתב (סק"ב) שאם לפעמים לובשו בלי ניעור חשוב כלא מקפיד, ומותר לנער אפילו לכתחילה, עוד כתב שאם אינו מקפיד אפילו איסור אין בו, וכשמנערו בחוזקה דעת הרב אורבך (שש"כ פט"ו סכ"ה) שאסור בכל אופן מכיון שמוכח ממעשיו שמקפיד. אולם במ"ב לא ביאר הטעם, והב"י הביא את דברי המ"מ שכתב (בפ"י הי"ח בשם הרשב"א) דלמאן דקפיד הוי פ"ר, ולמאן דלא קפיד ליכא אלא דבר שאינו מתכוון, שאינו כיבוס גמור. וכתב בבית"ל (ד"ה עלה) שבבגד שחור וחדש הכל רגילים להקפיד, ובשאר בגדים אם בפועל בעל הבגד רגיל להקפיד, למרות שאינו שחור וחדש אזי לשיטת המחמירים אסור לנקותו מהתורה. עוד כתב בשש"כ (פט"ו סכ"ו) בשם הגרש"ז א שבגד שבדר"כ אינו מקפיד עליו ולובשו גם כשאינו נקי, אלא שעכשיו מנערו מפני כבוד השבת, או מפני כל מאורע אחר, דינו כאינו מקפיד עליו, אולם בספר **חוט שני** (ח"ב פל"ג עמ' ריא) כתב שאם בכל שבת מקפיד, מקרי מקפיד.

מותר להסיר פירורין מעל גבי הבגדים משום שאין זה דומה לליבון, שאין תחובין בתוכו כמו המים והעפר אלא עומדין מלמעלה (**לבוש**), וכ"כ בערי"ש (שב, א) מדנפשיה, ולכן מותר אפילו בחדש ומקפיד עלייהו (**מ"ב** סק"ז), וכ"כ בהליכות עולם (ח"ג עמ' רכו) והוא בתנאי שאינו שחור, אבל אם הוא בגד חדש שחור מותר רק אם אינו מקפיד.

**הרמ"א** מביא שבגד שנפל במים אסור לנערו ובזה אין חילוק בין בגד צבעוני לחדש או מקפיד עליו, משום שבכהאי גוונא כולם מקפידים. וכל האיסור הוא בבגד צמר אולם בבגד העשוי מחומר סינטטי אין האיסור חל ויכול לנערו אפילו בחוזקה. ובמעיל גשם אפילו העשוי מבד מותר לנערו שדינו כבגד שאין מקפידים עליו (**שש"כ** פט"ו סע' לד) ובהערה קי"ט כתב בשם הרש"ז א שאפשר שיהא מותר אף לשוטחו ע"מ ליבשו.

### סעיף ב':

#### א. איסור נטילת קסמים וקשרים מהבגד והיתרו

גמ' שבת עה:

"אמר רב יהודה, האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש והני מילי דקפיד עלייהו"

**ופרש"י**: דשקיל אקופי - ראשי חוטין התלוין ביריעה במקום קשורין כשניתק בה חוט וקשרוהו וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה גמר מלאכה הוא וחייב משום מכה בפטיש.

נראה מדברי **רש"י** שדווקא אם מקפיד על החוטים הנשארים בבגד, ולא ילבשו אם לא יוציאם אזי חייב משום מכה בפטיש וכן נראה מדברי **הטור**.

אולם **הרמב"ם** בפרק י' כתב שהחיוב בנטילת החוטים מהבגד מותנה בכך שבעל הבגד<sup>123</sup> מקפיד עליהם, ופירש מרן **בב"י** שהכוונה ב"קפיד עליהם" הוא שאפילו לא היה נמנע מללבושם אלא שמוציאם כדי לייפות הבגד מתחייב משום 'מכה בפטיש'. אלא יסירם כמתעסק בעלמא וכן פירשו **המ"א והגר"א**. אולם **הט"ז** (סק"ה) הסביר את דברי הרמב"ם כרש"י והטור, שאין הכוונה ב'קפיד עליהם' שמתכוון ליפות ואפילו שילבש הבגד אף ללא הוצאת החוטים, אלא שאכפת לו מהחוטים הנשארים ולא ילבש הבגד אילולא יוציאו אותם.

מרן **השו"ע** פסק כדעת הרמב"ם וכפירושו בב"י, וכתב: "הלוקט יבולת שע"ג בגדים כגון אלו היבולות שבכלי הצמר שנשארים בהם מן האריגה חייב משום מכה בפטיש והוא שיקפיד עליהם אבל אם הסירם דרך עסק פטור"<sup>124</sup>.

כתב **המ"ב** (סק"ח) בשם האחרונים שאסור להסיר את השלל שמשאירים החייטים בתחילת התפירה, וייתכן שיש בזה חיוב של מכה בפטיש. ונראה לי שבזמנינו אסור להסיר את החוטים שנשארים בבגדים דהיינו הך.

ולעניין הסרת חוטי תפירה שנשארו גלויים ורוצה לחותכם, כתב **השש"כ** (טו, עב) שאסור לקרוע חוטים שנשארו לאחר שכפתור נפל, משום קורע או פוצע. אולם בשו"ת **אז נדברו** (ח"ט סי' חי) התיר בזה, משום שדומה לנסתבכו בגדיו בקוצים שמפרישים הבגד בצנעה ואם נקרע, נקרע.

### סעיף ג':

#### **קיפול בגדים**

משנה שבת קיג.

"מקפלין את הכלים ואפילו ארבעה וחמישה פעמים" ובגמ' שם "אמרי דבי רבי ינאי לא שנו אלא באדם אחד אבל בשני בני אדם לא. ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים אבל בישנים לא. וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים אבל בצבועים לא. ולא אמרן אלא שאין לו להחליף אבל יש לו להחליף לא. תנא של בית רבן גמליאל לא היו מקפלים כלי לבן שלהן מפני שהיה להן להחליף. אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו"

**ופרש"י**: "בגדים כשפושטן מקפלין מפני שמתרככין מכיבוסם, ומתקמטים כשאינן מקופלים". בשני בני אדם - כשמקפלין אותן מפשטין קמטיהן ונראין כמתקנין. ישנים - קיפולן מתקנן יותר מן החדשים שהחדשים קשין מאליהן ואין ממהרין לקמוט. צבועין - קיפולן מתקנן.

העולה מדבריו כאן (ובהמשך דבריו על הגמרא על מגבלות היתר הקיפול) הוא כך: בגד שאינו מקופל מתקמט, ואם רוצה לקפלו כדי למנוע את התקמטותו – מותר. אבל אם לא מדובר בבגד לבן חדש, יש בו קמטים טבעיים, והקיפול מתקן אותם, וקיפול של שני בני אדם אף הוא מקפל בצורה מדויקת יותר ומפשט קמטים שנוצרים אוטומטית בבגד. אבל קיפול של אדם אחד אינו מדויק עד

<sup>123</sup> ראה **בר"י קאפח** (שם אות מד) שדייק מלשון רבנו שאף מסיר יבולת מבגד חברו חייב.

<sup>124</sup> ובספר הזכרונות כתב שיש בזה איסור. וכן הביאו משמו המ"א סק"ה והמ"ב סק"א, וכן דייק רעק"א מדברי השו"ע "אבל אם הסירם" משמע שהוא בדיעבד.

תום, ובבגדים חדשים ולבנים שאין בהם רוב קמטים, קיפול כזה אינו מתקן משמעותית את הבגד. אמנם, אם יש לו בגד חלופי אסור לקפל בגד זה, שאף בו יש עדיין תיקון מסוים, ואם אין לו בגד חלופי מותר, אולי כי עיקר פעולה זו בבגד כזה אינה מתקנת את קמטי הבגד, והיא רק מונעת קמטים חדשים, ושרי<sup>125</sup>.

מדברי רש"י משתמע שגדר האיסור של קיפול בגדים הוא תיקון מנא, ונראה שהוא איסור דרבנן בלבד. החסרון בהבנה הזו היא, שהרי ברור לנו שהמשנה דנה בדין הכנה משבת לחול, לאחר מכן הגמ' עוברת לדון בצד איסור המתקן מנא, ולאחר מכן שוב מביאה תנאי נוסף שאין לו בגד אחר להחליף, שתנאי זה אינו קשור לתנאים הקודמים לו שדנו באיסור המתקן מנא. וראה **במאירי** שפירט באופן בהיר יותר את הדברים.

אמנם, **הרמב"ם** הביא דין זה בפרק כב (הלכה כב) במסגרת איסורי הדרבנן של מלבן, וז"ל:

"וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן, ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, והוא שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד, וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד אבל לקפל בשנים אסור"

מדבריו נראה שאיסור קיפול הוא מעין פעולת הסיום של הכיבוס, ולשיטתו היתר הבגד החדש הלבן אינו מפני שהתיקון שבו אינו משמעותי כל כך, כפי שעולה מרש"י והמאירי, אלא דווקא מפני שהצורך בקיפול בבגד חדש לבן גדול יותר כי הוא מתמעך ומתלכלך מיד, ולכן יש להתיר קיפולו. והתנאי הראשון (שהוא אחרון בגמ' אצלנו) שרק אם אין לו בגד אחר מותר, הוא מעין היתר לשעת הדחק משום "שיתנאה בו בשבת" שמתירים לאדם איסור זה.

הצד השווה בפירוש רש"י והרמב"ם, ששניהם סוברים שאם אין לו בגד אחר מותר, הוא 'היתר' מפני כבוד שבת וכד'. אלא שמדברי הראב"ה שנביא לקמן משמע (כפי שפירש דבריו **הבגדי ישע**) שתנאי זה הוא משום שכיון שיש לו בגד אחר, אסרו עליו חז"ל לטרוח לקפל את הבגד הנוסף משום טירחה. ופסק **בשו"ע**: "מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללבשם בו ביום ודוקא באדם אחד<sup>126</sup> ובחדשים שעדיין לא נתכבסו ולבנים ואין לו להחליף ואם חסר אחד מאלו התנאים אסור.

### קפול שלא כסדר קיפולו הראשון

עוד כתבו התוס' דאסור לקפל טליתות של ביהכנ"ס משום שהם לצורך מחר. וכ"כ **הראב"ה** וז"ל:

"ושמע מינה דטליתות שלנו שהם לבנים ואין צורך בחילופם בו ביום אחרי צאתו מבית הכנסת לא שנא חדשים ולא שנא ישנים אסור לקפלן. והני מילי בסדר קיפולו הראשון אבל שלא כסדר קיפולו נראה דמותר ואפילו בשני בני אדם"

ובשו"ע הביא דבריו להלכה: "ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין, ונראין דבריו".

<sup>125</sup> כ"כ המאירי: "מקפלין את הכלים - ר"ל את המלבושים בשעה שהוא פושטן מפני שמתוך רכותם אם מניחם פשוטים בלא קפול הם מתקמטים".

<sup>126</sup> והמקפל על הספסל דינו כשני בני אדם. וכ"כ א"ר אות ח. ברכ"י אות ב' מ' וכ"פ כף החיים אות כח.



ונראה שהוא משום שכשמקפל שלא כדרך קיפולו אין זה תיקונו של בגד, ושרי. אך, עדיין צ"ע בזה אין מותר לקפל לצורך מחר, והלא מכין וטורח הוא לצורך חול, ואפילו עושה כן שלא בסדר קיפולו הרגיל!

ויעויין **בחיי אדם** שכתב שדווקא שרוצה ללבשו בשבת מותר שלא כסדר קיפולו הראשון, דאם לא כן הכל אסור. וראה **בשער הציון** (סק"כ) שתמה על החיי אדם, שהחמיר שלא להתיר לצורך מחר, וכתב שאפשר שחומרתו היא לחשוש לדעות שאינן מתירות קיפול שלא כסדר, ורק לצורך שבת סמך על המקילים.

אמנם, נראה לי שהחיי אדם אסר לצורך מחר מסיבה אחרת - דנהי שאין בעיית תיקון בקיפול שלא כסדר, מיהו עדיין יש לאסור מצד הכנה וטירחא שלא לצורך, ולפיכך סבר שיש להתיר רק לבו ביום. אלא בזה צדקו לכאורה רוב האחרונים שסברו שמהראבי"ה שהוא מקור דין זה נראה להדיא דשרי אפילו לצורך מחר!

ואשר נראה ליישב בזה, הוא דלא חשיב מכין לצורך חול אלא כשמכין כדרך שמכינים אותו, אכן בנ"ד שמקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון אין כאן תיקון וקיפול כלל, שהרי אין דרך לקפל כן ואינו קיפול טוב, ואפשר שמחר יקפלו כדרכו, ונמצא שלא עשה כלום לצורך חול. ואף אם בדעתו להשאיר את הטלית כמות שהיא מקופלת שלא כסדר קיפולה, מ"מ כיון שבדעת סתם בנ"א אין זה קיפול, וכשרואים אותו מקופל שלא כסדרו חוזרים ומקפלים אותו כסדר קיפולו הראשון, לא גרע ממקבצו ונותנו על כסא או שולחן דלא חשיב מכין. כ"כ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן יד' אות ד), וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יח) שקיפול שאינו כסדר קיפולו הראשון אין שום קיום ואין בזה תיקון ולכן מותר. וכן אמר לי דביר אזולאי הי"ו שכל ההיתר כאן שלקפל שלא כסדר קיפולו הראשון הוא לאחר שיש את התנאים המתירים מצד מלבן, ואנו כעת דנים רק מצד איסור הכנה, וכאן אין הכנה שאין בקיפול זה שום פעולה ממשית.

ואשר נראה ליישב שאין שייך לדבר על טירחא והכנה אלא כשאדם עושה פעולה ייחודית לצורך הכנה, אבל אם עושה הפעולה השגרתית הרגילה שעושה בכל יום לאחר שהוא פושט הטלית שמקפלה אין זה טירחא ולא הכנה. לפי דברינו, אם ירצה אדם לקפל בגדי הכביסה אפילו שלא בדרך קיפולם, ואינו צריך להם לאותו יום, יהיה אסור מצד הכנה וטירחא לצורך חול, שרק בטלית התיירו הואיל והיא פעולה שגרתית הנעשית תדיר לאחר שפושט טליתו בכל יום.

עוד יש מקום לומר שלא אסרו בדין הכנה לחול אלא פעולות שיש להן גדר מלאכה ותיקון מדרבנן, אבל קיפול שלא כדרך קיפולו, שאין בו שם תיקון כלל אין בו צד איסור, וכ"כ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רמט). וכ"כ **בשש"כ** (כח, פט) בשם **הגרשז"א**, ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לו) העיר ע"ד אלו. נרחיב מעט בדין זה:

כתב **הרמב"ם** (כג, ז):

"ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת, אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתייה, ואין מצייען את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מצייען מלילי שבת לשבת"

וכתב **הראב"ד** שם: "כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול".

על פניו, נראה שהרמב"ם והראב"ד חלוקים בשאלה אם יש איסור טירחא שלא לצורך בשבת או לא, וכן הבין **ערון השלחן** (סעיפים י-יא).

אלא שנראה לי לבאר את דבריהם, שהראב"ד לא בא כלל לחלוק על דברי הרמב"ם אלא לפרש דבריו, שהרי לא כתב שדברי הרמב"ם לא נראים אלא ביאר לנו שדברי הרמב"ם הם באיסור טורח, שלא נטעה לחשוב שהאיסור הוא מתקן ממש כמו שכתב. וכן פירש **הרדב"ז** (בשו"ת, ח"ה תשובה אלף תקג) שא"א לפרש את דברי הרמב"ם שסובר שהאיסור כאן הוא מתקן כלי, דא"כ מדוע מותר לצורך סעודה אחרת? וכתב כפי שבארנו למעלה שהראב"ד בא לפרש דברי הרמב"ם ולא לחלוק. ודקדק בדברי הרמב"ם שכתב 'כמתקן' ולא כפי שכתב בהלכות האחרות 'מתקן כלי', ומבואר שהפירוש הוא שמתקן וטורח לצורך חול.

היוצא מדברינו שיש שני טעמים להתיר קיפול שלא כסדר לצורך מחר, או מפני טעמו של הרמב"ם שהזכרנו בסמוך, או מפני שהפעולה של קיפול טלית אינה פעולת הכנה אלא פעולה שגרתית, ונ"מ לקיפול בגדים סתם שלא כסדר קיפולם הרגיל.

**בדעת תורה למהרש"ם** (ש"ב, ג) כתב שההיתר בשלא כסדר קיפולו הראשון, הוא דווקא כשחוזר למחר ומקפלו כסדרו, אבל טלית המיוחדת לשבת, וחוזר בכל שבת ומקפלו, הרי זהו סדר קיפולו כפי שמקפלו בכל שבת, ואסור, אלא אם כן חוזר ומקפלו לאחר השבת כסדרו הראשון. ומיהו אפשר שאם בכל שבת מקפלו בענין אחר מותר. אמנם, נראה לענ"ד לומר כי מכיוון שעיקר האיסור בקיפול הוא מצד תיקון הבגד, יש לומר שהוא דווקא כשמקפיד לקפלו באופן מוגדר, אבל אם מקפלו שלא כדרך קיפולו, אף שאינו חוזר ומקפלו בחול, מה בכך, והלא אין בקיפול זה תיקון. אולי כוונת המהרש"ם שאם מקפל באופן קבוע בצורה אחרת נחשב הקיפול במקום החדש תיקונו של בגד, אלא אם מקפיד בכל שבת לקפל באופן שונה.

ומרן **הגרע"י** זצ"ל (יחווה דעת ח"ב סי' מ) כתב בתשובתו, לתמוך בכיוון הראשון שהצענו, שאם מקפל בכל שבת בצד השני, חשוב שלא כסדר קיפולו הראשון, שאפילו אם יקפל כך בכל שבת, עדיין קו הגיהוץ הראשון קיים ונראה לעין.

### ❧ קיפול בימינו

עסקנו עד כה בקיפול הטלית מתוך הנחה שקיפול הטלית כדרכו במקום הקפלים הוא תיקון מנא ואסור. אולם לענ"ד יש מקום לדון בהנחה זו לאור השינויים המשמעותיים שחלו בבגדים שמשמשים בהם בימינו. התיאור המקובל של קיפול הבגדים בבבלי וירושלמי ובראשונים הוא של קיפול קפדני, המיישר קמטים, ודומה מאוד לפעולות הגיהוץ בימינו. קיפול כזה שייך בבגדים ולבדים גסים שהיו בימיהם, אבל בבגדים שלנו נראה שפעולת הקיפול אין בה תיקון מהותי, וכל

מטרתה היא סדר ואולי אף מניעת קמטים. יתר על כן - היום, לא ידוע שום הבדל בין בגדים לבנים לבגדים צבעוניים בעניין קיפולם, ונראה שהדבר נובע משכלול שיטות הצביעה, וחומרי הצביעה.

וכבר נקטו חילוק זה אצל רבותינו הראשונים, וז"ל **הכלבו** (סימן לא):

"מקפלין חבלים הלבנים חדשים ובאדם אחד לפי שאין הקפול באלו מועיל כל כך שאין בהן קמטין שיצטרכו להתפשט כמו בישנים וכן בלבנים ובלבד למי שאין לו להחליף. ירושלמי המקפל אספסלא כתרין בני אדם דמי ואסור, פירוש שהמקפל על הספסל מותחו ומפשט קמטיו והוא תקון גמור. ועכשיו שנוהגין לקפל כל הכלים אפשר דקפול דידן לא דמי לקפול שלהן שהיו קפדין מאוד לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושין"

הבאנו את כל דברי הכלבו כדי להמחיש את הפער בין שיטות הקיפול הישנות לקיפול של הכלבו, וק"ו לקיפול של ימינו. אמנם, מרן הביא את דברי הכלבו בבית יוסף ומכל מקום לא הביאם להלכה בשלחן ערוך, [וכתב הגרע"י בהליכות עולם שנראה מכך שלא סבר כמותו להלכה].

וכתבו **התוס'** (ד"ה אבל): ולנו שיש לנו להחליף אסור. והביאו מרן **בב"י**. וכתב **הכלבו** שאפשר שבזמננו שאין מקפידים כ"כ על הקיפול, יהא מותר הדבר. שבזמננו היו מקפידים לפשט קמטיו ולהניחו תחת המכבש משא"כ בזמנינו. וכ"כ **הברכ"י** (אות ג) וסיים שטוב להחמיר שלא לקפלה כסדר קיפולה הרגיל, ומ"מ לא יניחנה בלא קיפול, שהרי אין כבוד הטלית בכך. וכ"כ **יפה ללב** (אות א), והוסיף שכ"ש בטלית של מצווה שמותר לקפלו בשבת דהקיפול הוא הידור מצווה, עוד כתב "שאם בכל שבת ישנה מקיפולו תיקונו הוא קלקולו... וכל שכן בטלית המיוחד משבת לשבת, שאפילו להתוספות (שבת קיג) שאסרו לקפל הטלית בשבת לפי שהם צורך מחר, בזה יש להתיר, שכן יש לדייק ממה שכתבו לצורך מחר, אלמא דוקא לצורך חול אסור, דמחזי כמכין משבת לחול, הא לצורך שבת אחר מותר, דהוה ליה כמקפל משחרית למנחה שמותר לכל הדעות", וכתב **כה"ח** (אות לב). וע"ע בס' יד' אות כד) שהיתר זה הוא דווקא אם מתקלקל קיפולו הראשון, ואם אינו מתקלקל יש להחמיר ולקפלו שלא כדרך קיפולו הראשון. אלא שבשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן יד' אות ו) כתב שנראה לו שלא התירו כל הפוסקים הנ"ל אלא כשמקפל לצורך שבת אבל לא כשמקפלו לצורך חול, ושכ"כ **המאמ"ר** (סק"ה) שכל ההיתר אינו אלא לצורך שבת.

כתב **האורחות חיים** (סימן שצח) בשם הירושלמי, המקפל על הספסל כשני בני אדם הוא ואסור, מפני שהוא מותחו ומתפשטים קמטיו והוא תיקון גמור. ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים בשבת, אפשר משום שהקיפול שלנו אינו דומה לקיפול שלהם שהיו מקפידים מאוד לפשט קמטיו הבגד ולהניחו תחת המכבש, ולא כן אנחנו עושים. וכ"כ **הכלבו** (סימן לא. דף לג רע"א) והאזהר **מועד** (דרך יא נתיב ג), הביאם להלכה מרן **בב"י**. והסיק **הגדולות אלישע** מכך שמרן השמיט את דבריהם בשו"ע משמע שאין הוא סובר כמותם להלכה, אולם **החיד"א** כותב שהמנהג כדברי הכלבו, וכ"כ **הערוך השולחן** (סעיף יב), שהמנהג להקל. ולכן הכלל בדינו שספק דרבנן לקולא, והמנהג להקל כדברי החיד"א וערוך השולחן בין לספרדים ובין לאשכנזים, וכ"כ **בארץ חיים סתהון** (ס"ג) שהמנהג אצלם לקפל הטליתות כרגיל. **הבא"ח** (ש"ש, ויחי, יג) כתב שבטלית מצווה כשמסיים התפילה ורוצה לקפלה הדבר מותר שלא בסדר קיפולו, והסומכים בזה ע"ד הכלבו לא יפה עושים, אולם

סתם חולצה נאסור. וכל זה בגדר חומרא, משום שהמנהג להקל בכל הבגדים, כך שמעתי מהרב **יעקב יוסף** זצ"ל. וכן העיד **מארי צוביירי** (הביא דבריו ב'סביב לשלחן' על סעיף זה) שכך היה המנהג. ובשו"ת **שמש ומגן** (ח"ב סי' עז) כתב שמנהגם לקפל הטלית לאחר התפילה והוא מנהג קדמון ע"פ דברי הכל בו. וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' הו), וסיים שטוב לקפלה שלא כסדר קיפולה הראשון, ומ"מ לא יניחנה ללא קיפול, שהרי אין כבוד הטלית בכך. ו**מארי"ח כסארי** (הביא דבריו בסב"ל בשם הר"א כהן) התיר לקפל ובתנאי שלא יקפיד לקפל בדיוק.

ובשו"ת **יחזקאל דעת** (ח"ב סימן מ) העלה שברור שדעת השו"ע היא שלא ככלבו מכך שהשמיטו בשו"ע, אלא שדעת השו"ע היא כמרדכי, ואע"ג שסתם - וי"א הלכה כסתם - מ"מ הרי כתב על דברי המרדכי: "ונראים דבריו". וסיכום דבריו: "מותר לקפל הטלית בשבת שלא כסדר קיפולו הראשון, אפילו אינו חוזר ללבושו בו ביום, והנוהגים להתיר לקפלו כסדר קיפולו הראשון אין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו", וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' רכז), וע"ע **בחוזה"ע** (שבת ח"ה עמ' שמג) וכן העלה להלכה ולמעשה בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן יד) ואין חילוק בכל זה בין טלית המיוחדת לשבתות בלבד לבין טלית שמתעטף בה בשבת ובחול. ואם מקפל לצורך שבת הבאה יש לצרף את דברי המ"ב (סי' תקג בשעה"צ אות ד) שבהכנה משבת לשבת אין איסור הכנה.

כתב **הר"י קאפח** (שבת פכ"ב הערה מו) שאין איסור לדעת הרמב"ם אלא יצירת קיפולים בבגד שהם מעשה אומן, אבל קיפול הטלית כדרך שכל אדם מקפל טליתו יום יום כדי להכניסו לנרתיקו מותר גמור הוא בשבת, אע"פ שאינו צריך לו עוד באותה שבת. ועיין **ערי"ש** (שב, יב) שכתב כעין זה.

ולהניח מכנסיים על קולב או כיסא כשהם מקופלים בקפליהם, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה בשולי הגליון ו ס"א) שאין זה בכלל האיסור, לפי שאין הדבר נעשה ליישר את הקמטים, אלא כדי לשמא את המכנסיים שלא יוצרו בהם קמטים אחרים. ובשו"ת **שבט הלי** (ח"ה סי' לו' אות ב) כתב שאע"פ שיש להחמיר בזה לכתחילה, מ"מ יש ללמד זכות על המקלים בזה, לפי שבאחיזה קלה בקצוות המכנסיים הרי הם מסתדרים לפי הקפלים. **מאידך**, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פל"ג ססק"א) שאם מסדר את הקפלים קודם ההנחה על הקולב או הכסא, אסור לעשות כן. וכן אסר **הר"ח כסארי** (החיים והשלום סי' קכא) ליישר את המגבעת.

### קפול ניירות ומפיונים

יש לדון בדבר האם מותר לקפלן, דמה לי קיפול בגד או נייר, אמנם כיון שאינו בר קיום ומיועד לזריקה לאחר השימוש, יש להתיר קיפול מיוחד כדי לשומו בכלי המיוחד לכך או בכוס וכן משום שאין הוא רוצה בתיקונו אלא בכך שלא יתקלקלו, אבל לעשות צורות נוי מיוחדות יש לאסור משום שאין זה למשחק אלא לצורך מבוגרים, ולכן ראוי להחמיר, וכ"כ **בש"כ** (פרק כח' סע' יז), וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה סי' שג' אות יח), גם הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' קסה) כתב לאסור עשיית צורות אלו בשבת, אולם לפרק את הצורה אין בזה משום סותר. ויש מתירים, מפני שלא שייך איסור בונה בדבר עראי שעומד להתבטל תוך זמן קצר (ורבבות אפרים ח"א עמ' קעט' בשם הרב פיינשטיין) **והרב מלמד** כתב (שבת ח"א פרק טו' סעיף ז) שהמיקל יש לו על מה לסמוך והמחמיר תבוא עליו ברכה, אולם לילדים רשאים להקל לכתחילה. ובספר "מעשה השבת" בסופו הביא כמה תשובות מאת

**הגרע"י** שליט"א, ושאל אותו בנידון זה מה דעתו, וענה לו שהדבר מותר כיון שהמפיות אחר שימושן הולכות לאיבוד לא שייך בהם מתקן מנא. הרב **דב ליאור** (אתר ישיבה) כתב שקיפול ניירות בצורות שונות אסור מדרבנן. וע"ע בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' לה' אות ב).

סעיף ד':

### היתר נטילת בגדים מהמכבש ואיסור

שנינו שבת קמא.

"מכבש של בעלי בתים מתירין אבל לא כובשין ושל כובסין לא יגע בו. ' ו' ז' אומר אם היה מותר מע"ש מתיר את כולו ושומטו"

נחלקו הראשונים האם ת"ק מסכים לדברי ר' יהודה או לא. **הטור ורבינו ירוחם** נקטו שת"ק אינו חולק על דברי ר' יהודה, וסובר דכיון שמותר מע"ש לא מחזי כסתירה. **אולם הרמב"ם**<sup>127</sup> (בפיהמ"ש) נקט שת"ק אינו סובר כדברי ר' יהודה<sup>128</sup>. השו"ע השמיט את דעת הטור ורבינו ירוחם שפוסקים כדעת ר' יהודה, ופסק כת"ק.

ומן כתב **בשו"ע** "מכבש של בעל הבית מתירין אותו ליטול ממנו בגדים לצורך השבת, ושל אומן אסור מפני שהוא תחוב בחזקה והתרתו דומה לסתירה", וכתב **המגן אברהם** (סק"ז) שבאומן אסור לשמוט כליו אפילו היה מותר מע"ש, גזירה שמא יבוא להתירו, ו**הרמב"ם** (שבת, כו, יב) פירש משום שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו.

האיסור מהתורה הוא כשסותר ע"מ לבנות, וכאן יש דבר הדומה לסותר משום שהוא דבר התחוב בחזקה ולכן איסורו יהא מדרבנן, אולם בכובש בביתו משום שאינו עושה זאת בחזקה יהא מותר ליטול את הבגד ממנו. ה"ה כשמדביק כסא שבור בביתו בדבק ובשבת רוצה לשבת עליו ולהסיר את המהדק יהא מותר בדומה למכבש של בעל הבית, אולם אם אומן הדביק לו את הכסא או השולחן בשבת יהיה אסור להוציא את הלחצן שלו משום שהאומן עושה זאת בחזקה ודומה לאיסור סותר, וכן מצינו שכתב הגדולות אלישע.

סעיף ה':

### היתר שפשוף חלוק, ואיסור שפשוף סודר

גמ' שבת קמ.

"בעי מיניה ממהו לכסכוסי כיתניתא בשבתא, לרכוכי כיתניתא קא מיכוין ושפיר דמי או דילמא לאולודי חיורא קמיכוין ואסיר. א"ל לרכוכי כמיכוין ושפיר דמי". ולעניין סודר הגמ' דנה לאחר מכן ואוסרת מהטעם "התם מיחזי כי אולודי חיורא הכא לא מיחזי כאולודי חיורא"

<sup>127</sup> עיין במשנה עם פירוש הרמב"ם בהוצ' הר"י קאפח שגי' רבנו במשנה הייתה שונה, וכן העיר בחיבור (כו, יב, אות כז).  
<sup>128</sup> נראה שנקודת המחלוקת בין הטור לרמב"ם תלויה בטעם, דהטור סובר שהטעם משום שהתרתו דומה לסתירה, ולכן מוכרח לומר דר' יהודה לאו לאפלוגי את"ק אתי, אלא לומר שכשהיה מותר מע"ש שרי, דאם ת"ל דפליגי מאי טעמא דת"ק הרי במותר מע"ש אין סתירה, אבל הרמב"ם ס"ל הטעם משום דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, משום הכי כתב דפליגי ופסק כת"ק (יד אהרון)

וכתב **רש"י** (ד"ה לכסכסוי כיתניתא) "חלוק כתונת של פשתן שנתכבסה והרי היא קשה ומשפשפה בין שתי ידי ויהיא מתרככה ואף הליבון שלה מצהיל ע"י השפשוף". ובסודר הסברא לאסור היא, שמקפיד על ליבונו וצוהרו של סודר יותר משל כיתניתא. וכתב **המ"ב** (ס"ק כד) בשם היראים שאם מתכוון בחלוק לצחצחו אסור כמו בסודר.

נחלקו הראשונים בדינו של ריכוך סודר בשבת:

- א. נראה מגירסתנו בגמ' שסודר אסור, וכ"כ **הרא"ש** (סימן ט), ו**הרמב"ם** (פרק כב, הלכה יז).
- ב. אולם **הר"ן הראב"ד** ו**הרמב"ן** גירסתם בגמ' אחרת ומפרשים לפי גירסתם דסודר נמי שרי, וכתבו שכן דעת **הרי"ף**.

בב"י הביא את דברי **שיבולי הלקט** שכתב שכובעים של פשתן אסור לשפשפם בידיו מעט משום שצריך לליבונם וה"ה לכל כלי פשתן, וכתב הב"י "ונכון להחמיר כיון דדבר שאין בו צורך כ"כ הוא".

אע"פ שמסיק הב"י להחמיר בכל כלי פשתן ב**שו"ע** לא פסק כן רק **הרמ"א** הביאו (ולענין סודר אסור כהרמב"ם וסיעתו) וכתב "חלוק לאחר כביסה הוא מתקשה ומשפשפים אותו בידים מותר לעשותו בשבת, שאינו מתכוון אלא לרככו אבל סודר אסור מפני שמתכוין לצחצחו והוי כמלבן, הגה: וכובעים ושאר כלי פשתן דינן כסודר".

אדם שמכבס, ברגע הראשון הבגד מתמלא בחומרי הכביסה, כיום הכביסה יוצאת נקייה ללא שום חומר, אולם בזמנם היו שאריות מהסבון, וכשהיו מורידים את הכביסה מהחבל היו מורידים את כל שאריות הסבון מהבגד, השפשוף הזה אסור ואפילו שאינו במים, כיון שמתכוון להלבין את הבגד, אא"כ האדם עושה זאת בבגדים התחתוניים ובלשון המשנה "חלוק", כיון שאין האדם עושה זאת כדי ליפות את הבגד אלא משום נוחות, שלא ידקור לו בגופו וכד' (כ"כ **המ"ב** ס"ק כה). וכתב **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שצז) ששפשוף זה אסור אפילו בבגדים נקיים, ואף למ"ד בשרייתו זהו כיבוסו שחייב רק בבגדים מלוכלכים בזה יודה שאם משפשף יהא חייב אף אם הבגד נקי.

## סעיף ו':

### **קינוח טיט שע"ג רגלו**

גמ' שבת קמא.

"אמר **רש** ואיתימא רב יהודה טיט שע"ג רגלו מקנחו בקרקע ואין מקנחו בכותל, אמר **שר מ"ט** בכותלא? משום דמחזי כבונה, הא בניין חקלאה הוא, אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע דילמא אתי לאשווי גומות, איתמר מר בריה דרבינא אמר אחד זה ואחד זה אסור רב פפא אמר אחד זה ואחד זה מותר, למר בריה דרבינא במאי מקנחי ליה? מקנחי ליה בקורה"

וכתבו **התוס'** שם ד"ה דילמא, דהכא גזרינן שמא ישכח ששבת היום כשיהא עסוק לקנח רגלו, ויתכוון לאשווי גומות, ולא אמרינן שאין גוזרים בדבר שאינו מתכוון.

- א. **הרי"ף** (נח: מדפיו) כתב שיש מי שאוסר בכותל ובקרקע ומתיר בקורה בלבד, או באבן וכותל עץ, וכ"כ רבינו חננאל.
- ב. **בה"ג** (הלכות שבת כא ע"א) פסק כרבא דבכותל דווקא מותר ואסור בקרקע, וכ"כ **הרמב"ם** (פכ"א ה"ב). וכך הבין הר"ן (שם) למסקנה בדעת הרי"ף, וכ"כ המ"מ (שם) בדעתו.
- ג. **הרא"ש** (סי' יג) פסק כרב פפא דאחד זה ואחד זה מותר, משום דהלכה כבתראי, וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יב חלק יג) ואפילו הוא על מנעלו, וכ"כ **הרז"ה** (נח: **המאירי** (ד"ה טיט) **והטור**. ובב"י השווה דין הנעלים לרגל בעניין הקינוח שיהא מותר.
- וכתב **מהר"י אבנהב** שאם הטיט על נעלו אינו יכול לקנחו דהא אמרינן בשבת קמא: דאין מגרדין לא מנעל ישן ולא חדש, וכתב עליו מרן בב"י דאין זה נקרא גירוד משום ששם הוא ממחק כשגורר את המנעל בסכין או בצפורן, אבל בקינוח בקורה או בקרקע אינו ממחק<sup>129</sup>.
- ובשו"ע הכריע כהרמב"ם וסיעתו וכתב "טיט שעל רגלו (או על מנעליו) מקנחו בכותל, אבל לא בקרקע, דלמא אתי לאשוויי גומות. ויש מי שאוסר אף בכותל". והרמ"א הביא את דעת הרא"ש: "ויש מי שמתיר בשניהם וה"ה דמותר להסירו במעט חרס הראוי לטלטל". וכ"פ ה"ט"ז שמותר בשניהם. אך **הב"ח** וא"ר פסקו כהרי"ף שיש לאסור בשניהם. ולמסקנה **המ"ב** הכריע כדעת השו"ע להתיר בכותל ולאסור בקרקע. וכך הסיק בז"ר (סק"כ) בדעת **השת"ז**.
- וכתב ה"ט"ז (סק"ג) שלפי זה אסור לשפשף את מנעליו בברזל חד המונח בפתחי ביהכנ"ס, דזה דומה לגב הסכין ואסור לכו"ע, והמג"א (סק"ז) מחמיר אפילו היה הברזל עבה דלא גרע מגב הסכין, וכתב **המאמר מודכי** (סק"ח) שיקנח בכותל או בקורה או במדרגות, וכתבו **הפרי מגדים** (מש"ז סק"ג) ויד אפרים ועוד שאם מקנח בנחת אין להחמיר בזה דלא שייך הטעם של ממחק העור. וכך נקטינן.
- והביא **המ"ב** (סק"כ ח) את דעת ה"ט"ז דבמילי דרבנן אזלינן לקולא דמותר בשניהם, אולם דעת **הב"ח** (סק"ג) והאליה רבה (סק"ז) שנכון להחמיר בשניהם, ולעניין כותל כתב שיש לסמוך ע"ד מרן משום שראשונים רבים סוברים כמותו, ורוב האחרונים הסכימו לדעת מרן, ובספר גדולות אלישע קצת חושש מהיתר זה.

### סעיף ז':

#### ניקוי טייט שעל הבגד

שנינו בשבת קמא.

"אמר רב כהנא טייט שע"ג בגדו מכסכו מבפנים ואין מכסכו מבחוץ, מיתיבי טייט שע"ג מנעלו מגררו בגב סכין ושעל בגדו מגררו בצפורן ובלבד שלא יכסס, מאי לאו שלא יכסס כלל, לא שלא יכסס מבחוץ אלא מבפנים"

<sup>129</sup> ובזמנינו שצורת העיבוד שונה מבעבר, ואין העור משתפשף ע"י הקינוח בסכין, כתב בשו"ת אור לציון (או"ח ח"ה סי' יח) שאין חשש ממחק אף באופן זה. מאידך דעת הגרש"ז אורבך (שש"כ פט"ו סל"ט) שאיסור ממחק נוהג גם בנעלי עור בזמנינו.

ו**פרש"י** שם: מכסכסו – משפשפו. מבפנים – דלא מוכחא מילתא לאיתחזויי כמלבן ומלבן ממש לא  
הוי דאין נותן שם מים<sup>130</sup>. כסכוס דמי למכבס.

צריך לזכור שאם הבגד שחור אסור לנקותו בכל מקרה, ואין דרך להתיר. וכ"ש כשמנער את הבוץ  
מהבגד הוי חידוש לבגד וחשיב כמלבן. וכ"כ **הביאור הלכה**, כה"ח ועוד.

והביא בב"י דעת **שיבולי הלקט** (סי' קט) בשם רבינו תם דדווקא בפשתן מחזי כמלבן, אולם בצמר  
ומשי מותר. אולם **הב"ח** (ס"ז) ו**המגן אברהם** (ס"ק טז) הכריעו שאין חילוק בדבר, שלא הזכיר מרן  
בשו"ע דעה זו. וכ"פ **בביה"ל** שדין זה הוא בכל בגד, מכיוון שכל בגד נתקן בשפשוף.

וכתב **הטור** דלאו דווקא בציפורן, אלא אף בסכין מותר, וכ"כ **הרא"ש** (סי' יד) ו**רבינו ירוחם** (חלק ג)  
וכתב הב"י שאפשר שה"ה בחודה של סכין, שמעשה הציפורן דומה לזה. ו**הרי"ף** (נח): ו**הרמב"ם**  
(פרק כב' הי"ז) לא הזכירו סכין אלא רק ציפורן.

ועוד כתב **הטור** דדווקא לח מותר אולם כשהטיט יבש הוי טוחן ואסור, וכ"כ **הסמ"ק** ו**רבינו פרץ**.  
וכתב עליו **הט"ז** (סק"ו) נראה לי דוקא ביש ממשות טיט על הבגד, וכשהוא מגררו שם אז נופלים  
פירוורי הטיט, אבל אם אין שם אלא מראה הטיט והוא מגררו להסיר המראה, אין זה דומה לטוחן.  
ומטעם זה יש להתיר למי שחלוקו קצת מלוכלך, ואין שם ממשות והוא יבש, לגרר בציפורן להסיר  
המראה (וכ"כ האליה רבה, תוספת שבת, הגר"ז והחיי אדם). והשיג עליו **המ"ב** (ס"ק לו), דסו"ס הוי מלבן,  
כיון שמתכוון ליפות הבגד ולצחצחו שלא ישאר שם רושם לכלוך כלל. ועוד כתב דדווקא מבפנים  
התיר ה"ט"ז אולם מבחוץ לכו"ע יהא אסור. ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' צה) דאנן קי"ל בזה כדעת  
הט"ז ודעימיה, ולכן בגד שהיה עליו אבק ולא נשאר לאחר הניעור אלא מראה אבק בלבד ולא  
ממשו, אין איסור לשפשף את הבגד.

ובשו"ע נקט כדעת הרי"ף והרמב"ם וכתב: "טיט שעל בגדו, משפשפו מבפנים, דלא מוכחא מילתא  
לאיתחזויי כמלבן, אבל לא בחוץ, דדמי למלבן. ומגררו בצפורן. ויש מפרשים דהני מילי לח, אבל יבש  
אסור דהוי טוחן". ובמ"ב כתב שמותר לגררו אפילו בגב הסכין, ואפשר שאפילו בחודו – כדברי הב"י,  
אולם **במגן אברהם** (ס"ק יד) העתיק שאפילו בחודו מותר, והעיר ע"ז בשעה"צ (ס"ק מב) שבב"י  
איתא רק בדרך אפשר, וכ"כ **הפרי מגדים** (א"א ס"ק יד).

וכן דעת חכמי ירושלים להתיר, ואמרו שאין כאן איסור טחינה. כיון שאינו צריך לדבר הנטחן, וכן  
אינו עושה זאת בכלי אלא כלאחר יד, ועוד סברא להקל – אין טוחן אחר טוחן. וכן שמעתי מהגאון  
הרב **יעקב יוסף** זצ"ל, וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' רכו). וה"ה בטבק שנעשו בו גושים אין בעיה  
לרסק גושים אלו משום שאין טוחן אחר טוחן<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> ומה שכתב רש"י לקמן קמז' ד"ה חייב חטאת, שהמנער טליתו זהו ליבונה ואפילו שאין נותן מים, כבר כתב בשעה"צ  
ס"ק מא' ששם מצחצח את הבגד ע"י הניעור, משא"כ כאן שאינו מסיר רק את הטיט ורושם הלכלוך נשאר ודרך  
להעבירו ע"י מים, ע"ש.

<sup>131</sup> השאילת יעב"ץ מחדש שכל דבר שעבר בישול אין בו איסור טוחן מהתורה, וכגון פולי קפה גם כשיטחנם ברחיים  
האיסור יהיה רק מדרבנן, וכ"פ החזו"א לעניין תפוחי אדמה מבושלים בשבת שיהא מותר לרסקם.



אולם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תיח) הביא את דברי שו"ת בית דוד (סימן תט) שכתב שאם מרן מביא בסברת הסתם עיקר הדין השנוי במשנה או בתלמוד ואח"כ כותב סברת י"א שאמרו איזו סברא וחילוק בעצם הדין, דעתו של מרן לפסוק כדברי הי"א. ולפ"ז בנידון דידן אין הכרח לומר שדעת מרן להתיר לשפשף טיט יבש. וכ"כ **פתח הדביר** (אות ו) בדעת מרן עפ"ד הבית דוד הנ"ל. וכתב שם שאע"פ שדברי הרב בית דוד אינם מוסכמים כלל על הרבה מהפוסקים, כיון שבב"י נראה שמרן נוטה יותר לדעת רבינו פרץ, נכון להחמיר בזה שלא לגרד בציפורן טיט שנתייבש על בגדו בשבת. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק לו) **הגר"ז** (סעיף יז) ו**השש"כ** (פרק טו סעיף כח).

וניקוי אסלת בית הכסא מהלכלוך הדבוק בה, דעת הגרשז"א (**שש"כ** פכ"ג הערה מה) שאין בזה משום איסור טוחן, כיון שהלכלוך נמס במים והולך לאיבוד.

### סעיף ח':

#### **ניקוי המנעלים**

גמ' שבת קמא.

"א"ר אבהו א"ר אלעזר אמר ר' ינאי מגרין מנעל חדש אבל לא ישן. במה מגרין א"ר אבהו בגב סכין, א"ל ההוא סבא סמי דידך מקמי הא דתני רבי חייא אין מגרין לא מנעל ישן ולא מנעל חדש".

ו**כתב הטור** שבשניהם אסור, כיון דהוי ממחק כשקולף העור.

והביא בב"י דעת **הכלבו** (סי' לא, לב ע"ד) שדוקא בטיט יבש אסור משום שהמנעל מיתקן בגרירתו, אולם בלח מותר משום שאינו מיתקן. וכתב עליו הב"י דלפי דברי **רבינו פרץ** (שהביאו השו"ע כדעת י"ש אומרים" בסעיף ז), ע"כ איירי הברייתא בטיט לח ואעפ"כ השמיטוה הרי"ף והפוסקים, וש"מ דבכל גווני אין מגרין. וגם בב"ח השיג על דבריו שהרי כתב היכף סברת רש"י, ועיין בבאור הלכה ד"ה אין מגרין, שיישב סברתו.

ופסק **השו"ע**: "אין מגרין (בסכין או בציפורן) מנעל, בין חדש בין ישן, מפני שקולף העור והוי ממחק"<sup>132</sup>. אולם בזמנינו אפילו נעלי עור, הסוליא עשויה מגומי חזק מאוד ואין את החשש שמא ימחק, ולכן יהא מותר. וכ"כ בשו"ת **שנט הקהתי** (ח"ג סי' קח) שסוליית הגומי שלנו נחשבת ככלי עץ שאין בהם כיבוס כלל (מ"ב סקמ"א). ומנגד בשו"ת **אז נדברו** (ח"ד סי' לח) כתב שאף בסוליית נעל העשויה מגומי יש איסור של כיבוס. וב**קצות השולחן** (קטז' ס"ק לז) כתב שאם יש בנעל חוט שאינו סינטטי אסור להרטיב את הנעל.

<sup>132</sup> ועיין לעיל בסעיף ו' מה שכתבנו בעניין זה לגבי הברזל שלפני בית הכנסת שמשפשפים בו הנעליים.

סעיף ט':

**שרייתו זהו כיבוסו**

**שבת** קמב: "היתה עליו [על הכר] לשלשת - מקנחה בסמרטוט, היתה של עור נותנין עליה מים עד שתכלה".

**זבחים** צד. "...בגד שרייתו זהו כיבוסו. רבא לטעמיה דאמר רבא זרק סודר למים חייב".

משתי גמרות אלו משמע שיש חיוב בשבת בהרטבת בגדים, ומתחייב בזה משום מכבס, אע"פ שלא משפשף את הבגד, אולם מצאנו שתי גמרות המתירות להרטיב בגדים במים בשבת ולא חששו מאיסור של "שרייתו זהו כיבוסו".

**ביצה** יח. "דאמר רב חייא בר אשי אמר רב: נדה שאין לה בגדים מערמת וטובלת בבגדיה".

**יומא** עז: "תנו רבנן ההולך להקביל פני אביו או פני רבו או פני מי שגדול ממנו - עובר עד צוארו במים ואינו חושש".

ביישוב הסתירה בין הגמרות ניתן להציע כמה פתרונות:

א. הסוגיות חולקות על דעת רבא ואינם סוברות ששרייתו זהו כיבוסו: בספר **שער המלך**

(שבת כ"ב, יח), כתב כי רב יוסף וזעירי פליגי על רבא, וכי הם סוברים שאף בבגד בעינן כסכוס. ומה שאמרו במשנה שאם הייתה עליו לשלשת מקנחו בסמרטוט ולא נותנים עליו מים, היינו מפני הגזירה 'שמא יסחוט' ששייכת רק בבגדים ולא בעור. דברים דומים כתב **החיי אדם** בנשמת אדם (כלל כב ס"ק ד).

ב. חילוק בין בגדים שונים: כתב **ר"ת** בספר הישר (סי' רפג) שלא בכל הבגדים שייך לומר שרייתו זהו כיבוסו, וחילק בין בגדי צמר ופשטים הרכים שבהם ניתן לומר ששרייתו זהו כיבוסו, לבגדים משאר חומרים שאינם מתכבסים אלא ע"י כסכוס. וכ"כ **הרשב"א**.

ג. עוד כתב שם: שלא אמרין שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו אלא כעין לכלוך, ואין שרייה זו דרך נקיון וליבון. וכ"כ **התוס'** (ביצה שם ד"ה מערמת) שלנדה מותר להערים ולטבול בבגדיה משום דהוי דרך טינוף.

ד. 'שרייתו זהו כיבוסו' נאמר דווקא בבגד, אבל בעור אין דין שרייה, ודווקא כסכוס נחשב כיבוס. כן כתב גם **היראים** (סי' רעד). לשיטה זו של היראים עולה שאנו אומרים שרייתו זהו כיבוסו גם בבגד נקי וגם אם נעשה בדרך לכלוך, ולכן, לא מצא דרך ליישב הסוגיה דנידה טובלת אלא בבגד עור. מכוח זה הסיק שכשאדם רוחץ ידיו בשבת שיזרוק המים מעל ידיו וינער בכח קודם קינוחו במפה או בבגדו. ובטעם ההיתר לקנח במפה במים מועטים, יש לומר שלא אמרו שרייתו זהו כיבוסו אלא במים מרובים.

ה. **בתוס'** בשבת תירצו עוד (קיא: ד"ה האי מסוכרייתא): "ויש לומר דדוקא היכא דאיכא טיפת דם או טינוף אמר שרייתו זהו כיבוסו". וכ"כ **המאירי** בביצה.

ו. **התוס' רי"ד** בביצה (שם ד"ה רב יוסף. וכ"כ הריב"א, וכ"כ הגר"א בדעת הרמב"ם<sup>133</sup>) כתב שאין לומר 'שרייתו זהו כיבוסו' אלא במתכוון לנקות הבגד ע"י שרייה זו, אבל כשאינו מתכוון שרי. ולכאורה קשה להבין תירוץ זה - וכי אינו מתכוון מאי הו"י? אם אנו טוענים ששרייתו זהו כיבוסו, כיוון ששרוהו הרי נחשב הדבר ככיבוס, ואף אם לא נתכוון לכך, שמכל מקום נתנקה הבגד בשרייתו! אולם עיין **ברשב"א** שם שהביא תירוץ זה בניסוח שונה, ולדעתו לא בכל שרייה יש כיבוס, ויש שרייה שאף מלכלכת את הבגד. וכיוון שיש שני סוגי שרייה, יש המנקה את הבגד ויש המלכלכת אותו, לפיכך אין לומר שרייתו זהו כיבוסו אלא כשמתכוון לנקותו בהכי, שאז מוכחא מילתא ששריית הבגד היא ניקוי מבחינתו. אמנם, בתוס' רי"ד לא משמע כדברי הרשב"א שלא הזכיר אלא שהוא עצב מפני רטיבותו של הבגד. לפיכך, נראה שיש חילוק יסודי בין דרכו של הרשב"א לדרכו של התוס' רי"ד. הרשב"א רואה כיבוס כניקוי הבגד מלכלוך, ואם כן השרייה אמורה לנקותו מלכלוך, וכיוון שלפעמים מתלכלך בשרייתו, לא כל שרייה מכבסת, אלא כשמתכוון לנקותו. אבל התוס' רי"ד מבין כנראה, שמטרת השרייה היא ליבון של הבגד בהצהלת צבעו ע"י שרייתו במים, ואינה ניקוי הבגד מלכלוך, שהיא פעולה אובייקטיבית ביסודה של ניקוי, ולפיכך פעולה זו שהיא פעולה סובייקטיבית ביסודה תלויה בכוונתו של השורה למגמה זו של הצהלת הצבע, ובלא הכוונה, אין השרייה חשובה כלל.

בין הדעות הללו יש נ"מ למעשה, וכ"כ **הפמ"ג** (א"א ס"ק יח) "ולכל אחד מהתירוצים קולא וחומרא, לתירוצ ראשון קולא, כל בגד נקי מותר ליתן עליו מים נקיים אף אין דרך לכלוך. וחומרא, כל שיש לכלוך עליו, אף דרך לכלוך לגב ידים שם אסור. ולתירוצ השני קולא, דרך לכלוך שרי אף שיש עליו לכלוך. וחומרא, כל שאין דרך לכלוך אסור אף בנקי לגמרי"

**ובתוס' ישנים** (יומא עז: ד"ה עובר) כתבו שאף שהבגד מתלבן מן השחרורית שבו ע"י השרייה אינו חשוב כיבוס. נראה כי טעם הדבר הוא מפני שהם סבורים שאין כיבוס אלא בניקוי הבגד מלכלוך, אבל הצהלת צבעו של הבגד אינה חלק מן המלאכה.

אמנם, בנקודה זו של בגד שיש בו שחרורית, יש שנטו להבין שהסיבה היא מפני שאם יש לכלוך הוא יורד על ידי עצם השרייה, אבל כשאין לכלוך אלא שחור מלבישה, אינו מתלבן על ידי שרייה לבד, וצבעו של הבגד יובהר רק על ידי כסכוס. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לט), אולם מדברי התוס' ישנים נראה שטעמם הוא שאין זה בכלל כיבוס אע"פ שמוריד את הלכלוך והראיה שהביאו בדבריהם אף בגד נקי לגמרי שאין בו שום טינוף.

בדברי מרן **השו"ע** יש כעין סתירה לכאורה, שהרי כאן משמע מדבריו שדווקא בבגד מלוכלך יש איסור של שרייתו זהו כיבוסו, אבל בגד נקי מותר לשירותו במים. אבל בסימן שלד' סעיף כד' פסק

<sup>133</sup> יש לציין שרבונו השמיט כליל את הדין של שרייתו זהו כיבוסו, וחלק מהאחרונים הבינו שלא ס"ל כלל דין זה (ראה מרכה"מ פכ"ב הי"ח, חיי אדם, רעק"א בסי' שיט ס"ו). ולדין בדעת רבנו עיין במילואים לפסק"מ שבת (סי' כה. עמ' תא ואילך).

שאין ליתן מים על טלית שהתחילה להישרף כדי לעצור את הדליקה, ומדבריו משמע שסובר שאף בבגד שאין עליו לכלוך יש איסור ליתן עליו מים.

**המג"א** (שיט' ס"ק יא) כתב שדעת מרן שאין דין שרייתו זהו כיבוסו נוהג בבגד נקי אלא רק בבגד מלוכלך, והטעם שאסור לתת מים ע"ג הטלית בשריפה הוא משום חשש שמא יבוא לידי סחיטה, וכ"כ **הגרע"י** בשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן ל' אות יט), בדעת מרן כפי שכתב (שיט. טז) שמותר לשתות מים שיש בהם תולעים ע"י מפה, והיכן שמרן אסר לשרות את הבגד במים מדובר במציאות שיש הרבה מים ויש חשש לסחיטה, ולא מצד מלבן, ואין דברי הגרע"י מבוארים שם להדיא, ובילקוט יוסף כתב שכך השיב לו אביו. שהרי בסעיף ט' כתב שרק בגד שיש עליו לכלוך אסור לתת עליו מים, ובסעיף ט' כתב רק בלשון 'טוב' לנגב את ידיו, אבל אין זה חיוב מעיקר הדין. אמנם **הגר"א** ורוב האחרונים סבורים כי השו"ע אוסר גם בבגד שאין עליו לכלוך, ואם עושה כן בדרך לכלוך נטה השו"ע להתיר וחשש להתחילה ליראים, ולכן כתב שטוב לנגב הידיים קודם שיקנחם במפה. **הבאר הלכה** (ד"ה שיש עליו) הביא כמה אחרונים שפירשו דבריו, וביארו כי הוא אכן סבור שיש לאסור מדין 'שרייתו זהו כיבוסו' גם בבגד שאין עליו לכלוך. מה שנקט בסי' ש"ב בגד שיש עליו לכלוך, נקט המקרה המוזכר מפורש בש"ס. וכ"כ **הגר"ז**, **מאמר מרדכי**, **כה"ח** (אות עד) ו**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ת) בדעת מרן, וכ"כ בשו"ת **תפילה למשה** (סימן טו אות ב) שמרן נקט לשון המשנה, ולעולם אסור לשכשך בגד במים אע"פ שאין עליו לכלוך. וכן העלה בדעת **מהרי"ץ** (פער"צ ח"ב סי' יג) **הבארות משה** (פסק"מ שבת ס"ק רה). אולם מדברי **השת"ז** (שיט. ס"ק כה; שלד, ס"ק מד) נראה שסובר להקל בבגד שאין בו טינוף, וכן משמע דעת **שושה"מ** (הל' לולב סי' יג) ו**הרשי"ה** (הע' על פער"צ הנ"ל) שהקשו על מהרי"ץ. ועיין ז"ר (ס"ק לה).

ויש לבאר איך אפשר לחייב את השורה בגד נקי ממש במים, הרי לא ניקה כלום בבגד?! ובאמת **שהאבני נזר** (ח"א קסט) ו**הרב זצ"ל** (אורח משפט סימן עד) כתבו שאין איסור מהתורה בשריית בגד נקי לגמרי אלא רק איסור דרבנן. אולם רוב הפוסקים לא נקטו בדרך זו, ושאלתי את הרב אליעזר מלמד על זה, ואמר לי שחייבים להסביר גם בדברי שאר הפוסקים שאין איסור בשריית בגד נקי לגמרי. אולם מדברי רוב הפוסקים נראה שלא כך, ואפשר להסביר שמחייבים על פעולת השרייה אפילו אם לא מגיע לתוצאה של ניקוי הבגד, אלא על עצם הפעולה שהיא בדו"כ חלק מהאיסור גם אפשר לחייב עליה, דהיינו בכל מלאכות שבת יש איסור בפעולה ובתוצאה וכל אחת אינה שייכת אל חברתה, ולכן בכי האי גוונא אפשר לחייב אדם על עצם השרייה במים אע"פ שלא עושה פעולת ניקוי<sup>134</sup>.

ובספר טל חיים לרב **שמואל טל** שליט"א דן בשאלה זו כיצד אפשר לחייב על שרייה ללא ניקוי, ותחילה רצה להסביר את מחלוקת הראשונים, שגם האוסרים שרייה בבגד נקי הוא בתנאי שיש בבגד שחרורית ונחלקו האם השרייה ללא שפשוף מועילה לניקוי הבגד, וכך רצה להעמיד את מחלוקת הראשונים בדברי הרב מנוחת אהבה, אולם כתב שקשה מאוד לבאר כך את המחלוקת. וכתב לבאר דברי האוסרים בכמה אופנים: **א**. גם ללא לכלוך ממשי בבגד פעולת השרייה מועילה כל

<sup>134</sup> למרות שצ"ע כיצד זה יהיה אסור מדאורייתא ולא רק דרבנן, כדוגמת בישול אחר בישול או טחינה אחר טחינה.

עוד אינו מכובס ונקי לגמרי, ואע"פ שסתם אנשים לא מכבסים בגד במצב כזה, בגד מכובס יותר נעים ללבישה ואף אפשר לחייב על פעולה זו מדאורייתא. והחולקים סוברים שאין לחייב על פעולה שאינה חשובה בעיני אנשים, (וכמו שמצינו בברית יין שאין מחייבים על ברירת שמרים מין אם רוב האנשים שותים את היין עם השמרים) ונקודת המחלוקת היא מה המחייב של כיבוס ושרייה, האם עצם העובדה שהשרייה הואילה ואפילו במקצת לבגד, או שצריך שפעולת הכיבוס תהיה חשובה בעיני האנשים. **ב.** אפשר לאסור גם כשאין בפעולה עצמה שום מלאכה, והטעם בדבר כיון שבדר"כ פעולת שרייה זו מועילה לניקוי הבגד, אזי גם במקרה הספציפי הזה שאין בפעולה חידוש כולשהו יכולים אנו לחייב עליה, וזה שבבישול אחר בישול אין חיוב הוא משום שבכל המצבים שבעולם פעולה זו אינה מועילה ולכן אין לחייב עליה, משא"כ בשרייה. ויש להסביר את דברי האוסרים שאין פעולת השרייה חשובה כפעולת כיבוס במובן זה שזו תחילת הכיבוס וכאילו הוא כבר כיבס ממש, אלא בפעולת השרייה יש גורם מחייב מצד עצמו, כיון שהשרייה היא פעולה שעושים בדר"כ שבאים לכבס, וכיון שמסתכלים על השרייה מצד עצמה ולא ביחסה לפעולת הכיבוס, אזי גם במקרה שאין הפעולה הזו מועילה – כי הבגד נקי, אפשר לחייב עליה מדאורייתא. ורק על פעולה של כיבוס ממש לא שייך לחייב עליה אם אינה מנקה את הבגד.<sup>135</sup>

**הרמ"א** הכריע שבבגד שאין עליו לכלוך מותר לתת עליו מים מועטים, והביא שיש אוסרים בכל עניין. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה שיש) שלדינא יש להחמיר, כיון שהוא דין תורה, והרבה ראשונים החמירו, וכ"כ המ"ב בשם **אליה זוטא** (ס"ק טו) ו**כה"ח** (ס"ק עז). וכ"פ **השש"כ** (טו, ד), אא"כ הוא דרך לכלוך. ודעת סמ"ג וסמ"ק והתרומה שכל שאין בו לכלוך לא אמרינן ביה שרייתו זהו כיבוס, ואעפ"כ אסור לשרותו במים שמא יבוא לידי סחיטה כדאמרינן בשבת קיג.

בהמשך (סעיף י) החמיר **השו"ע** אף אם עושה זאת בדרך לכלוך, לגבי הרוחץ ידיו שטוב לנגבם זו בזו להסיר מהם המים קודם שיקנחם במפה. ו**הרמ"א** כתב שאין לחוש לזה כיון שעושה כן בדרך לכלוך. היוצא מזה שהרמ"א מכריע ששרייתו זהו כיבוסו אמרינן אף בבגד נקי, אבל אם הוא בדרך לכלוך שרי, וכתבו האחרונים שבזה יש להתיר אף בבגד מלוכלך, וכ"כ הביאור הלכה.

ונראה לי שמה שכתב בשו"ע לחוש שלא לנגב אף בבגד נקי ואף שהוא בדרך לכלוך, אינו מדינא אלא לחוש לכתחילה לדעת היראים וסיעתו שסבורים ששרייתו זהו כיבוסו בכל גווני, ולעיכובא נראה שהוא סבור כדעת הרמ"א שאין להקל אלא בדרך לכלוך.

וכתב **המ"ב** (ס"ק מו) שכל ההיתר לתת מים על הבגד הוא דוקא כשלא מכוון בדעתו לכבסו, אולם כשמתכוון לכבס אסור אפילו כשנותן מים מועטים, וכן מוכח מספר **התרומה**, וכן משמע מה**סמ"ג** וכ"כ האליה רבה (סימן שא, ס"ק עז).

<sup>135</sup> בדומה לכך חייב היראים במלאכת לישה בדבר שאינו בר גיבול, אם אמרינן בו שרייתו זהו גיבול, ודעת היראים מהמחמירים שיש גיבול בדבר שאינו בר גיבול ושרייתו זהו גיבול.

### כיבוס בעור

המסקנה העולה מהסוגיא בזבחים (צג: - צד). היא: **בעור רך** דווקא כשמכסכים אותו יש בו כיבוס, אבל שכשון בעלמא מותר אפילו בעור הרך. ובעור קשה נחלקו רבנן ואחרים אם יש בו כיבוס כלל, ולדעת רבנן אין בו כיבוס<sup>136</sup>.

ומצאנו בראשונים כמה שיטות בזה:

- א. **רי"ף רמב"ם ורא"ש**:<sup>1</sup> שכשון מותר, <sup>2</sup> כיבוס בלא שכשון אסור מדרבנן, <sup>3</sup> כיבוס עם שפשוף בעור קשה אסור מדרבנן <sup>4</sup> ובעור הרך אסור מדאורייתא.
- ב. **רש"י והר"ן**: הכל מותר, חוץ מכיבוס עם שפשוף בעור הרך שאסור מדאורייתא.
- ג. **שאלתות ובה"ג**: שכשון מותר, כיבוס עם שפשוף אסור מדאורייתא בין בעור הרך ובין בעור קשה.

ומשמע מפשטות לשון מרן דסתם כיבוס במנעל אפילו אסורא ליכא, אבל בשפשוף זע"ז אסור. ובבאור הלכה (ד"ה אבל לכבסו) כתב שכיבוס בלא כסכוס הוי מותר מדאורייתא, אולם מדרבנן אסור אף בלא כסכוס ואפילו קשה. ובכלי עץ כתב **המ"ב** (ס"ק מא) שלכו"ע אין בזה שום איסור.

### כיבוס בגדי ניילון, מפות ניילון ופלסטיק

נראה לומר במבט ראשון כי אין דין שרייתו זהו כיבוסו בחומרים אלו משום שהם אינם סופגים את הלכלוך הנדבק בהם, וגם כשמשפשפים אותם אין זה כדי להוריד את הבלוע בהם אלא את הלכלוך החיצוני להם. ואף שבבגדי עור ראינו חילוק בין עור רך ליבש, נראה שבניילון יש להתיר בשופי כיוון שאינו סופג פנימה את הנוזלים כלל, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ב יו"ד סי' עו) ודימה את הניילונים לכלי עץ שאינם סופגים כלל, ומ"מ כיון שזוהי מציאות חדשה יש להחמיר שלא לשפשף את הניילון בידיים בחוזק, אבל לנקות ע"י המים בקלות יש להקל לכו"ע. אולם במ"א (ח"ה או"ח סי' יח' לסי' שב' סעיף ט) כתב שדין מפות הפלסטיק דינם כעור רך שלכבסו בשפשוף אסור וליתן מים מותר. וכנראה שאחז את החומרא שם. בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ה סי' י) התיר לשרות במים ולשכשך בלבד, אך לא כסכוס, משום שאפשר שיש כיבוס גם כשאינו בולע אם הוא משפשף. בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' לז) כתב שהוא צ"ע אם להקל בזה משום שעצם נתינת המים על המשטח החיצוני של הניילון יכולה להיחשב ככיבוס אע"פ שלא בולעת. ובשש"כ (פס"ו הלכות ה, לד, והערות כד, קיז) התיר לשרותו במים ואף לנערו בחוזקה, אולם לשפשף בחוזקה אסור. והאור **לציון** (ח"ב פכ"ד שאלה ו) התיר אף לשפשף את הבגד במים משום שאינו בולע מים כלל. עיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' צו) שהביא כמעט כל דברי הפוסקים הנ"ל, והעולה מדבריו שאין כיבוס בכל דברי הניילון הנ"ל. ועיין בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"א סימן יב) שמותר לתת מפת ניילון תחת הברז וכן היא תתנקה ובלבד שלא ישפשף. ובמנוחת אהבה

<sup>136</sup> להגדרת המושגים: **כסכוס** – שפשוף צידי העור/הבגד זה ע"ג זה, וכן היא דרך המכבסים שמשפשפים צידי הדבר המתכבס זה על זה. **שפשוף** – שפשוף הבגד או העור בידיים (רש"י זבחים צד. ד"ה היתה. וע"ע בשו"ת בית דוד סימן קכב). ושונוה איסורו מכסכוס כיון שלא נעשה כדרך המכבסים. **שכשון** – שטיפה במים על הלכלוך עד שיכלה ללא פעולה חיצונית של נקיון בבגד עצמו.

(ח"ב עמ' תה) כתב, שמותר לשרות בגד ניילון או בגד העשוי מחומרים סינטטיים במים, משום שבגדים אלו אינם מתלבנים בשרייה בלבד אלא ע"י שפשוף, ומ"מ אסור לשפשפם זב"ז משום שהם רכים ויש בהם כיבוס.

### שטיפת כלים בסקוטש של סיבי ניילון דקים וצפופים

בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ג סי' מט) כתב ששימוש בספוג של ניילון או מתכת אסור מדרבנן. לא ברור מדבריו אם התכוון לסקוטש או לצמר פלדה וכו'. ונראה לומר שאם הסיבים אינם צפופים יש להתיר אולם כשהם צפופים נראה יותר לנקוט לאיסור. והטעם הנראה בזה הוא, שדיני התורה נתונים לעינו הטבעית של האדם ולא למדענים, וכיוון שהסיבים הצפופים מאוד נראים בעיני המתבונן הפשוט כספוג רגיל לכל דבר ועניין, שספוג בנוזלים, אין לנו עניין וצורך לטעון שמבחינה מדעית כל חוט דק אינו סופג והנוזלים רק כלואים בין הסיבים ולא בתוכם. **בשש"כ** (פרק יב הלכות י-יב) אסר בצמר פלדה, אולם להשתמש בחומר סינטטי המיוחד לכך אם הסיבים אינם צפופים הרבה מותר.

ובכלל בשימוש בסקוטש כזה ישנה בעיה כפולה: אם סוחט אותו למימיו בשביל לנקות את הכלים יש כאן איסור של מלאכת דש, משום שכשהוא סוחט למימיו שהוא איסור גמור. ואם בסוף שטיפת הכלים הוא שותף את הסקוטש יש בזה איסור של כיבוס וליבון.

**מברשת סינטטית:** כתב **השש"כ** (פי"ב הלכה טו) שאם רוצה להשתמש במברשת כזו לניקוי בקבוק מוטב שישתמש במברשת העשויה מחומר זה ששערותיה אינם צפופות. וביאר בהערה שם בשם **הגרשז"א** שכל דבר שאינו בולע ואין נפחו משתנה מהמים הנכנסים, וגם החללים שבין שערות המברשת ניכרים לעין, הרי זה דומה לצינור דק של גומי שמריק ממנו מים, ואין כל חשש של איסור סחיטה ועדיף טפי משיער ועור. בשו"ת **דבר חבון** (סימן ססד) התיר שימוש בה. **מאידך**, בשו"ת **אגרות משה** (א, קיב) ו**מנחת יצחק** (ג, מח) כתבו שאין להשתמש במברשת שיניים בשבת משום איסור סחיטה, ולא חילקו בדבר.

**מברשת שיניים:** כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד ל, יט-כ) שיש להחמיר שלא לשטוף את מברשת השיניים לאחר השימוש משום כיבוס. וכן הורה **הר"י קאפח**<sup>137</sup>, אך לא מצד כיבוס אלא מצד הכנה, והציע שישים את המברשת בכיור ואגב שישטוף פיו תישטף המברשת.

**סחיטה בנייר:** כתב **האגרות משה** (ח"ב סימן ע) שאין בזה כל חשש של מלבן משום שהולך לאיבוד, ואף אם נשאר קיים אינו מתלבן במים אלא מתקלקל. וכן אינו נבלע בנייר, ואין בזה פ"ר של איסור סחיטה. וכ"פ **בילקוט יוסף** (ח"ב עמ' פז).

**עדשות מגע** קשות ורכות, כתב **בפניני הלכה** (ח"א עמ' 283) שמותר אפילו לשפשפם, משום שאינן בולעות וגם אינן חשובות כבגד ולכן אין השפשוף נראה ככיבוס. ודעת **הגרי"ש אלישיב** (אורחות שבת בירורי הלכה סי' ה) שכיון שהם בולעות מים יש להסתפק אם דינם כעור או כבגד, ולפיכך אסור להשרותן בתמיסה המנקה אותם, או לנקותן ע"י שפשוף, אולם אם העדשות נקיות לגמרי מותר

<sup>137</sup> כן אמר הר"י שבח יצ"ו.

להשרותן בחומר שאינו מנקה אותם אלא משאיר את נקיותן כמו שהיא, שכיון שהוא רק ספק אם דינו כבגד אפשר לסמוך על המתירים בבגד נקי, וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סי קנה) **והגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פל"ג סק"א). **בחזון עובדיה** (שבת ח"ה עמ' שנב) התיר לתת אותם בנוזל בשבת, וכ"פ **בשש"כ** (פרק טו סעיף פג) ובתנאי שלא התייבשו עדיין אלא יש בהם עדיין לחלוחית, ושכ"פ **הגרש"ז אוריבך** משום שכל כוונתו לשמור על העדשות שלא יתייבשו ויתקלקלו. גם בשו"ת מנחת איש כתב שהביא דבריו לפני הגר"ש וואזנר בעל **שבט הלוי** ואמר שמסתבר מאוד להקל. ושמעתי מהרב **בוטבול** שלמדנו מדברי מרן השו"ע שאסור לשפשף נעל, ה"ה שאסור לשפשף מפה מניילון כיון שדומה למפה מבד, ולגבי פיטמה של בקבוק ועדשות הסתפקו הפוסקים, וטעמם שלכו"ע מותר לי לשפשף שולחן מפורמייקה כיון שאין בו כיבוס, אבל פיטמה האם דינה כמו ניילון או שולחן, שהרי ס"ס היא כלי ולכן היא כמו שולחן, או שנאמר שהיא רכה ולכן יש בה כיבוס, ולכן יש בזה ספק ואנו מחמירים בפיטמה של תינוק לשפשף אותה, ואותו דבר לגבי עדשות מגע שעדיף לא לשפשף.

**מוצץ ופטמות בקבוק:** בפניני הלכה התיר. וכ"כ לגבי מוצץ **הגרש"ז** (מאור השבת ח"א מכתב ג) כיון שאין כוונה לכבסם מהלכלוך הבלוע בהם, וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (אורחות שבת פי"ג ס"ז). ודעת **הגרי"ש אלישיב** (אורחות שבת שם) לאסור מטעם שדינם כבגדים העשויים מעור ואסור לשפשפם אלא רק לרחצם תחת הברז.

**כפפות גומי,** שימוש בהם בשעת שטיפת כלים: דעת **הגר"נ קרליץ** (אורחות שבת פי"ג ס"ו) שאין בכך איסור, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' קד). ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ו סי' כג) הסתפק בכך ובשעת הצורך התיר, ובלבד שלא ישטפו את הכפפות לאחר השימוש בהם.

סעיף י':

### ניגוב הידיים

כתב **הטור** שבניגוב הידיים אין חשש של כיבוס, משום שאין הוא אלא דבר מועט, וכתב **הדרישה** די"ל שאפילו לדעת המהר"ם שאין הוא סובר שהיכן שהוא דרך לכלוך יהא מותר, כאן יודה כיון שאין בו אלא דבר מועט. ובב"י הביא בשם **המרדכי** (שבת פט"ו) שהר"מ היה נוהג לנגב ידיו זו בזו קודם שיקנחם במפה, וכ"כ שיבולי הלקט בשם היראים (סי' רעד). ומנגד דעת **הרא"ש** התוס' התרומה והסמ"ג להתיר משום שהוא דרך לכלוך, ובדרכי משה כתב שהמנהג להקל.

ומרן **בשו"ע** פסק כדעת המרדכי: "הרוחץ ידיו טוב לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים כפי יכולתו קדם שיקנחם במפה. הגה: ויש שכתבו דאין לחוש לזה, דלא אמרינן שרית בגד זהו כיבוסו בכי האי גונא, דאין זה רק דרך לכלוך, וכן נוהגים (טור וב"י ואגור). ולכן מותר לנגב ידיו בבגד שהטיל בו תינוק מי רגלים כדי לבטלם, שאין זה רק דרך לכלוך בעלמא (טור), אבל אסור לתן מים ממש על המי רגלים כדי לבטלם (הגהות מיימוני פכ"ב, ותוס')."

וכתב **המג"א** (ס"ק כא) שגם לדעת מרן יהא מותר לקנח במפה כדעת הרמ"א, ולכן כתב לשון "טוב". וכ"כ **הרא"ח נדאף** (הע' לפעו"צ ח"ב סי' יג) שהמנהג להקל כרמ"א. ומה שהשמיטו השת"ז, עיין **ז"ר** (ס"ק לו). וכתב **היראים** (סי' רעד) שגם לדעת המחמירים שאמרו דבכל גוונא אמרינן שרייתו זהו



כיבוסו, כשיש רק מעט מים שרי, אולם כיון שאין אנו יודעים מתי מקרי מעט ומתי הרבה אין אנו מתירים.

נחלקו הפוסקים האם מותר לנגב ידיו בבגד שדרך להקפיד עליו בחול, דעת **המגן אברהם** (ס"ק כב) שדוקא במפה וכיוצא בהן שאין הדרך להקפיד בחול יהיה מותר, אולם לנגב בדבר שמקפיד עליו בחול אסור שמא יבוא לסחוט, אולם דעת **הפרי מגדים** (א"א ס"ק כב) שבמים מרובים אסור, אבל במים מועטים שבניגוב הידיים לא חוששים כלל לסחיטה, וכ"פ **האליה רבה** (ס"ק כו) ו**תוספת שבת** (ס"ק לב), וכתב **המ"ב** שכשנשפך מים על השולחן לכו"ע יהיה אסור לנגבו בבגד שמקפיד עליו שמא יבוא לידי סחיטה, אולם בבגד שאינו מקפיד עליו כתב **המ"ב** (ס"ק ס) שלכו"ע יהא מותר.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב פ"ב, ה) שמותר לקנח מים שנפלו על שולחן במגבת אפי' אינה מיוחדת לקינוח שולחן, דהוי דרך לכלוך, וה"ה שמותר לקנח מים שנשפכו על הרצפה בסמרטוט, אא"כ המים מרובים והדרך לסחוט את המטלית, אסור שמא יבוא לידי סחיטה (וכ"כ שם בעמ' עו). וכ"כ **בפניני הלכה** (ח"א עמ' 278) שאם נשפכו על המפה מעט מים מותר לנגבם במגבת, משום שזהו דרך לכלוך ואין בה כיבוס. וה"ה אם נשפך מיץ או יין. ואם נשפכו מים מרובים אסור להספיגם במגבת שמא יבוא לידי סחיטה. אולם יש במקרה כזה כמה פטרונות: <sup>1</sup> ישתמש בכמה מגבות כך שבכל אחת לא יספגו הרבה נוזלים. <sup>2</sup> להשתמש בדבר שגם לאחר שנרטב במים אין רגילות לסוחטו. <sup>3</sup> אם אין אפשרות לעשות את הפטרונות לעיל, יכולים לנגב ע"י שני בנ"א יחד שבזה אין חשש שמא יבוא לסחוט.

עוד כתב שם שמותר לתת מים מועטים ע"ג מטלית המיוחדת לניקוי ולנקות בה בנחת את השולחן, ובתנאי שלא תהיה מלוכלכת משיריים של מאכל, דא"ה הרי רוצה בניקוי לכלוכים אלו ואסור משום מלבן. וה"ה בנייר טואלט. ומקורו טהור מדברי מרן בסימן שיט' שהתיר לשתות מים ממשמרת התלויה ע"פ החבית ולא חשש בזה לשרייתו זהו כיבוסו, וכתב שדעת מרן היא שהכוונה כאן היא העושה את המלאכה למלאכה כאן. [כמ"ש הריב"א בעניין שרייתו זהו כיבוסו ונידה מערמת וטובלת].

סעיף יא:

### קינוח ידיו שהתלכלכו

כתב **הרמב"ם** (פכ"ב הי"ט) "מי שנתלכלכה ידו בטיט מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה, ובמפה הקשה העשויה לאחוז בה קוצים אבל לא במפה שמקנחים בה הידיים שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבוא לידי לכבס המפה", וכתב הרב המגיד שהוא תוספתא (פ"ז ה"ה). והעתיק דבריו להלכה בשו"ע, והוסיף **המ"ב** שה"ה שמותר לקנח ידיו גם בסמרטוט שאין מקפיד עליה אם יתלכלך. וכ"כ **השש"כ** (פ"ד הלכה כו) אבל מותר לנגב את הידיים במטלית שאינו מקפיד ללכלכה. וכ"כ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תה) שאסור לקנח לכלוך ע"י דבר שמקפיד עליו שלא יתלכלך, שמא יבוא לכבסו בשבת מהלכלוך הדבוק בו, וע"ע בשו"ת תפילה למשה סימן טו מש"כ בזה.

סעיף יב':**סחיטה בבגדים**

איסור סחיטת בגד מהמים שעליו מבואר בגמ' בכמה מקומות, במשנה בשבת קמז. לגבי סיפוג באלונטית, ובדף קיג: לעניין המהלך בדרך ופגע באמת המים.

נחלקו הראשונים באלו משקים אסור לשרות בגדים מחשש שמא יבוא לסוחטם מהבגד:

א. **ר"ת** (כתובות ו. ד"ה האי): רק במים, שהם מנקים את הבגד, ואם יבוא לסחטם יעבור על איסור מלבן.

ב. **ר"ן** (ב"י סי' שכ): מים ויין, משום שגם יין מנקה את הבגד, ויש חשש שיבוא לסחטם.

ג. **רמב"ם** (פרק כב הלכה טז): גם בשאר משקים קיים החשש שמא יבוא לידי סחיטה.

מדברי מרן **השו"ע** במ"א (סימן שיט' סעיף י', וסימן שלד' סעיף כד) משמע שסבר כדעת ר"ת שרק במים שייך איסור מלבן. אך מדבריו כאן משמע שחשש לדעת הר"ן שאסור לנגב כוס של יין מחשש שמא יבוא לידי סחיטה, [והבה"ל ד"ה או יין הביא את דעת הגר"א שכתב בדעת מרן כאן שחושש לדעת הרמב"ם לאיסור סחיטה בכל המשקים].

וכתב **הט"ז** (שכ"ס"ק יב) שייך לבן מכבס כמו מים, ולכן יש להחמיר שלא לשרות בו את הבגדים, אך יין אדום אינו מכבס אלא מאדים את הבגד ומלכלכו ולכן מותר לשרות בו בגדים. **המ"ב** (ס"ק נח) כתב שהאחרונים פסקו כר"ת, ובכוס צרה יש להחמיר בכל המשקים.

**ניגוב כלים רטובים**

מרן הב"י הביא את **התשב"ץ** (סי' נח) שאסר לנגב כוס שהיה בו מים או יין, שמא יבוא לידי סחיטה או ליבון, וכ"כ רבינו ירוחם, והעתיק דבריו להלכה ב**שו"ע**. וכתב **המ"א** שבשאר משקים אין חשש שיבוא לידי סחיטה, וכתב **המ"ב** שבכוס צרה יש להחמיר ביין, ודעת הרבה אחרונים להקל. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תח) אסר לנגב במגבת כוס שיש בו משקים הואיל ובא לידי סחיטה.

וכתב **הרדב"ז** (ח"א סי' ריג) שאין חשש בניגוב כלים משום שאין בהם ממשות מים, אא"כ מנגב הרבה כלים שיצטבר בבגד מים ואז יש חשש שיבוא לידי סחיטה, וראוי לגעור בעושה כן, וכ"כ **הבריכי יוסף** (סק"ט). וכתב המג"א שבסמרטוט המיוחד לניגוב לכו"ע שרי, אף לנגב בה כלים הרבה, ועיין בשעה"צ (ס"ק עג). וכ"כ בערי"ש (שב, טז) שמותר לנגב את הפנים במגבת המיוחדת לכך, ולא חשו לסחיטה. וע"ע **במילואים לפסק"מ** שבת (סי' כו) מה שדן בדעת הרדב"ז בענין זה.

## סימן ש"ג - קוסמטיקה בשבת

### צביעת הפנים בשבת

איתא בשבת צה.

"גודלת כוחלת ופוקסת משום מאי מחייבא אמר רבי אבין א"ר יוסי בר' חנינא גודלת משום אורגת כוחלת משום כותבת פוקסת משום טווה אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך וכי דרך כתיבה בכך וכי דרך טווה בכך אלא א"ר אבהו לדידי מפרשא לי מיניה דר' יוסי בר' חנינא כוחלת משום צובעת גודלת ופוקסת משום בונה וכי דרך בנין בכך אין כדדרש... וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת"

נמצא א"כ שלמסקנת הגמ' החיוב על כחילה בשבת הוא משום צובע. אולם **הרמב"ם** (כג, יב) כתב שהאיסור הוא משום כותבת<sup>138</sup>, וכ"כ **הסמ"ג**. ועיין **בשלטי גיבורים** (צה, אות ד) שלכאורה דבריהם תמוהים שהרי הגמ' דחתה את ההו"א שהאיסור הוא משום כותבת ("וכי דרך כתיבה בכך?"), וגם א"א לומר דאיהו ס"ל כשינויא קמא, שהרי כתב הרמב"ם (כב, כו) שהאיסור בגודלת ופוקסת הוא משום בניין, והעמדה זו היא לפי שינויא בתרא בגמ', שהרי לשינויא קמא בגמ' האיסור בגודלת הוא משום אורגת, ופוקסת משום טווה. ועוד קשה, שהרי ב**פיהמ"ש** (ד"ה וחכמים) כתב, דקי"ל כחכמים כי ענין גודלת ופוקסת אינו ענין בניין, וענין כוחלת אינו ענין כתיבה, ובפסקיו פסק ההיפך. וכתב הש"ג שלא מצא יישוב לקושיות אלו, אא"כ נאמר שלרמב"ם הייתה גי' אחרת שהיה כתוב בה גם בלישנא בתרא דכוחלת הוי משום כותבת. ובאמת שכך היא גי' הערוך, ר"ח, מאירי וירושלמי. וא"כ נמצאו דברי הרמב"ם מיושבים. ואין קושיה מפיהמ"ש, מפני ששם כתב שכוחלת אינה כותבת לענין להתחייב מדאו', אך וודאי שמדרבנן חייבת, וכך פסק בחיבור, שהרי פרק כג' עוסק באיסורי דרבנן. כך תירץ ה**ר"י קאפח** (שם אות לג). ועיין **מרכה"מ** שנדחק לתרץ דברי רבנו, אך במסקנה כיוון לאותו התירוצ.

וב**כנסת הגדולה** (הגהב"י סי' שג) כתב שהרמב"ם פסק כן מחמת דברי רשב"א להלן 'אשה לא תעביר סרק על פניה משום שצובעת', ומשמע שדווקא העברת סרק יש בה משום צובע אך לא בכוחלת. אולם ה**ברוכי יוסף** (סק"ד) דחה דבריו וביאר את דברי הרמב"ם שפסק כך משום שבירושלמי כך נראים יותר הדברים ע"ש. אמנם ה**ר"ן** (ד"ה כוחלת) כתב שאין לגרוס כן, כיון שכתובה שייכת רק בדבר שהוא מטעם רושם, כלומר, כשהכתיבה היא לסימן (כמבואר לקמן קג). שכן במשכן היו רושמים כדי לדעת את סידרם, ובכוחלת אין הכתיבה לסימן. וראה **קהילות יעקב** (סי' מ' סק"ב) בביאור חילוק ההגדרות בין מלאכת צובע למלאכת כותב. וה**ר"י קאפח** (שם) ביאר שהחילוק בין איסורי דרבנן של כתיבה לצביעה הוא בדיוק ברוחב הקווים ומיקומם, ולכן כחילה היא שבות של כתיבה לעומת מעברת סרק שמורחת שלא בדיוק ולכן הינה שבות דצביעה, ועיין מרכה"מ (שם) שחילק באופן אחר.

<sup>138</sup> ועיין בפרק כב' הלכה כג' שלגבי העברת סרק על פניה כתב שהאיסור הוא משום צובע.

ומרן השו"ע (סימן שג' סעיף כה) פסק ש"אסור לאישה להעביר סרק על פניה בשבת משום צובע, ומטעם זה אסורה לכחול בשבת, ומטעם זה אסורה לטוח על פניה בצק, וכשנוטלתו מאדים הבשר".

וכתב **המגן אברהם** (ס"ק יט) שכיון שדרך האישה בכך מיקרי צובע, משא"כ באיש. וראה לדבר מכך שבסימן שכ' פסק מרן שמותר לאכול תותים אע"פ שצובע פניו וידיו לית לן בה, דאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע (וכ"כ המ"ב). והעיר **בשעה"צ** (ס"ק סה) שרק בצביעת הפנים יש הבדל בין אישה לאיש, אבל באכילת התותים לקמן סימן שכ' אין הבדל בין אישה לאיש. אכן אם דרך המקום והזמן שגם דרכם של אנשים בכך, כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"א סי' פ) שאסור להם להעביר סרק. ובערי"ש (שג, ה) כתב שהיו נוהגים בליל שבת לכחול את העין לפני השינה משום חיזוק העין ובבוקר רוחצים אותו, ומותר מפני שאין כוונתם ליופי של הצביעה כאישה, ולכן אין בכך משום צובע. אך צל"ע בהיתר זה, שהרי מוכח מרבנו (שביתת יו"ט פ"א הכ"ד) שאינו מותר לכחול אלא ביו"ט שני, ואין מדובר שם בכחילה לצורך רפואי אלא לתענוג, כפי שהוכיח **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' מב), וכן משמע ממסקנת דבריו, ע"ש. וצ"ע. וכן סתם לאסור **בשעה"ה** (סב, הע' קה).

וכתב **המ"ב** (ס"ק עט) בשם המג"א הנ"ל שאפילו בהעברת סרק על פניה אין האיסור אלא מדרבנן, משום שאין צביעה מדאו' בעור האדם.

איש הצובע את גופו אינו חייב, משום שדווקא באישה הדרך לצבוע, אבל איש שאין דרכו בכך אינו נחשב לצובע. ולכן כתב המ"ב (ס"ק עט) שאישה אע"פ שאינה מתכוונת לצביעה חייבת, כיון דהוי פ"ר באיסור. אך באיש לא שייך לומר זאת כיון שחסר לו בעצם מהות המלאכה. ובאמת בזמנים ובמקומות שגם דרכם של אנשים לצבוע, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ג, יח) ובשו"ת **מנחת יצחק** (א, פ) שהדבר אסור.

**צביעת הפנים** בסרק לבן, כתב **כה"ח** (ס"ק קיג) שאסורה ואין הבדל בין לבן לאדום, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כז). וכן לעשות בצבע לבן פעולה שתכליתה לעדן ולחזק את המראה הטבעי של העור, כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ה ס"ס קד) שיש בזה משום מלבן או משום צובע. מאינד, בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ו סימן לג' סק"א) כתב שאין בזה לא משום מלבן ולא משום צובע.

ואפילו אם מעבירה על פניה סרק בצבע הפנים רק כדי להסתיר נקודות וכתמים, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פ"ט סוף סק"א) שנחשב הדבר כצביעה ואסור לעשות כן.

**לקה בציפורניים:** דעת **הגרש"ז אוירבך** (אוהל שרה פ"ד הע' יא - ג) שיש לחשוש בזה לאיסור תורה של צובע, כיון שרגילים בכך והוא דבר העומד לזמן, והייתה מעדיפה שתישאר הלקה על הציפורניים תמיד. ואף בלקה שקופה דעתן (שש"כ פ"ד הע' קנב) שיש איסור צובע, כיון שמבריקה ומדגישה את צבע הציפורן, ודומה הדבר למ"ש המ"ב לקמן (שכ"ז ס"ק יב' ובשעה"צ ס"ק טז) שאסור למשוך נעלים בשמן כשכוונתו להשחירן ע"י כך, ויש בזה איסור צובע. גם **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' יג) פסק לאסור לתת לקה על הציפורניים בשבת ואין הבדל בין לקה צבעונית לשקופה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' יא).

**אודם:** כתב בשש"כ (יד, סד) שאסור לצבוע את השפתיים, גם אם היו צבועות מבע"י, וגם השימוש בשפתון שקוף אסור. וכ"פ במנוחת אהבה (ח"ג עמ' יג) ושיש בזה אף איסור ממרח. וכ"פ לאסור בחזון עובדיה (שם עמ' י), וערי"ש (שג, ד). ושמעתי מהרב אהרן בוטבול שלגבי שפתון צריך לקחת משהו רק אבל לא קשה.

**פודרה על הפנים:** כתב בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' קיד. ח"ה סי' כז) שאם היא אבקה יבשה, כיון שאינה נדבקת לפנים ואינה מתקיימת זמן רב, אין זה נחשב צובע ומותר, בין אם היא לבנה ובין אם יש בה צבע. אך למעשה כתב שיש להיזהר מליתן אבקות אלו ואפילו כשהן בצבע לבן, כיון שרוב תמרוקי הנשים שנמכרות נעשים על בסיס שומני, וחלקן מתקיימות לזמן, ואין להתיר אלא באבקות שהניסיון מורה שאינן מתקיימות, כגון אבקת 'טאלק' הנעשית בלי שמנונית וגם אינה מתקיימת. וכן דעת הגר"פ שיינברג (חידושי בתרא סי' שג' עמ' רצו) להקל באבקה שאינה נדבקת כלל. וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ה עמ' ה', וע"ע בהליכות עולם ח"ד עמ' רפה), והביא את דברי האחרונים הנ"ל והסתמך עליהם, ובלבד שלא יהא מעורב בה משחה או קרם. וגם בשו"ת משפטי עוזיאל (ח, לה) כתב להתיר פודרא ציבעונית, ושאינן בזה חשש איסור כלל. וכ"פ במנוחת אהבה (ח"ג עמ' יג) ובערי"ש (שג, ג).

**מאידיך,** דעת הגרש"ז אוירבן (שש"כ פי"ד הע' קנח) שאסור לתת אבקת פודרה ואפילו אינה נדבקת היטב, שכיון שכל כוונתה לצביעה אפילו לזמן מועט, מניין לנו להתיר, ובפרט שלדעת כמה ראשונים אסור מהתורה לעשות מלאכות בשבת אף כשאין מתקיימות (ראה שעה"צ ס"ק סח). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' לג' סק"א) שבאבקה שיש בה צבע יש איסור דאורייתא, או עכ"פ מדרבנן, והביא ראייה לדבר מכך שמרן אוסר לתת בצק על הפנים כיון שהעור נצבע מכך, אע"פ שאין הבצק נדבר לעור. אמנם דעת הגר"פ שיינברג (שם) שאין להביא משם ראייה, כיון שהבצק גורם לעור עצמו שיאדים, משא"כ בפודרה שאינה נדבקת לעור וגם אינה משנה את צבעו.

שמעתי מהרב אהרן בוטבול שליט"א שהגרע"י אמר שרוב הפודרה היום אסורה בשימוש משום שיש לפודרה היום אחיזה של שומן וזלין, ונאחזת כמה שעות ובזה לא התיר הרב פיינשטיין, והבדיקה בזה היא לשים את היד בפנים ולראות האם החומר מתמרח או שהוא רק כמו טלק. הדבר היחיד שמותר הוא כאשר החומר עשוי מאבקה נטו. ליפסטיק אסור משום ממרח וצובע. ובמי קאפ שהוא חומר הסותם את הנקבוביות שבעור, יש איסור ממרח בעצם מריחתו וכן איסור צובע, ובנוסף לכך איסור ממרח שסותם את הנקבוביות בדיוק כמו במלאכת המשכן שרצו לסתום את גומות השיער שהיו בעורות המשכן. אין בזה ממרח מהתורה כי אין אחיזה לעולם אולם עדיין יש כאן איסור דרבנן. ולגבי ליפסטיק שקוף אין ממרח משום שהוא לא חומר קשה.

והרב רצון ערוסי (מובא בפניני הלכה הרחבות לשבת עמ' 325) מורה להתיר להשתמש באיפור בשבת משום שלדעתו איפור לזמן קצר על העור אינה אסורה, וכך העיד שהורה הרב קאפח.

## קליעת השער

עוד שנינו שם בגמ' שאסור לאישה לקלוע שערות ראשה בשבת משום שדומה לבניין<sup>139</sup>. וכתבו **התוספות** (נז. ד"ה במה) **והרא"ש** (סי' א) שכמו שיש איסור בעשיית הקליעה כך יש איסור בסתירתה. עוד כתבו התוספות (ס. ד"ה למאי), רא"ש (סי' ז) והר"ן (כז. ד"ה למאי) שיכולה האישה לחלוק את שערה.

וכ"פ מרן **השו"ע** (שג', כו) שאסור לאישה לקלוע שערות ראשה, וכן להתיר קליעתה. ויכולה לחלוק שערות ראשה. וכתב **הרמ"א** שיש אוסרים לחלוק שיערה, וכן המנהג לאסור ע"י כלי, אך באצבע בעלמא נהגו להקל. וכתב **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רכט) שדעת מרן שאף ע"י כלי מותר, ורק שראוי להחמיר כיון שמרן לא ראה דברי הערוך שפירש אחרת את ענין 'פוקסת', ומ"מ ביד יש להקל. וכן השמיט **השת"ז** את דברי הרמ"א, וכ"פ **בערי"ש** (שג. ו).

אך להסיר את הגומי התופס את שערות הצמה וכד', כתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פל"ו ס"ק טו) שכשאין הקליעה נפתחת מיד עם הסרת הגומי, אין זה נחשב לסתירה ומותר, ומה שנסתרות השערות לאחר מכן על ידי ההליכה וכד', נחשב סתירה כלאחר יד.

## סלסול פאות

ראינו לעיל שגודלת ופוקסת אסורים בשבת. וכתב **התפארת ישראל** (י, יכין לה) כתב "גודלת - שעשתה משערה גדילים (קליעות) או תלתלים (סלסול שיער)", ומשמע במפורש שסלסול פאות אסור. **מאידך** בשו"ת **מהרש"ם** (ח"ח סי' נד) כתב שאם אינו נעשה דרך קליעה מותר לעשותו בשבת, ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ב סי' לב) כתב שבילדים קטנים שהדרך לסלסל את שערותיהם, צ"ע אם אפשר להתיר, שאף שאינו עושה מעשה קליעה מ"מ מתקיים הוא ע"י הסיכות שנותנים שם.

**ובקצות השולחן** (סי' קמו' בדה"ש ס"ק כא) כתב שיש ללמד זכות על העושים כן, שכיון שבדר"כ הפאות מסולסלות במקצת מבעו"י אין לאסור לגמור את הסלסול בשבת, וכעין מ"ש השו"ע (שטו, ב) לגבי הוספה על אוהל עראי בשבת. וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה ס"ק יח' אות ב) שאם הם מסולסלות במקצת מותר לגמור סלסולן, אבל אם מפוזרות לגמרי לא יסלסלם, ואף כשהן רטובות מותר, ואין לחוש בכה"ג לסחיטה, ובשש"כ (יד, נח) פסק שאין לסלסל את השערות בשום אופן. וכתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רכט) שראוי שלא לסלסל בשבת את פאות הראש ושלא לסתורם בשבת, מפני שדומה לבונה וסותר, וכתב שם בהערה שלדעת מרן בלא"ה מותר מעיקר הדין, רק שראוי להחמיר כיון שהדרך בזה לעשות ביד אין זה שינוי, בשונה מחילוק השיער ששם הדרך לעשות ע"י כלי ולכן ביד מותר<sup>140</sup>. ובשו"ת **באר משה** (ח"א סי' יט'. ח"ה סי' עד) כתב שאיסור בנין שייך רק בשערות הראש של ילדים קטנים, אבל בסלסול פאות אין דומה כלל לבנין ומותר בכל ענין

<sup>139</sup> ואף שקליעה זו עומדת לסתירה, והרי לעיל נתבאר בתוספות (צד: ד"ה וכו') שמשום כך אינה חייבת משום אורג, במלאכת בונה חייבים אף בבנין העומד לסתירה, כיון שכך הייתה בנייה במשכן, שהיו בונים את המשכן לשעה והיו יודעים שעליהם לסותרו כדי להמשיך במסעם.

<sup>140</sup> ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' סח' שכתב ג"כ לדמות סלסול הפאות לחילוק השיער ביד.

לסלסלם בשבת, ובלבד שיהיו הפאות יבשות ויסלסלם ביד ולא בכלי. ובערי"ש (שג, ז) התיר לסלסל הפאות מפני שכבר מסולסלות מער"ש, ואינו מתקיים לכל השבת. ובשע"ה (סב, נו) התיר רק לסובבם כמות שהם. ובז"ר (ס"ק מט) הביא משם הר"י צובירי שאין בכך משום בונה כלל, ולא אסרו אלא בקליעת אשה, ע"ש.

ודעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב פל"ו ס"ק טו) שיש לחלק בין סלסול קל שאינו נחשב אלא כ'חולקת שעה', שהשו"ע התיר והרמ"א הביא שיש אוסרים, ובין סלסול הנעשה כדרך האומנים שנחשב כ'קולעת ש'ערה' ולכו"ע אסור.

### ספרי להעמדת השיעור

דעת הגרש"ז אוירבך (שש"כ פי"ד הע' קלג) שאסור לעשות כן, משום בונה, הן כשעושים כן על שיער טבעי והן כשעושים כן על פאה נוכרית, וה"ה בג'ל המעצב את השיער, שאסור בכל אופן משום מלאכת ממרח. וכ"כ בחזון עובדיה (ח"ה עמ' יד) שאסור להתיז ספרי המשמר את עמידת התסרוקת. וכתב שם שאין בזה איסור משום ממרח כיון שכוונתו להבליע את המשחה בשיער<sup>141</sup>, וכן העיר בשולחן שלמה ע"ד המ"ב כאן. וכ"פ בערי"ש (שג, ח).

### משחה על השער

כתב הריב"ש (סימן שצ"ד ד"ה וכבר) ע"ד הגמ' שפוקסת אסור, שאפשר מה שרוחצין את המסרק בשמן טרוף במים ומעבירין המסרק על ראשן להדביק השערות זו בזו ולהשכיבן על הראש, וזו דומה לבניין.

אך לגבי סיכת השערות בשמן שיער ללא העברת מסרק, דעת הגרש"ז אוירבך (שש"כ פי"ד הע' קכז', קכח) שמותר לעשות כן באופן שאין חשש שיבוא לידי סחיטה, ולכן תיזהר שלא תשפון הרבה שמן על השער. ואם שפכה כמות גדולה במקום אחד על שעה, דעתו שאסור לה להעביר את השמן שנבלע בשער ממקום למקום, כיון שיש בזה איסור סחיטה.

### סירוק שער

שנינו בנזיר מב. "תנן נזיר חופף ומפספס, אבל לא סורק", ובגמ' מבואר שזוהי דעת ר"ש המתיר דבר שאינו מתכוון, ולכן נזיר חופף ומפספס, אבל בחפיפה אפילו ר"ש מודה כיון שכל הסורק מתכוון להשיר את הנימין המדולדלים. ופרש"י שבמסרק ודאי משיר, ומודה ר"ש בפ"ה, ולדבריו מותר אם אין ודאי שישיר. ותוספות (ד"ה אבל לא) דחו פרש"י, לפי שמפורש בסוגיא בנזיר שכל הסורק מתכוון להשיר את הנימין המדולדלים ואסור אפילו כשאין הכרח שישיר את השיער.

כתב מרן הב"י שמשמע מדבריהם (תוס' רא"ש ר"ן לעיל) שלא התירו אלא לחלוק את שעה כיון שאינה תולשת שער אפילו לחוף ולפספס מותר כיון שהוא דבר שאינו מתכוון, אבל לסרוק ודאי משיר שערות ולכן אסור, ואף חשוב פרדנ"ל, כיון שרוצה להשוות שער שיהא חלק ויפה וא"א

<sup>141</sup> עיין לקמן סימן שיד' סעיף יא' בסיכומנו מ"ש על איסור ממרח, ומה הדין כשכוונתו להבליע את המשחה בגופו.

להשוותו אא"כ ישיר קצת שערות. וכן שנינו בנזיר מב. שאסור לו לסרוק שערו במסרק משום שכל הסרוק להשיר נימין הוא מתכוון.

כתב ה**מ"ב** שתלישת שער הגוף היא תולדה של גוזז כשיטת הריב"ש שנבאר להלן בסימן שמ'. אך ה**אגלי טל** (גוזז, י) כתב שסריקת שיער בשבת אסורה מדרבנן בלבד. והביא (ס"ק יד) את דעת הריב"ש, וכתב ללמד זכות על המסתרקים בשבת שאינן נכשלים באיסור חמור, כיון שהאיסור להשיר נימין המדולדלים אינו אלא בנזיר שאנו מחשיבים אותם כמחוברים. והוסיף שגזיזה זו חשובה כמשאצל"ג. ואין כאן פ"ר בסריקה כיון שרק המדולדלין מתנתקים במעשה זה. וכן מעשה הסריקה חשוב כתלישה שאינו חייב אלא פטור.

מ**רן השו"ע** (שג', כז) פסק שאסור לסרוק במסרק בשבת, משום שא"א שלא יעקרו שערות, והוסיף ה**רמ"א** שמותר לחוף ולפספס ביד. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (ח"ה עמ' יא) שאסור להסתרק במסרק בשבת, שא"א שלא יעקרו שערות, אולם לחלוק שערות ראשה בידיה ולעשות כמין שביל, מותר, כי זה אינו בכלל 'פספוס'. וכ"כ ב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שפח) שאסור לסרוק שער בשבת ע"י מסרק משום שא"א שלא יתלשו כמה שערות ע"י הסירוק, ואף ע"י מברשת העשויה משער רך שאינו מוכרח שיתלוש שערות ע"י הסירוק בה אסור, משום שכל הסרוק כוונתו להשיר שערות המדולדלות, וע"י ידיו מותר לסדר השיער (וע"ע מ"ש בח"ג עמ' רכה). וב**שש"כ** (יד, נ) כתב שמותר לסרוק את השיער במברשת ששערותיה רכות, וכן במסרק שיש ריוח גדול בין שערותיו, ונכון לייחד מברשת מיוחדת לשבת לצורך זה שלא יראה כעובדין דחול. ועיין בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רעד) שמותר להסתרק בשבת במברשת רכה ואפילו אם אינו מייחד את המברשת לשבת. וכ"פ ב**ערי"ש** (שג, ט) שכל שאינו פס"ר שישיר שערות, מותר.



## סימן ש"ו - ממצוא חפצך בדיבור ומעשה

סעיף א':

### עיון בנכסיו בשבת והחשכה על התחום

איתא בעירובין לח: "לא יהלך אדם לסוף שדהו לידע מה היא צריכה כיוצא בו לא יטייל אדם על פתח מדינה כדי שיכנס למרחץ... התם מוכחא מילתא הכא לאו מוכחא מילתא היא אי צורבא מרבנן הוא אמרי' שמעתא משכתיא ואי עם הארץ הוא אמרי' חמרא אירכס ליה". וכ"פ **הטוש"ע** שעיון בנכסים אפילו ללא שום מעשה אסור בשבת. וע"פ זה אסר **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רטו) לאדם שבונה בית חדש להיכנס לשטח הבניה בשבת כדי לעמוד על התקדמות הבניה ולראות אלו דברים חסרים, ואם מעשיו אינן ניכרים מותר (וכ"פ **בחזו"ע** ח"ו עמ' ג). וכן אסור לאדם להמתין בתחנת אוטובוס מרכזית בשבת, כדי שמיד בצאת השבת יסע באוטובוס למקום חפצו משום שמהלך בחפציו בשבת, אבל בתחנת אוטובוס רגילה שברחוב מותר לו להמתין משום שלא ניכר שעושה כן כדי להמתין לאוטובוס, אלא יכול להראות כממתין לחברו שם. ובש"ש"כ (פכ"ט הי"א) ג"כ התיר להמתין בתחנת אוטובוס בשבת אם כוונתו להגן על עצמו מפני גשם או שמש, גם אם כוונתו לנסוע מיד במוצ"ש. וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' רנח).

ומכאן למד **המרדכי** שלא ילך אדם בשבת למצוא סוס או ספינה לצאת בהם. ואת דברי המרדכי פסק **הרמ"א**. וכתב **המג"א** (סק"ג) שנראה שדווקא היכא דמינכרא מילתא אסור, וכ"כ **השת"ז** (סק"א) ו**המ"ב** (סק"א). ו**מגד** דעת **החיי אדם** (נשמת אדם כלל ס) שאפילו היכא דלא מינכרא מילתא אסור. וע"פ דברי **המג"א** התיר **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ט הע' כג) לעמוד מול חלון ראווה ולהסתכל בסחורה המוצגת שם גם אם כוונתו לחפש מה לקנות אחר השבת, כיון שלא מינכרא מילתא, שהרי רבים מתבוננים בחלון הראווה להנאתם, וכן הוא בספר שולחן שלמה (סי' שז, סעיף ט), והביאם **בחזו"ע** (ח"ו עמ' ג) להלכה. ודעת **הר"י קאפה** (פכ"ד אות ד-ה) בדברי רבנו דס"ל כח"א, שכל שמסתכל להנאתו בלבד אינו אסור, אא"כ רוצה לראות מה יוכל לעשות בהם למחר, ואין חילוק בין ניכר או לא ניכר.

ופרש"י (לט. ד"ה מוכחא) "לאו מוכחא מילתא דלערובי לצורך מחר קאזיל ולא מסקי אינשי אדעתיהו...", דהיינו האיסור הוא רק אם ניכר לרבים אם עושה איסור או לא. וצ"ע בדבריו.

סעיף ב':

### קריאה לבהמתו העומדת חוץ לתחום

בשבת קנא. שנינו "אין מחשיכין על התחום להביא בהמה. היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה. כלל אמר אבא שאול: כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו". וטעם ההיתר כתבו **התוספות** (ד"ה אין) שאם היו שם בורגנים היו יכולים ללכת לשם בשבת. וכ"פ מרן **השו"ע** שמותר לקרוא לבהמתו העומדת חוץ לתחום כדי שתבוא. וביאר **החזו"א** (או"ח סי' נט' סק"א ד"ה הלכך) שטעם ההיתר הוא

משום שאין כאן היכר מחשבת מלאכה, כיון שיתכן שכשילך מחר יהיו בורגנין או מחיצות, ולא יעשה מלאכה כלל.

סעיף ג':

### ⌘ החשכה על התחום לצורך כלה ומת

שנינו **במשנה** בשבת קנא. "מחשיכין על התחום לפקח על עסקי כלה ועל עסקי המת להביא לו ארון ותכריכים". ולכן אדם הממחר לצורך מצווה מותר לו להמתין בתחנת אוטובוס מרכזית אפילו שניכר מתוך מעשיו שעושה כן לצורך אסור, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' ג).

**ובגמ'** שם: "אומרים לו לך למקום פלוני, ואם לא מצאת במקום פלוני הבא ממקום פלוני, לא מצאת במנה הבא במאתים. ר' יוסי ברבי יהודה אומר: ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח".

א. ופרש"י שלא יזכיר לו סכום מקח היינו מנה ומאתיים, ויוצא לפי דבריו שריב"י חולק על ת"ק, והלכה כת"ק שאפילו להזכיר סכום המעות מותר, וכ"כ **הרמב"ן**.

ב. אבל **המ"מ** כתב על דברי **הרמב"ם** (פכ"ד ה"ה) 'ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח' שדעתו שת"ק וריב"י אינם חולקים, אלא רצונו לומר שת"ק מתיר לומר לו לתת למוכר כמה שירצה, ולריב"י מותר לומר כך, אבל להזכיר סכום מעות לכו"ע אסור. **והר"ן** (סד: ד"ה סכום) פירש דברי הרמב"ם כבה"ג שאם לקח ממנו כבר סחורה בסכום מסויים לא יאמר לו תן לי דבר מסויים בכך וכך, ואהיה חייב לך יותר. וכן פירש **הר"י קאפח** (שם אות טז) בדעת רבנו, והראיה מהל' שביתת יו"ט (ד, כג).

מן **השו"ע** הביא דברי הרמב"ם להלכה לפי פירוש המ"מ והר"ן, ולכן מותר לומר לחברו לך למקום פלוני וכו' ואם לא מצאת במנה קח במאתיים.

וכתב **בהגהות מרדכי** שאם לא יכול שלא להזכיר לו סכות המקח והוא לצורך מצווה, מותר אפילו לקצוץ דמים. אולם **הר"ן** אסר קציצת דמים בכל אופן. **והרמ"א** הביא דברי שניהם ופסק לאסור כדברי הר"ן. ולא השמיטו **השת"ז**.

ומטעם זה פסק **באורחות שבת** (ח"ב עמוד שלט) שמותר להתבונן בשבת באיזה מקום ובאיזה אופן יבנה את סוכתו למחר, כיון שעשיית הסוכה מצוה היא, נמצא שעוסק בחפצי שמים והרי זה מותר.

סעיף ד':

### ⌘ שכר שבת

שנינו בב"מ נח.

"השוכר את הפועל לשמור את הפרה, לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים - אין נותנין לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע - נותנין לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו"

וכ"פ הרי"ף (סד): והרא"ש (סי' ה) וכתבו שלא יאמר לו תן לי שכרי של שבת, אלא אומר לו תן לי שכר של עשרה ימים, אפילו שבתוך ימים אלו היה שבת. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו הכ"ה) סמ"ג, ומרן השו"ע.

וכתב מרן הב"י בבדק הבית בשם **שבולי הלקט** שאם מחשב עמו שכר החודש לפי שכר יומי הוי נמי שכר שבת, וכתב עליו מרן שאין זה נראה מדברי הפוסקים. והרמ"א פסק את דברי שיבולי הלקט להלכה, וכתב **המג"א** (סק"ז) שאפשר שמרן לא ראה דברי הר"ן (כתובות כח.) שכתב שאם יסלקו באמצע השבוע אין צריך לשלם לו בעד השבוע כולו אלא בעד הימים שעברו, ולכן נחשב לשכיר יום ושכרו אסור מטעם שכר שבת. וכ"פ **השת"ז** (ס"ק יא).

ובטעם איסור קבלת שכר שבת מצאתי שכתב **רש"י** בכתובות סד. (ד"ה כשכר שבת) לגבי נתינת כסף לאישה המורדת ואיש המורד, שהגמ' שם אוסרת הוספת שכר בשבת ולא פחיתת שכר מחוב קיים, והסביר שם רש"י ששכר שבת הוי "כמו שמשכר בשבת, גזירה משום מקח וממכר ושכירות". כ"כ **התוספות** בנדרים לו. שמבואר שם ששכר שבת בהבלעה מותר משום דלא מחזי כמקח וממכר, ומשמע שאיסור נטילת שכר שבת הוא משום דהוי כמקח וממכר (וכן נקט בפשיטות בחזו"ע ח"ו עמ' ג.) והמהר"ם **שי"ף** בכתובות (שם) כתב שהוא "מיחזי כעובדא דחול". **המהרש"ג** (ח"ב סי' ס) כתב שגזירה היא משום שחששו חכמים שאם יבואו להשתכר במלאכה המותרת ישתכרו אף במלאכה אסורה. ומדברי **המ"ב** (ס"ק טז) מבואר שאע"פ שאין הישראל עושה שום פעולה בשבת בכל אופן נאסר הדבר משום שכר שבת, וכתב **הגרש"ז אויברן** (שש"כ פכ"ח הע' טז) שלפי"ז משמע שלא כמ"ש **הגר"ח** (סטנסיל ענין יב) בדעת כמה ראשונים שיסוד איסור שכר שבת הוא מחמת שעשיית פעולה בשבת עבור שכר נחשבת כעשיית 'מלאכה'<sup>142</sup>, שלפי דבריו כשאנו עושה פעולה לא נאסר (וע"ע בשו"ת **ציץ אליעזר** ח"ג סי' כח אות ד' בשם הגרא"ז מלצר, שלדעת הגר"ח יהיה מותר ליטול שכר שבת עבור כל דבר מצווה מאחר וא"א להחשיב פעולות אלו כמלאכות אסורות). וכך תירץ **הר"י קאפח** (פ"ו אות מו) את הסתירה בדברי הרמב"ם: מחד פסק רבנו (ו, כה) שאסור ליטול שכר שבת, ומאידך (כג, כד) פסק שמותר לקבל ממון עבור הצלת חפצי חברו מדליקה. ומדוע? הלא נוטל שכר שבת! [ועיין מ"מ שם]. אלא תירץ הר"י קאפח בדבר הרשות אסור ליטול שכר שבת, אך בדבר מצווה - כמו הצלת חפצי חברו - מותר, וכמדויק מלשון רבנו (בפכ"ג) "שהרי אין שם מלאכה ולא איסור". וה"ה לכל דבר מצווה שמותר ליטול שכר. והביא ראיה מהירושלמי (סוכה פ"ה ה"א).

**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכז) כתב ששומר שסיכמו עמו לתת לו שכר עבור כל יום ששומר, אסור לו לקבל שכר עבור השבת אפילו אם מקבלו עם שכר שאר הימים. אבל אם סיכמו עמו לתת לו שכר עבור שבוע או חודש מותר לו לקבל גם את שכר השבת כיון שהוא בהבלעה. עוד כתב שם שמותר לשכור חדר במלון לשבת, כיון שהתשלום הוא גם עבור האוכל שניתן לו. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פכ"ה תשובה א). ובלאו הכי השכירות מתחילה כמה שעות לפני השבת ולכן אין בזה צד של איסור שהרי שכר השבת ניתן בהיתר של הבלעה. ובשו"ת **מהרש"ג** (ח"ב סי' ס) כתב שטוב יעשה אם ישלם את

<sup>142</sup> וכן מבואר מדברי הצפנת פענח (שבת פ"ו הכ"ה) שביאר שנטילת שכר שבת גורמת להחשיב את הדבר כמלאכה, ובזה ביאר מדוע מותר ליטול שכר שבת באופן שאסור לעשות כן בחינם כמו במילדת גויה.

השכר קודם השבת, שהרי אין שכירות משתלמת אלא לבסוף, ובזה שהקדים לו שכרו זכה בו המשכיר והוי כמו שהחדר שלו ואין בזה משום שכר שבת. וכ"כ הגרע"י (חזו"ע ח"ו עמ' ג) ששכירות יומית אסורה, ודוג' לדבר, שיהיה שומר על ילדיו.

לענין טבילה בשבת בתשלום על סמך ההוצאות שיש לבעלי המקום לצורך חימום וכיוצ"ב, עיין בשו"ת **נודע ביהודה** (תנינא, סימן כו) שאין למחות בבעל המרחץ מלגבות תשלום מתרי טעמי: א. זהו דבר מצוה<sup>143</sup>, ודומה לשכר החזנים שיש מי שהתיר. ב. כיון שבעל המרחץ רשאי ליטול שכרו על דמי העצים שמסיק לחימום המרחץ, יכול לגבות בהבלעה גם תשלום עבור השכירות על המקום ועל העבודה. ויש לבאר בדבריו שעיקר איסור נטילת שכר שבת הוא שלא ירויח אדם מעבודה של שבת, אך אם יש לו הוצאות לצורך ההשכרה הזו לא היו חכמים אוסרים עליו שכר זה, דנהי שכל המעות ניתנו לא עבור השכירות מ"מ רק הריחוק נאסר, ולכן ס"ל שגם מותר להבליע את שאר השכר. והגרש"ז **אוירבך** אמר (אורחות שבת ח"ב עמ' שעג) שמסתבר שאם בעל המרחץ יאמר שהוא נוטל שכר עצים, שיהיה מותר, ומסתבר שאין צריך לומר במפורש אלא כל עוד אם ישאלוהו יענה כן, סגי. ועיין בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סי' סו) שהתיר בזה כדברי הנוב"י, שכן המנהג כפי שהעיד, והביא בשם תשובת הרי בשמים (קמא, סי' נב) שהוכיח מהגמ' בקידושין נח. דאף שאסור ליטול שכר על עצם מילוי והנאה של הזאת אפר הפרה מכ"מ עבור הטרחה מותר.

**המ"ב** (ס"ק כא) כתב בשם החיי אדם שאפילו אם עיקר העבודה בשבת ההיתר של 'הבלעה' תקף, ובספר **תוספת שבת** (רמד' ס"ק טז) מובא שדי אפילו בהבלעה מועטת, ואפילו אם היא נעשית רק קודם השבת ולא לאחריה, ועיין **בשש"כ** (כח, סו) שהתיר אפילו בעבודה מועטת שלא בשבת בשביל שיחשב כהבלעה, ואפילו אם אינו צריך באמת את עבודתם שלא בשבת, יעשה כן בשביל שלא יהיה אסור מחמת 'שכר שבת'. ולכן השוכר מלצר או עובדי ניקיון לשבת יתנה עמם שיבואו קודם השבת או לאחר השבת לעשות אפילו עבודות קטנות כדי ששכרם יהיה מותר. ובערי"ש (שו, ו. והרחיב בתשובה כהלכה סי' ד) התיר להעסיק מלצרים בשבת גם בלי לעבוד לפני ואחרי, משום שנחשבים כעושי מצווה, ע"ש.

## סעיף ה':

### שכר שבת לחזנים

כתב **המרדכי** בשם ה"ר שמואל שאין איסור לתת שכר לחזנים בשבת כיון דהוי צורך מצווה, והמרדכי פירש דבריו שנראה כוונתו ששכר זה אסור אבל אינו אסור אלא מדרבנן, וכ"כ **הטור**. ועיין בדברי הב"י בס"ס תקפה' שאם עשה כן מע"ש אין בזה איסור רק שיש לחוש היכא דאפשר, ובמקום מצוה לא חששו כלל. ומרן **השו"ע** פסק שאסור להשכיר חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר, והוסיף **הרמ"א** שאם שכרו לשנה או לחודש (והיינו שיתפלל גם בימות החול - **מג"א** סק"ט) לכו"ע מותר. ועיין **בשש"כ** (כח, הע' קמה) שהביא בשם **הגרש"ז אוירבך** שחזן המקבל שכר עבור תפילות בימים הנוראים, לא די שיהא חזן ביום חול רגיל כיון שלא נוטלים שכר על תפילה כזאת בדר"כ, אלא

<sup>143</sup> אע"פ שדיבר דווקא על טבילת נשים, אפשר שזו המציאות שהובאה לפתחו, אבל ה"ה טבילת גברים.

יהיה חזן בסליחות וכד' כך שיקבל את שכרו על התפילות בהבלעה. ובערוך השולחן (אות יב) ובספר תורת שבת (ס"ח) כתבו שאם החזן מתאמן ועושה חזרות בשביל החזנות מותר לו לקחת כסף, כיון שהשכר הוא גם על טרחה זו, ולכאורה צ"ע שהרי השכר כולו הוא על החזנות בשבת עצמה ואינו מקבל שום שכר עבור ההכנות לחזנות, ואולי כתבו זאת רק כסניף לקהל וללמד זכות על הנוטלים שכר זה.

והמנוחת אהבה (ח"א עמ' רכז) כתב להתיר בזה מ"מ, כיון שבמקום מצווה לא חששו וכבר פשט המנהג להתיר, וכ"פ המ"ב (ס"ק כד) ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"א סי' נג). עוד כתב המנוחת אהבה שמותר לרופא לבקש שכר על רפואה שעשה בשבת ואין בזה איסור של שכר שבת, וכ"כ עוד רבים מהפוסקים והביאם בחזו"ע (ח"ו עמ' ה', וח), והטעם משום שהוא דבר מצווה. ובהליכות עולם (ח"ג עמ' קסז) התיר לשכור גם משגיחי כשרות לשבת הואיל ויש בזה מצווה לא גזרו על כך חכמים. וכן מתבאר דעת הר"י קאפח (פ"ו אות מו) להתיר כמו שהובא כבר לעיל. וכ"כ בשו"ת חן טוב (סי' לז) שנהגו לסמוך על המרדכי לענין שכירת תכשיטים ומלבושים לכלה [משום שבתים לא שילמו מעולם על חזנות, ההיתר באופן זה לא היה ידוע, כמבואר בערי"ש (שו"ד ז"ר (ס"ק יב). וע"ע בסערת תימן (עמ' קח)]. ובמילואים לפסק"מ (שבת, סי' לב. עמ' תיא ואילך) הסיק להחמיר בזה למנהג תימן שמעולם לא היה ידוע לשכור חזנים, אלא בשעת הדחק. וצ"ע אם לכך התכוון גם אביו בשע"ה (סו, יא).

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' כה אות ה) שכתב להוכיח מדברי מרן שיש להתיר ולא לחוש לשכר שבת, דלכאורה נמצאו דברי מרן סותרים זא"ז, דהכא סתם לאסור כל שכר שבת ואפילו לדבר מצווה, וקי"ל סתם וי"א הלכה כסתם. ואילו לקמן סי' תקפה' ס"ה כתב שהלוקח שכר אינו רואה סימן ברכה, הא איסורא ליכא, אלא נראה לומר שמרן חזר בו ממ"ש בסימן שו לאסור שכר שבת אפילו לדבר מצווה, והלכה כמשנה אחרונה<sup>144</sup>. ועוד, שהמעין בדברי הב"י שם יראה דס"ל שאין בזה איסור כלל, רק חששו היכא דאפשר. והביא תשובה זו בחזו"ע (ח"ו עמ' ג-ה). אולם יעויין בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז סי' יט) שכתב שיש לאסור מדינא כמו שסתם מרן כאן, ומ"ש לקמן שרק אין רואים סימן ברכה, כוונתו שיש גם איסור בדבר כדבריו בסי' שו'. וכן עיין במילואים לפסק"מ (שם אות ב) שהשיג על היב"א.

### תשלום עבור שהייה בבית מלון

כתב המג"א (רמז' ס"ב. שו" סק"ז) שהמשכיר חדר לחברו לדור בו בשבת בלבד לא יטול שכרו דהוי שכר שבת, והובא במ"ב (שו" סק"ט), וכן נראה מדברי הט"ז (רמז' סק"א).

אלא שיש כמה סיבות להקל בבית מלון: א. בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קכה) כתב שאם האורחים באים זמן מה קודם השבת, וגם במוצ"ש מתעכבים שעה או יותר הוי שכר שבת בהבלעה (ופתח הדביר סק"ח כתב שאין כ"כ נראה להתיר בזה). ב. בדעת תורה (סי' שו' סעיף ד) כתב, שאולי כיון שהכנסת אורחים מצווה, דמי לשכר חזנים שמותר, משום דהוי דבר מצווה. ג. בשו"ת קנין תורה (ח"ג סי' כד)

<sup>144</sup> וכ"כ במפורש בשו"ת מים חיים (סי' טז), ועוד פוסקים.

כתב שמשלם גם על הוצאות הניקיון וכד', וכן על המס הממשלתי. ד. לדעת הרי"ף והרמב"ם אין איסור שכירות כלים בהבלעה, ויש שכתבו שאפילו שלא בהבלעה מותר כיון ששכירות ליומא ממכר הוא, ולפ"ז גם שכירות ביתו ליום אין בזה משום שכר שבת.

בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ה, א) התיר תשלום שכירות חדר בבית מלון כיון שחשוב תשלום השכירות היא בחצאי יום, כגון מחצי יום שישי עד חצי יום שבת, וכ"פ **בחנון עובדיה** (ח"ו עמ' ט) שאין בזה איסור שכר שבת ואפילו אכילתם ושתייתם אינם מבעל המלון, ובהערה הביא את הטעמים לעיל (אבל עיקר ההיתר אינו כהאור לציון, וכפי שיראה המעיין).

ושכר שמרויח על מכונה אוטומאטית לממכר מאכלים, פחיות וכד', כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ג סי' לד) שאין בזה חשש משום שכר שבת כיון שהתשלום הוא על המצרכים, וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ט הע' ע). גם **בחנון עובדיה** (ח"א עמ' קנד'. ח"ו עמ' יא) התיר בזה, ודן שם בעניין כליו של אדם שקונות לו בכל מקום, ומצד קניין מע"ש שיחול בשבת שמותר, וגם לדעת האוסרים בסתם מקח כאן יודו כיון שאינו קובע זמן לשבת והישראל אינו יודע כלל אם יקנו בשבת או בחול.

### סעיף ו':

#### **חשבונות של מצווה**

שנינו בשבת קנ. 'חפצין אסורים חפצי שמים מותרים', ולכן כל חשבונות שהם לצורך מצווה מותרים בשבת, כגון תינוק ללמדו ספר ולשדך הבנות. וכ"פ מרן **השו"ע** ובלבד שלא יזכיר לאדם שרוצה לשוכרו סכום מעות.

#### **הקדש כלי ונתינת מתנה בשבת**

**הר"ן** בשבת (סד. ד"ה פוסקין) תמה מדוע מותר לפסוק צדקה לעניים, והרי שנינו בביצה לו: שאין מקדישין, והטעם משום מקח וממכר, ופרש"י שדומה למקח וממכר כיון שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן המקרא משום ממצוא חפצך, וטעם שני לאיסור הוא כדי שלא יבוא לידי כתיבת שטרי מכירה. וכתב הר"ן בשם **רבינו חננאל** שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו בדיבורו, אולם הר"ן לא קיבל תירוץ זה שהרי אין מעריכין אפילו שהוא אינו כלי ידוע, ואפ"ה אסור. והאלפס ישן תירץ שאף בהערכה מדובר על אדם ידוע דווקא. וגם ה**ב"י** תמה על דברי ר"ח שהרי בהערכה דומה לקונה את הנערך מאחר שנודר ליתן ערכו להקדש, והביא בשם ה**כלבו** שדווקא הקדש למזבח או לבדק הבית אסור משום שיוצא מרשותו לרשות גבוה ודומה למקח וממכר, אבל הקדש לביהכ"ס מותר משום שלא מיוחד שום דבר ואינו יוצא מרשותו, ולכן אינו דומה למקח וממכר (כדברי ר"ח). וע"פ דבריו פסק ה**ט"ז** (סק"ב) שאם ייחד ס"ת לכבוד ביהכ"ס יש בזה איסור, שהרי יוצא מרשות לרשות, ולכן אם רוצה להקדיש חפץ ידוע בשבת צריך להקדישו בפיו מע"ש ואח"כ מותר לו להביאו לביהכ"ס בשבת, אלא שה**מג"א** (ס"ק יא) חלק על ה**ב"י** בזה ופירש כוונת הכל בו שהקדשות שלנו חולין הן ויש לכל ישראל חלק בהם, לפיכך לא יצא מרשותו שהרי גם למקדיש יש בו חלק, ובתוספת **שבת** (ס"ק טו) כתב דלשון הכל בו משמע מהב"י. וה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רטז) פסק כהט"ז, אלא שכתב שבמקום

שנהגו להקל אין מוחין בידם, משום שדעת המג"א והחיי אדם (כלל סא דין ב) להתיר בזה. ובש"ת"ז (ס"ק יז) פסק כמג"א, ועיין ז"ר מה שהקשה עליו.

והנה **המג"א** (ס"ק טו) דן לגבי נתינת מתנה בשבת, והביא את דברי מרן בשם **המוד"כ** (ביצה יז). שאוסר לתת מתנה בשבת אע"פ שאין קניין סודר, משום דמחזי כמקח וממכר. והביא ראיה לדבריו מהגמ' בעירובין עא. שקניין רשות אסור בשבת אפילו ללא קניין סודר, וכן מבואר מדברי הריטב"א בכתובות ד. שאפילו משכון אסור לתת בשבת לדבר חול. וכ"מ מדברי הרי"ף והרמב"ם (סוף הלכות מכירה) שכתבו שהמוכר או 'הנותן' בשבת וכו', ולכן הסיק שצ"ע מה שנוהגים לתת מתנה לחתן הדורש בשבת. והסכימו עמו **האליה רבה** (אלא שיישב מנהג העולם דחשיב דבר מצווה להגדיל כבוד התורה ולשמח חתן וכלה, ועוד שלפעמים הם עניים), ומרן **החיד"א** בברכ"י (אות ז), וכ"פ **המ"ב** (ס"ק לג) **וכה"ח** (אות מד), ו**שע"ה** (סו, יב).

**אלא שהר"ן** (ביצה יז). כתב דהא דשרי למי שלא הניח ערובי תבשילין להקנות קמחו לאחרים ביו"ט ואז יאפו לו, היינו דווקא בלשון מתנה בלא סודר אלא כשאר מטלטלין הנקנים במשיכה. ומבואר מדבריו שאין שום איסור בנתינת מתנה בשבת כיון שאינו עושה קניין סודר, ואינו דומה למקח וממכר שהמוכר מקבל מעות תמורת החפץ שמוכר לו ולכן אסור אפילו בלא קניין סודר, דהו"ל מקח וממכר גמור. וכ"כ **המאירי** (ביצה שם) "ואין לחוש להקנאה כזו ביו"ט שהרי מתנה מיד ליד היא שלא כדרך קניין". וכ"כ **הרמב"ם** בפה"מ (סוכה פ"ג מי"ג) "ומותר לתת מתנה ביו"ט"<sup>145</sup>. ועיין **בערוך השולחן** (ס"ק יז) שכתב ג"כ הטעמים להקל, ושלא שייך שמא יכתוב, והוא דבר מצווה לשמח חתן וכלה, ופסק כן להלכה.

וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכב) הביא ראיות המג"א לאסור וכתב שאף המאירי והר"ן מודים שאין להקנות רשות בשבת אף ללא קניין סודר, וע"כ מחוייב לומר דשאני נתינת מתנה מכל הני דלעיל שאסורים, שבנתינת מתנה בלשון מתנה ובמסירה מיד ליד או בנתינתה בחצר חבירו, אין נראה וניכר שנעשה בזה קנין שהרי הרבה פעמים נותן אדם חפץ לחבירו בהשאלה בלבד ואח"כ מחזיר לו, ולכן לא מחזי כמקח וממכר כלל. ומה שאסרו בעירובין הקנאת רשות, הוא משום שאף אם יקנה הרשות בלשון מתנה, א"א לקנות קרקע בלא קניינים המוכיחים שקונה. ובהקדש האמירה גופא נחשבת קניין כיון שהקדש קונה באמירה, ומחזי כמקח וממכר כיון שניכר לכל שע"י אמירה זו קנה ההקדש. ועי"ש שהאריך לדחות ראיות המג"א. ולעניין הלכה כתב שמותר לתת מתנה בשבת, אלא שכיון שיכול להקנות ע"י אחר מע"ש נכון להחמיר בזה ולחוש לראשונים שאסרו. ונתינת מתנה לצורך שבת או מצוה מותר לתת בשבת אפילו בלא הקנאה ע"י אחר מע"ש, וע"ע במג"א סימן שכג ס"ק יב שכתב להתיר נתינת מתנה בשבת לצורך השבת. וכן כתב **בערי"ש** (שו"י) שמעיקר הדין מותר לתת מתנה, אלא שהמנהג להחמיר.

**בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קעה) כתב שהנוהגים לתת מתנה לבר מצווה בביהכ"ס יש להם ע"מ שיסמוכו, ונכון שהבר מצווה יכוון בדעתו שאינו זוכה במתנה עד למוצ"ש, ונכון יותר שהגבאי יקנה

<sup>145</sup> מיהו בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א עמ' רלב' כתב, דמיירי במקום מצוה ושמחת יו"ט, ואע"פ שהרמב"ם סתם דבריו, דבר הלמד מעניינו הוא.

לו המתנה מע"ש ע"י אחר, וכן יש לנהוג בכל מתנה שאדם רוצה לתת לחברו בשבת, וע"ע מ"ש בשו"ת **יחוה דעת** (ח"ג סי' כג'). והובא בחזו"ע ח"ו עמ' יד).

### מכירת המצוות בשבת

**הרמ"א** הביא דברי **האור זרוע** שבמקום שנוהגים לומר לקורא בתורה מי שברך והוא נודר צדקה לביהכנ"ס, אסור לפסוק בשבת כמה יתן, והרמ"א הקל בזה משום שמותר לפסוק צדקה. וע"פ דבריו כתב **הים של שלמה** (ביצה פ"ה סי' ח) שהכרזת המצוות בבית הכנסת דמי למקח וממכר, והיה נראה לאסור אא"כ נאמר שאין שייך מקח וממכר בדבר מצווה כי אם בחפץ הנקנה, וכל זה הוא כדי ליישב המנהג בדוחק. אולם למכור מקומות בבית הכנסת אסור, וכ"פ **המג"א** (ס"ק יד) וה**מ"ב** (ס"ק לג). וה**שילטי גיבורים** פקפק גם על המנהג של קניית המצוות. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ב סימן לג) כתב שהמנהג למכור העליות בשבת אינו נכון.

ובהליכות **עולם** (עמ' קסח) התיר מכירת המצוות בביהכנ"ס כיון שיש בזה מצווה וחשבונות אלו חשובים כחפצי שמים. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' כז), וטעמו שבחפצי שמים מותר אף להזכיר סכום המעות, ואין בזה משום הקדש שהרי כתב הר"ן (שבת קנ.) כל זה אינו אלא כשמקדיש חפץ מסויים ולא כשמחייב עצמו בדיבורו לגבוה. וכ"פ להתיר **בערי"ש** (שו, יא-יב), ו**שע"ה** (סו, טו).

### סעיף ז':

### מדידה בשבת

שנינו בשבת קנז. "ומודדין את המטלית ומודדין את המקוה". ומשמע מהגמ' שם שמדידה לצורך מצווה מותרת בשבת, וכ"כ **הטור** כאן שמותר למדוד אם יש במקוה ארבעים סאה וכיוצ"ב, ו**רש"י** כתב שם "ומודדין - להתלמד על דבר הוראה" דהיינו אפילו שלא לעניין מעשי לצורך השבת, לצורך לימוד בלבד מותר.

ומרן **השו"ע** פסק שמותר למדוד מדידה של מצווה כגון אם יש במקוה ארבעים סאה, וכתב **המג"א** (ס"ק טז) שכיון שמודד שיעורי תורה אין בזה עובדין דחול. וכתבו **הערוך השולחן** (אות ב) ו**כה"ח** (אות סב) שגם לשקול תערובת של איסור והיתר לדעת אם יש שישים מההיתר כנגד האיסור מותר בשבת. וכתב **פתח הדביר** (אות טו) שמותר בליל פסח לשקול במשקל ביתי מצה ומרור לדעת אם יש בהם כזית, שכיון שאינו מיוחד למקח וממכר ל"ש בזה עובדין בחול כ"כ, וכ"פ מרן **הגרע"י** בשו"ת יחוה דעת (ח"א סס"י טז) ובחזו"ע (ח"ו עמ' כו), וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכ) וה**אור לציון** (ח"ב עמ' רט). וה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ט הע' צז) נטה להתיר שקילה לצורך מצווה, אלא שלמעשה פקפק בזה.

וגם מדידה בבקבוק של תינוק התיר **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכא) משום שאינו מיוחד לכך, ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב מכ"ה הע' ב) כתב שאם מטעמי בריאות מוכרחים לדייק במידה מותר, שצרכי תינוק נחשבים כצרכי רפואה.



וכן מותר למדוד חום בשבת, וכ"כ הגרש"ז **אוירבך** (ביצחק יקרא שג א) והטעם הוא שלכאורה אין מעשה שבת נחשב כעובדין דחול א"כ עוסק בו בשבת כדרך שעוסק בו בחול לצורך דבר שאסור בשבת, אך מד חום אין מודדים בו לצורך משא ומתן ועובדין דחול. וכ"כ להתיר בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קכח) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ו אות יג) ובהליכות **עולם** (ח"ד תצוה כט) ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ג סי' י), וכתב שם עוד שאין בזה איסור משום שאין המודד עושה פעולת מדידה אלא מקרב את המד חום אל גופו והוא פועל מאליו.

ובשש"כ (פכ"ט סל"ה) כתב שראוי להימנע מספירת מרצפות בשבת, אם סופר לצורך דבר הרשות, ובהערה שם הביא שהגרש"ז **אוירבך** צידד להתיר בזה, מפני שאינו נחשב כמדידה, אולם כתב שאין ברור אצלו לגמרי להתיר.

סעיף ח':

### רהור בעסקיו

שנינו בשבת קנ. "ממצא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר". ומ"מ כתב **רבינו יונה** באגרת התשובה שאסור לאדם שיהא ליבו טרוד בעסקיו בשבת אע"פ שהרהור מותר אם יש לו דאגה או נדנוד הלב אסור אף להרהר. שהרי שנינו במכילתא שתהא כל מלאכתך כאילו עשויה היא לפניך. וכ"פ השו"ע.

סעיף ט':

### שליחת גוי אחר קרובי המת

כתב **המרדכי** שאסור לומר לגוי ללכת להודיע לקרובי המת שיבואו להספידו לכבודו, אולם חולה שתקף עליו עולמו ואומר שישלחו אחר קרוביו מותר. וכ"כ **הגה"מ** (פ"ב אות ה, ופכ"ו). וכ"פ בשו"ע. ובטעם הדבר שאף לחולה הנוטה למות לא הותרו מלאכות האסורות מהתורה כדי שלא תיטרף דעתו, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' יח) שהוא משום שאין בזה פיקוח נפש, שהרי כל הסכנה הנשקפת לחולה היא החשש שמא בטרופו יהרוג את עצמו, וזה לא שייך בחולה הנוטה למות. ודעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ד פצ"א סק"א אות ד) בביאור דין זה, שבטירוף הדעת אין סכנה גמורה אלא שקרוב הדבר לפיקוח נפש, ואכן במקום שיש חשש לחיי החולה יש לחלל שבת אפילו במלאכות האסורות מהתורה. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח סי' סה) שבמקום שיש חשש ממשי לטירוף הדעת יש לצדד להתיר אפילו מלאכות האסורות מדאורייתא.

סעיף י':

### החזרת משכון בשבת

כתב **רבינו ירוחם** שמותר להחליף משכון לגוי, ובלבד שלא יהיה המשכון מוקצה ויוציא אותו דרך מלבוש, משום שאין זה מו"מ. וגם בישראל מותר אם הוא צריך לו לצורך השבת. וכתב **הדרכי משה** בשם המרדכי שרק במקום הדחק התירו. ומרן **השו"ע** פסק שמותר להחליף לגוי משכון אם הוא מלבוש ויוציאנו הגוי דרך מלבוש.

סעיף יא':

## קניית בית בא"י בשבת

כתב **הגהות אשר"י** בשם האור זרוע שמוותר לקנות בתים מהגוי בשבת, ויעשה הקניין כך שיראה לגוי כיס של מעות והגוי חותם ומעלה בערכאות. וכתב **הב"י** שנראה שמדובר על קניית בית בא"י. ובשו"ע פסק שמוותר לקנות בית בא"י מהגוי בשבת וחותם ומעלה בערכאות, ומשמע מדבריו שהישראל חותם. אלא שהרמ"א כתב שדווקא כשהגוי חותם מותר שאינו אלא איסור דרבנן ומשום מצוות ישוב א"י מותר, אבל לא שהישראל יחתום. וראה כיצד פירש דבריו **השת"ז** (ס"ק לא), ובז"ר שהשיג עליו.

ועיין בדברי **כה"ח** (רמז, סק"י) שמשמע מדבריו שאף כיום מצווה לקנות בית מגוי בא"י אע"פ שאינם עובדים ע"ז, והביא שהרב חיים שאל עשה מעשה בעיה"ק ירושלים. וכ"פ **בתזון עובדיה** (ח"ו עמ' נב) גם מנוצרי וגם מישמעאלי. ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ה סימן קכ"ד אות ה) כתב שאין איסור למכור לישמעאלים בתים כיום כיון שאין עליהם איסור לא תחנם. והגרע"י זצ"ל דחה דבריו בשתי ידיו, שפשיטא שישנה מצווה לגרש גוי מא"י ולקיים ישוב א"י, והלכה ברורה כדעת הרמב"ם ומרן שגם כיום מותר לקנות מגוי בית בא"י בשבת.

סעיף יב':

## הכרזה על אבידה בשבת

כתב **הרשב"א** (ח"ד סי' קד) שמוותר להכריז על אבידה שנאבדה, שמי שיודע בה יבוא ויגיד ואפילו אם האבידה היא דבר שאסור לטלטלו. וטעם ההיתר הוא משום דחשיב צרכי שמים והוי מצווה ושרי. וכ"פ מרן **השו"ע** והמנוחת אהבה (ח"א עמ' ריח).

וכתב **האגור** שמוותר להתיר חרמי ציבור בשבת אע"פ שאינו לצורך השבת, דהוי לצורך הרבים, וכ"פ **הרמ"א**. ובשת"ז (ס"ק לד) הביא את האחרונים שכתבו שמוותר להתיר נידוי שנידוהו בחלום, וכ"פ **בערי"ש** (שו, כא).

סעיף יג':

## הכרזה על קרקע הנמכרת בשבת

**הריב"ש** אסר להכריז בשבת על מי שמוכר קרקע שכל מי שיש לו זכות או תביעה יבוא ויגיד, וגם ה"ן הסכים לאסור. וכ"פ מרן **השו"ע**.

והרמ"א הביא את דברי **המהרי"ל** שאין להכריז על מכירת יין בשבת משום דהוי מקח וממכר. וכתב **המג"א** (ס"ק כז) שדווקא היכא שהיין לא מצוי יש היתר להכריז משום דהוי כצרכי מצווה בשביל לקדש על היין, אבל במקום שהיין מצוי אין היתר להכריז על היין. והט"ז (סק"ד) כתב שמוותר להכריז בלא הזכרת הסכום, שהרי עכ"פ יש בזה צורך מצווה. ומהשת"ז שהשמיט את כל היתרי האחרונים ומהרי"ץ (הג' על השו"ע, הובא בפסק"מ שבת סע' נד) נראה שס"ל שהעיקר כדעת רמ"א לאסור בכל אופן.

ואף שאין ההכרזה מכבוד בית הכנסת ואפילו ביום חול, כתב בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' כד) שמ"מ כיון שהקנייה היא לצורך מצוה נחשבת ההכרזה כצרכי מצוה ואע"פ שכוונת המוכר להרוויח ממון. ועפ"ז התיר למוכר ספרים להכריז על מכירתם בביהכנ"ס בשבת כיון שיש בזה צרכי מצוה.

סעיף יד':

#### יציאה מהתחום להצלה מיד השתמדות

כתב **הרשב"א** שאדם שהודיעו לו בשבת שהוציאו את בתו בשבת מביתו כדי להעבירה מדתה, אם מותר לצאת חוץ לשלוש פרסאות למ"ד בירושלמי (עירובין פ"ג סוף ה"ד) שתחום ג' פרסאות הוי מדאורייתא, וכתב שאין דוחין שבת על הצלה מעבירות, לפי שאין אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חבירך (שבת ד.). **והתוספות** בשבת (שם ד"ה וכי) כתבו שדווקא אם פשע והדביק פת בתנור אין לנו לחטוא בשביל להצילו מעוון חמור, אבל אם לא פשע מותר לעשות איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור (עיין עירובין לב:) ולכן מצווה להשתדל בהצלתה ואפילו לצאת חוץ משלוש פרסאות מותר. וכדברי התוספות פסק מרן **השו"ע**.

## סימן ש"ז - אמירה לגוי, ודיני דיבור בשבת

סעיף א':

### איסור דיבור דברי חול בשבת

בעיקר הגדר מה חשוב כדברי חול האסורים בדיבור בשבת נחלקו הראשונים: דעת **רש"י** (שבת קיג.) שדיבור חול היינו כגון מקח וממכר וחשבונות, אולם **התוספות** (קיג: ד"ה שלא) חלקו עליו וכתבו, שאיסור חשבונות בשבת כבר נלמד מ'מצוא חפצך', אלא האיסור הוא שלא להרבות בדברים בטלים בשבת באופן כללי, וכ"כ עוד ראשונים רבים. וגם **הרמב"ם** (פכ"ד ה"א וה"ד) הביא את שני האיסורים הנ"ל, וכתב שאסור לדבר על מלאכות שיעשה בחול. **והטו"ש** הביאו את שני הטעמים להלכה, שאסור לדבר דברי חול בשבת וכן אסור להרבות בדיבור בדברים בטלים. וכשנדייק בדברי השו"ע והרמב"ם נמצא שהאיסור בשיחה בטילה בשבת הוא בריבויה, ולא כל שיחה בטילה אסורה בשבת ואפילו במעט. ועיין בדברי **מהרי"ץ** (ע"ח קמד.) ו**הר"י קאפח** (כג, אות נ).

וכתב **הערוך השולחן** (סעיף ב) שאע"פ שהטו"ש הביאו את שתי הטעמים, העיקר לדינא כדברי **רש"י**, ודברי התוספות אינם אלא כחסידות שראוי לכל אדם לעשות כן. אלא שבשו"ע מפורש שאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת, ולא כדברי הערוך ש"ש שאינו אלא מידת חסידות.

ונחלקו האחרונים אם מותר לומר בשבת שיעשה למחר דבר מצוה שאסור לעשות בשבת: לדעת **המגן אברהם** אסור, משום שמדבר על דברים שעתידי לעשותם בחול. וכ"פ **הש"ת** (סק"א), ועיין ז"ר. וכ"פ **ערי"ש** (שז, ב). וחלקו עליו **האליה רבה** [למרות שבאליה זוטא (סק"ב) פסק כמג"א], **מאמר וברכ"י** והתירו, כדין כל דבר שהוא לצורך מצוה. וכתב **המ"ב** (סק"א) שנכון להחמיר לכתחילה כשאין צורך לדבר בזה בשבת עצמה. ואם חושש שיתרשל בדבר לכו"ע מותר. ו**בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' קכט) כתב שנכון לחוש לדעת המ"ב בזה.

סעיף ב':

בטעם האיסור עיין סי' רעו' שהרחבנו בזה.

### שכירת פועלים בשבת

שנינו במשנה בשבת קנ. "לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים", ובגמ' שם' מ"ש הוא ומ"ש חבירו אמר רב פפא חבר נכרי".

וה**רא"ש** (ב"מ פ"ז סי' ו) הביא בשם **רב סעדיה** שאסר לומר לגוי לשכור לו פועלים ואפילו קודם השבת, וגם בנימוקי יוסף כתב בשם **הרשב"א** כן. וה**ר"ן** למד הלכה זו ממקום אחר. וכ"פ **רא"ש**, **מרדכי**, **סמ"ג**, **תרומה** ו**רמב"ם** (פ"ו ה"א), וכתב שם שאפילו אין היהודי זקוק לאותה מלאכה בשבת אסור, וכ"פ **השו"ע**. וכתב **המג"א** (סק"ב) שבדבר שאינו אלא חומרא בעלמא מותר לומר לגוי לעשותו, וכ"פ **המ"ב** (סק"ח). וכתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' שסח) שבמקום צורך אפשר לסמוך על המתירים כיון שכל האיסור אינו אלא מדרבנן ולכן המיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

ובסמ"ג, סמ"ק ותרומה התירו לומר לגוי לאחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה, ואפילו אם מבין מכך שבשבת הבאה צריך לעשות מלאכה זו. והטור כתב שמסתבר קצת לאסור. והב"ח (סק"ב) שם כתב שטעם האיסור לדעת ספר המצוות הוא משום 'ודבר דבר', ולכן רמיזה לאחר השבת מותרת משום שאינה מוגדרת בתור אמירה אלא הרהור, ואפי' בשבת מותר לרמוז.<sup>146</sup> אולם ע"פ דבריו יש לשאול, מדוע אמירה באמצע השבוע אסורה, הרי אין איסור של 'ודבר דבר' לאחר השבת? ואולי י"ל שאף לדעת ספר המצוות איסור אמירה נובע גם מטעם שליחות (כדעת רש"י בע"ז טו. ושבט קנג.) וכשרומז לגוי בשאר ימות השבוע אין זו שליחות משום שהגוי מבין מעצמו שצריך לעשות את המלאכה, ולכן אין היא מתייחסת בבירור לאמירת הישראל.<sup>147</sup> ה"ט"ז (סק"ב) פסק את דברי הב"ח להלכה, שאפילו בשבת עצמה רמיזה לגוי מותרת. וכתב ה"מ"ב (סק"י) שמה שאסר הרמ"א לקמן סעיף כב' רמיזה לגוי, הוא משום שמדובר על שבת עצמה ולכן חמיר טפי.

ומרן השו"ע פסק כסמ"ג והתיר רמיזה לגוי באמצע השבוע (אולם רמיזה בשבת עצמה לא התיר), ובטעם הדבר שרמיזה זו מותרת אע"פ שמבין, כתב ה"מ"ב (סק"י) כיון שאינו אומר לו אלא דרך רמז.<sup>148</sup> ואסור לו להנות ממלאכה זו בשבת כדין גוי שעשה מלאכה לצורך הישראל, אך לא צריך לחכות בכדי שיעשו.

ולפי טעם הרמב"ם (פ"ו ה"א) "כדי שלא תהא שבת קלה בעיניו, ויבוא [היהודי] לעשות איסור בעצמו", פשוט שאסור לרמוז<sup>149</sup> לגוי בין בחול בין בשבת לעשות מלאכה בשבת. וכ"כ במפורש בפיהמ"ש (מכשירין פ"ב מ"ו). ולומר לגוי בשבת לצורך אחר השבת ג"כ יהיה אסור משום 'ממצוא חפצך', וכ"כ הרדב"ז (בשו"ת סי' תרפ"ד). וכ"פ הר"י קאפח (שם אות יז). והר"ח כסאר (שם טוב שם) שילב את הטעם של רש"י ברמב"ם, וממילא תהיה דעתו כנ"ל. וצ"ע לדינא בדעת הרמב"ם אם יהיה מותר לרמוז לגוי בשבת לעשות מלאכה לאחר השבת, וכן צ"ע בדעתו אם מותר לומר לגוי לעשות דברים בשינוי או ע"י גרמא וכדו', שלכאורה לא יזלזלו בשבת כשרואים שזה נעשה באופן כה מוזר.<sup>150</sup>

## סעיף ג':

### קניה בשבת ע"י גוי

כתוב בפסקי הרא"ש בשם רב סעדיה שאסור לומר לגוי מע"ש שיקח כסף ויקנה ליהודי דבר מסוים בשבת, וכ"כ רבינו יוחנן בשם הגהת מרדכי, והוסיף שמותר לומר לגוי שיקנה לעצמו דבר מסוים ואם ירצה היהודי יקנה אותו ממנו לאחר השבת. וכתב הגה"מ שהחילוק בין נתינה לגוי מלאכה עם

<sup>146</sup> יש להקשות על הב"ח דאי ס"ל לסמ"ג כדבריו מדוע לא אמר לנו רבותא יותר גדולה, והתיר רמיזה בשבת?

<sup>147</sup> וצ"ע בתירוץ זה כיון שהב"ח לא הסביר כן את דברי הסמ"ג, אלא רק משום 'ודבר דבר'.

<sup>148</sup> ואע"פ שיש חובת מחאה על היהודי כשהגוי עושה מלאכה בחפציו אפילו אם הגוי עושה את המלאכה בעצמו. ביאר בחוט שני (ח"ג פ"א סק"ג ד"ה היוצא מזה) שכיון שסוד חובת המחאה היא שלא יראה הדבר כאילו הגוי עושה את המלאכה בשליחות ישראל, א"כ באופן שאין מעשי הגוי מעוררים חשד שהוא עושה את המלאכה לצורך הישראל או על דעתו, אין חובה למחות בידו, וזהו האופן שבו מדובר פה.

<sup>149</sup> ואפשר לדחוק ולומר שברמיזה אין זילותא דשבת, אך ראיתי מי שהסביר את טעם הרמב"ם שכיון שהיהודי יתרגל לכך שהגוי עושה לו מלאכות, כאשר הגוי לא יהיה, הוא יעשה אותם.

<sup>150</sup> ועיין הע' קודמת.

השמש שמותר וכאן אסור, ששם אינו אומר לו לעשות את המלאכה ונמצא שהגוי עושה אדעתא דנפשיה, משא"כ כאן אומר לו שיעשה בשבת. והשו"ע פסק כדעת המרדכי שאסור ליתן מעות שיקנה לו, אבל מותר לומר לו שיקנה לעצמו ואם ירצה הישראל יקנה ממנו לאחר השבת. וכתבו ה**ב"ח ואליה רבה** שמותר אפילו להבטיח לו שיקנה ממנו לאחר השבת.

סעיף ד':

### בקשה מגוי בע"ש לסחור עבדו

כתב ה**מרדכי** בשם ה**סמ"ג**, שמותר לתת לגוי בע"ש כסף לקנות מה שירצה, ובלבד שלא יאמר לו שיקנה בשבת, או למסור לו בגדים למכור ובלבד שלא יאמר לו שימכור בשבת, וכ"פ בשו"ע. ובסמ"ק כתב שמותר ליתן מלבושים לגוי בע"ש אם קצץ לו שכרו, ומשמע מדבריו שאם לא קצץ אסור, אולם לפי מ"ש באגרות מותר לתת ברביעי וחמישי אע"פ שלא קצץ, ולדעת הרמב"ם והרי"ף אסור כל שלא קצץ.

וכתבו ה**מג"א** (סק"ג) וה**ט"ז** (סק"ג) שאם יום השוק הוא רק בשבת, הוי ליה כמזכיר לו יום השבת בפירוש ואפילו בתחילת השבוע אסור, וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק טו), והר"ח **כסאר** (החיים והשלום סי' קא לענין קנייה). אמנם בהליכות **עולם** (ח"ג עמ' קפד) מצדד לומר שלפי מרן כל עוד לא אמר בפירוש "בשבת", אין איסור אפילו אם ידוע שיום השוק בשבת.

עוד כתב ה**ט"ז** שמה שהתירו אם לא הזכיר לו שיקנה בשבת, מ"מ לא יהנה הישראל מאותה מלאכה בשבת שהרי נעשתה לצורך ישראל, אבל ה**אליה רבה** וה**תוספת שבת** מתירים בזה. ובמנוחת **אהבה** (ח"א עמ' שצה) כתב שבמקום צורך אפשר לסמוך על המקלים.

סעיף ה':

### אמירה לגוי במקום מצווה

גרסינן בעירובין סז.

"ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. א"ל אביי והא לא ערבינן? א"ל נסמוך אשיתוף. א"ל הא לא שתפינן? נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. אמר אביי בעי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא כי הוינן בי רב יהודה הוה אמר לן בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא. לבתר הכי אמר ליה מאי בעית לאותביה למר? אמר [ליה דתניא] הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת אף אמירה לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת. א"ל ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה..."

נחלקו הראשונים מתי התירו חכמים אמירה לגוי במקום מצווה.

א. ר"ן (נו. ד"ה ונמצא) בשם **בעל העיטור**: מותר לומר לגוי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום שבמצוות מילה התירו אמירה לגוי אפילו בדאורייתא, ויש ללמוד משם לכל המצוות.

ב. **בה"ג** (הובא בתוס' גיטין ח: ד"ה ואע"ג): במילה התירו אפילו מלאכה דאורייתא, ומ"ש הגמ' 'שבות' דמשמע דווקא איסור דרבנן הוא משום שלכל אמירה לגוי קורא שבות כיון שאין בה מעשה כלל. אולם בשאר מצוות אפילו מלאכה דרבנן לא התירו ע"י גוי.

ג. **ראבי"ה** (הובא בהג' מרדכי סי' תעד): במקום שהישראל יכול לעשות את המלאכה ע"י תקנה, כגון להעביר חפץ ברה"ר ע"י מחיצה של בני אדם, מותר לומר לגוי לעשות את המלאכה ואפילו מדאורייתא. וכתב הב"י שאפשר שאף במקום שיכול לעשות תקנה לא התיר אלא במקום מצווה.<sup>151</sup>

ד. **רמב"ם** (פ"ו הל' ט' - י) ו**רי"ף**: מותר לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן,<sup>152</sup> במקום מצווה (לכל מצווה!), מקצת חולי או צורך גדול. וכתב המגיד שהרמב"ם למד זאת מהיתר לומר לגוי לעשות מלאכה במילה.

ה. **תוספות** (גיטין ח: ד"ה אע"ג) **רשב"א** (בתשובה ח"א סי' רצז,<sup>153</sup>) ו**רמב"ן** (שבת קל: ד"ה הא): התירו במצוות ישוב א"י בלבד לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא (שהיא מצווה ותועלת לכל ישראל שלא תחרב הארץ הקדושה!). ולצורך מילה הותרה אמירה לעשות מלאכה דרבנן, משום שניתנה שבת להידחות אצלה (הריטב"א והר"ן כתבו שטעם ההיתר במילה הוא משום שזמנה עובר, שהרי עיקר המצווה היא ביום השמיני).

ו. **תוספות ר"ד**: אמירה לגוי מותרת לכל מצווה, משום שכל אמירה היא שבות קלה שהרי אין הישראל עושה בה מלאכה, והוא שבות שאין בו מעשה (עיין בהערה 149 מ"ש בשם רבינו יונה).

ומרן **השו"ע** פסק כדברי הרמב"ם שאמירה לגוי בדרבנן מותרת (שבות דשבות) לצורך חולי או צורך מרובה או מקום מצווה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שע) שמותר לומר לגוי לעשות איסור דרבנן כגון משאצל"ג במקום מצווה או צורך גדול. וכתב **המ"ב** (ס"ק יט) שמלאכה מהתורה אסור לומר לגוי ואפילו במקום מצווה. וכתב **המג"א** (ס"ק ז) שדווקא במקום הפסד גדול התירו, הא בלאו הכי אין להקל כלל, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כב). אך דעת **האליה רבה** שדווקא במקום צער הגוף התירו, אבל לא במקום הפסד גדול.

ודעת **הרמ"א** (לעיל רעו' ס"ב) לפסוק כדעת בעל העיטור שמותר לומר לגוי שיעשה אפילו מלאכה דאור' במקום מצווה. אולם **הב"ח** שם כתב שאין לסמוך על שיטת בעל העיטור בזה כיון שהוא יחיד נגד כל הגדולים שאסרו בזה. והביאוהו **הט"ז** (סק"ד) ו**המג"א** (רעו' ס"ק ט). גם **החיד"א** (תקיד' ס"ק ג)

<sup>151</sup> והב"י התקשה בדבריו, שלאחר מכן כתב שבמקום שיבואו לאיחלופי ברה"ר אסור לעשות זאת. וזה סותר למ"ש לפני כן שע"י תקנה מותר לומר לגוי להעביר ברה"ר. ועיין בב"ח שתייר דבריו.

<sup>152</sup> דווקא, שאין היתר לומר לגוי לעשות מלאכה שיש בה מעשה מדאורייתא, שפירש שלא אמרו לגוי להביא דרך רה"ר אלא דרך גגות וקרפיפות. ו**רבינו יונה** פירש כדעת הרי"ף, אלא שלשיטתו (הובא ברשב"א שבת קל; ובריטב"א בעירובין מא:): מלאכה שיש בה מעשה יצירה, היינו שנתחדש בו מעשה בגופו של דבר כגון עשיית כלי או אפיה ובישול, אבל הבאת כלים מרשות לרשות לא נחשבת כמלאכה שיש בה מעשה שהרי לא שינה כלום בגוף החפץ, ולכן בדבר שלא שינה הגוי שום דבר בחפץ התירו עשיה ע"י. אבל בדבר שיש בו יצירה לא הותרה עשייתו ע"י גוי משום שיש במעשה זה עובדין דחול.

<sup>153</sup> וע"ע בדבריו בשבת קל: בארוכה. והביא דבריהם בקצרה בב"ק פ:.

והחיי אדם (סב, ו) כתבו שאין להקל בזה אפילו במקום צורך גדול, והערון השולחן (רעו' סעיף יד) כתב שיש לתמוה על הסומכים להקל בזה, והרמ"א עצמו לא ניחא ליה אלא שבא ליישב קצת העושים כן דמוטב שיהיו שוגגים, אבל כשאפשר למחות פשיטא שמחוייבים למחות. וכ"פ כה"ח (ס"ק לב), וערי"ש (שז, ח).

ילד קטן חשוב כחולה שאין בו סכנה, והגיל הוא לדעת הגרע"י בין חמש לשש, ולכן במקום שיש ילדים קטנים אפשר לומר לגוי להדליק את החימום. (כך שמעתי מהרב אהרון בוטבול). והרב אופיר מלכה (הליכות שבת עמ' שנא) כתב שבעת הצורך אפשר להקל עד גיל תשע.

ושמעתי מהרה"ג יעקב יוסף צ"ל שאמר בשם הרב בית דוד (סימן תנו) כשהמנהג היה להקל אפילו בקהילות הספרדים כדברי בעל העיטור, וכדבריו כתבו עוד אחרונים. ולכן אם יש עוד סניף להקל אפשר לסמוך על בעל העיטור.

ועוד אמר שביו"ט האיסור להדליק נר אינו מהתורה אלא מדרבנן, כמ"ש הרב המגיד ומרן השו"ע, ולכן מותר לומר לגוי להדליק אור ביו"ט לצורך רבים שהרי האיסור אינו אלא מדרבנן. ה"ה שבחלק מפעולות החשמל שאינם אסורות אלא מדרבנן כמו מזגן ומאוורר, מותר לומר לגוי להדליקם בשבת במקום מצווה אפילו של יחיד, וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק.

### אמירה לגוי לעשות מלאכה מדאורייתא בשינוי

הפמ"ג (סימן תרנה) הסתפק אם מותר לומר לגוי שיתלוש בפיו אתרוג ביו"ט, שהרי אין דרך תלישה בכך. אולם המג"א (סימן שמ) הביא בשם הש"ך שאישה הצריכה לטבול בשבת ושכחה לטבול ציפורניה, תגיד לגויה שתטול את ציפורניה ביד כיון דהוי שבות דשבות לצורך מצוה, וכ"פ המ"ב (סק"ג). וכן העלה בחזון עובדיה (ח"ג עמ' תנז) ולכן הקל לומר לגוי שידליק החשמל במרפקו לצורך מצוה. וכ"ד הגרש"ז אוירבך (שש"כ פ"ל הע' מט). וע"ע בהלכה ברורה (עמ' ריא). מאידך, דעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש עמ' פח. שבת היום דף שא) להחמיר בזה, ורק במקום שיש שינוי בתוצאה מותר לומר לגוי, כגון נטילת ידיים ביד במקום בכלי, אך הדלקת אור במרפק אינה עושה שינוי בתוצאה. וכ"פ בשו"ת אז נדברו (ה, נד). וכ"כ בהליכות שבת (עמ' שנג) שאמר לו הגריש"א.

ובעניין אמירה לשני גויים שיעשו יחד מלאכה, פסק בחזון עובדיה (ח"ג עמ' תנז) שלצורך מצווה מותר, כיון שאין הדבר אסור אלא מדרבנן וחשוב לשבות דשבות במקום מצווה. אלא שיש שחלקו עליו שדווקא מעונש שנים שעשאוה ולא מאיסור תורה.

### אמירה לגוי שיגיד לגוי אחר

הנה בשו"ת חוות יאיר (בסי' מט, מעתיק את דברי עבודת הגרשוני לאסור, ובסי' נג מעלה להיתר) כתב שאם אומר לגוי שיאמר לגוי אחר שיעשה מלאכה לישראל חשיב שבות דשבות ומותר. והתפארת ישראל<sup>154</sup> כתב שהחוות יאיר 'מסתפק' בדבר וכן דעתו, ולא כמ"ש כה"ח (אות טו) שהתפארת ישראל סובר דהו"ל שבות דשבות ומותר. וגם המ"ב (ס"ק כד) כתב שהחוות יאיר 'מצדד' להקל. וא"כ

<sup>154</sup> בכלכלת שבת דיני אמירה לגוי אות ג.



אף לדעת החוות יאיר אין ההיתר גורף אלא הפוסקים מסתפקים בדבריו. ועיין שו"ת **פעו"צ** (ח"ג סי' יב), ומש"כ בדעתו במילואים לפסק"מ (סי' ג).

ובעל **עבודת הגרשוני** חולק על החוות יאיר ואוסר, משום שהכל נחשב לשבות אחת, שאין אומרים שבות דשבות אלא במקום ששבות אחת היא מצד האמירה ושבות אחת מצד המעשה, שהוא איסור דרבנן. וכ"פ מהר"י עייאש בשו"ת **בני יהודה** ז"ל "נראה לי שהוא פשוט לאסור דמה לי הוא מה לי חברו, דאם נתיר ע"י עכו"ם שני אין גזירת חכמים מתקיימת, דלעולם איכא למיחש שמא יבוא לעשות הוא בעצמו, ועוד כיון דאסמכוה אקרא דכתיב לא יעשה בצירה, דר"ל אפילו ע"י אחרים, א"כ מה לי עכו"ם אחד או שנים ואפילו הם מאה, כל שהמלאכה נעשית מכח אמירת ישראל ולדעת ישראל, הוי בכלל אמירה לנכרי שבות, ולא אשכחן דמותר אלא שבות דשבות". ובכה"ח (אות טו) אוסר אף במקום מצוה וצורך הרבה, אולם **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שעט) דחה דבריו ופסק להתיר במקום הפסד גדול או לצורך מצווה, וכ"פ מרן הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' תנד), ו**שע"ה** (נה, יא). ושמעתי מהרב אהרון בוטבול שהגרע"י אינו 'מחזיק' מפטנט זה ורק במקרים קיצוניים יהא מותר להשתמש בשני גוים. גם **בהלכה ברורה** (עמ' רלב) כתב שרק במקום שא"א בעניין אחר מותר לומר לגוי שיאמר לגוי אחר.

וב**מ"ב** (סי' שז ס"ק כד) הביא מחלוקת הפוסקים בדין זה, וכתב שבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקלים, ומ"מ לא יהנה מאותה מלאכה בשבת. וב**ביאור הלכה** (סי' שז סע' ב ד"ה ואפילו) הביא מדברי החתם סופר שבערב שבת אין איסור אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר, וכתב כי מלשון הרשב"א משמע שגם בערב שבת אסורה אמירה דאמירה.

### **סעיפים ו – יח יבוארו לאחר דין אמירה לגוי**

סעיף יט':

#### **אמירה לגוי במקום הפסד**

כתבו **הרשב"א**, **סמ"ג** ו**התרומה** שאם הסחורה נפסדת בספינה אסור לומר לגוי להוציאה, שרק בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד.

לעומתם דעת **בה"ג** ו**הרא"ש** שאין הבדל בין דליקה לשאר הפסד, ובכל הפסד התירו אמירה לגוי. וסיים מרן **בב"י** דכיון שהוא איסור דרבנן אפשר לסמוך על דעתם. וכ"פ בשו"ע שבכל הפסד התירו אמירה לגוי, והביא בשם יש מי שאומר את דעת הרשב"א שרק בדליקה התירו. וכתב **המג"א** (ס"ק כז) שהמיקל לא הפסיד. וכתב **המ"ב** (סק"ע) שמותר לומר לגוי דווקא כל המציל אינו מפסיד, אבל אין לומר בלשון נוכח 'אם תציל לא תפסיד'. ועוד כתב בשם **העולת שבת** ו**האליה רבה** שלקרות לגוי להראות לו ולא לומר לו לכו"ע מותר.

סעיף כ':

☞ **הנאה ממלאכת גוי שנעשתה ע"י אמירה אסורה**

כתב **רבינו ירוחם** שאם אמר הישראל לעשות מלאכה בשבת במקום שאמירה לגוי אסורה, אין להנות מאותה מלאכה לעולם משום קנסא. ומנגד דעת **הרמב"ם** (פ"ו ה"ח) שמותר להנות ממלאכה זו במוצאי שבת לאחר שיחכה בכדי שיעשה, וסיים **בב"י** שכן הלכה. וכ"פ **בשו"ע**, והביא **המג"א** (ס"ק כח) בשם הרמב"ם שלא יהא דבר של פרהסיא, דא"כ אפילו עשה הגוי מעצמו אסור לעולם [ראה לקמן סי' שכה ס"ד]. וכדברי המג"א פסק **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' שצו) ו**בהלכה ברורה** (עמ' שמו).

כתב **האגור** שמותר לומר לגוי לעשות מאכל מקמח ומים לתינוק בשבת משום שדומה קצת לחולה שאיב"ס. וכ"פ **הלבנוש** (ס"ק כ) והביאו **השת"ז** (ס"ק מז).

סעיף כא':

☞ **אמירה לגוי שיעשה מלאכתו (של הגוי)**

שנינו בבבא מציעא צ. "איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דלמא לא שנא". והגמרא לא פשטה ספק זה.

**רש"י** שם פירש שהסתפקות הגמ' היא על הדישה של הגוי עצמו ולא של הישראל, וכן מסקנת דברי **התוס'** שם (ד"ה חסום) ע"פ ר"י. וכ"כ **הרא"ש** (ב"מ פ"ז סי' ו) שאסור לתת לגוי בשר בשבת ולומר לו שיבשל אותו לצורכו (של הגוי). ומה שמותר לומר לגוי שיאכל נבילה בשבת הוא משום שהישראל עצמו יכל להאכיל את הגוי נבילה, משא"כ בלאו דחסימה שאין הישראל יכול לעשות בידיים מה שהגוי עושה בעקבות אמירת הישראל. אלא **שבהגהות מרדכי** כתב שמותר לומר לגוי בשבת שיעשה מלאכתו.

ומרן **השו"ע** פסק כדעת הרא"ש שאסור לתת לו בשר שיבשל, והרמ"א הביא את דברי ההגהות מרדכי להלכה שמותר לומר לו לעשות מלאכה. וכתב **המ"ב** (ס"ק עג) שטעם האיסור הוא, כיון שאומר לגוי לעשות מלאכה שהוא אינו יכול לעשותה הוא בכלל אמירה לגוי האסורה, ואעפ"כ מותר לומר לגוי שיעשה מלאכה לעצמו אם אינו עושה את המלאכה בשל ישראל, והגוי עושה אותה רק בשבילו, דבכי האי גוונא לא גזרו חכמים. וכן מסקנת **הש"ך** ביו"ד (סי' קצ"ד סק"ד). והמ"ב הביא בשם **האליה רבה** שאפילו בע"ש אסור להביא לגוי בשר שיבשל בשבת.

סעיף כב':

☞ **שבות דרבנן מותרת בבית"ש**

כתב **הטור** שמותר לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן בבית"ש, ו**רבינו יונה** התיר לומר לגוי להדליק את הנר בבית"ש. מרן **השו"ע** הביא דבריהם להלכה שמותר לעשות שבות דרבנן בבית"ש, ולומר לגוי לעשות מלאכה לצורך מצווה ג"כ מותר. וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' סא), ולכן כתב **במנוחת**

**אהבה** (ח"א עמ' שפו) שמותר לומר לגוי בביה"ש להכניס את תקע החשמל של הפלאטה לשקע או להדליק לו את מנורת החשמל, ואפילו קיבל עליו שבת.

### רמיזה לגוי

**הרמ"א** כתב בשם האור זרוע שכל דבר שאסור לומר לגוי לעשות אסור אף לרמוז לו לעשות, אבל מותר לרמוז לו לעשות מלאכה לאחר השבת. וביאר **המ"ב** (ס"ק עו) שהטעם לאיסור רמיזה הוא, כיון שגם הוא בכלל אמירה שהרי ע"י רמיזה זו הוא עושה מלאכה בשבת, ולכן כתב **המג"א** (ס"ק לא) בשם רקנט"י שה"ה שאסור לומר לו דבר שיבין מתוך כך שצריך לעשות מלאכה לישראל, כגון לומר לו שיקנח חוטמו והוא יבין שצריך להסיר הפחם מהנר. אך כשאומר הרמיזה לגוי שלא בלשון ציווי כגון שאומר לו שהנר אינו מאיר יפה, או איני יכול לקרות לאור נר שיש בו פחם והגוי מתקנו שרי, שאין זה בכלל אמירה. אך גם כאן צ"ע מה הרווח בהיתר זה, והיאך יהנה הישראל מאותה מלאכה, והרי אסור ליהנות בשבת ממלאכה שנעשתה בשבת עבור הישראל, אפילו כשעשה זאת הגוי מעצמו ללא צווי כלל, כמבואר במשנה ברורה (סי' רעו סק"א), ואם כן היאך יהנה הישראל ממלאכה שעשה הגוי ברמז. וכן צ"ע מה עם חובת המחאה. ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' סד).

וביאר **המ"ב** (סי' שז ס"ק עו) כי הסרת הפחם אינה נחשבת **"הנאה גמורה"** כיון שאפשר לקרוא לאור הנר בדוחק גם לפני הסרת הפחם, ובאופן זה מותרת ההנאה ממעשה הנכרי. ובאופן זה גם אין חיוב מחאה, כמבואר בדברי החיי אדם (סעיף ג). והגרי"ש **אלישיב** זצ"ל (הובא במלכים אמנין פ"ד הערה ד) תירץ, שמותר לומר לגוי "הנר אינו מאיר יפה", והגוי מסיר הפחם, משום שהגוי אינו עושה ממש מלאכה אלא משפר את הקיים, ולמרות שיש בזה חילול שבת של כבוי, מכל מקום מכיון שאינו עושה מלאכה מושלמת וחדשה עבור הישראל, התירו חז"ל בדרך רמז [ולפי זה אסור לרמוז לגוי "האור מפריע לי לישון" ויבוא הגוי ויכבה, משום שהכיבוי היא פעולה חדשה ומושלמת ואסורה מן הדין ולא מצד חומרא]. והגרי"נ **קרליץ** (חוט שני ח"ג עמ' רט) ביאר כי יסוד דין מחאה בגוי הוא כדי שלא יראה כשלוחו של הישראל לעשות לו מלאכה האסורה בשבת. ואם כן בכל מקום שאין מקום לחשוד שעושה הגוי בשליחות הישראל אין חיוב מחאה, כגון הדוגמא שהביאו הפוסקים לרמוז לגוי שיתקן את הנר, הוא משום שגם דרך האורחים לעשות פעולה זו, אבל הדלקת מזגן אינה פעולה שאורח עושה ללא רשות ולכן יש חיוב מחאה בגוי כשעושה פעולה זו. ולכן אסור כל רמיזה אפילו בסיפור דברים בכל מקרה שאין דרך האורחים לעשות, כגון לומר "המקרר אינו פועל וחושש אני שהמאכלים יתקלקלו", או "חשון כאן בחדר ואיני יכול לקרות".

אמנם כפי שציין שם, דברי הגרנ"ק והגריש"א הם שלא כמובא **בשש"כ** (סע' ה-ו) שהתיר לרמוז לנכרי "קשה לי לישון כאשר יש אור בחדר", כדי שיבין ויכבה האור. וכן שמותר לרמוז לו "חבל על הגז המתבזבז", כדי שיבין שצריך לכבות הגז. כי לדבריהם אין להתיר כן, מחמת חיוב המחאה. והביא את דעת החיי אדם (כלל סב בנשמת אדם אות ב) שכשאינו איסור הנאה, אין חיוב מחאה אפילו כשהגוי עושה מלאכה בביתו של הישראל. והטעם, משום שאם אין הנאה, לא יחשדו בו שאמר לגוי לעשות המלאכה בשבילו.

ואף לרמז בתנועת יד מסוימת, כתב **החיי אדם** (ח"ב כלל סב ס"ב) ו**הבא"ח** (וישלח ט) שאסור לעשות כן. וכן בכתב, אסור להראות לגוי פתק שכתוב עליו שיעשה מלאכה בשבת, כי זהו רמז בלשון צווי, (יעו' בספר מלכים אמנין הערה ב).

**במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שעה ושפד) הביא את דברי שכנה"ג בשם רבו **המהרימ"ט** שפעמים שהיה צריך לראות איזה דבר בספר והנר לא היה מאיר יפה, היה אומר לשפחתו הנוכרית, 'הנר אינו מאיר יפה' והייתה השפחה מבינה והייתה חותכת את ראש הפתילה, וכ"כ המג"א (ס"ק לא) שכשאומר הרמזה לגוי שלא בלשון ציווי מותר, ומ"מ כל האמור אינו אלא במקום שאינו נהנה מהמלאכה בשבת, כגון שהיה יכול לראות ע"י הדחק לאור הנר אף שאינו מאיר יפה.

ועוד כתב שאם שכח בע"ש להדליק את האש שבכיריים או ששכח להכניס את תקע החשמל של הפלאטה לשקע, לא יועיל לו לרמז לגוי שהרי אסור להנות ממלאכה זו בשבת. אבל אם יש במקום זה גוי שמקבל שכר על כל פעולה שהוא עושה בשבת, יכולים להקל לספרדים להנות מהתבשילים בשבת שהגוי עושה ע"ד עצמו.

ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** סיכום לדבר: לדעת מרן מלאכה חיובית כמו הדלקת אור אינה מותרת בשום אופן אפילו במקום מצווה, חוץ ממצווה דרבים שמרן הגרע"י מתיר. אולם במקום של מלאכה שהיא סילוק כמו כיבוי אור, אם הגוי עשה מאליו מותר להנות ממלאכה זו, אולם בכל מקרה אסור לומר לגוי לעשות מלאכה זו, ובלשון רמז מותר.

### ❧ האם קריאת הגוי לביתו נחשבת כרמז בלשון צווי

בקונטרס ודבר דבר הביא מדברי **הגר"נ קרליץ**, שיש לאסור לקרוא לגוי ולומר לו בלשון רמז "הנר בביתי אינו דולק יפה", ואף שרמז שלא בלשון צווי מותר וכמו שנתבאר, ברם עצם הבאת והזמנת הגוי דומה יותר לאמירה, וגם יש לומר שנחשבת כעין ציווי. ולמד כן מדברי הרא"ש במסכת שבת, יעו' בדבריו ובמה שהביא כי **הגרש"ז אוירבך** אכן תמה על המנהג שקוראים לגוי בשבת, אך לא רצה שיכתבו בשמו לאיסור מאחר שנהגו להקל, ולעומת זאת לא רצה לומר היתר בזה, עיי"ש.

ועוד הביא שם, וכן בספר **ארחות שבת** (סע' מה) את המנהג לקרוא לגוי ולומר לו "ברצוני לכבד אותך בדבר מתיקה, אך ביתי חשוך ואיני רואה", שבאופן זה הגוי מדליק לצורך עצמו, כדי שהישראל יראה ויוכל לכבדו, וממילא נהנה גם הישראל, וראה במה שכתבו שהיתר זה נאמר רק כאשר אין בזה הערמה והגוי באמת מתכוון בזה לצורך עצמו, שאם לא כן הדבר אסור משום חובת המחאה בגוי העושה מלאכה בבית הישראל. גם הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שנו) כתב שאין לומר לגוי שיבוא אליו הביתה, אלא יאמר לו מה שאירע והוא יבין ויבוא.

התירו לומר לגוי להביא מים דרך חצר שאינה מעורבת או דרך כרמלית כדי לרחוץ בהם איש שמצטער (שער הציון שם ס"ק כד). וראה ב**ילקוט יוסף** שהתיר לומר לגוי להפסיק מערכת אזעקה שהופעלה בשבת, או נורת ניאון שהתקלקלה והיא מהבהבת ומפריעה, כי כיבוי היא מלאכה מדרבנן שהותרה לצורך הרבה. וכ"פ ב**הלכה ברורה** (עמ' ר). אך בספר מלכים אמנין (הערה ח) התיר רק לרמז לגוי לכבות מכשיר רדיו שהופעל בשבת ומפריע לעונג שבת.

## סעיף ו':

## חִישׁוּב חֲשִׁבוֹנוֹת בַּשַּׁבָּת

שנינו בשבת קנ.

"א"ר יהודה אמר שמואל חשבונות של [מלך] ושל מה בכך מותר לחשבן בשבת תנ"ה חשבונות שעברו ושעתידין להיו' אסור לחשבן של) מלך ושל מה בכך מותר לחושבן ורמינהו חושבין חשבונות שאינן צריכין ואין מחשבין חשבונות שצריכין בשבת כיצד אומר אדם לחבירו כך וכך פועלים הוצאתי על שדה זו כך וכך דינרין הוצאתי על דירה זו אבל לא יאמר לו כך וכך הוצאתי וכך וכך אני עתיד להוציא ולטעמך קשיא לך היא גופא אלא הא דאיכא אגרא דאגירא גביה הא דליכא אגרא דאגירא גביה"

ובטעם איסור חישוב חשבונות נחלקו הראשונים:

- א. דעת **הרמב"ם** (פכ"ג הי"ח) שהאיסור הוא שמא יכתוב.
  - ב. דעת **רש"י** בכתובות ה: שהוא משום איסור 'ודבר דבר'. ומדברי רש"י בשבת (קנ. ד"ה של מלך) משמע שאפילו אם אין לו הנאה מחשבון זה, אבל לחבירו יש הנאה בכך אסור. והט"ז (סק"ה) והמ"ב (ס"ק כו) הביאו דברי רש"י הללו להלכה.
  - ג. **הלבוש** (ס"ו) כתב שטעם האיסור הוא משום 'ממצוא חפצך'.
- מִן הַשּׁו"ע פסק בזה כדעת כל הראשונים שאסור לחשב חשבונות אפילו אם עברו, כשהשכר עדיין אצלו, אבל אם שילם להם השכר מותר לחשבם. ומ"מ כתב **הט"ז** (סק"ה) שיש להימנע מכל חשבון כזה בשבת משום שיחה בטלה בשבת. והר"י **קאפח** (כג, אות נ) הביא את דברי רבנו בהל' גזלה (ו, יא): "והמשחק בקוביא עם העכו"ם - אין בו איסור גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וביישובו של עולם". וכ"כ הר"ח **כסאר** (שם טוב כג, יח). ועיין ז"ר (ס"ק יד) בדעת השת"ז.

ומן הגרע"י **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קסט) והמנוחת **אהבה** (ח"א עמ' רטז) הביאו דברי מִן הַשּׁו"ע והט"ז להלכה.

## סעיף ז':

## שכירות עובדים ברמיזה

עוד שנינו שם: "לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים אבל אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב".

ונחלקו איזו אמירה בדיוק אסורה: **רש"י** כתב "הנראה. עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב אם תבא אלי לכשתחשך ושניהם יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו וכיון דלא מפרש בהדיא שרי כדמפרש טעמא לקמן דבור אסור הרהור מותר". אולם **תוספות** בע"ז (ז. ד"ה הנראה) פרשו "הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי לערב".

מִן הַשּׁו"ע פסק כדברי התוספות: "מותר לומר לחבירו הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי לערב אף על פי שמתוך כך מבין שצריך לו לערב לשוכרו אבל לא יאמר לו היה נכון עמי לערב". וכתב **הגרש"א** (שולחן שלמה סק"ט, כת"י) שאף שלא הזכיר בפירוש לשם מה הוא רוצה שיבוא אליו, מ"מ

כיון שכל השומע מבין בבירור שמזמינו כדי לשוכרו הרי זה אסור, וכן משמע מדברי **הבאור הלכה** (ד"ה אסור). ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' נט) שאסור לומר לחברו שהוא נהג מונית היה נכון עימי לערב, והוא מבין שכוונתו ליסוע עימו. ואם הוא לדבר מצוה בכל מקרה מותר.

### סעיף ח':

#### **דיבור והחשכה על התחום לצורך ימות החול**

ועוד שם: "א"ר יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכתך פלוני אני הולך למחר שאם יש בורגנין הולך".

לדעת **רש"י**, **רא"ש**, **רי"ף** ו**רמב"ם** אף במקום שאין ההיתר נמצא עכשיו מותר לאומרו בשבת, ו**רבינו ירוחם** חולק וסובר שדווקא אם יש בורגנים מותר הא לאו הכי אסור. ומרן **הב"י** הקשה עליו, שלשיטת רבינו ירוחם מה החידוש שמותר לומר לחבירו שהולך למחר, הרי גם בשבת עצמה יכול ללכת בהיתר ע"י הבורגנים, אלא צריכים לומר שההיתר הוא כדעת **רש"י**, שאע"פ שאינו יכול ללכת היום כיון שהייתה מציאות של היתר מותר לדבר עליה. ועוד הקשה שבגמ' שם משמע שמדובר שאין היתר ללכת לשם בשבת.

וביאר **החזו"א** (או"ח סי' נט' סק"א ד"ה הלכך) שטעם ההיתר הוא משום שאין כאן היכר מחשבת מלאכה, כיון שיתכן שכשילך מחר יהיו בורגנין או מחיצות, ולא יעשה מלאכה כלל. ובשו"ע **הגר"ז** (סעיף טו) ביאר בטעם ההיתר אפילו כשאין עתה מציאות של עשיית בורגנין כלל, משום שאיסור דיבור בחפציו בשבת אינו אלא בדברים שהאיסור נתלה בגופם, אבל דברים שאיסורם נתלה בדבר אחר, ואלמלא אותו דבר היו דברים אלו בעצמם מותרים בשבת, מותר להתעסק בהם בדיבור לעשותם לאחר השבת, שהרי הוא אינו מתעסק בדבר הגורם להם את האיסור אלא באותם דברים שהיה להם היתר מחמת עצמם אילמלא אותו דבר הגורם להם האיסור, ולכן לענין תחומין שאין איסור בעצם ההליכה אלא האיסור הוא משום שאין בורגנין בדרך, וכשהוא מדבר על ההליכה הרי אינו מדבר אלא שילך בדרך ולא שילך במניעת הבורגנין.

מרן **השו"ע** פסק להלכה כדעת **רש"י** וסיעתו, שכל שיכול לעשות הדבר ע"י היתר אע"פ שאין ההיתר כעת יכול לדבר על כך בשבת, אבל אם אין יכול לעשות מעשה זה בשבת אפילו שיש בו איסור דרבנן בלבד אסור לדבר עליו בשבת. והוסיף **הרמ"א** שלא יאמר אעשה דבר פלוני למחר. וכתבו **הט"ז** (סק"ו) ו**המג"א** (סק"א) שאסור לומר 'ארכוב למחר' וכו' משום שבשבת אסור לעשות מעשה זה, והביאם להלכה ב**מ"ב** (סק"ל). וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' ריט). ו**החזון עובדיה** (ח"ו עמ' ס), וכתב שיש מתירים. וע"ע **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' רנ).

### סעיף ט':

#### **החשכה בתוך התחום**

כתב הרב **המגיד** (פכ"ד ה"ב) בשם **התוספות** (קנ"ד ואין) שלהביא פירות מחוברים וכיוצ"ב לא אסור אלא במחשיך על התחום משום דמינכרא מילתא, אבל בתוך התחום לא ניכר שעושה כן לצורך חול

ולכן מותר. וכ"כ **הרמב"ן** (קנ: ד"ה מת) ו**הרשב"א** (שם ד"ה על). ו**הר"י קאפח** (שם אות ה) חלק על המ"מ בתיאום דברי הרמב"ם עם התוס', וסובר ש"אין האיסור גזרה שמא יעשה או מפני מראית עין, אלא האיסור הוא חטיבה נפרדת הנושאת את עצמה" ולכן אסור.

ע"פ דבריהם פסק מרן **השו"ע** שמותר להחשיך בתוך התחום, והאיסור הוא רק על החשכה בסוף התחום משום דמינכרא מילתא. אולם בתוך הגינה נראה שאסור משום שאז מוכח שעושה לצורך גינתו, כמו שבסוף התחום מוכח שעושה לצורך חול.

וכתב **המ"ב** (סק"מ) שאם הולך בשבת ע"מ לעשות דבר שאסור לעשותו בשבת, אם ניכר שההליכה לצורך עשיית המלאכה במוצ"ש אסור לעשותה, ואם לא ניכר שההליכה לצורך העשייה במוצ"ש מותר לעשותה. ואם מדבר או הולך לצורך עשייה במוצ"ש של דבר המותר - מותר מ"מ.

### סעיף י':

#### שמור לי ואשמור לך

שנינו בשבת קנא. "מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי". וכ"פ מרן **השו"ע**. והחידוש הוא שאע"פ שבסתם אמירת 'שמור לי ואשמור לך' עושה שומר שכר, אין זה נחשב כשוכרו בשבת (**מ"ב** ס"ק מא).

### סעיף יא':

#### אמירת הלויני ונטילת משכון בשבת

שנינו בשבת קמח. "שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני".

כתבו **הר"ן** (סג. ד"ה אבל) ו**הסמ"ג** דכיון שבלשון לעז אין הבדל בין הלוואה להשאלה צריך לומר תן לי וכיוצ"ב. ומרן **השו"ע** הביא דבריו להלכה, וכתב **הט"ז** (סק"ט) שמותר למשאיל לומר לשואל שיחזיר לו לאחר השבת את הדבר השאול ואין בזה חשש שמא יכתוב - שהוא רק לזמן מרובה.

כתב **המ"ב** (ס"ק מו) שמותר לאדם לבקש מחברו בשבת כלי להשאילו, אם צריך להשתמש בו בשבת, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכט), ו**ערי"ש** (שו, טז).

כתב **המג"א** (ס"ק יד) שבמקום שנוהגים לתבוע את הלוואה לאלתר מותר לומר בלשון הלויני, שדינו כמו השאלה שאין חשש שיכתוב לעצמו שהרי יכול לתובעו ישר במוצ"ש. אולם **הביאור הלכה** (ד"ה לזמן) הביא בשם **הגר"א** שמשמע מלשון הגמ' שדווקא בלשון הספציפית של 'השאלה' מינכר מילתא ולכן אין חשש שיבוא לכתוב, ולכן גם אם דינית במקרה הזה אין חשש שיבוא לכתוב, לא מינכר מילתא בגלל שמשמע בלשון הלוואה.

ו**הרשב"א** כתב שאם מלווה ממנו דבר מה בשבת ולא מאמינו יכול להניח משכון אצל המלווה סתם ולא יאמר לו הילך טליתי אצלך, שהרי זהו מעשה חול ואסור. ו**הרמ"א** הביא דבריו להלכה. וכתב **המג"א** (ס"ק יד) שמשמע מהגמ' (שבת קמח). שדווקא יין ושמן שהם לצורך השבת מותר, אבל דבר שאינו לצורך השבת אסור להניח משכון אצלו. וכ"פ **בערי"ש** (שז, י-יא). וכתב **המנוחת אהבה** (ח"א

עמ' רכז) שמוותר להשאיר אצל רופא בשבת משכון ובלבד שלא יאמר לו בפירוש שנתן לו בתורת משכון עד שישלם, רק יניח אצלו, וכ"פ **בשש"כ** (פרק לב סעיף נה, ופרק מ' סעיף יב), ובחזו"ע (ח"ו עמ' ס), והביא שם בהערה שאם בא הלווה אצל המלוה ומחוסר ידיעה אומר לו הלוויני, יאמר לו המלוה אסור לי להלוות אלא רק להשאיל, ואז יוכל לתת לו את חפצו, ושכ"כ **הגרש"ז אוירבך**.

### פריעת חוב בשבת

עוד כתב **הרמ"א** ע"פ **הגהות אשר"י** שאין פורעים בשבת חוב, והחשש הוא שמא ימחוק את החוב הכתוב לו על פנקסו. והמג"א (ס"ק טו) הביא בשם **התוספות** (ב"מ עה. ד"ה ומשום) שכשמחזיר ישתמש בלשון של שאלה וחזרה ולא הלוואה ופריעה, והטעם בזה כתב **הלבושי שוד** שרק אם משתמש בלשון פריעה יש חשש שמא ימחוק החוב מהפנקס, אבל אם מזכיר לשון חזרה יזכור ולא יבוא למחוק. וכל ההיתר הוא דווקא בדבר מאכל אבל בדברים אחרים אין את ההיתר של לשון חזרה.

ובהליכות **עולם** (ח"ג עמ' קע) דן האם מחילת חוב מותרת בשבת, ותלה הדבר במחלוקת הראשונים אם מחילת חוב הוי סילוק שעבוד בעלמא או הקנאה. שדעת **הרשב"א** (ח"א סימן אלף ולג) והתוספות (קידושין יט. ד"ה אומר) שהמחילה היא סילוק שעבוד בעלמא, ודומה להפקרת נכסים. לעומתם דעת **הריטב"א** (קידושין טז.) שמחילה היא כמתנה דלא שייכא אלא בקנין, ולא דמי להפקר שאינו אלא סילוק בעלמא. והעלה שמוותר למחול חוב של מלוה בע"פ בשבת, ואף חוב בשטר מותר למחול אם יש במחילה זו מצווה. אולם עיין **בחזו"ע** (ח"ו עמ' כג) ששם נקט לשון שונה, שאין [ראוי<sup>155</sup>] למחול חוב בשבת, ורק מחילת חוב לעני מותרת מתורת צדקה. וגם **הגרי"ש אלישיב זצ"ל** (ספר זכרון דרוך יקרא עמ' שמה) התיר מחילת חוב בשבת משום שאין כאן מעשה קנין. וכ"כ בשו"ת **תורה לשמה** (סי' עג) שמחילת חוב אינה דומה למקח וממכר, כיון שאין בה אלא סילוק שיעבוד, והוסיף שאין לעשות כן בפני עדים מפני שיש לחוש בזה משום דבר חול.

### סעיף יב':

### קריאת רשימות בשבת

שנינו בשבת קמח:

"מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב... ת' מ"ט רב ביבי אמר גזירה ר' אביי אמר גזירה ר' רש וז' מאי ביניהו א"ב דכתב אכותל ומידלי למ"ד שמא ימחוק לא חיישינן ולמ"ד שמא יקרא חיישינן ולמ"ד שמא ימחוק ניוחש שמא יקרא ותו לשמא ימחוק לא חיישינן והתניא לא יקרא לאור הנר ואמר רבה אפי' גבוה שתי קומות אפי' גבוה שתי מרדעות אפי' עשרה בתים זה ע"ג זה לא יקרא... וש"מ דרבה תנאי היא ש"מ"

וכתבו **הרי"ף** (סג:) ו**הרא"ש** (סי' א) שאין הלכה כרב ביבי משום שרבא חולק עליו, וכ"פ **הרמב"ם** (פכ"ג הי"ט). אולם נראה שיש להסביר את הגמ' שגם לשיטת רב ביבי שכתב שהטעם משום שמא

<sup>155</sup> בהלכה למעלה הביא לשון 'ראוי', אבל במסקנת ההלכה בהערה למטה כתב שאין למחול, וכן משמע מדבריו שם.



ימחוק האיסור הוא ג"כ משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואסור לקרוא אף אם הכתב הוא גבוה באופן שא"ל למחוק, משום דלא פלוג רבנן, אלא שהראשונים בסוגיא לא הבינו כך את הגמ'.

וכ"פ **השו"ע**: "זימן אורחים והכין להם מיני מגדים וכתב בכתב כמה זימן וכמה מגדים הכין להם אסור לקרותו בשבת אפילו אם הוא כתוב על גבי כותל גבוה הרבה משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות דהיינו שטרי חובות וחשבונות, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור". ובהליכות **עולם** (ח"ג עמ' קעג) הביא דברי מרן להלכה.

**במנוחת אהבה** (ח"א עמ' ולא) דן האם מותר לקרוא מודעות התלויות בלוח המודעות בשבת, שמצד אחד אסור לקוראם משום שטרי הדיוטות, וזה שתלויות על הקיר אינו מעלה ומוריד, כיון שמודפסות יש חשש שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ויש מתירים ע"פ המג"א לקרוא מודעות על שיעורי תורה, ונכון להחמיר אבל אין למחות במקלים. ובחזון **עובדיה** (ח"ו עמ' עב) פסק שמותר לעיין בשלטי רחוב, וכן מותר לקרוא בעתון מודעות ברכה, או הזמנות לשמחות, וכ"כ באשרי **האיש** (עמ' קנו) **ושש"כ** (כט, הע' קיז). ובהלכה **ברורה** (ח"ב עמ' שיז) פסק שמותר לקרוא שלטים על שיעורי תורה לפ"ד המג"א שלצורך מצווה התיר קריאת רשימות, אבל מודעות של מכירה אפילו של דברי קדושה אין היתר לקוראם בשבת.

### קריאה מתוך חקיקה

שנינו בשבת קמט.

"תניא מונה אדם כמה מבפנים וכמה מבחוץ וכמה מנות עתיד להניח לפניו מכתב שעל גבי הכותל אבל לא מכתב שעל גבי טבלא ופינקס היכי דמי אילימא דכתיב מיכתב מ"ש הכא ומ"ש הכא אלא לאו דחייק"

דהיינו במקרה שהכתב חקוק בכותל אין חשש שמא יבוא למחוק כיון שהכתב חקוק, ובאשר לחשש שמא יקרא בשטרי הדיוטות הברייתא התירה משום שאין חשש שמא יבוא להחליף כותל חקוק בשטר.

הגמ' עסקה במצב בו הכתב כתוב על הכותל, אולם מה יהיה הדין אם הכתב החקוק כתוב בפנקס או בטבלא? נחלקו בזה הראשונים: דעת **רי"ף** **רא"ש** **ר"ן** ו**טור** שאסור. ודעת **הרמב"ם** שמותר. ומרן **השו"ע** פסק כהרי"ף וסיעתו: "אבל אם חקק בכותל חקיקה שוקעת מותר אבל בטבלא ופנקס אפילו אם הוא חקוק אסור לקרותו". והטעם הוא (**מג"א** ס"ק יח) שיבוא להחליף בשטרא, משא"כ בכותל.

נחלקו האחרונים מה הדין בשמש הקורא מתוך הכתב לצורך סעודת שבת:

א. דעת **הב"ח** להחמיר, שאף שאת החשש של שמא ימחוק אין (שהוא דווקא אם בעל הבית קורא מהכתב ויבוא להימלך על הדברים הכתובים בו), יש חשש שמא יבוא לקרוא בשטרי הדיוטות.

ב. דעת **המג"א** (ס"ק טז) שכל האיסור הוא בסעודות הרשות, אבל בסעודות מצווה מותר שהרי הוא בכלל חפצי שמים. והסביר **הפמ"ג** דס"ל למג"א שאיסור קריאה בשטרי הדיוטות הוא משום דכתיב ממצוא חפצך ובאיסור זה התירו כל דבר שהוא חפצי שמים. והעלה אותו **השת"ז** (ס"ק ל) להלכה, וכ"פ **הערי"ש** (שז, יג).

ג. **השערי תשובה** מתיר בכל עניין שאין חשש שמא יבוא לכתוב כמבואר לעיל, ועל השמש מעיקרא לא גזרו אפילו לדבר הרשות, שיש לחוש שמא יבואו לתקלה הדומה לקמצא ובר קמצא (גיטין נה:). ולכן התירו לזמן מתוך הכתב שלא יטעה.

וכתב **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' רעו) שהרצה לסמוך על המקלים כשהוא סעודת מצוה יש לו ע"מ שיסמוך, אבל לבעל הבית יש איסור לקרוא מן הכתב אפילו כשהוא לצורך סעודת מצווה. ולכן בישיבות שיש רשימת תורנים ותולים אותה בלוח המודעות, מותר לעיין בה בשבת שהרי הוא לצורך מצווה, וגם אין לחוש שמא יבוא למחוק שהרי אינו רשאי לעשות כן.

וכתב **הפמ"ג** (א"א ס"ק יז) בשם הרשב"א בשבת קמט. שאין איסור לשני אנשים לקרוא יחד מרשימה כיון ששומרים זה על זה שלא ימחקו, כמו שהביא השו"ע לגבי קריאה לאור הנר שאם שניים קוראים מותר.

### סעיף יג':

#### **קריאת שטרי הדיוטות בשבת**

שנינו בשבת קטז:

"א"ר נחמיה מפני מה אמרו כתבי הקדש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין וכ"ש בשטרי הדיוטות". וכ"פ מרן **השו"ע** שאסור לקרוא ואף לעיין בשטרי הדיוטות בשבת.

ומהם שטרי הדיוטות: **רש"י** (קטז:; קמט.) פירש שאלו שטרי מקח וממכר, או חשבונות ואגרות השלוחות למצוא חפץ. **והתוספות** (קטז: ד"ה וכ"ש) כתבו שהם שטרי חובות וכיוצ"ב. ובטעם האיסור נחלקו הראשונים:

א. **רא"ש** בשם ר"י ואו"ז: מדין 'ממצוא חפצך' - חפצך אסורים, חפצי שמים מותרין. וכ"כ **כה"ח** (או' צא).

ב. **רמב"ם, סמ"ק וסמ"ג**: שמא יבוא למחוק בשבת.

ג. חידושי **הר"ן** (א): אין בהם תועלת וצורך לשבת, ולכן אינן ראויים לטלטול ויש חשש שאם יקרא בהם יבוא גם לטלטלם.

ד. חידושי **הר"ן** (ב): שמא יכתוב תשובה למי ששלח לו האיגרת.

**המ"ב** הביא את שתי הטעמים הראשונים, 'ממצוא חפצך' ושמא יבוא למחוק בשבת.

#### **קבלות לתרומות בית הכנסת**

**בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קעג) דן האם מותר לגבאי ביהכנ"ס לחלק קבלות על תרומות לביהכנ"ס מפני שאין הגבאים פוגשים אותם בימות החול, ודימה זאת לחשבונות של מצווה, שבכך הגבאים מקיימים 'והייתם נקיים מה' ומישראל', וכן מעודדים בקבלות אלו תרומות לבית הכנסת, וכמ"ש המג"א (ס"ק טז) שאין איסור בקריאת השמש לסעודה מתוך הכתב. וכן מותר לגבאי לקרוא לעולים לס"ת מתוך הכתב. וכ"פ בשו"ת **אז נדברו** (ח"ח סי' כב).

אולם המנוחת אהבה (ח"א עמ' רל) אסר, דלא גרעי מאגרות שלום שאסור לקוראן בשבת. וכ"פ בשו"ת **באר משה** (ח"ח סי' עו) משום שיש בזה זלזול בכבוד השבת, אלא שהתיר לתת את הקבלות בתיבות, והמתפללים יוציאו אותם בעצמם בשבת.

### חלוקת הזמנות בשבת

**בהליכות עולם** (שם) התיר חלוקת הזמנות בשבת שכל אלו חשובות כחפצי שמים. וכ"פ **בהלכה ברורה** (עמ' שלד) במקום שא"א לעשות כן מלפני השבת. ועיין בילקוט יוסף שכתב שראה להגרע"י שחלקו בפניו קבלות של דבר מצווה ולא העיר להם במאומה. אולם המנוחת אהבה (שם) אסר, דלא גרעי מאגרות שלום שאסור לקוראן בשבת.

סעיף יד':

### קריאת איגרת שלום

א. **רש"י, רא"ש, רבינו יונה, ר"ן, רשב"א, רמב"ם** (בפיה"מ), **שבולי הלקט** בשם ר' בנימין והטור אוסרים קריאת איגרת שלום בשבת.

ב. משמע מהירושלמי, **תוספות, ראבי"ה, רמב"ן, הגהות אשר"י ומהר"ם** שמותר לקוראם בשבת. וכתב הרמב"ן שטעם ההיתר משום שאגרת שלום אינה בכלל שטרי הדיוטות.

ג. **אור זרוע ומרדכי** אוסרים קריאה בהם בשבת, אולם עיין<sup>156</sup> בעיניים מתירים.

ד. **רבינו יונה** סובר שאם האיגרת הגיעה בשבת ואינו יודע מה כתוב בה מותר לקוראה בשבת שמא יש בה דבר הכרחי, אבל איגרת ישנה אסור לקוראה בשבת.

מין השו"ע פסק להלכה כדברי רבינו יונה, ואו"ז וסיעתו, שאם הגיע איגרת בשבת מותר לקוראה בשבת שמא יש בה דבר שהוא צורך הגוף (כך הסביר המ"ב ס"ק כז), ובב"י ביאר הטעם שהכריע כהמקלים, משום שהוא מדרבנן יש לסמוך על המקלים אם אינו יודע מה כתוב בהם. ומ"מ לא יקרא בפיו אלא יעיין בה, ואם הובה מחוץ לתחום טוב להיזהר שלא יגע בה, וכ"כ **בחוזה"ע** (ח"ו עמ' סא). וכ"פ **בערי"ש** (שז, טו-טז).

סעיף טו':

### קריאת כתב שתחת התמונות

שנינו בשבת קמט. "תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת".

**ופרש"י**: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות או דיוקנות של בני אדם של מעשים כגון מלחמת דוד וגלית וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית וזו דיוקנית פלוני ופלונית". וכתב **הב"י** שנראה שטעם האיסור הוא משום דהוי שטרי הדיוטות, ובאמת שכ"כ רש"י שם שגזירה היא שמא

<sup>156</sup> עיין בדברי המרדכי שכוונת דבריו שכ' 'עיון' הוא דרך העברה בעלמא, ואין איסור אלא היכא דאיכא למיגזר שמא ימחק או בשרי מקח וממכר.

יקרא בשטרי הדיוטות, אך בדברי הב"י משמע שכתב שתחת התמונות הוא בעצמו חשוב כשטרי הדיוטות. ועיין **בר"י קאפח** (כג, אות נד) שלדעת הרמב"ם פירוש דיוקנאות הוא דיוקנאות של ע"ז.

**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רלו) אסר לקרוא בכתב שתחת התמונות במוזיאון, אבל כתב שתחת תמונות של רבנים הקל להסתכל בהם בשבת, דהו"ל ככתבי הקודש שמותר ללמוד בהם בשבת, שהרי אדם המסתכל בתמונות אלו נכנסת בלבבו יראת שמים. והמחמיר תע"ב. ובחזון עובדיה (ח"ו עמ' סז) אסר להסתכל בתמונות שיש תחתיהן כתב גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ותמונות של רבנים שתחת התמונות כתוב שמותיהם, מותר להסתכל ולעיין בהם בשבת, וטעם ההיתר משום דדמי לחפצי שמים, ועוד, שבסתם תמונה לא גזרו, ובתמונה שכתוב בה שם האיש בלבד אין כלל איסור, וכ"פ **בהלכה ברורה** (ח"ב עמ' שי) ושכ"כ **הגרי"ש אלישיב** (אשרי האיש טז, י), ואף מותרים בטלטול, דלא כהאור לציון (ח"ב עמ' ריג) שכתב שאסורות אפילו בטלטול. וראיתי בשו"ת **מנחת אשר** (ח"א סימן יט) שכתב שאין איסור בהבטה בעלמא בכתב ללא קריאה בו. עוד כתב, שבזמננו הכתב שהיה תחת התמונות היה תיאור של התמונה באורך, אך אם כתוב רק שם של רב וכד' תחת התמונה אין בזה איסור.

### סעיף טז:

#### **קריאת ספרי חול**

כתבו **התוספות** בשבת קטז: (ד"ה וכו') שאסור לקרוא בספרי המלחמות שכתובות בלשון לעז, וגם בחול יש לאסור משום מושב ליצים. וכ"כ **הרא"ש** (שם). וכ"פ כל הפוסקים.

#### **קריאת עיתונים בשבת**

בשו"ת **שבות יעקב** (ח"א סי' כג) התיר לקרוא את החלקים בעיתון שאינן עוסקים במשא ומתן. וכל מה שאסרו לקרוא בספרי מלחמות אינו אלא משום שאין עכשיו צורך בהם. אבל העיתונים מודיעים על מאורעות שבעולם יום יום.

**היעב"ץ** (ח"א סי' קסב) ועוד, אוסרים מפני שיש בהם ענייני משא ומתן<sup>157</sup>. ואין להתיר אם יזהר שלא לעיין בדברי האיסור שבעיתון משום 'סחור סחור לכרמא לא תקרב'. וכ"נ דעת מרן **החיד"א** בברכ"י (שו, יא). וכ"כ **המ"ב** (ס"ק סג).

**בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קעג) סתם להחמיר שאין לקרוא עיתונים בשבת, וכ"כ בשו"ת **רבנות אפרים** (ח"ב סי' קטו אות מד) בשם החזו"א שקריאה בעיתון בשבת אסורה כדין קריאה בשטרי הדיוטות. וכ"כ **בערי"ש** (שז, יט).

וכתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רלד) שבזמנינו שמדפיסים מודעות פרסומת מסחריות כמעט בכל עמוד בעיתון וקשה להימלט מזה אסור לכל הדעות לקרוא בו בשבת. ובפרט שאפשר לקרוא ידיעות

<sup>157</sup> כתב בשו"ת **באר משה** (ח"ו סי' סו', הובא בפסק"ת אות ט) שעיתונים האסורים בקריאה בשבת אסור לטלטלם מדין כלי שמלאכתו לאיסור, אא"כ רגיל להשתמש בהם לשימושים אחרים.

אלו ביום שישי. וכ"נ דעת **ההלכה ברורה** (עמ' שלא) שהביא שלדעת רבים מהפוסקים אין היתר לקרוא עיתונים בשבת. וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קעג), והאור **לציון** (ח"ב פכ"ה תשובה ו).

כתב **השש"כ** (פכ"ט הלכה מו) שמעיקר הדין מותר לקרוא את החדשות שבעיתון, אבל אסור לקרוא את ענייני המקח וממכר שבו, וראוי לכל יר"ש לא לקרוא שום עיתון בשבת. אולם דברי תורה המתפרסמים בעיתון אין כל איסור לקוראם בשבת, ובלבד שיקפיד לא לעיין בדברי המקח וממכר שבו. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' עא), ושטוב שלא יקרא בהם בפיו אלא בעיון בלבד, ושכ"פ **הגרי"ש אלישיב** (אשרי האיש עמ' קנה) ו**בילקוט יוסף** (סעיף כב). עוד כתב הגרע"י שמותר לקרוא עלונים שיש בהם פרסומות, ולא יסתכל בדברי הפרסומות, וכן הורה להתיר **הגרש"ז אוירבך** (אבני ישפה ח"א סי' עו' אות ג).

### קריאת גליונות הגהה העמודים לדפוס בשבת

כתב **הרדב"ז** (ח"ב סי' תרצ. הובא בשע"ת סק"א) שאסור לקרוא בשבת בספר ע"מ לסמן לעצמו היכן להגיה למחר, וטעם הדבר משום דדמי לאיסור לפקוד שדותיו בשבת כדי לראות מה הן צריכין, ומ"מ כתב שאם מתכוין לקרוא ולהגיה אין איסור כיון שאין כאן מלאכה גמורה. ובענין לימוד בשבת מתוך עלי הגהה של ספר שעומד להדפיסו, **השש"כ** (פ"כ הלכה יח) ו**ההלכה ברורה** (ח"ב עמ' קלא) מתירים, והוסיף בהל"ב שראה לגרע"י זצ"ל שעשה מעשה להקל לקרוא בדפי הגהה של ספריו בשבת, כשדעתו גם ללמוד בהם. ו**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רלו) אוסר שמא יבוא לידי כתיבה ומחיקה. וביאר **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת ח"א מכתביו מכתב ג' אות ו) שזהו דווקא אם ניכר שקורא בו רק להגיהו.

### סעיף יז':

#### לימוד בשבת בספרי חוכמות

שנינו בשבת קטו:

"כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן אע"פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש: .... בין שקורין בהם נביאים ובין שאין קורין בהם כתובים.....(קטז): אמר רב לא שנו אלא במקום בהמ"ד אבל שלא במקום בהמ"ד קורין ושמואל אמר בין במקום בהמ"ד בין שלא במקום בהמ"ד בזמן בהמ"ד אין קורין שלא בזמן בית המדרש קורין"

**הרי"ף והרא"ש** פסקו כדעת רב שמחוץ לזמן בית המדרש מותר לקרוא בכתובים, וכתב **הר"ן** דכיון שפסק מנהג הראשונים לדרוש בשבת, הלכך מותר לקרוא בכתובים כל השבת. ועוד איתא שם בגמ' שאין קורים בכתבי הקודש בשבת, כדי שיאמרו: אם כתבי הקודש אסור כ"ש ששטרי הדיוטות אין לקרוא. ונחלקו הראשונים בהיקף איסור זה:

א. **הרמב"ם** בפה"מ (פכ"ג מ"ב) אסר לקרוא בספרים שאינן ספרי קודש, וכ"כ **הר"ן** בשם הרז"ה, והמ"מ.

ב. מנגד דעת **הרשב"א** (ח"ז סי' רפח) ו**הרמב"ן** להתיר קריאת ספרים שאינן ספרי קודש בשבת, והאיסור לקרוא בשטרי הדיוטות בשבת הוא במזכרת חובותיו. ו**הר"י קאפח** (בהערות על פה"מ פכ"ג הע' 3) כתב שנראה מדברי הרמב"ם בהלכות (פכ"ג הי"ט) שמותר לקרוא אף ספרי חכמה.

מין **השו"ע** פסק בזה לאיסור: שאין לקרוא בשבת ספרים שאינן ספרי קודש, והביא בשם 'יש מי שמתיר' שמותר לקרוא בהם בשבת. אלא שה**מ"ב** (ס"ק סה) ו**כה"ח** (ס"ק קג) כתבו שנהגו להקל בזה, והביאו בשם **האליה רבה** שירא שמים ראוי להחמיר בזה.

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' סט) שמותר לקרוא ספרי קריאה וסיפורי חסידים בשבת, ואין לאוסרם מטעם שמא יכתוב, או שמא ימחק, בדברים המודפסים בספר לא מצוי שכותב או מוחק. ואף לא גזרו מטעם שמתחלף בשטרי משא ומתן, דהואיל ויש לו הנאה בקריאתם לא גזרו, ושכ"כ **באשרי האיש** (עמוד קנז). עוד כתב (עמ' עג) שאסור ללמוד נהיגה מתוך ספר לימוד נהיגה בשבת, הואיל והנהיגה אסורה בשבת. ובעיתון מקצועי של רפואה מותר ללמוד בשבת, ושכ"כ **בשולחן שלמה** (שז' ס"ק כד) ו**בשש"כ** (כט, הע' קכח).

כתב **בשולחן שלמה** (שם) שמותר ללמוד בשבת מספרי בישול, כיון שספרים אלו מלמדים רק איך התבשיל יהיה יותר טעים, חשוב הדבר כספר חכמות. וכ"פ **השש"כ** (כט, הע' קכד). וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' עג) שטוב להחמיר.

### ❧ לימוד לצורך ימות החול

**בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קעג) התיר לתלמיד המתמחה לרפואה העומד לפני מבחן והזמן דוחק, לסמוך ע"ד הרשב"א והרמב"ן ללמוד ספרי רפואה בשבת. גם **השש"כ** (פכ"ח הערה קסט) התיר ע"פ הגרשז"א ללמוד למבחן או שיעור שיתקיים אחר השבת, כיון שידיעתו היא כבר מעכשיו. אפילו אם ניכר שלומד שלא לצורך השבת.

### סעיף יח':

### ❧ לשאול מן השד

כתב **רבינו ירוחם** שמותר לשאול מהשד בשבת מה שמותר בחול, וכ"פ מין **השו"ע**. ו**המג"א** (ס"ק כו) ושאר אחרונים סייגו היתר זה, שדווקא לצורך רפואה התירו אך שאר דברין אסור משום 'ממצוא חפצך'. ו**בערי"ש** (שז, כד) כתב שאין מי שיודע כיום לשאול בשדים ולכן אסור.

## כללים בהלכות מוקצה

טלטול מן הצד - כלאחר יד<sup>158</sup>

בשבת מג: דנה הגמ' בעניין טלטול המת המוטל בחמה, אם מותר להופכו ממיטה למיטה שאינו נוגע במת וחשוב כטלטול כלאחר יד, דהיינו טלטול מן הצד. הגמ' מכריעה שטלטול מן הצד לכו"ע שמיא טלטול, ורק בהצלת המת מהדליקה התירו משום שאדם בהול על מתו ואם לא נתיר לו להצילו יש חשש שיבוא לכבות את הדליקה. היוצא מגמ' זו שאין שום היתר לטלטל מוקצה ע"י טלטול מן הצד.

בשבת קכג. מובאת ברייתא העוסקת בתאנה שלא בשלה כל צורכה, שטמנה בתבן כדי שתתבשל, ונחלקו התנאים האם יוכל להוציאה משם בשבת, וא"כ כיצד. לדעת ת"ק כיון שטלטול מן הצד חשוב טלטול אין להתיר להוציאה משם אפילו אם משתמש בכלי מסוים ואינו מטלטל בידו ממש. ולדעת ר"א בן תדאי מותר להזיז ולהגביה את המוקצה, אם משתמש בדבר אחר ולא בידו, כיון שטלטול מן הצד אינו חשוב כטלטול, וכ"פ שם רב נחמן. וממסקנת סוגיא זו יוצא שטלטול מן הצד אינו חשוב כטלטול, בניגוד למסקנה מהגמ' שהבאנו לעיל (מג:).

עוד שנינו בשבת קמא. "אמר רב נחמן האי פוגלא, מלמעלה למטה שרי, מלמטה למעלה אסור", וגם ממסקנת סוגיא זו משמע שטלטול מן הצד לא שמיא טלטול. ובאמת שביישוב סוגיות אלו חלוקים הראשונים.

א. **התוספות** (מג: ד"ה לכו"ע) הביא בשם ר"י שלהלכה טלטול מן הצד נחשב טלטול, ויש לחלק בין טלטול לצורך דבר האסור בטלטול, שחשוב כטלטול גמור. ובין טלטול לצורך דבר המותר שאינו חשוב כטלטול. ולכן מותר לנער כר שיש עליו מעות ולהטות חבית שיש עליה אבן, כי רצונו בכר ובחבית שהם דברים המותרים. גם **הרמב"ם** (פכ"ה, יד-טו) חילק כחילוקו של התוס', אם הוא לצורך דבר האסור או המותר.

ב. **הרי"ף** (שבת כ: ג"כ הביא את סתירת הסוגיות, ומתוך שיש לחלק בין טלטול מוקצה לצורך השבת, ובין טלטול מוקצה שאינו לצורך השבת. בטלטול המת שאינו לצורך השבת חשוב הטלטול מן הצד כטלטול גמור, אך בפגה שטמנה בתבן וחררה ע"ג גחלים שהטלטול הוא לצורך שבת, טלטול מן הצד אינו חשוב כטלטול. בדומה לדעת התוס' שדרש טלטול לצורך דבר המותר, הרי"ף דורש שהטלטול יאפשר לו להשתמש בהיתר בשבת דווקא.

ג. **הר"ן** על הרי"ף מתקשה בחילוקו של הרי"ף, ולכן מחלק כחילוקו של התוס', שיש שני סוגים של טלטול מן הצד: אם צריך לדבר המותר וגם מטלטל את המותר, רק שא"א לטלטל את המוקצה שצמוד לו, זהו טלטול מן הצד שמותר. אבל כל שעיקר טלטולו הוא בשביל המוקצה אע"פ שמטלטלו מן הצד אסור. וכתב שכ"ד הרמב"ם.

<sup>158</sup> מקומו בסימן שיא סעיפים ח' – ט'.

ד. **הרא"ש** (פ"ג סימן יט) הביא את חילוקם של הראשונים הנ"ל, והביא את קושיית **רבינו יונה** מהגמ' בדף קמא. לגבי טלטול הקש שע"ג המיטה שהותרה אם מטלטל בגופו, ושמשם דייק רב שטלטול מן הצד לא שמיא טלטול, ומתרץ שם שפגה וחררה הוא מטלטל בידו רק לא באופן ישיר, שאינו נוגע ממש במוקצה אלא בדבר המותר, אבל במקרה של הקש הוא אינו מטלטל בידו כלל אלא בגופו, ואין זה אלא טלטול כלאחר יד שאין עליו שם טלטול. הר"ן ג"כ הקשה קושיא זו ותירץ באופן שונה, ששם מדובר שמטלטל לצורך דבר המותר שהוא המיטה, רק חייב לנגוע בקש כדי להשתמש בה, וכיון שעושה זאת בשינוי התירו<sup>159</sup>. הנ"מ בין התירוצים תהיה לגבי טלטול בגופו לצורך דבר האסור, לרא"ש מותר ולר"ן אסור.

**בטור** פסק כדעת רוב הראשונים הנ"ל שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר - מותר. מרן **השו"ע** פסק ג"כ כדעת רוב הראשונים, וכן כדעת הרא"ש בנוגע לטלטול בגופו, שגם לצורך דבר האסור - מותר. **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קע) הביא להלכה דברי מרן שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, מותר.

**השש"כ** (כב, לה-לו) פסק שמותר לטלטל מוקצה אם מטלטלו שלא באופן ישיר אלא באמצעות חפץ אחר, מבלי לנגוע במוקצה בידיים, וזה חשוב כטלטול מן הצד, שהותר רק לצורך דבר המותר. וכ"פ **הילקוט יוסף**, ו**המנוחת אהבה** (ח"א עמוד של).

יש מחלוקת עקרונית בפוסקים בהגדרת טלטול מן הצד. לדעת **הר"ן**, **שו"ע הרב**, **חזו"א בא"ח** ועוד: מותר לטלטל חפץ של היתר שצמוד אליו חפץ של מוקצה ואגב טלטול ההיתר מטלטל את האיסור שצמוד אליו, והוא אינו צריך לטלטל את המוקצה. אבל אם רוצה בהזזת המוקצה ורק מטלטלו ע"י דבר אחר כגון מקל, סכין וכיוצ"ב, גם אם אינו צריך את המוקצה אלא את מקומו אין זה טלטול מן הצד ולכן אסור. אמנם **הט"ז** (שח"ס"ק טז) כתב להתיר טלטול עצמות מהשולחן ע"י סכין כיון שלא נוגע במוקצה עצמו הרי זה חשוב כטלטול מן הצד, ו**בילקוט יוסף** כתב שכיון שזו מחלוקת אחרונים במוקצה דרבנן יש לסמוך ע"ד המקלים. ובהערות שבסוף השש"כ כתב **הגרש"ז אוריבאן** שכל שלא נוגע בידיו במוקצה חשוב כטלטול מן הצד שמותר לצורך דבר המותר, שלא כדברי החזו"א.

נחלקו הפוסקים אם טלטול מן הצד לצורך דבר המותר שרי אף במוקצה מחמת חסרון כיס. **הפרי מגדים** (בהקדמה לסימן שח) כתב שמדברי הב"י בהקדמה לסימן שח' מוכח שבממח"כ לא נאמר ההיתר של טלטול מן הצד. אולם **בכה"ח** (סימן שח' אות י) כתב בשם התוספת שבת דטלטול מן הצד שרי אף בממח"כ. וכ"כ **בילקוט יוסף** (עמוד שכז) דכיון שאין הדברים מפורשים בב"י לאסור בכה"ג, יש להתיר בזה. ועיין **במ"ב** (שח"ס"ק פב) שכל עוד לא מזיז את המוקצה בידיו חשיב כטלטול מן הצד.

<sup>159</sup> ועיין **בר"י קאפח** (פכ"ה אות לד) שהסביר גמ' זו [לשיטת רבנן] באופן שהקש הוא המזרון של המיטה, ומנענו בגופו כדי ליישרו ויהיה לו נוח לשכב. לפי הסבר זה, א"א לתרץ כתי' הר"ן, שהרי רוצה להשתמש גם בקש. לכן נראה שדעתו כרא"ש. וצ"ב.



ובאמת **שהמגן אברהם** (שח, סק"א) כתב שמותר לטלטל סכין שממח"כ אם נמצא עם סכינים נוספים בתוך הנדן שלהם, והביאו **המ"ב** (סק"ה) ו**השת"ז** (סק"ה) [אך ראה **בז"ר** (סוף ההקדמה לסי' שח) שנשאר בצ"ע בדעת השת"ז].<sup>160</sup> ועיין **בתוספת אהל** (ח"ב בקובץ הערות למ"ב) כיצד מיושבים דברי המ"א עם הב"י, שהרי משמע מדבריו בהקדמתו לסימן שח' שאין שום היתר לטלטל לממח"כ, ובאמת שהתהילה לדוד (סי' שב' סק"ז וסי' שח' סק"ב) דחה דברי הב"י, ושמא גם המג"א ס"ל כוותיה. אך אולי י"ל שכל מ"ש הב"י אינו אלא בדעת הטור אך אינו להלכה. ועל דברי התהילה לדוד כתב שיש לחלק בין כלי שיש בו חסרון כיס לחומר גלם הממח"כ. וע"ע **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' רב) שהתיר לטלטל נדן של סכינים אפילו אם תחוב בו גם סכין של מילה הממח"כ, אא"כ הוא יותר חשוב מכל שאר הסכינים, דלא כהבא"ח שאסר אע"פ שהוא בסיס לדבר האסור והמותר. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' קלד), ושכ"פ **השש"כ** (כ, פא).

כתב **הט"ז** (סק"ח) שאם היו לו קליפות גרעינים על השולחן, מגרר ע"י סכין מהמפה מותר, כיון דלא נגע בהם חשוב כטלטול מן הצד ומותר<sup>161</sup>, וכ"כ **המ"ב** (סק"ק קטו), וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ג עמ' קסט) **מנוחת אהבה** (ח"א עמוד שלא) ו**בשש"כ** (כב, לו). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רטז) כתב שאם הקליפות מאוסות מותר לו להוציאן כדרכו, אך אם אינן מאוסות ואף לא ראויות למאכל בהמה יוציאם כלאחר יד. ואם רוצה את מקומם יוציאם ע"י סכין.

לעומתם דעת **החזו"א** (מז ס"ק יד) ו**שו"ע הרב** שאסור, כיון שטלטול מן הצד הוא כטלטול מוקצה ע"י ידא אריכתא. בשו"ת **אז נדברו** כתב שבשעת הדחק אפשר להקל.

### טלטול בגופו<sup>162</sup>

ראינו לעיל את מחלוקת הרא"ש והר"ן האם טלטול בגופו מותר לצורך דבר האסור. לדעת **הרא"ש** והטור - מותר לטלטל בגופו גם לצורך דבר האסור, כגון כסף המונח על הרצפה יכול לדוחפו ברגליו כדי שלא יגנב. ולדעת **הר"ן** גם טלטול בגופו מותר רק לצורך דבר המותר. מדברי מרן **הב"י** משמע שדעתו נוטה לדברי הרא"ש והטור, שטלטול בגופו מותר אפילו לצורך דבר האסור. וכ"פ **בשו"ע** (שיא' ח) שטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור - מותר.

**המ"ב** (סק"ל) כתב שטלטול בגופו היינו שאינו נוגע במוקצה בידו כי אם בגופו או בשאר אבריו, ובזה מקילים יותר מטלטול מן הצד, ועל כן מותר גם לצורך דבר האסור. ולפי דבריו יהיה מותר לטלטל מוקצה באמצעות הראש, הרגל, הכתף וכיוצ"ב. ובסימן שח' (ס"ק יג) כתב שטלטול בגופו אינו חשוב טלטול כלל.

**השש"כ** (כב, לד) פסק שמותר לטלטל מוקצה שלא כדרך שמטלטלים אותו בימות החול, כגון ע"י נשיפה או דחיפה ברגל או במרפק, וכן באחורי ידיו, וזה חשוב כטלטול בגופו או כלאחר יד. וטלטול זה מותר אפילו לצורך המוקצה. וכל האמור כאן אינו אלא שהטלטול אינו בידו, אבל אם מטלטל

<sup>160</sup> אמנם ראה **מור וקציעה**, וט"ז (סק"ב).

<sup>161</sup> והאליה רבה הקשה ע"ד הט"ז ממ"א (שיא סק"ב) שאסור לדחוף מוקצה ע"י קנה, ותיירץ דשאני הכא שהוא צריך לגוף הדבר המותר דהיינו השולחן או המפה, ומש"ה טלטול מן הצד מותר בו. וכ"כ השת"ז (ס"ק פד) מדנפשיה.

<sup>162</sup> מקומו בסימן שיא' סעיף ח'.

בידו וע"י זה המוקצה ג"כ מטלטל, זה אינו טלטול בגופו אלא טלטול מן הצד שהותר רק לצורך דבר המותר. ובהערות שבסוף הספר כתב הגרש"ז **אוירבך** שדעת החזו"א (מז, יג) שאין כל חילוק בין אם מטלטל ביד או בגוף ובשאר אברים, וכל שמעשהו הוא רק לטלטל את המוקצה - אסור לכו"ע אפילו אם מטלטל בגופו. כי אין זה חשוב כטלטול מן הצד אלא כטלטול גמור ואסור אפילו לצורך מקומו. וכל ההיתר של טלטול הקש שע"ג המיטה אינו אלא מפני שאין במעשיו היכר טלטול ולכן חשוב כתשמיש של שכיבה ולא כטלטול. והגרש"ז א חלק עליו שכל טלטול בגופו אינו חשוב כלל כטלטול.

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קסז) פסק שטלטול בגופו לצורך דבר האסור - מותר. והביא דברי המ"ב (שח"ס ק"ג) שמותר לטלטל ברגליו מוקצה שהיה מונח על הארץ, כדי שלא יבוא לידי הפסד. ומנגד דעת החזו"א (מז, יג) שבכה"ג אינו חשוב כטלטול בגופו, וכתב הגרע"י שרוב האחרונים פוסקים כדברי המ"ב וכן יש לנהוג, וכ"כ בשו"ע הרב (שח"ס סעיף טו). גם בשו"ת שבט הלוי (ח, נ) חלק בתוקף על החזו"א (שהבאנו לעיל) וכתב שפשט דברי הטוש"ע שלא כדבריו. וכ"פ להתיר הח"י אדם (כלל סז) סי' יד) **וכה"ח** (שח"ס אות כח). וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמוד שלג), אולם לגבי כדורגל פסק שאין לדוחפו ברגלו (לשיטתו שהוא מוקצה) כיון שכך הדרך הרגילה לטלטלו.

וטלטול במרפק היד, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ה, כב, ח) שנחשב כטלטול כלאחר יד, אך טלטול בגב היד כתב שיתכן שאינו חשוב כטלטול כלאחר יד. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ו תשובה ז) מבואר שאף טלטול בגב היד נחשב כטלטול כלאחר יד. ולדעת הגר"ש אלישיב (שבות יצחק מוקצה פי"ג אות ב) כשמטלטל מוקצה ע"מ שלא יפסד, עדיף לעשות זאת ע"י טלטול בגופו מאשר לעשות זאת באחורי ידיו. וכתב בשו"ת **אגרות משה** (שם אות ו) שבמקום שאינו נחוץ אין לטלטל מוקצה בגופו, וכ"ד הגר"ש א"א (שם).

והנה יש לעיין האם מותר לטלטל ממח"כ או ממ"ג בגופו, או שההיתר לטלטל בגופו הוא רק בכשמל"א, ולכאורה הדבר פשוט שמותר שהרי כתב מרן השו"ע (שיא, ח) שמותר לטלטל ממ"ג בגופו. אולם ראיתי בספר **קצות השבט** (עמוד מב) שאולי יש להחמיר בממח"כ היות ומרן הב"י בהקדמתו לסימן שח' כתב שממח"כ אין לו שום היתר, וגם הפמ"ג (בהקדמתו לסימן שח) כתב כן, וע"ש שדן בזה באריכות.

ובטעם הדבר שהקילו יותר בטלטול בגופו, כתב הגרש"ז **אוירבך** (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יד' ענף ב) שכיון שטעם האיסור לטלטל מוקצה הוא משום איסור הוצאה, שאם יהא מותר לטלטל כל דבר יבואו גם להוציא מרשות לרשות, לכן, כשם שלגבי הוצאה אינו חייב כשמטלטל דבר בגופו ולא בידיו, כיון שאין הדרך להוציא כך חפצים מרשות לרשות, ה"ה לעניין מוקצה שלא נאסר טלטול בדרך זו<sup>163</sup>.

<sup>163</sup> סברא דומה מצינו בתורת שבת (סי' רסה' סקו), לעניין טלטול בדבר המחובר, שכתב שאין לאסור בזה כיון שאינו יכול להוציא את המוקצה, אין לגזור בו (מובא בחזו"ע עמוד קצב), וכ"כ בשו"ת תשורת שי מה"ת סימן קעט'.

שנינו בשבת קנא. במשנה "עושין כל צרכי המת, סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזיז בו אבר". ויוצא מגמ' זו שטלטול במקצת שמיה טלטול ואסור, שהרי כאן אינו מזיז אלא אבר אחד מהמת ואפ"ה אסור.

**הר"ן** (נא: ד"ה ומיהו קשיא לי) כתב שמגמ' זו משמע שטלטול מן הצד שמיה טלטול, שהרי גם הוזת חלק מהמוקצה כשחלקו האחר נשאר במקומו חשוב כטלטול ואסור. **בדרכי משה** (שיא, ז) הביא את דברי הר"ן להלכה, וכתב שאין לטלטל מוקצה כשראשו האחד נשאר במקומו וראשו השני מיטלטל. ולפי דבריו אסור לפתוח דלת של מכונית וכד'.

מין **השו"ע** (שיא, ז) פסק לגבי המת שלא יזיז בו אבר, וכן כשקושר את פיו של המת אסור לסוגרו אפילו במקצת, וברור מדבריו שטלטול במקצת שמיה טלטול.

ובסימן שיב סעיף ו' כתב שמקנחים בשבת בעשבים לחים אפילו אם הם מחוברים ובלבד שלא יזיזם, וכתב **המ"ב** (ס"ק יט) שאין הכוונה לא להזיז ממש אלא שלא יתלשם ממקומם. ומשמע מדבריהם שטלטול במקצת לא שמיה טלטול, שהרי המ"ב הסביר את האיסור שלא כפשט הדברים, ומשמע שמצד טלטול מוקצה אין כאן. ובמג"א (שם סק"ו) כתב שהאיסור להזיז את העשבים הוא משום מוקצה, וכ"כ **הלבושי שרד** בדעת המג"א והעיר עליו שזהו קצת רחוק מהמציאות שיקנח בעשבים בלי להזיזם. ובמחצית השקל הביא בשם הא"ר והתו"ש שלא כדברי המג"א שאין איסור טלטול מוקצה בעשבים הנ"ל אלא האיסור הוא משום תולש כדברי המ"ב לעיל.

א. בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמוד ריד) פסק שאין לפתוח דלת של מכונית ללא צורך, ובהערה שם דן האם טלטול במקצת שמיה טלטול או לא, וכתב שטלטול חלק מהמוקצה חשוב כטלטול מן הצד, שמותר לצורך דבר המותר בלבד. ולכן מותר לקנח בזנב הסוס, אבל להעצים עיני המת אסור כיון שאינו דבר המותר. ולכן לגבי דלת של מכונית חשוב כטלטול במקצת המותר לצורך דבר המותר.

ב. בשו"ת **הרצבי** (א, קצו) פסק שמותר לסובב בורג במקומו ואין בזה איסור מוקצה, למרות שמזיז משהו במקומו. ולפ"ז גם יהיה מותר להוריד את המתג של החשמל, שהרי אין מזיזו ממקומו.

ג. **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קצ) כתב לגבי מנורה שנכבית ע"י שעון שבת, וברצונו שלא תדלק שוב, יש מקום להתיר להוריד את מתג החשמל בעוד המנורה כבויה, ע"פ הסברה שאין מוקצה במחובר, ומ"מ יעשה תנאי מע"ש, ותנאי אחד מועיל לכל השנה. וכן דעת **הר"י קאפח** (פ"ה סוף אות לז) שמותר מדין מחובר, ואפילו בלי תנאי.

ד. בשו"ת **מנחת יצחק** (א, נח) כתב לאסור להוריד את מתג החשמל בעוד החשמל כבוי, משום שטלטול במקצת שמיה טלטול, וגם אין עליו שם כלי כיון שהיה מוקצה בבית"ש. [וע"ע בח"ב סימן קי' אות ב'].

<sup>164</sup> מקומו בסימן שיא סעיף ז'.

ה. **השולחן שלמה** (ח"ג עמ' רמט) כתב שמותר להזיז בורג של שעון שבת, שאינו חשוב כלל כמוקצה, כיון שעומד רק לגרמא אין להחשיבו ככשמל"א.

ו. בשו"ת **ציץ אליעזר** (א, כ, ט) כתב שמכיון שכפתור זה אינו ראוי לשום תשמיש אלא רק להדליק בו, והוי מלאכתו לאיסור, הרי הוא מוקצה גמור ולא מועיל בו שום תנאי, אף כשלא הופעלו מע"ש. ואין להתיר בזה משום מוקצה במחבור, ודינם כמוקצה מחמת איסור שאסור בטלטול אף לצורך גו"מ.

ז. **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד שיח) אסר לטלטל מוקצה ואפילו במקצת, ולכן אסר לנענע מוקצה או להגביה ראשו אחד אע"פ שאינו מטלטל כולו לגמרי. אולם במקרה שאינו יכול לטלטל את כל המוקצה, אין איסור של טלטול במקצת, ע"ש.

### נחמיה ממוקצה ללא טלטול

הגמ' בשבת כט. דנה בעניין היסק בשברי כלים, ואומרת שלדברי האוסרים אין אפשרות להסיק אף בכלים משום שמיד עם הדלקתם הם נעשים לשברי כלים, ואם יהפך בהם נחשב כמהפך באיסור. ומשמע מכאן שאם אינו מהפך בשברי הכלים אין איסור בעצם ההנאה מהשברי כלים (שחשובים כמוקצה). וכ"כ שם **הרשב"א** שרק שימוש במוקצה אסור אך הנאה בלבד, משמע מהגמ' הנ"ל שמותר, ושימוש אפילו שלא ע"י טלטול כגון לסמוך בו כרעי המיטה ג"כ אסור. וכתב **רבי עקיבא איגר** (או"ח שכה אות א) שלפי"ז יהיה אסור לשבת על אבן דמה לי סומך כרעי המיטה עם אבן או יושב עליה. גם **בשער הציון** (סי' תקז אות כב) הסיק מדברי הרשב"א שאין איסור הנאה במוקצה.

גם **הרמב"ן** (שבת קכט. ד"ה מתני) ו**הר"ן** (שבת מו: ד"ה עשה כבש) כתבו לגבי ירידה מכבש שעשה הגוי בשבת שמותר, כיון שחשוב כיושב על האבן שאין בזה כלל איסור מוקצה וטלטול. וכ"כ **התוספות** (ע"ז סו: ד"ה אמר) שמוקצה מותר בהנאה. ו**באגלי טל** (טוחן אות מ) כתב שתשמיש מוקצה אסור כדין אכילה שאסרו מקרא 'והכינ'ו'. וכן מבואר בדברי **המג"א** (שח' ס"ק מא) שמותר לשבת על אבנים אפילו בלא ייחוד לכך, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק פח).

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קסא) פסק שאין שום איסור ליהנות ממוקצה בשבת, כגון לשבת על אבנים. ואפילו אם מזיזם קצת מותר משום דהוי טלטול כלאחר יד. ומיהו מוקצה מחמת מצווה אסור אפילו בהנאה. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד שכט).

### נגיעה ללא טלטול<sup>165</sup>

שנינו בשבת קנ. "עושים כל צרכי המת בשבת, סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר", וכתב **הרמב"ן** שכיון שמזיז חלק מדבר שאינו ניטל אסור.

כתב **המרדכי** (ביצה ס' תרמה) "כי דבר המוקצה אסור רק לטלטלו ממקום למקום אבל ליגע בו מותר", לעומתו **הרא"ש** כתב (ביצה פ"א ס' א) "וביצה דמתיילדא בשבת... ובלבד שלא יהא כלי נוגע בביצה".

<sup>165</sup> מקומו בסימן שי' סעיף ו'.

**הראב"ד** (פכ"ה מהל' שבת הל' ג) הביא את הירושלמי (ביצה פ"ה ה"א) שאסור ליגע בביצה, ובמ"מ שם כתב שהאיסור הוא שמא ינענע את הביצה ע"י הכלי. והרדב"ז (סי' אלף תקד. ובלשונות הרמב"ם סימן קלא) כתב שדווקא בביצה אסור ליגע משום שעגולה היא וכל נגיעה מטלטלתה. אולם המג"ע (שם) סובר בדעת הרמב"ם שהירושלמי אזיל כמ"ד 'טלטול מן הצד שמיה טלטול', ולכן לא פסק כמותו. וכן דעת הר"י קאפח (סוף אות לח).

**התרומת הדשן** (סימן סז) מחלק שלצורך דבר המוקצה אסור אפילו בנגיעה, אבל אם הוא לא לצורך דבר המוקצה מותר בנגיעה, וכן תירץ המג"א (סימן שי' סק"ג).

מין השו"ע (סי' שי סעיף ו) פסק שכל דבר שאסור בטלטול מותר לכפות עליו כלי ובלבד שלא יגע בו, ולעומת זאת בסימן שח סעיף מב' פסק שמותר ליגע בכל מוקצה ובלבד שלא יהא מנענעו אפילו מקצתו [וכ"כ בב"י סי' תקיג' שדבר מוקצה אינו אסור בנגיעה אלא בטלטול]. ודייק המג"א (תקיג' סק"ב) מלשונו שהוא פוסק כתר"ד, שאסור לגעת במוקצה לצורך המוקצה, וכל היתר השו"ע אינו אלא לצורך דבר המותר, וכ"כ הט"ז (סק"ה), וכ"פ השת"ז (שי, ס"ק יט). אולם בביאורי הגר"א (ס"ק יח) כתב ע"ד המג"א דאשתמטיתיה דברי השו"ע בסעיף ז' שמותר לסוך את המת ובלבד שלא יזיז בו אבר, גם המאמר מרדכי (שי, סק"ח) כתב דמ"ש המג"א לפרש דברי מרן אינו מוכרח שהרי בסעיף מב' משמע מדבריו שמותר בכל עניין לגעת במוקצה ואפילו שלא לצורך דבר המותר. גם המ"ב (סי' שח ס"ק יז, וסי' שי' ס"ק כב) הסביר שהשו"ע דיבר דווקא על ביצה שאם יגע בה ודאי יטלטלנה, אבל בסתם מוקצה מותר לגעת בו לצורכו כל עוד אין ודאות שיטלטל אותו. ועיין בדברי הפמ"ג (א"א סק"ח) שהביא שתי תירוצים להסביר את הרמ"א. והוסיף המ"ב (ס"ק יט) שלקחת דבר היתר המונח ע"ג מוקצה מותר, גם אם המוקצה מתנדנד כתוצאה מכך, כי זהו טלטול מן הצד המותר לצורך דבר המותר.

**הרמ"א** (שח, ג) כתב שכל נגיעה שאינה גורמת לנדנד המוקצה מותרת, וכ"פ מרן השו"ע (שח, מב) שמותר ליגע במוקצה ובלבד שלא ינענעו.

להלכה, השש"כ (כב, כד. והערה מב) כתב שמותר לגעת במוקצה כל עוד לא מנדנד את החפץ, ולכן מותר לכסות רכב בכיסוי או מחשב וטלפון, וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ג עמ' קסד. ח"ו עמ' קכא) שכל דבר מוקצה מותר לנגוע בו, נגיעה בלבד, ואינו אסור אלא בהזזתו ונדנדו, וכ"כ הילקוט יוסף (ח"ב, כללים בהלכות מוקצה ה"ה), ולכן מותר להישען על מכונית בשבת, והביא ראייה לדבריו מהשו"ע לקמן (שיא, ז) שמותר לסוך את המת בשבת אע"פ שנוגע בו! (וכן השיג מזה הגר"א על המג"א), ובהערה שם דן לגבי השענות על רכב שזז מחמת הישענות זו, שהרי אינו זז ממקומו רק מתנדנד, והוכיח להתיר בזה, ע"פ ספר כלכלת השבת שאם אינו מניע את החפץ ממש אלא רק מנדנד אותו אין בזה איסור, וכן ע"פ ההר צבי שאין בעיה לסובב בורג כיון שנשאר במקומו, אמנם הביא שם את דעת אביו זצ"ל שלא נראה לו להתיר ע"פ טעם זה אלא משום שזהו טלטול בגופו, וכן משום שרכב דינו ככשמל"א, והישענות זו מותרת משום שחשובה כצורך גופו. וכ"פ להתיר בערי"ש (שח, ה).

**והמנוחת אהבה** (ח"א פי"ג ה"ז) אסר, שהבין את דברי השו"ע כפי שהבינו המג"א, וכ"פ כה"ח (שח סק"ל, תקיג סק"ב).

# טלטול ע"י כיכר או תינוק<sup>166</sup>

שנינו בשבת קמב:

"א"ר אושעיא שכח ארנקי בחצר מניח עליה ככר או תינוק ומטלטלה אמר רב יצחק שכח לבינה בחצר מניח עליה ככר או תינוק ומטלטלה אמר רבי יהודה בר שילא אמר ר' אסי פעם אחת שכחו דסקיא מלאה מעות בסרטיא ובאו ושאלו את ר' יוחנן ואמר להן הניחו עליה ככר או תינוק וטלטלוה אמר מר זוטרא הלכתא ככל הני שמעתתא בשוכח רב אשי אמר אפילו שכח נמי [לא] ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד אביי מנח כפא אכיפי רבא מנח סכינא אבר יונה ומטלטלה"

וטעם ההיתר ע"פ **הרשב"א** (קמג. ד"ה הא דמטלטלי) מפני שנעשה האיסור כמושב וטפל להיתר שעליו, והסביר **החזו"א** (מז, כג) דכיון שאפשר להסיר ההיתר ואינו מסירו נראה כאילו המוקצה טפילה לכיכר ועיקר הטלטול הוא לצורך הכיכר, והמוקצה בסיס לכיכר. וראייתו מכך שארנק שנשכח ע"ג הכר אין היתר לטלטלו אא"כ ניח עליו כיכר, אע"פ שיש כאן איסור המונח על ההיתר, אלא ע"כ לומר שצריך שיהא ניכר.

והנה בגמ' מצינו היתר רק למת בלבד, אבל לשאר מוקצה לא התירה הגמ'. **הרא"ש** בתשובה (כב, ח) כתב שהיתר כיכר או תינוק מועיל אף בכשמל"א, וכ"כ עוד ראשונים רבים. ובעל **השלמה והמאור** ו**הרשב"א** אוסרים בזה, וס"ל שההיתר הוא רק במת.

**הטור** (שיא' ס"ה) כתב שהיתר כיכר או תינוק נאמר למת בלבד ולא בשאר דברים המוקצים, וכ"פ מרן **השו"ע**. ויש ליישב סתירה זו בתרתי, גם בדברי מרן שסותרים לכאורה וגם היאך חלק הרא"ש על אביו. ותירץ **הב"י** שבסימן שח' סו"ס הוא כלי ולכן התירו אגב כיכר או תינוק, משא"כ בסימן שיא' שהוא מוקצה מחמת גופו. וכ"כ **הט"ז** (שיא' סק"ה), והוסיף שבכשמל"א מותר לטלטלו לצורך גו"מ ורק מחמה לצל אסרו, ולכן התירו ע"י כיכר או תינוק, משא"כ במוקצה מחמת גופו. ורצינו לומר שהטור סובר כמו ה'יש מי שמתרץ' שמביא הב"י בשם הרא"ש, שההיתר של טלטול 'אגב' הוא רק במדוכה כיון שהיא הכלי של השום. ולפי הסבר זה אפשר להחזיק בהסבר שההיתר של כיכר או תינוק בכשמל"א נובע מכך שהוא כלי. אלא שלפי דברי הט"ז ההיתר נובע מכך שכשמל"א מותר בטלטול לצורך גו"מ.

**והפמ"ג** (משב"ז סק"ד) דן האם ההיתר של כיכר או תינוק יהיה אף בממח"כ (ועיין בדבריו בסימן שיא' סק"ה שאסר בממח"כ), ובאמת שהדין בזה יהיה תלוי במה שאמרנו לעיל, אם ההיתר בכשמל"א הוא מפני שמותר בטלטול לצורך גו"מ, אזי בממח"כ יהיה אסור ע"י כיכר או תינוק כיון שאסור בטלטול לצורך גו"מ, אבל אם ההיתר בכשמל"א הוא משום שהוא כלי אזי ההיתר יורחב גם לממח"כ<sup>167</sup>. גם **רעק"א** בתשובה (א, כב) דן בזה ונראה שאסר, ובחידושו לשו"ע כאן כתב להתיר. וכ"פ **השת"ז** (שח,

<sup>166</sup> מקומו בסימן שח' סעיף ה'.

<sup>167</sup> ועיין בסעיף לה שמותר להחזיר גרף של רעי אם נתן לתוכו מים, ולכאורה איך מותר הרי ההיתר של נתינת דבר היתר ע"ג האיסור וכן להתיר את האסור בטלטול מותר רק במת? ועיין בדברי המג"א ס"ק סא', שההיתר נובע מכך שמדובר כאן על כלי. וצ"ב איך הט"ז יסביר את ההיתר שם, שהרי לשיטתו ההיתר בכשמל"א אינו מחמת שהוא כלי אלא בגלל שהוא מותר בטלטול לצורך גו"מ. ובאמת שהנתיב חיים כתב שהמים הללו ראויים לבהמה ולכן מותרים בטלטול. והב"י שם תירץ שההיתר להחזיר את הגרף של רעי הוא משום שאם לא נתיר להחזירו לא יוציאו אותו כדי שלא יפסיד כליו.

סק"ו). גם בשו"ת **אור לציון** (כו, ד) השווה ממח"כ לכשמל"א בטלטול שע"י כיכר או תינוק להתיר, וכ"כ **החזו"א** (סי' מז ס"ק יא) שע"פ הרא"ש מותר גם בממח"כ. אולם **הגרע"י** זצ"ל (חזו"ע ח"ג עמוד נח) פסק לאסור בממח"כ, כיון שאפילו בכשמל"א פוסקים רבים ס"ל דלא מהני כיכר או תינוק, ואף לדידן שנקטינן כדעת מרן להקל, אין זה אלא בכשמל"א ולא בממח"כ, ואף בכשמל"א המחמיר בזה תע"ב.

ומרן **השו"ע** הביא את דברי הרא"ש להלכה. והט"ז (סק"ד) כתב שנראה שאין להקל בזה, וכ"כ **הגר"א** והדור **חיים** וכן נראה דעת **המ"ב** (ס"ק כו) והערי"ש (שח, כח. ועיין רעט, ג). והגר"ז (סכ"ב) וכה"ח (אות נב) כתבו שבמקום הפסד גדול יש להקל. ומרן הגרע"י **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד נד) פסק שמותר לטלטל כשמל"א ע"י כיכר או תינוק, ובהערה כתב שהמחמיר תע"ב, וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ז, לט). וכן השמיט **השת"ז** (ס"ק יט) את דברי הט"ז, ונראה שפסק בשופי כדעת מרן. ובמנוחת **אהבה** (ח"א עמוד רסא) העלה להחמיר בזה ובמקום צורך יש לסמוך על המתירים.

וכתב **המ"ב**: "ככר או תינוק - וה"ה שאר חפץ שמותר לטלטל (מג"א ס"ק יג), והטעם שהצריכו לכל זה ולא התירו לטלטלו להדיא כמו שמסיים לבסוף משום דכל מה שאפשר למעבד בקצת היתר טפי עדיף". והסביר את אופן ההיתר: "והיינו שמניח עליו או אצלו ומטלטלו עמו ולא מינכר כ"כ טלטול המוקצה אף שגם המת הוא מוקצה מפני שמטלטל שניהם כאחד ולא התירו ע"י עצה זו דככר או תינוק אלא למת בלבד מפני בזיון המת אבל לא בשאר דבר מוקצה כאבן". ע"ע בדברי המג"א ס"ק נא מ"ש על טלטול ע"י כיכר או תינוק.

#### 168 נמצא כבר בידו

כתב מרן **הב"י** בשם **הרב המגיד** (כה, ה) שכשהוא מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו אין אומרים כיון שסלקו מאותו מקום שצריך לו שומטו מיד ומניחו במקומו אלא כיון שמטלטלו לצורך מקומו מניחו באיזה מקום שירצה. וכ"כ **התוספות** (ג: ד"ה אבל) ו**הר"ן** (ביצה ב. ד"ה ומינה). וכ"פ **בשו"ע**: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו... בין לצורך גופו... בין לצורך מקומו... ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה". ועיין באו"ש (כד, יב) בטעם שנתן לכך.

כתב **המג"א** (סק"ז. ורס"ו ס"ק יט) שאף אם שכח ונטל את המוקצה רשאי לטלטלו יותר, אף שהנטילה לא הייתה לצורך גו"מ (אולם כתב שעכ"פ עדיף שלא יבוא לידי כך). וכ"פ **השת"ז** (ס"ק יא). ובביאור **הגר"א** (רס"ו סי"ב) חולק על המ"א וס"ל דלא התירו אלא כשהתחיל לטלטל ברשות וכן משמע בר"ן (ביצה ב. ד"ה ומינה). והמ"ב (ס"ק יג) הביא את דברי המג"א, וכתב "ועיין באחרונים שהכריעו דהאי היתרא לא שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו כגון מעות ואבנים וכיוצא בהן". והחזו"א (מט, ח) השיג ע"ד המ"ב דלא משמע כן מדברי הגר"א, ע"ש. וכ"כ **הפמ"ג** (א"א סק"ז) בדעת המג"א. **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קעא) הביא דברי המקלים והמחמירים וכתב דכיון שאיסור מוקצה אינו אלא מדרבנן, ספק דרבנן לקולא, ולכן אם שכח ונטל דבר מוקצה, מן הדין אפשר להקל, והמחמיר תע"ב. ועיין ז"ר (סס"ק יא) שנשאר בצ"ע בדעת השת"ז.

<sup>168</sup> מקומו בסימן שח' סעיף ג'.

וכתב בשש"כ (כ. הע' כו) שמסתבר שכשיכול להניח המוקצה מידו ולא להשהותו, לא ישהנו אלא יניחנו מיד. וציין לפמ"ג (סי' תמו מ"ז סק"ב) שכתב: "...דמוקצה כל זמן בידו מותר להוליך לא כל היום, וכל שאפשר לסלק מחויב...". בספר **שבות יצחק** (פ"ב סעיף ב) הביא בעניין זה מדברי **שו"ע הרב** (או"ח קונטרס אחרון הלכות שבת סימן שא הערה י) שכתב: "...ועוד דאף ברחוב מיד שנזכר צריך לילך בודאי ואינו רשאי לעמוד עוד כאן. דפשיטא דאינו יכול להניחו עליו כל השבת כולה כמבואר כאן במג"א דאם אין חשש סכנה אסור, וא"כ איזה שיעור יש לדבר, אלא ודאי דאפילו שהייה מועטת בעמידה לפוש שאינה צורך הליכה אסור, שלא להתירו אלא לטלטלו לכל מקום שירצה שלזה יש גבול וסוף, אבל לא לעמוד כמו שירצה, שלזה אין גבול שיכול לעמוד כל היום". וכתב עוד השבות יצחק שלגר"א יש מקום לומר שמותר יהיה לטלטל כל היום, (וסיים שאפשר שהגר"א יודה שטלטול כל היום חשיב טלטול שלא לצורך שנאסר גם במלאכתו להיתר).

**ובחזון עובדיה** (ח"ג עמוד נד) כתב שכשמל"א שמטלטלו לצורך מקומו יכול ליטלו ולהניחו בכל מקום שירצו. ובעמוד נט' כתב שיכול להעבירו מיד ליד אך אינו יכול לתת הכלי לחבירו, וכ"כ בספר **חוט שני** (ח"ג פמ"ז עמוד צד) שמיד ליד מקרי טלטול אחד. אך דעת **הבא"ח** (מקץ, אות ג) שאין להעביר החפץ מיד ליד, וכ"כ **כה"ח** (אות כז). ו**בילקוט יוסף** (עמוד תכא' בביאורים אות כג) כתב בשם אביו זצ"ל דאף שהעיקר לדינא כהפוסקים המקלים בזה, מ"מ כיון שהוא דבר שקל להחמיר בו, דלמה יעבירו מיד ליד, לפיכך נכון לחוש לדעת המחמירים ולהחמיר בזה. ועיין בדברי **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' שיג) שכל דבר שהגיע לידו בהיתר מותר לו להמשיך להחזיקו, אך לא יעבירו לידי חבירו, או אפילו לידו השנייה. דעת **הגר"מ אליהו** (קיצוש"ע פ"ח הע' ח) להקל כהמג"א, וכתב שאין להעבירו מיד ליד.



## סימן ש"ח - דיני מוקצה

### טעם איסור מוקצה

בגמ' שבת קכג: רואים לכאורה שמקור דיני מוקצה הוא בזמן נחמיה, משום שזילזלו בכבוד השבת (נחמיה יג), ובא נחמיה ואסר טלטול כלים, ובהדרגה התירו חלק מהשימושים בכלים.

**הרמב"ם** (כד, יב) מביא שלושה טעמים לאיסור מוקצה: א. פגיעה בכבוד השבת, שע"י שיטלטל כלים כמו בימות החול, תהיה השבת כחול בעיניו, ויטלטל כלים בביתו ונמצא בטל מצווי התורה 'למען ינוח'. ב. יש חשש שיבוא למלאכת איסור כשיטלטל כשמל"א. ג. ישנם בטלנים שבכל ימות השבוע אינם עושים מלאכה, ואם יטלטל חפציו כרגיל לא יהיה הבדל בין ימות החול והשבת אצליהם, ונמצא שיש חסרון בשביתת השבת. ומדברי הרמב"ם משמע שמוקצה הוא מדרבנן שהרי כתב 'אסרו חכמים'.

**הראב"ד** (שם) מביא טעם נוסף לאיסור טלטול בשבת - שלא יבוא לידי הוצאה, דבר שאסור מהתורה. דהיינו איסור מוקצה הוא סייג להוצאה וכן מוכיח מהגמ' בשבת קכד: וכן בתקופת נחמיה זלזלו בהוצאה ולכן גזרו על המוקצה<sup>169</sup>. וזו בעצם קושיא על הרמב"ם מדוע הביא טעמים אחרים לאיסור מוקצה. ונאמרו בזה מספר תירוצים:

- א. **המגיד משנה** מתרץ בשני אופנים, בתקופת נחמיה גזרו משום הוצאה, ואח"כ התירו חלק מהכלים, ונאסרו שוב משום הטעמים שמנה הרמב"ם. אפשרות שניה, שהרמב"ם אינו חולק אלא נתן טעמים נוספים בנוסף לגזירה אטו הוצאה, ולכן נוטה דעת המ"מ.
- ב. **הב"י והמ"ב** בהקדמה לסימן כותבים שהרמב"ם חולק על הראב"ד, ולא ירדו לעומק מחלוקתם.
- ג. **הב"ח** משיג ע"ד הב"י הנ"ל, וטוען שהרמב"ם מודה שאיסור מוקצה נובע מאיסור הוצאה, ורק נתן טעם למה הנביא סמך את איסור הילוך בשבת כהילוך בחול, לאזהרת מוקצה. גם בריש סימן שא' כתב הטור את טעם הרמב"ם לאיסור מוקצה והב"ח השיג עליו, שדיני מוקצה מדאורייתא או לכל הפחות עיקרם מדאורייתא. וע"פ דבריו, מובנים יותר דברי המרדכי בשם הראב"ה, שמוקצה נחשב לדבר שיש לו עיקר מהתורה.
- ד. בדברי **ערון השולחן** (סעיפים ד - ה) ישנה אפשרות נוספת, שכל השבותים בשבת אין דינם כשאר איסורי דרבנן אלא יש להם עיקר מהתורה, שבשעת מתן תורה צוה לנו משה על כל שבותי שבת עפ"י ה', ונכלל בתורה בלשון "תשבות", ובכלל זה גם איסור מוקצה. ולדבריו כל איסור דרבנן הופך לדאורייתא, ולדבריו הרמב"ם הסביר רק את טעמי התורה לאיסור מוקצה בשבת.

<sup>169</sup> נ"מ בטעמי איסור מוקצה יהיה ביו"ט. לראב"ד אין לאסור שהרי הותרה הוצאה ביו"ט. ולטעמים שהביא הרמב"ם אין חילוק בין יו"ט לשבת. ולסוברים שהאיסור הוא מדאורייתא שספק דאורייתא לחומרא אף ביו"ט.

ה. ראה **מגדל עוז** שהביא את המקורות לדברי הרמב"ם. **והלכט** (הביאו הר"י קאפח עמ' תקל) כתב שטעם הוצאה אינו מספיק משום יו"ט, וטעם כבוד שבת אינו מספיק משום שהוא נלמד בק"ו מ"ודבר דבר", ובסי' שו-שז הותר "ודבר דבר" לצורך מצווה, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון וגם טלטול יהא מותר במקום מצווה. לכן כתב הרמב"ם עוד טעמים. עוד הביא הר"י **קאפח** (עמ' תקלא) ראייה לטעם הג' מהפס' "למען ינוח עבדך ואמתך כמור" - משמע שגם האדם צריך לנוח.

במסכת ביצה ב: רבה למד את איסור הכנה משבת ליו"ט מהפסוק: "והכינו את אשר יביאו", **ורש"י** (ד"ה לטעמיה) פירש, שרבה אזיל לשיטתיה בפסחים מז: שאיסור מוקצה הוא מהתורה. ובשו"ת **חתם סופר** (או"ח סימן עט) כתב שאפילו אם נאמר שאיסור מוקצה הינו מדאו', זהו דדוקא לענין אכילה אבל לא לענין טלטול.

## מוקצה מחמת חסרון כיס

### סעיף א':

שנינו במשנה בשבת קכג: "ר' יוסי אומר כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול [מגירה לקצוץ קורות] ויתד של מחרשה". **ופירש רש"י**: "דהנך קפיד עלייהו ומייתד להם מקום דלא חזו למלאכה אחרת". ובגמרא (שם) הוסיפו: "אמר רב נחמן האי אוכלא דקצרי [כלי נחושת של כובסים] כיתד של מחרישה דמי, אמר אביי חרבא דאושכפי [סכין של רצענים] וסכינא דאשכבתא [סכין של קצבים] וחצינא דנגרא כיתד של מחרישה דמי". **ופירש"י**: "כל הני קפדי עלייהו משום דמפגמי ומקצי להו בידיים".

ועוד אמרו (שבת קכג, א) "הכל מודים [רבנן שנחלקו על ר' נחמיה הסובר שאין הכלי ניטל אלא לצורך תשמיש] בסיכי זיירי ומזורי [כלי צבעים או כלי אורגים, עי"ש ברש"י ותוספות] דכיון דקפיד עלייהו מייתד להם מקום. **ופירש רש"י**: "דקפיד עלייהו, האומן שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו. מייתד להם מקום, מקצי להן בידיים".

ובטעם הדבר שמוקצה מחמת חסרון כיס חמור יותר, נ"ל מכיון שמקפידים עליו ויש היסח דעת גמור מטלטולו, הרי הוא כעצים ואבנים שאינם מיוחדים כלל לשימוש האדם, שבהם גם רבי שמעון מודה שאסור לטלטלם.

ובעיקר דין מוקצה מחמת ח"כ, יש לחקור, האם יסוד הדין הוא משום שמחמת ח"כ אדם מייתד לו מקום, ומסיח דעת מלטלטלו, ונמצא שעיקר הקצאתו היא מן הטלטול. או שיסוד הקצאתו הוא בכך שאין דעתו להשתמש בו בשום תשמיש בשבת, ולכן הרי הוא מוקצה כשאר אבנים וצורות שאינם עומדים בשבת לשום תשמיש.

בדין 'מוקצה מחמת חסרון כיס' מצאנו בגמרא שתי הגדרות: "דקפיד עלייהו, ומייחד להו מקום". וצ"ע האם ייחוד מקום הוא תנאי הכרחי להגדיר חפץ כ'מוקצה מחמת חסרון כיס', או שזהו רק סימן שמקפיד על החפץ.

ומלשון הגמרא ורש"י משמע, שלא רק עצם העובדה שמקפידים שלא להשתמש בכלי לתשמיש אחר מיעודו, הופכת אותו למוקצה מחמת חסרון כיס, אלא גם בגלל העובדה שמחמת הקפדה זו קובעים לו מקום ונמנעים מלטלטלו, והקצאת המקום נחשבת להקצאה. אולם מרן השו"ע כתב רק "כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת", ולא הזכיר את התנאי שמייחדים להם מקום. וכן מתבאר בלשון שו"ע הרב. ומפשט דבריו משמע שההגדרה לממח"כ היא, כלי שמקפיד שלא לטלטלו כלל אלא למטרת שימוש המיוחד. ונחמד מעט, כל כלי יש לו את יעודו ושימושו העיקרי, אלא שלעיתים משתמש בו גם לדברים שונים, כגון מזלג שעיקר שימושו הוא לאכילה אבל לפעמים פותח בו גם מכסה של כפה וכו'.

עוד כתב מרן השו"ע בסעיף ב' שכלי גדול לא נתבטל שם כלי ממנו, לא מפני גודלו ולא מפני כבדו. ומכאן עולה הגדרה חדשה, שישינה משמעות לסיבה שלא מטלטלים את הכלי אלא מייחדים לו מקום, אם הוא נובע מסיבה טכנית בלבד אין זה נחשב ממח"כ. והמרכיב העיקרי בקביעות המקום היא הפסד ממוני, וכפשט 'חסרון כיס', והמ"ב חוזר על עיקרון זה מספר פעמים שדווקא אם המניעה בטלטול הכלי היא כספית אז נחשיב את הכלי כממח"כ.

ברם **המשנה ברורה** (סק"ב) כתב: "חסרון כיס, ר"ל שמחמת חשש הפסד הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם"<sup>170</sup> ומקצה אותם מדעתו, ומפורש יותר **בביאור הלכה**: "ובכולהו הטעם דכיון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום", ומשמע לכאורה שכדי להיות מוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס צריך קביעות מקום לכלי.

ואמנם בשו"ת **אגרות משה** (סי' כב ס"ק יב) דן בשאלה זו, וכתב: "לא בעינן ייחוד מקום. והא דמובא בגמרא דמייחד להו מקום זה הוי רק בגדר סימן שמקפיד על החפץ. וכן להיפוך, אין ייחוד מקום לחודיה הגורם שיחשב כמוקצה, דאם כן יהיה כל סמרטוט שייחדו לו מקום מוקצה". ובדומה לזה כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד רעו, בהערה) שרק אם קובע לו מקום מחמת שמקפיד שלא יתקלקל אז חשיב קביעות מקום מוקצה, אבל אם קובע מקום לכלי מחמת שזוהי צורת ההשתמשות שלו אין כאן הקצאה בפועל.

וכן נקט **הגרש"ז אוירבך**, כמובא בשמו **בשש"כ** (פ"כ הערה נב) בביאור דברי הבית מאיר [הובא בשער הציון (סי' שי ס"ק יט)] שכתב כי מוקצה מחמת חסרון כיס נקרא רק אם כלי שמייחד לו מקום. והקשה עליו הגרש"ז, וכי אדם מייחד מקום לנייר כתיבה ומצלמה [המוגדרים כמוקצה מחמת חסרון כיס, כדלקמן]. וביאר הגרש"ז, שכוונת הבית מאיר לומר שהוא מקפיד על כל שינוי מקום שלא לצורך.

<sup>170</sup> ובסק"ג כתב שהגדר הוא שמקפיד עליהם שלא להשתמש בהם תשמיש אחר.

למסקנה: עיקר הדגש הוא על ההקפדה שלא להשתמש בו תשמיש אחר בגלל חשש שיתקלקל או יפסד, ללא קשר לשוויון(!), במיוחד אם הוא כשמל"א. וכן אם הוא מוקצה שעומד לסחורה.

[נראה גם בדברי הגרש"ז במכתבו למחבר הספר שבות יצחק בנדון זה, ובמש"כ שם שאין להוכיח מדברי השו"ע שפליג על הבית מאיר. וכן נתבאר בספר ארחות שבת הערה קי, ועי' במש"כ בזה בילקוט יוסף הערה א]

### מדת ההקפדה

כתב **הרא"ש** (פ"ג סי' ד) "כיון שמקפידים מלעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלם בשבת".

**והרמב"ם** (כה, ט) כתב:

"כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהן שמא יפסדו אסור לטלטלן בשבת וזה הוא הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס. כגון המסר הגדול ויתד של מחרישה וסכין של טבחים וחרב של אושכפים וחצין החרשים וקורנס של בשמים וכיוצא בהן"

היוצא מדבריו שכלים העומדים לסחורה אדם מקפיד עליהם ואפילו אם אין ערכם רב, וכלים פרטיים של האדם מידת ההקפדה היא פחותה ולכן רק כלים שערכם רב אדם מקפיד עליהם שלא יקרה להם דבר, ולכן רק בהם נאמר ששייכים לקטגוריה של מוקצה מחמת ח"כ.

מלשון **השו"ע** משמע שההקפדה היא שלא יעשה שימוש אחר בכלי, וכלשונו: "כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת". אמנם **המ"ב** (סק"ב) כתב שמקפיד שלא לטלטלם. והיינו שאפילו טלטול בעלמא מקפיד שלא יעשו בהם, ולא רק שימוש שזוהי הקפדה פחותה מטלטול. אך מצד שני ניתן לומר שמצינו כבר בראשונים לשונות אלו לכן ולכאן ולכן לא מוכרח ששינוי זה מחייב.

**המגן אברהם** כתב (סק"ג) שאם לא מקפיד עליו אינו חשוב כמוקצה מחמת ח"כ. והפנה בדבריו לסימן שי' סעיף ב'. והסביר **מחצית השקל** ששם מובא לגבי פירות העומדים לסחורה דלא הוי מוקצה, ומותר לאכלן בשבת. ומה לי פירות העומדים לסחורה או כלים העומדים לסחורה<sup>171</sup>, אלא ע"כ הכא היינו טעמא משום דמקפיד, אבל אי לא קפיד באמת גם כאן מותר. וכתב **המ"ב** (סק"ז) ומקפיד עליהם - שלא להשתמש בהם כדי שלא יתקלקלו, ונראה שהם דברי הרא"ש שהבאנו למעלה. וכך הביא גם **השש"כ** (כ, יט) שכל דבר שמקפיד עליו שלא להשתמש בו תשמיש אחר חשוב כמוקצה מחמת ח"כ, וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד רסח) שמידת ההקפדה נמדדת האם הוא מקפיד שלא לעשות בו שום תשמיש אחר.

כתב בספר **חוט שני** (ח"ג פמ"ב עמוד נז) דגדר ממח"כ אינו תלוי בגודל ההפסד, אלא תלוי בהקפדתו, וכלשון הגמ' 'כיון דקפיד עלייהו', וסיבת הקפדתו הוא מחמת שאם ישתמש בו שימושים אחרים עלול הכלי להיפסד, וקפידה זו יכולה להיות אף בחפצים שערכם מועט, וכדמשמע בגמ' שהביאה

<sup>171</sup> אמנם ראה **באור שמח** על הרמב"ם הנ"ל שרבנו דייק לכתוב "כלים העומדים לסחורה", ולא אוכלים כיון שבאוכלים לא שייך ממח"כ, "דדעתיה דאיניש אכל מידי דחזי ליה, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו". וממילא אין מה להשוות בין פרות לכלים.

דוגמאות של מסר הגדול, ויתד של מחרישה וסכין שמקצבין עליו בשר, שאין הם כלים שערכם רב, ומ"מ אם מקפיד עליהם חשובים כממח"כ. וכ"כ בז"ר בדעת **השת"ז** (סק"ב).

יש להוסיף כאן את דברי **המ"ב** (סק"ו) בשם המג"א שממח"כ תלוי בדעת האדם, ואם אינו מקפיד עליו אינו חשוב כממח"כ. ומובן ע"פ סברא, כיון שמבחינתו הוא ראוי לשימושים אחרים אזי אין הוא מקצה דעתו ממנו. וכ"כ ב**ילקוט יוסף** (עמוד שלה). וראה **ז"ר** בדעת שת"ז (סק"ו).

שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שהגדרת חסרון כיס היא, שלא יקח את החפץ לשימושים אחרים, כגון אם רוצה להחזיק את הדלת מחמת הרוח, לא ישים שם לדוגמא מחשב, ולכן חשוב כממח"כ. אולם במחשב ניחא אולי יש מקום להחמיר בו, והעיקרון בזה שהכל הולך אחר דעתו של האדם ומידת הקפדתו בשימושים אחרים בכלי הנ"ל, ורק כלי שאינו עושה בו שום שימוש והוא מנוטרל לגמרי מתשמיש בשבת יהיה חשוב כממח"כ. כמו שמוהל לא יחתוך עגבניה עם סכין המוהלים שלו. וגם מצלמה נראה שדינה כממח"כ, אא"כ הוא מביא לפעמים אותה לילדו הקטן כדי שיראה בה תמונה, שאז אינה חשובה כממח"כ.

### טלטול לצורך גו"מ

**הרמב"ם** (כה, ט) כתב שכל כלי שמקפיד עליו אסור לטלטלו, ומשמע שאסור לגמרי. **המרדכי** (שבת פ"ג טו) כתב שמוקצה מחמת ח"כ מותר בטלטול לצורך גו"מ וכ"ד **הראב"ה**. ובבגדי ישע הביא את דברי **המהרש"ל** שמוקצה מחמת ח"כ אסור בטלטול אף לצורך גו"מ, וטעמו משום שהרי גם בכשמל"א היתיר ר"ש לצורך גו"מ ואם גם במוקצה מחמת ח"כ מודה ר"ש שמותר לצורך גו"מ, א"כ מה ההבדל בין כשמל"א למוקצה מחמת ח"כ? אלא ע"כ לומר שבמוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטל אף לצורך גו"מ. לקושיא זו נאמרו מספר תירוצים: א. **התוספות רי"ד** (שבת קכג: ד"ה דבר) מתיר שלדעת ר"ש בכשמל"א אף מחמה לצל מותר, שהרי לשיטתו ר"ש לא סובר את האיסור בכשמל"א, ובמוקצה מחמת ח"כ אסור ר"ש טלטול מחמה לצל. ב. שו"ת **באר יצחק** (סימן כא) תירץ שבכשמל"א מותר לטלטל כלי גדול שניטל רק ע"י שני בנ"א, ובמוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטל כלי זה.

ודעת המרדכי בזה היא דעת יחיד, וכנגדו דעת **התוספות** (קכג: ד"ה וסכינא) שמוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטלו לצורך גופו, וכתב הב"י שכ"נ מדברי **הרמב"ם** (שם) שלא הזכיר את היתר גו"מ במוקצה מחמת ח"כ, וכ"ד **רבינו ירוחם**. וכ"פ לאסור טלטול ממח"כ לצורך גו"מ בשו"ע.

דעה ייחודית הובאה בספר **נזירות שמשון** (סעיף א) שמתיר טלטול מוקצה מחמת ח"כ עכ"פ לצורך מקומו, שהרי זיל בתר טעמא, ואינו מקפיד שלא לטלטל את הכלי ממקומו, ולכן דייקו התוס' (לעיל) שאסור לטלטלו לצורך גופו דווקא, וגם את ראייתו של הב"י מדברי הרמב"ם דחה, דדרכו לילך בדרך הש"ס וכיון דבגמ' הזכירו שם גם הוא כתבו שם. אך רע"א והילקו"י דחו דבריו.

### האם דווקא בכלי שמלאכתו לאיסור

לכאורה הדבר תלוי בסברא מדוע כלי שיש בו ח"כ נחשב למוקצה, אם הוא משום שאינו ראוי למלאכתו הרגילה בשבת, והואיל והרגילות להקפיד עליו ביותר שלא לעשות בו שום תשמיש אחר,

נמצא שהכלי אינו עומד בשבת לשום תשמיש והוא מוקצה משימוש לחלוטין, ולכן החמירו בדינו יותר משאר כשמל"א ואסרו לטלטלו אפילו לצורך גו"מ. ולפ"ז כשמל"ה גם אם מקפידים עליו שלא להשתמש בו לשום תשמיש מלבד התשמיש המיוחד לו אינו מוקצה, שהרי ראוי הוא לשימוש בשבת, אבל אם יסוד הדין הוא משום שמייחדים לו מקום ומסיחים דעת מהטלטול, א"כ גם בכשמל"ה דין זה שייך כשמקפיד על טלטולו.

במסכת שבת מה: נמסר בשמו של רבי יוחנן שאסור לטלטל מנורה בשבת. ובטעם הדבר אמרו רבה ורבי יוסף: "הואיל ואדם קובע לה מקום". ועל כך הקשו: "והרי כילת חתנים דאדם קובע לו מקום" ואין איסור לטלטלה. **ובתוספות** (שם ד"ה אין) הקשה הרשב"א היאך הותר לטלטל את המנורה לדעת רבי שמעון, והרי הוא מודה ב"סיכי זיירי ומזורי, כיון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום". ובהמשך כתבו תוספות (מו, א ד"ה והא, ועי"ש שהעירו שהתוספות הם דיבור אחד) שהקביעות של המנורה ושל הכילה לא נחשבת כקביעות כי אינו קובע להם מקום לגמרי.

עוד נראה לומר שמהקשר הגמ' בדף קכג: שמדברת על מוקצה מחמת חסרון בסמוך לדיון בגמ' על גזירת כלים, משמע שממח"כ הוא כשמל"א חמור יותר, ולכן לא יתכן לומר שגם בכשמל"ה יהיה ממח"כ. גם כל הדוגמאות שהביאה הגמ' בדין ממח"כ הינם דוגמאות של כשמל"א דווקא (עיין שבת קכג: קכז:).

ודעת **הפני יהושע** במש"כ שם על התוספות, שבכלי שמלאכתו להיתר אין דין מוקצה מחמת חסרון כיס, וסיים: "דבמלאכתו להיתר, לא שייך לאסור משום קביעות מקום, כמו שכתבו הטור והשו"ע" (ובילקוט יוסף הערה ב, ביאר הגר"ע יוסף, שהפני יהושע הוכיח כן ממה שהטור והשו"ע לא מנו בדין מוקצה מחמת ח"כ, אלא כלים שמלאכתם לאיסור. וכ"כ בחזו"ע ח"ג עמוד צג). וכן נקט לדינא ב**שו"ע הרב** שדין מוקצה מחמת חסרון כיס נאמר רק בכלי שמלאכתו לאיסור. וראה את ההסבר לכך במה שהרחיב את היריעה בנדון זה בשו"ת **קנה בשם** (סי' יח אות ב, ד"ה אלא) במענה לשאלה האם מותר להשתמש בשבת בקנקן יין מכסף טהור שמקפידים על טלטולו. ושם כתב שבאמת הוא דבר שאין הדעת סובלתו לומר שאף כשמל"ה יהיה אסור להשתמש בו בתשמיש המיוחד לו.

וכן הכריע בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן לט' אות ג) שאין דין מוקצה מחמת ח"כ בכשמל"ה, וביסס דבריו מהפנ"י והטוש"ע שלא הזכירו בדין מוקצה מחמת ח"כ אלא כשמל"א, ע"ש. וכ"פ ב**חזו"ע** (ח"ג עמוד צא), ולכן תמונה יקרה שקבעה בקיר ונפלה בשבת פשוט שאין איסור לטלטלה, כי בוודאי אין הח"כ מזיק כלום לאוסרו בטלטול, כיון שיכול להשתמש בו כדרך תשמישו בחול, וע"ע בהליכות עולם (עמוד ר). וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רסח, יח). גם בשו"ת **אור לציון** (פכ"ב הערה ב) כתב שדין מוקצה מחמת ח"כ הוא רק בכשמל"א, ובטעם הדבר כתב שכשמל"א שאדם מקפיד עליו שלא להשתמש בו תשמיש אחר הוי מוקצה משום שבטל שם כלי ממנו, שהרי לעיקר מלאכתו אינו יכול להשתמש, ולתשמיש אחר של היתר אינו עומד שהרי מקפיד שלא להשתמש בו תשמיש אחר. אבל כשמל"ה אע"פ שאינו עומד לתשמיש אחר מ"מ עומד הוא לעיקר שימושו ולכן לא בטל שם כלי ממנו. וכ"פ **שו"ע הגר"ז** (סעיף ד) ו**קצות השולחן** (סי' קח' ס"ק יג). וכן משמע לענ"ד דעת **הר"י קאפח** (שו"ת המוקלט מס' 401).

אולם לדעת **הפרי מגדים** בספרו ראש יוסף (מו.) גם בכלי שמלאכתו להיתר, כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותו, נחשב למוקצה מחמת חסרון כיס, ודייק זאת מדברי הרמב"ם (כה, ט) ממה שלא התנה דבעינן כלי שמלאכתו לאיסור, משמע שאף אם מלאכתם להיתר אסור, אף על פי שהזכיר אח"כ הכלים שמלאכתם לאיסור. וכ"פ **התורת שבת** (סק"ב), ו**שלמי יהודה** (עמ' ח', ג).

אמנם יש להעיר שגם לדעת המקילים הנ"ל, ודאי שיש כלים שמלאכתם להיתר שהם מוקצה מחמת חסרון כיס, וכגון כלים העומדים לסחורה כמפורש בשו"ע או בכלים כבדים שאדם ניזהר מלהזיזם בימות החול, שנאסרו בטלטול מחמת שהבעלים מקצה אותם מדעתו הקצאה גמורה אפילו שהם כלי היתר מחמת נסיבות אלו, שהם עומדים לסחורה או שאין מזיזים אותם.

דעת **המ"ב** בזה לא ברורה, שהרי בסק"ג הביא עוד דוגמאות לממח"כ וכולם הם כשמל"א, ואולי אפשר לומר שזה בלאו דווקא כמו שיש שרצו לומר בדעת מרן שהביא רק דוגמאות של כשמל"א. ובסק"ח כתב שכלי כבד גם אם הוא להיתר, יכול להיות ממח"כ. אבל גם בדבריו שם אפשר לומר שרק בגלל שייחד לו מקום הוא ממח"כ, אבל בלא הייחוד לא יהיה ממח"כ. וגם בשש"כ אפשר לומר שהביא את הדוגמאות של ממח"כ כשקובע לו מקום גם בכלי היתר, לא בגלל שסובר שממח"כ הוא גם בכשמל"א אלא רק בגלל שייחד לו מקום מקצה דעתו ממנו. עוד יש להסביר ע"פ דברי החזו"א (מג, יז) שחילק בין חסרון כיס שהוא בכשמל"א, לקביעות מקום שהוא אף בכשמל"ה. וכ"כ בסב"ל (שח, א) שדעת **השת"ז** בכך אינה ברורה.

כתב בספר קצות השבת (עמוד מ' הע' ד) ששמע מהגרב"י **זילבר** שליט"א שכל דין מוקצה מחמת חסרון כיס הוא דווקא בדבר שהוא כלי, והקשה לו מהא דנייר אינו כלי ואעפ"כ חשוב כממח"כ, וענה לו שגם נייר חשוב כלי. ובאמת שזו נ"מ לענין נזל יקר שמקפיד עליו שלא לטלטלו, וצ"ע.

### דבר העומד לסחורה

כתב **הרמב"ם** (כה, ט) כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהן שמא יפסדו אסור לטלטלן בשבת וזה הוא הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס. אבל בפכ"ו הי"ד כתב שתמרים המוכנים לסחורה מותר לאכלם בשבת. וכתב **המ"מ** שמתמרים העומדים לסחורה נלמד מכ"ש שמותר לטלטל כלים המוכנים לסחורה. וכתב מרן **הב"י** לחלק בין כלים שמקפיד עליהם לבין כלים העומדים לסחורה שאינו מקפיד עליהם, עוד כתב שאע"פ שאינם יקרים, כיון שמקפיד עליהם שלא יפסדו חשובים כמוקצה מחמת ח"כ, והרמ"א הביא שגם כלים העומדים לסחורה ומקפיד עליהם חשובים כממח"כ. **המ"ב** (סק"ז) הדגיש שעיקר ההקפדה היא שלא להשתמש בהם, אבל אם אינו מקפיד עליהם, אף שהם מיוחד לסחורה אין עליהם דין של ממח"כ. וכ"פ **הבא"ח** (מקץ אות ח).

ובשש"כ (כ, כא) כתב שכל דבר העומד לסחורה אפילו כשמל"ה ואינו בעל ערך רב, הרי אם בעליו מקפיד עליו שלא להשתמש בו אפילו לצורך עצמו, דינו כממח"כ ואין כל היתר לטלטלו (וכ"פ **בילקוט יוסף** סוף הע' ב), אבל אוכלין גם אם הם עומדים לסחורה, דעתו של אדם לאכול מהם לכשירצה ולכן אין עליהם דין של ממח"כ. ובהערה סה הביא שתי אפשרויות: א. בשם **מג"א** ו**מחצה"ש**, כלים

אדם רגיל להקפיד עליהם, אוכלים אין רגילות להקפיד שלא להשתמש בהם, ולפ"ז אוכלים שרגילים שלא להשתמש בהם דינם כממח"כ. ב. אולם **האור שמח** כתב שבאוכלים לעומת כלים, דעתו של אדם לכל מה שראוי לו, כיון שאוכל הוא מוצר חיוני לאדם אין הוא מוקצה דעתו מהם, ולפי דבריו לא שייך להחיל דיני ממח"כ על אוכל.

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד צה) שאם במהלך השבת נמלך על המוקצה מחמת ח"כ ורוצה להשתמש בו, הואיל ובביה"ש חל עליהם תורת מוקצה אסור לטלטל, וכ"כ בשו"ע **הגר"ז** (סעיף ד). והר"ח **כסא** (שם טוב פכ"ה ה"ט).

ואתרוגים לפני חג סוכות חשובים כמוקצה מחמת חסרון כיס, ולכן אסור לטלטלם בשבת או ביו"ט. כ"פ **השש"כ** (כ, כא) בשם **הגרש"ז אוירבך, אשרי האיש** (מוקצה עמוד רכא), **חזון עובדיה** (ח"ג עמוד צו), ו**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רסט), וטעמו שאע"פ שסתם אוכלין אין אדם מקצה דעתו מהם, באתרוג הדין שונה כיון שהקונים אותם לא יאכלום אלא רק לאחר החג, ולכן דינם כשאר דברים העומדים לסחורה. ומהרב **אהרן בוטבול** שמעתי שמותר לטלטל אתרוגים בשבת חוה"מ, וכ"כ בחזו"ע שם, כיון שראויים להריח בהם.

#### מכונית - אם היא מוקצה מחמת איסור או חס"כ

לדעת **השש"כ** (כ, הערה רנב) ו**שלמי יהודה** (יד, ו) חשוב ככשמל"א ומותר לצורך גו"מ להיכנס לרכב, להוציא ממנה חפץ או לנוח. וסיבת ההגדרה הזו כתב בהערה שם בשם הרב זילבר, כיון שמשתמשים ברכב גם שלא בזמן הנסיעה, ואף אם המכונית מתנוענעת בזמן השימוש מותר [לפ"ז] אופנוע הוא מחח"כ כיון שאין משתמשים בו שלא בזמן הנסיעה]. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תסו). וכך משמע **מערי"ש** (שח, ה).

**האור לציון** (כו, ד, בהערה ד) כתב שפשוט שמכונית היא ממח"כ, ורק מותר לפתוח את הדלת לצורך, משום שזה טלטול במקצת לצורך דבר המותר. וע"ע **דברי יציב** (או"ח קנא), ו**אגרות משה** (ח"ה סי' כה אות יא).

#### טלטול כלים שקבע להם מקום

כתב בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן לא אות ב) שאם ייחד שלא לטלטל כלל, כגון שעון קיר וכיוצ"ב יש להחמיר, אע"פ שאין תשמישם לאיסור. וכ"נ ב**מ"ב** (ס"ק קסח) שאוסר לטלטל שעון קיר. ובטעם הדבר כתב **החזו"א** (סי' מג' ס"ק יז) שאע"פ שאין לו מקור נכון בגמ', מ"מ יש לפרש שדומה שעון זה לנר, שכיון שקובעים לו מקום באופן קבוע ואין מטלטלים אותו ממקומו, נחשב הוא כמוקצה, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ב ס"ק לט). וכ"פ **בשש"כ** (כ, כב, ובהערה סט) שכל דבר שקובע לו מקום מחמת ערכו הרב ומקפיד שלא לטלטל אותו מחשש שמא יתקלקל, כגון שעון קיר או תמונה אומנותית, חשוב כמוקצה מחמת ח"כ. גם בשו"ת **אור לציון** (פכ"ב סוף הערה ב) אסר טלטול שעון קיר ותמונה שקבע לה מקום כיון שכל דבר שאדם קובע לו מקום חשוב כמוקצה מחמת ח"כ.

**מנגד באגרות משה** (ח"ה סי' כא אות יג) פסק ששעון קיר או תמונות יקרות אע"פ שקבע להם מקום, אין עליהם תורת מוקצה בשביל זה, שאין תולים אותם אלא לנוי. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סי'



לט' אות ג), ובהליכות עולם (ח"ג עמ' ר), ואפילו אם יש תחתיהן כתב אין איסור לטלטלן. וכן התיר הר"י קאפח (שו"ת המוקלט מס' 400-401) לטלטל שעון לצורך משום שחשיב כלי שמל"ה, אך תמונה הסתפק האם אפשר להגדיר אותה בכלל כלי.

### נייר בימינו

**המגן אברהם** (סק"י) הביא בשם השלטי גיבורים (שבת לד. אות ב) שנייר חלק הוא מוקצה, וכתב המג"א שצ"ל דהוי מוקצה ממח"כ כיון שעומד לכתובה מקפיד עליו, וכ"פ השת"ז (ס"ק יח) [וראה בז"ר שם]. וכ"כ המ"ב (סק"ג) שאסור בטלטול כדין מוקצה מחמת חסרון כיס, ובשו"ע הרב כתב טעם נוסף, מחמת שאין עליו תורת כלי. ונחלקו פוסקי זמנינו האם גם כיום שהנייר מצוי, נאסר לטלטלו. יעו' בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סו"ס עב) שהזהיר שלא ליתן ניירות המיוחדות לכתובה בין דפי הספרים קודם השבת אף באופן דליכא איסור על הנחתן שם משום דהכינן לכתוב עליהן ביאורים בספר דשפיר מקרי אותן הניירות מוקצה מחמת חסרון כיס כמו שכתבו הפוסקים, ואפילו בזמן הזה, דלא מצינו בר דעת שמאבד ניירות שיכול לכתוב עליהם וכיון שנותנים ניירות בספר שיהא מוכנין לכתוב עליהם הוו הנחתן שם בספר באופן שיתישבו שם בטוב כמש"כ המג"א שם ונעשה הספר בסיס לדבר אסור. וכ"כ הבא"ח (מקץ אות ה) שנייר חלק אם הוא חשוב מאוד שהוא מיוחד לכתוב בו ואין משתמשים בו לתשמיש אחר דינו כמוקצה מחמת ח"כ. גם בחוט שני (שם עמ' נז) כתב שחשוב כממח"כ, וכ"פ בשו"ת **אז נדברו** (א, עט, אות קנח), **מנוחת אהבה** (ח"א עמ' ער), **ערי"ש** (שח, ג) ו**שע"ה** (סז, ז. וראה שם בהע' כב שנשאר בצ"ע).

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד צז) כתב שבזמנינו שהנייר מצוי מאוד נראה שיש להקל, מפני שהם ראויים להשתמש בהם לסימן באיזה ספר. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ט, עח) שבזמנינו שהנייר מצוי הרבה אין להחמיר בזה כ"כ, ורק נייר צבעוני שמקפידים עליו הוא מוקצה מחמת ח"כ. וכ"כ **בשולחן שלמה** (אות ד) שאע"פ שבזמנינו אין הדרך לצור ע"פ צלוחית, יש להתיר, מפני שרגילים להשתמש בו לסימן בתוך הספר ולכן דינו רק ככשמל"א. וכ"כ בספר שלמי יהודה<sup>172</sup> (עמוד קצב אות יג) ובספר אשרי האיש (עמוד קפב) בשם הגרי"ש אלישיב.

ומחברת שכתוב בה דברי תורה, אע"פ שיש בה דפים ריקים, נראה שמותר לטלטלה מפני שהם בטלים לדפים שכתוב בהם דברי תורה. וכ"פ בספר **אז נדברו** (יא, כא) ובחזון עובדיה (עמוד צז) ובחוט שני (פמ"ב סוף אות א) בשם החזו"א, ואף לדפדף בדפים הריקים דעת הגר"נ קרליץ שמותר, וכ"ד הגר"מ פיינשטיין (טלטולי שבת עמ' ה), מאידך הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פ"כ הע' רעב) הסתפק בזה והורה שטוב להימנע מלעשות כן. גם בספר **שולחן שלמה** (אות ד) כתב שאין צורך להוציא את הדפים הריקים שנמצאים באוגדן, כיון שהם עומדים לטלטול יחד. ובשש"כ (כ, פז) כתב שמחברת ריקה היא מוקצה, ואף שבחלקה היא כתובה, ורק אם הכתוב בה חשוב לו יותר מהדפים הריקים מותרת בטלטול. וע"ע בשש"כ (פ"כ הערה נו) ששמע מהגרש"ז **אוירבך** שנייר יחיד אינו מוקצה כיון שאינו עומד דווקא לכתובה.

<sup>172</sup> ושם כתב ששמע מהגרש"ז שבזמנינו נייר כתיבה רגיל אינו מממח"כ.

## כלי חשמל

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כא' אות ג) לגבי כלי חשמל "והנה כלים, גם אם חשובים, כגון טייפ ריקורדער, אם אינו מקפיד עליהם כל ימי השבוע, אינם מוקצה מחמת חסרון כיס. אבל אסורין בדין מוקצה מחמת שתשמישן לאיסור, ורק כלים שאין רוצה להשתמש בהם מחמת שחושש שמא יתקלקל ע"י התשמיש הווין מוקצה מחמת חסרון כיס". וכן צידד **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד צ). ובשו"ת **אור לציון** (פכ"ו, א). ועיין בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' ט' ד"ה נראה דאף) שאולי דינו כחשמל"ה שהרי הוא ככל כלי שמשתמש בו.

אלא שבספר **אשרי האיש** (עמ' קפג) ו**שש"כ** (עמוד רמא) כתבו שכל כלי חשמל שמקפיד עליהם שלא יתקלקלו, ומלאכתם לאיסור נחשבים כמוקצה מחמת ח"כ.

## חפצים שהתקלקלו

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רנט' ורעה) ששעון יד שהתקלקל דינו כממח"כ, שמכיון שעומד לתקנו מסתמא מקפיד שלא להשתמש בו תשמישים אחרים מחשש שייפגם ויפחתו דמיו. וה"ה לזכויות שיצאו ממסגרת המשקפיים, ואפילו בשבת. וע"ע לקמן בדין שברי כלים שהרחבנו שם בזה.

## סעיף ב':

## כלי גדול

שנינו בעירובין קב. "ההוא שריתא דהוה בי רבי פדת דהוה מדלו לה בי עשרה ושדו לה אדשא ולא אמר להו ולא מידי אמר תורת כלי עליה ההיא אסיתא דהות בי מר שמואל דהוה מחזקת אדריבא שרא מר שמואל למישדייה אדשא אמר תורת כלי עליה"

וכן בשבת לה. "חלתא בת תרי כורי שרי לטלטולה ובת תלתא כורי אסור לטלטולה ורב יוסף אמר בת תלתא כורי נמי שרי בת ארבעה כורי אסור אמר אבבי בעי מיניה דמר בשעת מעשה ואפילו בת תרי כורי לא שרא ל" ונחלקו הראשונים האם מותר לטלטל בשבת כלי כבד שאין הדרך לטלטל אותו מחמת כובדו, האם חשיב כלי:

לדעת **הרי"ף** ו**הרמב"ם** מותר, שפוסקים כדברי הגמ' בעירובין, ולא כדברי רבה ורב יוסף בשבת. ולדעת **התוספות** אסור, שכלי כבד שלא מיטלטל כלל, אינו חשוב כלי, והגמ' בעירובין מדברת על כלים המיטלטלים.

מנן **השו"ע** פסק כדברי הרי"ף והרמב"ם, וכ"פ **המ"ב** (סק"ח) והוסיף, שאם זהיר בימות החול לא להניעה ממקומה כדי שלא תיפסד ותתקלקל ממילא הוא ממח"כ ואסור לטלטלה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמוד רעו). וע"ע **בחזו"ע** (ח"ג עמ' צד).

## כלי שמלאכתו לאיסור

סעיף ג':

שנינו במשנה קכד.

"כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר: אין ניטלין אלא לצורך", ובגמרא שם: "מאי לצורך ומאי שלא לצורך? אמר רבה: לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו. שלא לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו. ודבר שמלאכתו לאיסור, לצורך גופו - אין, לצורך מקומו - לא. ואתא רבי נחמיה למימר: ואפילו דבר שמלאכתו להיתר, לצורך גופו - אין, לצורך מקומו - לא. אמר ליה רבא: לצורך מקומו שלא לצורך קרית ליה? אלא אמר רבא: לצורך - דבר שמלאכתו להיתר, בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. שלא לצורך - ואפילו מחמה לצל. ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו - אין, מחמה לצל - לא. ואתא רבי נחמיה למימר: ואפילו דבר שמלאכתו להיתר, לצורך גופו ולצורך מקומו - אין, מחמה לצל - לא"

נמצא א"כ, שנחלקו לגבי כשמל"א האם הוא מוקצה רגיל או אינו מוקצה רגיל, רק שיש לגביו הגבלות מסויימות. אם הוא מוקצה רגיל אזי אין לטלטלו כלל, אם הוא אינו מוקצה, כיון שיש עליו תורת כלי, מותר לטלטלו לצורך גו"מ.

וכן פסק מרן **השו"ע**: "כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו, (ואם נשתמש לאיסור בבין השמשות כגון נר שהודלק ע"ל סי' רע"ט), בין לצורך גופו כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוץ בו אגוזים, קורדס לחתוך בו דבילה; בין לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה; אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור".

### הגדרת כלי שמלאכתו לאיסור

בגמ' שבת קכג. מובאת ברייתא שמדוכה של תבלין וכד' חשובה כשמל"א, **ורש"י** שם הביא "כיון דעיקר מלאכתו לשחיקה דהיא מלאכת איסור משום טוחן", ולאחר מכן הביא שגם העלי (שהוא הכלי שכותשים עליו, ולא הכלי שכותשים בו) אסור בטלטול כיון שהאיסור נעשה בו, גם **הרשב"א** שם הביא שקדירה שמבשלים בה נחשבת לשמל"א, ומותר לטלטל אותה עם תבשיל כיון שעתה משמשת היתר.

כתב **המגן אברהם** (סק"ה) "שמלאכתו לאיסור - כלומר שמיוחדת לדבר שאסור לעשות בשבת", והוסיף המ"ב: "ואפילו אם רק חב מלאכתו לאיסור הוא ג"כ בכלל זה".

וחידש ע"ז **בבאור הלכה** (ג, ד"ה קדירה): "ודע דכתב **הפמ"ג** והעתקתיו במ"ב דכלי שרוב מלאכתו לאיסור הוא ג"כ בכלל כלי שמלאכתו לאיסור והביא ראיה מרשב"א לענין קדירה עי"ש ולענ"ד היה נראה דזה דוקא אם עיקרה הוא רק למלאכת איסור ורק לפעמים משתמש בה להיתר ולענין זה יש ראיה מקדירה דמשמע מרשב"א דהיא כלי שמלאכתו לאיסור דעיקרה נעשה לתבשיל אבל אם דבר הכלי להשתמש בה לשניהם ורק שלאיסור משתמשין בה יותר מלן דמקצה דעתיה מניה דהלא עשויה למלאכת היתר ג"כ וצ"ע". (ובספר **תוספת אהל** ח"ב לרב שמואל קדר, כתב ע"ד הבה"ל שכוונתו שצ"ע על הפמ"ג דלא דק, ואין הכוונה שצ"ע כיצד לפסוק לדינא. וכ"כ בשלמי יהודה בפתיחה בהע' יד).

והנה **במנחת שבת** (סימן פח סעיף כב אות צד) כתב, שע"פ דברי הפמ"ג יש לעיין, היאך הדין בדבר שרוב ימים משמש לאיסור והיתר ובשבת משמש רק לאיסור, אי אזלינן בתר רוב ימים, או די"ל דמה שמשמש בשבת רק לאיסור יהיה נקרא רובו משמש לאיסור.

לפי דברי המ"ב משמע שצריך שני תנאים להגדרת כלי ככזה שמלאכתו לאיסור: **שעיקר** תשמישו לאיסור (דהיינו שמיוחד לכך) ו**שרוב** תשמישו לכך. להלכה נראה שפסק את שני הטעמים, שהרי בסק"י הדגיש שמיוחדת לדבר שאסור לעשותו בשבת. ובסק"כ כתב לגבי קדרה שמלאכתה הוא לבישול, והיינו שצריך שעיקרה יהיה לאיסור, וכן משמע במ"ב סימן שיג' סק"ט שרוב תשמישו לאיסור מהני רק אם עיקרו עשוי לאיסור. ובקצות השולחן (סי' קח' הערה יב) דקדק שבשו"ע הרב אכן אסר רק כשמיוחדת לאיסור וכספיקו של הבה"ל. ובשש"כ (כ, ו) הישן כתב שאם רוב שימוש הוא להיתר אנו דנים אותו ככשמל"א, ובמהדורה החדשה כתב שאם עיקר תשמישו להיתר אז דינו ככשמל"ה. ובספר שלמי יהודה (בפתיחה בהערה יד) הביא שהגרש"ז **אויברך** והגר"ש **אלישיב** מקילין שכלי שרוב מלאכתו הוא לאיסור אבל אינו מיוחד לאיסור ועשוי גם למלאכת היתר רק שלאיסור משתמשים בו יותר, דינו ככשמל"ה. ומרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע (ח"ג עמוד נא) כתב להלכה כדברי הבה"ל, וע"ע **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' קצט). גם הגר"ד **ליאור** (שו"ת דבר חברון חאו"ח סימן רצז) הביא להלכה דברי הבה"ל שדבר שהדרך להשתמש בו גם להיתר אפילו אם אינו רוב התשמיש, מותר לטלטלו, ולכן היתר לטלטל פלאפון מצלצל בשבת כיון שיש בו גם שעון, שהוא תשמיש של היתר. עוד כתב שאם מייחד את הפלאפון מלפני שבת שישמש אותו לשעון מעורר הרי זה מפקיע מעליו שם מוקצה ולכן מותר בטלטול. ובמנחת **אהבה** (ח"א עמוד רסה) נראה שפוסק דאזלינן בתר רוב התשמיש שכתב לגבי סולם שמשמש בו לאיסור ולהיתר, 'ואם רוב תשמישו לאיסור דינו ככלי שמלאכתו לאיסור'. מדברי **האור לציון** (פכ"ו, א', בהערה שם) נראה שפוסק דאזלינן בתר עיקר התשמיש (ששם אסר לטלטל כלי חשמל כיון שעיקרם לאיסור). ושאלתי את הרב **אופיר מלכה** ואמר לי שהולכים אחר רוב השימוש. וכ"פ **בילקוט יוסף** (עמוד תב).

ואם נחזור לדברי הבה"ל למעלה, לכאורה משמע מדבריו שכשישנו כלי שדרך ההשתמשות בו היא לאיסור והיתר, והיינו שאפילו רוב ועיקר שימוש הוא לאיסור אבל הדרך של שימוש הכלי היא לאיסור והיתר, כגון פלאפון (כך הביא הרב ליאור למעלה) שעיקר ורוב שימוש הוא לאיסור, אבל חלק משימוש הכלי הוא להיתר של השתמשות בשעון של הפלאפון, לכן אפשר להגדיר אותו ככלי שמלאכתו לאיסור והיתר, שהרי סברת הבה"ל היא משום שאינו מקצה דעתו ממנו אם כך הוא השימוש של הכלי. והסכים איתי ר' דביר אזולאי הי"ו. ור' שלמה הירש הי"ו העיר לי שהתשמיש של ההיתר צריך להיות משהו שהאדם לוקח את החפץ בשבילו, אבל פלאפון לדוגמא אינו חשוב ככלי שמלאכתו להיתר ואיסור שהרי אין האנשים לוקחים אותו בשביל השעון אלא הוא תשמיש לואי בלבד להתקשרות בו. שהרי לא יעלה על הדעת שרכב לא יהיה כשמל"א כיון שיש שם שעון. אלא ע"כ לומר שתשמיש ההיתר צריך להיות משהו חשוב, אפילו שאינו העיקר או הרוב<sup>173</sup>.

<sup>173</sup> וההגיון שבדבר, שהרי אם אינו לוקח את החפץ הזה לתשמיש המדובר (כגון פלאפון לשימוש שעון) אזי בשבת מקצה דעתו ממנו, כיון שלהתקשר בשבת אינו יכול, ושימוש בו בתור שעון אינו עושה, ולכן מקצה דעתו ממנו.

ואף כלי המיוחד להניח בו מוקצה ואינו עושה שום פעולת איסור, דינו ככשמל"א (מ"ב סימן רע"ט ס"ק יט', וע"ע בשעה"צ שם ס"ק טז', דלא כהרשב"א).

וכלי שבעזרתו עושים איסור מסוים אך אין האיסור נעשה בכלי עצמו, כגון ספר טלפונים שהעיון בו הוא לצורך התקשרות, דעת הגרי"ש אלישיב (שבית יצחק מוקצה פ"ב אות א', שלמי יהודה פי"ס סק"ס) שדינו ככשמל"א כיון שרוב תשמישו הוא לצורך מלאכת איסור, ולכן מותר לחפש בו כתובת מסויימת כדין כשמל"א שמותר לצורך גופו. והגרש"ז אוירבך (שש"כ ח"ג פ"כ הע' מג', ופכ"ח הע' לה) הסתפק שמא אינו נחשב ככשמל"א, וכתב שעכ"פ אסור לטלטלו משום עובדין דחול. אכן לחפש בו כתובת כתב הגרש"ז (א מאור השבת ח"ב מכתב כד' אות ו) שמותר, כיוון שאין שימוש זה חשוב כעובדין דחול. דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ג עמ' פב) שספר טלפונים חשוב ככשמל"א מחמת איסור קריאה בשטרי הדיוטות, ואע"פ שמשמש גם למציאת כתובות אין זה עיקר שימוש. מאידך בחזון עובדיה (ח"ג עמ' לב) כתב שספר טלפונים אינו מוקצה כיון שיש בו שימוש של היתר במציאת כתובת לצורך השבת.

### טלטול צרור מפתחות כשאחד מהם אסור בטלטול

כתב השש"כ (כ, פג) שיוציא את המפתחות האסורים מהצרור בע"ש. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' כב'. הובא בפסק"ת הע' 46) כתב, שאם לא הוציא את המפתח האסור מע"ש מותר לו לטלטל את הצרור בשבת, משום שמפתח המוקצה הוא כשמל"א, והצרור הוא בסיס לדבר המותר והאסור שמותר בטלטול. גם בחזון עובדיה (ח"ג עמוד קלד) התיר לטלטל מחזיק מפתחות שיש בו דבר אסור עם דבר מותר. ושמעתי מהרב אהרן בוטבול שאם הדבר המותר הוא יותר חשוב מהאסור, יהיה מותר בטלטול, אבל אם יש בצרור דבר איסור חשוב יותר מהאיסור, צרור זה יהיה אסור לכאורה בטלטול, אלא שיש מקום לומר שמותר בטלטול לצורך גו"מ (ופשוט).

ע"ע בדברינו לקמן לגבי בסיס לדבר האסור והמותר מ"ש בזה.

### כלי שהפעלתו אסורה אך ההנאה מותרת (מאוורר)

וכלי שהפעלתו אסורה בשבת אך השימוש וההנאה ממנו מותרים, כגון מאוורר ושאר כלי חשמל שמלאכתם היא מלאכת היתר, כתב בשו"ת אגרות משה (ח"ג סי' מט'. ח"ד סי' צא' אות ה. ח"ב סי' כב' אות כב) שדינו ככשמל"א, (אמנם ממ"ש בח"ה סי' כג' משמע שעיקר שיטתו היא שמכשירי חשמל נחשבים ככשמל"ה), והגרש"ז אוירבך (מנחת שלמה ח"א סי' ט עמ' עה) כתב שמאוורר מכובה ודאי דינו ככשמל"א, אך בעודו פועל יש לדון שמא נחשב ככשמל"ה. ובהליכות עולם (ח"ג עמוד קצד) כתב שמאוורר מותר לטלטלו כדי לשנות את כיוונו לצד אחר כדין כשמל"א שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, וע"ע בחזון עובדיה (ח"ג עמ' עח. ח"ו עמ' קיט). וכן התיר בספר אז נדברו (ח"ח סימן לג' עמוד פד). ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' קיג) כתב שלדעתו יש לאסור את טלטול המאוורר משום מכשול לרבים שיבואו לידי איסור ממש, ומצד שאין גוזרים מזירות מדעתנו ראה מה שהשיב שם (סי' קיד). ובספר שלמי יהודה (עמוד נא) הביא בשם הגרי"ש אלישיב שחילק בין מאוורר קטן שאין קובעים לו מקום, לבין מאוורר

גדול שקבוע לו מקום שאז הוא מוקצה, ואעפ"כ מותר להכניס או להוציא את הבורג המכוון את המאוורר להסתובב ימין או שמאל, כדין גו"מ.

מאידך, דעת הגר"נ קרליץ (חו"ט שני ח"ג פמ"ב סק"א) שבעוד המאוורר פועל יש לחוש שהוא מוקצה גמור כשלהבת, מחמת זרם החשמל העובר בתוכו, ועל כן אין לטלטלו אף לצורך גו"מ, וכעין זה כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח סי' קסז' אות ה) שבעודו מכובה דינו ככשמל"א ומותר לטלטלו לצורך גו"מ, אך כשהוא פועל יש להסתפק בדבר ולכן יטלטלו ברגלו. דעת הגר"מ אליהו (שו"ת הרב הראשי ח"א סימן לג) שדין המאוורר כמוקצה מחמת איסור, וכן יש חשש שמא יינתק החוט ממקומו. ובמנוחת אהבה (ח"א עמוד תקצב) כתב שבעוד המאוורר דולק אין לטלטלו אפילו לצורך גו"מ, כיון שהפעלתם אסורה בשבת אין להורות היתר בזה מחשש לפירצה בחומת השבת, וגם משום מוקצה, ורק בשינוי מותר. [ועיין ז"ר (סי' שח סק"י) שהביא את דעת הר"ח כסא, וצ"ע בדבריו.] ובשו"ת **אור לציון** (פכ"ו, א) כתב שכל הכלים החשמליים יש להם דין של מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שאדם מקפיד שלא להשתמש בהם שימושים אחרים, מלבד כלים מועטים שיש להם שימוש היתר בשבת כגון קומקום חשמלי. ובשו"ת **משנה הלכות** (יג, מח) כתב שנראה לו שבשעה שהמאוורר דולק חשוב הוא כמוקצה. ודעת הר"י קאפח (מתלמידיו) שמאוורר הוא מוקצה מחמת גופו כיוון שאין עליו שם כלי בכלל. אמנם במקום אחר (שו"ת המוקלט מס' 402-405) משמע שהאיסור הוא משום החשמל הזורם בו וכמו הרב אליהו הנ"ל. אך היתר לכוון את ראש המאוורר כדעת הרב אלישיב הנ"ל.

#### טעם האיסור בכשמל"א

כתבו הראשונים [ראב"ד ביצה א. ד"ה ודכוותא. רמב"ן קכג: ד"ה ומדאוקים. ריטב"א קכד: ד"ה ולענין הלכה. שיטה להר"ן קכב: ד"ה אלא אמר רבה] שאין האיסור כאן משום שהאדם מקצה דעתו מכלי זה כיון שתשמישו הוא לענייני איסור שאסור לעשותם בשבת, 'אלא טלטול הוא שאסור גזירה משום הוצאה וכשם שגזרו בימי נחמיה בו חכליה אפילו בכלים שמלאכתן להיתר'. ויש שרצו לומר בדעת הרשב"א בתשובה (ח"א סימן תרו) שהוא מדין מוקצה, שהאדם מקצה דעתו מכלי זה. וכ"ד החיי אדם (כלל סו' ס"ד).

מנגד, דעת הגר"א (יו"ד סי' רסו' אות ג) שכשמל"א אינו מוקצה כלל אלא שלא היתירו לטלטלו אלא לצורך גו"מ לאפוקי שלא לצורך כלל. וגם ראיתי בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סימן נט) שהביא את שתי הצדדים בביאור כשמל"א, האם הוא מוקצה ככל מוקצה. או שאינו מוקצה רק שלא היתירו לטלטלו אלא בגדרים שונים, ע"ש. וע"ע בספר **מאורי אור** לגרשז"א (ח"א פרק שני ענף ד) שכתב ג"כ שכשמל"א אינו חשוב מוקצה כלל כיון שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, ולא אסרוהו בטלטול כי אם משום גזירה שמא יבוא לעשות בו מלאכה אסורה. גם בספר **אז נדברו** (ח"ט סימן כ' עמוד ס"ד) ונפק"מ) כתב שאין על כשמל"א תורת מוקצה ממש, אלא חכמים הטילו עליו איסור מוקצה בלבד משום גזירת מלאכה. וכ"כ בשולחן **שלמה** (סי' שח' עמוד טו) וע"ע שם עמוד לט', שהביא את דברי הרמב"ם (כד, יג) שהאיסור הוא שלא יבוא לעשות מלאכה, והראב"ד בהשגות על הרי"ף בריש ביצה (אות ב) כתב שהוא שלא יחשדוהו שעושה מלאכה, וא"כ אין איסורו מעיקר דין מוקצה.

### כשמל"א שאין לו שימוש היתר

הגמ' בשבת קנד: בסוגית ביטול כלי מהכנו, אומרת לגבי שמיטת כלי מוקצה ע"ג כרים וכסתות שבשליפי רברבי [משאות גדולים] אסור לשמוט ע"ג הכרים כיון שמבטל כלי מהיכנו. וכתב **בעל המאור** (דף סו:) שכשמל"א שאינו ראוי בשום צד לטלטלו בשבת לצורך גופו, אין מטלטלין אותו אפילו לצורך מקומו. והק' **הרשב"א** מדוע לא יוכל לקחת גם את הרברבי כשיפריעו לו הרי מותר לטלטל לצורך מקומו, והרז"ה הקשה עליו דכל שאינו ראוי לאיזה טלטול לצורך גופו גם לצורך מקומו אסור. ולדעת הרשב"א גם דבר שאינו ראוי לטלטלו לצורך מקומו, אלא שאסור להביא כרים לכתחילה שיפול עליהם המוקצה כדי לטלטלם אח"כ לצורך מקומם. וב**שבט הלוי** (ח"י סי' נט) הביא שיש שתי הבנות באיסור כשמל"א: או שהוא מוקצה, או שחכמים אסרו לטלטלו אבל לא מדין מוקצה, וע"פ יסוד זה ביאר את מח' הרשב"א והרז"ה. שלדעת הרז"ה כשמל"א יש עליו תורת מוקצה ממש אלא שהתירו את טלטולו אם יכול להשתמש בגופו לצורך היתר, אבל אם אינו יכול להשתמש בו לצורך היתר אין אנו מתירים לו לטלטלו לצורך מקומו, 'דצורך מקומו הוא טפל בהיתרו לצורך גופו כמשמעות הגמ' בשבת קכד.", ולדעת הרשב"א אין תורת מוקצה ממש על כשמל"א ולכן גם כשאין ראוי לצורך היתר עדיין לא נאסר אם רק ראוי לצורך מקומו. ושם פסק כדעת הרשב"א להתיר, ומה שמצינו בכמה פוסקים שהשתמשו בלשון מוקצה לכשמל"א אין הוא אלא לשון מושאל.

**המגן אברהם** (סקי"ח) התיר לטלטל פתילה לצורך גו"מ, ומשמע מדבריו שמיקל לטלטל כשמל"א גם כשאין לו תשמיש של היתר<sup>174</sup>. גם **בשעה"צ** (רעט סק"ד) כתב שמותר לטלטל פמוטות לצורך גו"מ כדין מלאכתם לאיסור, ומשמע שאפילו פמוטות שאין להם שום שימוש של היתר חשובים ככשמל"א, וכן משמע מדבריו במ"ב (שח, ס"ק לד). וכ"כ במפורש **שו"ע הרב** (שח, פה) **ובית מאיר** (שי, ז).

וכן הורה בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ה, כב) שמותר לטלטל פמוטות שלא הדליקו בהם לצורך גו"מ. וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** כמו שהבאנו למעלה. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן טז) ובספרו **מנוחת אהבה** (ח"א עמוד רסב). וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד צ'. ח"א עמ' רסא). וכ"ד **הגרשז"א** (שש"כ פכ' הע' ריד). **אולם מנגד**, דעת **החזו"א** (מד, יג) ושו"ת **אז נדברו** (ג, לט) שאסור, כיון שדינם כמוקצה מחמת חסרון כיס, וכל ההיתר שהביאו הפוסקים לגבי פמוטות אינו אלא בזמנם שהיו משמשים גם לדברים אחרים, אבל כיום כיון שאין הדרך להשתמש בהם אלא לצורך הדלקת נרות, אזי אפילו חדשים שלא הדליק בהם מעולם דינם מוקצה.

**הפרי מגדים** (א"א יב) אסר לטלטל כשמל"א כשאין לו תשמיש של היתר, לצורך מקומו, וכ"כ **רע"א**. גם **באורחות שבת** (יט, הערה כא) ובמאמר בסוף הספר סיכם שלדעת המאור אכן אסור לטלטל אותו. **השש"כ** (פכ"ח הערה פב) כתב בשם **הגרשז"א אוירבך** שבזמנינו אסור לטלטל שופר אפילו

<sup>174</sup> ועיין במ"א ס"ק יב' שציון לתוס' בדף לו. ולא לתוס' בדף מד. שהתיר אף אם אין לו שימוש של היתר. וכתב הפמ"ג שם שלדעת המ"א רק אם יש לכלי מעט שימוש של היתר הוא מותר בטלטול.

לצורך גו"מ כיון שאין לו שום שימוש של היתר. כ"ד **החזו"א** (מד, יג) וכן הורה הגריש"א. אך ראה **ערי"ש** (שח, ח) שכתב כדברי הרמ"א שדינו ככשמל"א.

### כלי שמלאכתו לאיסור דרבנן

עיין בפרי מגדים (משבצ"ז פתיחה לסי' ש"ח) שגם כלי שמלאכתו לאיסור דרבנן חשוב ככשמל"א, עוד כתב בבאור הלכה "כלי שמלאכתו לאיסור - אפילו איסורו הוא רק מדרבנן, ועי"ש עוד לענין קנא"ק האל"ץ בית קיבול ועץ תקוע ע"י שרויף ונותנים שם אגוזים כדי לשברם האריך בזה ולבסוף צידד להקל". גם בכה"ח (ס"ק יט) כתב שגם איסור דרבנן אוסר את הכלי ככשמל"א. וכ"כ בשע"ה (סז, ו).

### היתר טלטול כשמל"א לצורך גו"מ

בעניין ההיתר לטלטל כשמל"א לצורך גו"מ יש לחקור, האם זה מדין 'הותרה' או 'דחוויה', כלומר האם נקודת המוצא היא שכשמל"א אינו מוקצה בעצם, ומכאן ההיתר הפשוט לטלטלו לצורך גו"מ אפילו לכתחילה, וגם אם ישנה אפשרות להשתמש בכלי היתר אחר לצורך תשמיש זה, מותר. או שמא נקודת המוצא היא שכשמל"א הינו סוג של מוקצה אע"פ שיש עליו תורת כלי, ומכאן באה ההגבלה שלא לטלטלו לצורך עצמו אלא רק לצורך גו"מ. ועיין לעיל שהבאנו את דברי הפוסקים שדנו בזה. ועיין לקמן בדברינו לגבי טלטול כשמל"א כשיש לו כשמל"ה, ואולי המחלוקת שם שורשה בחקירה הנ"ל.

### הגדרת צורך גופו

צורך גופו היינו שרוצה להשתמש בכשמל"א לצורך היתר, כגון בפטיש לפצח אגוזים וכד'.

אולם מה יהיה הדין כשאינו משתמש בגוף החפץ ממש אלא נהנה ממנו. ונפרט יותר: **התוספות** בשבת ס'. (ד"ה לא) אומרים שמותר לשלוח ביו"ט כשמל"א אפילו שלא יכול להשתמש בו ביו"ט כיון 'ששמחת יו"ט חשיב כמו לצורך גופו', דהיינו גם הנאה שאינה באה מחמת שימוש בכלי אלא בהימצאות הכלי אצל האדם חשובה כצורך גופו ומותר לטלטל הכשמל"א לצורך זה. וכ"כ **הרשב"א** (ביצה טו. ד"ה מותר לטלטלו) שלשמח חבר - חשוב כצורך גופו. וכ"כ בספר **ההשלמה** (שם).

מדברי תוס' הנ"ל למד **ועק"א** (סימן שו' אות ה) שמותר לשלוח לחתן נרות כסף שלא הדליקו אותם בשבת, בתורת מתנה, כיון ששמחת החתן חשובה כצורך גופו. וכ"פ **באורחות שבת** (יט, יג) שמותר לשלוח לחבירו מתנה ביו"ט כאשר רוצה לשמחו, אף אם היא כשמל"א. גם **בשולחן שלמה** (סק"ט, אות ג) כתב שתענוג והנאה חשוב כצורך גופו, ולכן התיר בשבת לעיין בקטלוג המיועד למסחר עם תמונות של חפצים או כלים, אף דרוב תשמישו לאיסור, כיון שיש אנשים המעיינים בו רק לשם הנאה, חשיב הנאתם כהנאת גופו וש"י.

### הגדרת צורך מקומו

עיין במשנה שבת קנג. מי שהחשיך וכו'... ובגמ' שבת קנד: "הגיע לחצר החיצונה...", וכתב **המאירי** "יש שואלים בדברים שאין ניטלים ושליפי זוטרי שאין בהם ביטול כלי מהיכנו מה צריך לכתוב וכסתות ויטלם ביד שהרי צריך הוא למקומם ואם מפני שאינו יכול להשתמש במקומו שהרי גב



הבהמה הוא ואסור להשתמש בבע"ח הרי מ"מ צריך למקומו שלא תמות בהמתו נראה שאין צורך מקומו נאמר אלא שצריך למקומו ממש לישב בו". וכ"כ הרשב"א. אלא שבשו"ת **מחזה אליהו** (סי' מו אות ז) פירש את דברי המאירי שצריך 'צורך שבת' בכדי שיחשב לצורך מקומו וכגון לישב במקומו של חפץ, או שמסירו - שהחפץ מפריע לו וכדומה אבל כשאין שום צורך שבת בטלטולו והוא רק לצורך תיקון ושמירת המקום כמו בהסרת השקין מעל גבי הבהמה אין זה נחשב צורך מקומו כלל ואינו בכלל היתרי טלטול כשמל"א, והיינו שלדעתו ישנם שלושה חלוקות: א. צריך לשבת ממש במקום. ב. רוצה שהמקום יהיה פנוי מדברים. ג. רוצה לטלטל את המוקצה מהמקום כיון שמפריע לו לצורך אחר. ובמקרים א' וב' חשוב לדעתו לצורך מקומו. ועיין **בשש"כ** (פ"כ סע' י וס"ק כ"ד) שהביא בהערה בשם חכם אחד דכל שמתבייש בפני אורחים כגון שמונח על השולחן כמל"א אף שבכה"ג בחול אין מתבייש בכך אבל כיון שבשבת מתבייש ולכן לא יכניסם לחדר בגלל המוקצה הנמצא במקום - מקרי צריך למקומו. וכ"כ **ב"מ יששכר** על תוספתא ביצה שאין כוונת צורך מקומו שמשתמש במקום ממש, אלא כל שמונעו לעשות את צורכו חשיב כצורך מקומו, וכ"פ בשו"ת **אז נדברו** (ח"ח סימן ל) לגבי סיר המונח במטבח או בפנת אוכל שאסור להזיזו, אבל אם עומד בסלון, קדירה אפילו רחוצה, אפילו אם לא נאמר דמקרי לצורך מקומו יש לצדד להתיר זה משום גרף של רעי כמו שמעיד החוש בזמננו שמקפידים יותר על הסדר הטוב. **בפסקי תשובות** (אות ג) כתבו שאם מתבייש מפני אורחים כשיש בבית כשמל"א מקרי לצורך מקומו. גם בשו"ת **אור לציון** (פכ"ו תשובה ג' בהערה) כתב שלקחת סיר מהשולחן כשהוא מפריע, נחשבת כצורך מקומו שהרי ע"י זה נעשה השולחן נקי. גם הרב **אליעזר מלמד** (בע"פ) הסכים שצורך מקומו הוא לאו דווקא השתמשות במקום ממש, אלא גם הנאה מכך שהמקום פנוי חשוב כצורך מקומו, כגון מברגה הנמצאת על שולחן השבת, ומדד זה אמור להיות לפי דבר המפריע לרוב העולם ולא רק לו. אח"כ ראיתי שגם הרב **אביגדור נבנצל** שליט"א (אתר ישיבה) כתב שאף כאשר אינו מעוניין שיהיה במקום זה נקרא לצורך מקומו. גם הרי"צ **רימון** אמר לי שאדם המעוניין במקום פנוי חשוב הדבר כצורך מקומו, ומותר<sup>175</sup>. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שדברים המפריעים חשובים כצורך מקומו, ולכן מותר לקחת מסמרים או פטיש שמפוזרים בסלון ומפריעים לו.

ועוד אפשר להוכיח היתר בזה מדברי התוספות והרשב"א שהבאנו לעיל ואת דברי רעק"א שהביא דבריהם להלכה, שצורך גופו חשוב גם אם אינו משתמש בגוף החפץ אלא רק נהנה ממנו. וא"ת שהיתר זה אינו אלא בצורך גופו שסו"ס נהנה מגוף החפץ אפילו אם אינו משתמש בו, זה אינו לענ"ד, כיון שכל מהות החילוק בין צורך גופו למקומו הוא, שבצורך גופו משתמש בגוף החפץ ובצורך מקומו נהנה מסילוק החפץ מהמקום, וכמו שבצורך גופו אין אנו דורשים שיהנה ממש מגוף החפץ הנאה של השתמשות אלא גם הנאה של שמחה וכד', כך גם אפשר לומר בצורך מקומו שאין אנו דורשים הנאה דווקא מגוף המקום הריק של השתמשות, אלא גם הנאה של שמחה והנאה מהמקום הריק חשובה כצורך מקומו.

<sup>175</sup> הגרש"ז אוירבך (מאור השבת ח"א מכתב ח' אות ז) כתב שפטישיים ומסמרים המונחים על השולחן באופן הנחשב מכוער בימות החול, דינם כגרף של רעי ומותר לטלטלם ולסלקם.

אלא שמצינו שדעת הרשב"א שבצורך גופו הוא התיר כשאין משתמש בגוף החפץ אלא אף אם נהנה ממנו, ולכן מותר לשלוח מתנות בשבת. ולעומת זאת בצורך מקומו דעתו כדעת המאירי שצורך מקומו הוא השתמשות במקום ממש. וע"כ לומר שהלימוד שהבאנו ללמוד מצורך גופו למקומו אינו נכון. וא"כ נחלק בין המקרים כהסבר המחזה אליהו במאירי. או כמו הביאור השני שהבאנו למעלה בדברי המאירי. ועדיין צ"ב.

לעומתם בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ה סי' כא אות לא) נשאל אודות כלי שמלאכתו לאיסור המונח במקום שאינו מתאים לכבוד השבת, לדוגמא עט המונח על השולחן בשבת, אם מותר להסירו מחמת כבוד השבת, וחשיב ליה כטילטול צורך גופו ומקומו. וענה שטילטול כזה לא חשיב כטילטול לצורך מקומו, וזה גופא כבוד שבת שאינו מטלטל דבר שנאסר לנו בטילטול, וכ"כ **בחוט שני** (ח"ג פמ"ה סק"ד) שלא מספיק שרוצה את המקום פנוי, אלא צריך להשתמש בו בפועל. וכ"פ **בשש"כ** (שם) שצורך מקומו הוא דווקא אם צריך להשתמש ממש במקום שהמוקצה מונח שם, והוסיף שיש מתירים. כך גם נראה דעתו של **הגר"ד ליאור** (שו"ת דבר חבון או"ח ח"א סימן ש) שאסר לטלטל חפץ כשמפריע לו כשהוא במקום מסויים, משום שאין להגדיר כך את צורך מקומו. גם בשו"ת **עולת יצחק** (ח"ב סימן קיג) כתב להחמיר בזה.

**בילקוט יוסף** (שח עמ' תטו) כתב שאם רוצה לסדר את הבית ולכן מעוניין לטלטל כשמל"א, אין זה חשוב כצורך מקומו, אלא יטלטל אותו שלא כדרכו כגון בגופו או במרפקו, ובמקום צורך אפשר גם להקל ברגלו, והמיקל לטלטל כדרכו יש לו ע"מ שיסמוך.

### טלטול לצורך גופו שעיקר כוונתו היא למחמה לצל

**המגן אברהם** (ס"ק ח) כתב שכשמחשב עליו לתשמיש, מותר לטלטלו אפילו אם עיקר כוונתו מחמה לצל, וכ"פ **המשנ"ב** (ס"ק טז). ולהערים לטלטל כשמל"א לצורך מקומו, כתבו **שו"ע הרב** (סי"ב) **והפמ"ג** (א"א סק"ח) שמותר, וכ"כ **כה"ח** (ס"ק מו). וכן הורה **החזו"א** (מעשה איש ח"ה עמוד יז) לגבי תפילין שנפלו, שמותר להגביהן ולשבת במקום שבו היו, כדי שיהיה נחשב הדבר כטלטול כשמל"א לצורך מקומו (ואולי התיר דווקא בתפילין. ולדעת הגרשז"א בהליכות שלמה תפילה פ"ד הלכה לב', גם בלא זה מותר להרים תפילין שנפלו על הארץ, ולהניחם מיד במשום שאין בזוי להם).

### טלטול כשמל"א מחמה לצל כשמעוניין להשתמש בו לצורך גופו בהמשך השבת

כתב **המשנ"ב** (ס"ק כא) שאף אם לא יצטרך אותו אלא לאחר זמן מותר לטלטלו עכשיו כדי שיהיה מזומן לו כשיצטרך להשתמש בו. ועיין בשו"ת **בצל החכמה** (ח"ה סי' נז) שמסתפק מה הדין במקרה שיש לו כלי זכוכית שמוקצה מחמת חסרון כיס ועומד ליפול, ואם לא יתפסה, לאחר שיפול על הרצפה יצטרך לפנות את השברים מפני התינוקות וכד' שלא יזקוק, וא"כ אולי כבר עכשיו מותר לטלטלו לפני שישבר, אמנם אפשר כיון שיוכל לפנות את השברים ע"י טלטול מן הצד כגון במטאטא, שוב אסור עכשיו לתופסו בידיים בלא שינוי. ו**בילקוט יוסף** (עמוד שלו) הביא דבריו בשם 'יש מי שאומר'.

### כשמל"א לצו"ג כשיש לו כלי היתר

לדעת **התוספת שבת** (תחילת סימן שח) מותר לטלטל כשמל"א גם כשיש לו בנמצא כשמל"ה שיוכל להשתמש בו, ואמנם אם היה אפשר לעשות פעולה זאת ביד, אסור היה להשתמש בכלי, אבל כיוון שממילא צריך הוא להשתמש בכלי מותר גם בכשמל"א. והביא ראיה מדברי השו"ע (שח, טז) לגבי חלוק שכיבסו ותלו על כלי לייבשו, שמותר ליטול את הכלי מתוך החלוק אפילו הוא כשמל"א. הרי מבואר שאע"פ שיכל לשמוט את החלוק מעל הכלי שתחבו בו, ואז הכלי היה מיטלטל מהצד, מ"מ אין חובה לעשות כן ומותר ליטול את הכלי מהחלוק למרות שהוא כשמל"א. ויש שהביאו ראיה מדברי מרן בסעיף יד' לגבי השמטת המנעל מהדפוס אע"פ שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטל הדפוס אע"פ שיכול לשמוט את המנעל. ואת ראיית המ"ב (לקמן) לא קיבלו הפוסקים כיון שהיא דעת ר"א שלא נפסקה הלכה כמותו. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רסו) וכתב שם שה"ה לעניין מקומו, שאם צריך מקום אחד א"צ להעדיף לטלטל דווקא את הכשמל"ה, אך אם יכול לעשות את הפעולה שלא ע"י כלי כלל כגון בידו, אע"פ שיקשה עליו מעט בלא הכלי, אסור לו לטלטל את הכשמל"ה לצורך דבר המותר. וע"ע בדבריו בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן יז). ובחזון עובדיה (ח"ג עמוד מט) פסק שמותר לטלטל כשמל"א לצורך גו"מ גם כשיש לידו כשמל"ה, וע"ע בדבריו בשו"ת **יביע אומר** (ט, לא). וכן הבין בסב"ל (שח, ג) בדעת **השת"ז**. וכן משמע דעת **מהרי"ץ** (פסק"מ סי' סה), וראה שם בבאר"מ (ס"ק רסה). דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פמ"ה סוף סק"ב) שמותר להשתמש בכשמל"ה אפילו כשיכול לעשות את הפעולה ביד, כיון שהדרך לעשות את הפעולה בכלי, אך בסתמא פסק כדברי המ"ב לקמן. ולדעת **הגר"ח קנייבסקי** (קובץ נחלי דעת עמ' 3) אין להחמיר בזה אא"כ הוא כלי שאינו רגיל בשימוש. גם בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן נז) פסק שאם הכשמל"א הוא כלי כזה שאינו משתמש בו לשום שימוש אחר של היתר בימות החול, אסור להשתמש בו בשבת לפצח אגוזים וכד'. ואם משתמש בכלי זה לשימושים שונים, יכול להשתמש בו להיתר אע"פ שיש לו כלי אחר המיועד לכך.

מאיך **המשנ"ב** (ס"ק יב) כתב שדווקא אם אין לו כלי של היתר להשתמש בו מותר לטלטל את הכשמל"א<sup>176</sup>, ובשעה"צ (ס"ק יג) הסביר את מקורו מהגמ' בשבת קכג: המביאה שאף שבדר"כ היו

<sup>176</sup> ויש להעיר ע"ד ממש"כ לקמן (ס"ק נז) בשם הא"ר שרק ראוי להחמיר שלא ליטול את הדפוס מהנעל אלא את הנעל מהדפוס, כיון שיכול בדרך היתר. ולכאורה לפי דבריו כאן, מדוע יש רק להחמיר, הלא אסור לגמרי כאשר יש אופן היתר. וצריך לחלק בין המקרים: כאן המשנ"ב מדבר באופן שיש איסור המותר ויש סתם דבר המותר, שאז אסור לו להשתמש באיסור המותר אלא בדבר המותר. לעומת המקרה של נעל בדפוס, שבלאו הכי טלטול הנעל הוא איסור שהותר, רק השאלה האם יש להחמיר גם באיסור שהותר שלא לטלטל בידיים אלא מן הצד וכדו', וע"כ כתב המשנ"ב שראוי להחמיר כדעת הא"ר. אח"כ מצאתי שכ"כ בשש"כ (פ"כ הע' כ). ולפי חילוק זה בדברי המשנ"ב לא יכוננו ראיות האחרונות שהשיגו על דעתו כאן מהדוג' של נעל בדפוס וקנה התחוב בחלוק, שהרי יש לחלק כדלעיל. אך כל זה טוב ויפה לכאורה רק אם נאמר שהמשנ"ב סובר כתירוץ הראשון של הא"ר, שהרי הא"ר (על סע' יד) אסר לקחת את הדפוס מהמנעל, ולכאורה יקשה עליו מהא דהתיר מרן לקחת בשופי את הקנה מהחלוק. ותירץ הא"ר ב' תירוצים: א. במקרה של קנה מדובר שאין לו אפשרות אחרת ולכן מותר. ב. מותר לטלטל את הקנה בידיים כיון שבלאו הכי גם אם רק ימשוך את החלוק הקנה יטולטל, ולכן כבר מותר לטלטל את הקנה. נמצא שלפי תירוץו הב', במקרה של הנעל בדפוס צריך להחמיר כיון שיוכל לשלוף את הנעל בלא להזיז את הדפוס. נמצא לפי זה, שא"א לומר את החילוק שאמרנו במשנ"ב לפי התירוץ השני של הא"ר, שהרי הא"ר בתירוץ הב' סובר שא"צ להחמיר בטלטול הדבר שהותר איסורו. ונראה שתירוץו זה עיקר כפי שסתם להלן (ס"ק מ). אך נראה לענ"ד שעדיין יש לחלק, שהא"ר בתי' הב' סובר שא"צ להחמיר

טבעות מיוחדות להפשטת בהמה במקדש מ"מ בערב פסח היו משתמשים במקלות דקין כדי להניח את הקורבן על המקל שעל כתפו וכתף חברו, ובע"פ שחל בשבת אומר ר"א שמניח ידו על כתף חברו ויד חברו על כתיפו, משמע שכשאפשר לתלות את הכבש על הכתפיים לא משתמשים במקלות המיועדות לכך, הרי דאף שמוכנין היו לזה מערב שבת, דדקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא, אפילו הכי אסור כיון דשלא לצורך הוא וכדלקמן, וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאסור. וכ"כ **כה"ח** (אות כב).

**השש"כ** (כ, ח) פסק שרק אם אין לו כלי של היתר מותר לטלטל את הכשמל"א, (וע"ע שם הערה כ). בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה, כא, יב) כתב "שאין לטרוח הרבה בהשגת כלי היתר. ורק אם נמצא בקירוב מקום בלי טורח רב, יש לו לשמש בכלי היתר ולא בכשמל"א. ומסתבר דאם אין לו כלי היתר, אף שיכול לשאול אצל אחר מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור. דלכן לא כתב המ"ב ומיירי שאין יכול להשיג, אלא כתב ומיירי שאין לו".

ואם ע"י ההשתמשות בכשמל"ה יצטרך לטרוח יותר, כתב **הקצות השולחן** (סי' קח' סקי"ד) שעדיף להשתמש בכשמל"א ולמעט בטירחה, ואף למ"ב יהיה הדין כך. ושם חלק על עיקר דינו של המ"ב, שטלטול כשמל"ה שלא לצורך הוא מוקצה כטלטול כשמל"א, וע"כ לא התיר ר"א המקלות דהוי טלטול שלא לצורך, דאפשר בלא טלטול כלל. אבל כשיש צורך לטלטל כשמל"א לצורך גופו, שרי אף שאפשר לו להשתמש בכלי היתר שלא מיוחד לתשמיש זה, משום שאף בכלי היתר זה בעינין היתר דלצורך, א"כ שניהם שווים לענין זה. וכ"ש אם בכלי של האיסור יוכל להשתמש בלא טורח, כגון לפצח אגוזים בקורנס מלפצחם במפתח, או כלי היתר אחר. ויעויין ב**ילקוט יוסף** (עמוד תיג' ס"ט, ובביאורים לאות ח') שכתב בשם אביו זצ"ל דמאי דמקילין לטלטל כשמל"א לצורך גו"מ, הוא היתר לכתחילה אף כשיש לו ברירה אחרת לפניו בלי שום השתדלות.

ולפתוח את דלת התנור כדי לאחסן בה עוגות, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פמ"ו סק"א עמ' פז) שיתכן שאסור לעשות כן, שלכאורה יש להשתמש בארון או בכלי אחר של היתר ולא בתנור שהוא כשמל"א, ונשאר בצ"ע. מאידך בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ו תשובה א) כתב שדין התנור ככלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר, כיון שהדרך לאחסן בו עוגות.

יש לעיין אם מותר לאדם להכניס את עצמו למציאות שיצטרך בהמשך השבת לטלטל כשמל"א לצורך גו"מ, כגון אדם שרוצה שהשיריים שבסיר לא ידבקו לסיר בשבת ולכן שם את הסיר מתחת לברז המים בכיור כדי שהמים ישפכו לתוכו וכך יהיה יותר קל לנקותו במוצ"ש (שבכה"ג אין איסור של הכנה כיון שנעשה ממילא, ואכמ"ל), אך לאחר זמן הסיר יפריע לו שם ואז יהיה מותר לו לטלטלו לצורך גו"מ, אבל השאלה אם מותר לו לעשות כך לכתחילה. וגם לדוג', לדברי האומרים שפלאפון דינו ככשמל"א, האם האדם צריך להניח מראש את הפלאפון במקום ששם הולך לישון (כדי שישמש אותו כשעון מעורר), או שמא יכול להשאירו במקומו ובשבת יטלטלו למקום שבו ישן. שאלתי שאלה זו את הרב עובדיה אחיטוב שליט"א ואמר לי שאין צורך להכין מע"ש את כל הכלים שיהיו במקום הראוי

בטלטול דבר שהותר איסורו דווקא כשבאלו הכי יטולטל, אך אם לא יטולטל ודאי, צריך להחמיר ולא לטלטל דבר שהותר איסורו ואתי שפיר חילוקו של המשנ"ב. ע"ע בשו"ת תפילה למשה ח"א סימן יז'.

להם בשבת, שרק בבדיקת בגדיו שלא יהיו שם חפצים ויכשל באיסור הוצאה החמירו חכמים, אבל בשאר דברים אין צורך. והרב **אופיר מלכה** ענה לי שודאי שאם יכול למנוע את הטלטול הנ"ל יעשה זאת, אבל רק אם מעשה זה הוא קל, ודימה זאת למח' האם מותר להשתמש בכשמל"א בשבת כשיש לו כשמל"ה.

### כלי שהזמינוהו לאיסור אך לא השתמשו בו עדיין

כתב **הביאור הלכה** (רעט' ס"ו ד"ה נר) דכיוון שהזמנה לאו מילתא היא מותר לטלטלו מחמה לצל. והמנוחת אהבה (עמוד רסב) פסק שכלי שראוי בעיקר לשימוש איסור גם אם לא השתמשו בו בפועל דינו ככשמל"א, ורק אם השימוש של ההיתר והאיסור שווים, אינו נאסר עד שישתמשו בו בפועל. וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סי' קכז, וח"ג סי' לב). ועיין לקמן סימן שי' סעיף ז' לגבי מיטה שייחדה למעות.

### אמירה לגוי לטלטל כשמל"א

**הרמ"א** פסק (סימן רעו' ס"ג) שמותר לומר לגוי שהולך עמו לטלטל לו נר דלוק, הואיל ואינו עושה אלא טלטול הנר. ובסימן רעט, ד' כתב, שגר שהדליקו אותו לשבת וכבה מותר לומר לגוי שיטלו כיון שהמנהג כן, הו"ל כאילו התנה. ושם הקשה המג"א (סק"ט) מדברי הרמ"א בעצמו בסימן רעו', ותירץ כיון שהישראל יכול לטלטל אותו מן הצד מותר גם לומר לגוי. ולפ"ז גם כאן כיון שיכול לטלטל את הכשמל"א ע"י גופו מותר לומר גם לגוי. וכ"פ בשש"כ (ל, כ) ע"פ הסברא שהישראל יכול לטלטלו לצורך גו"מ. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד נג). ואמירה לטלטל כשמל"א כדי שלא יגנב, כתב **המ"ב** (סק"ט) בשם הפמ"ג שמותר. וכ"פ בשש"כ (ל, הע' עב) ובחזו"ע (שם). אח"כ ראיתי שגם **הט"ז** (סק"ז) כתב שע"י גוי מותר בכל איסור טלטול מוקצה.

בדין נמצא כבר בידו – עיין ב"כללים בהלכות מוקצה".

## כלי שמלאכתו להיתר

### סעיף ד':

שנינו בשבת קכד.

" כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך ר' נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך: ת' מאי לצורך ומאי שלא לצורך אמר **רבה** לצורך דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו שלא לצורך דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין לצורך מקומו לא ואתא רבי נחמיה למימר ואפילו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו אין לצורך מקומו לא אמר ליה רבא לצורך מקומו שלא לצורך קרית ליה אלא אמר **רבא** לצורך דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו שלא לצורך ואפ' מחמה לצל ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין מחמה לצל לא ואתא רבי נחמיה למימר ואפילו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו אין מחמה לצל לא"

וכתב **הרמב"ם** (כה ג) "כל כלי שמלאכתו להיתר בין היה של עץ או של חרס או של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת. בין בשביל עצמו של כלי בין לצורך מקומו בין לצורך גופו", וכתב **המגיד משנה** שמדברי הרמב"ם נראה שאסור לטלטל כשמל"ה שלא לצורך כלל, וכ"ד **הרשב"א** (מג: ד"ה כבר). **האבני נזר** (או"ח סי' תג) כתב להוכיח מדברי הרשב"א לקמן קכד. שסובר שאפילו שלא לצורך כלל מותר<sup>177</sup>. ואולי יש ליישב כדברי **הערן השולחן** (סעיף טו) שאם יש לו תענוג במה שמטלטל את הכלי נהי דלא מקרי לצורך גופו, מ"מ בכשמל"ה שרי, וכן יישב את דברי האבני נזר בחזו"ע (ח"ג עמ' ז).

וכתב **הר"ן** (מח.ד"ה ואיכא) שגם כשמל"ה אסור בטלטול סתם, משום שמתחילה אסרנו את כל הכלים והתרנו רק לצורך ולא סתם. אבל כתבי הקודש ואוכלין אפילו שלא לצורך נמי מותר לטלטל, משום שאנו אסרנו בתחילה רק כלים ולא שאר דברים, והמחמיר בהם עליו להביא ראיה<sup>178</sup>. ומטעם זה כתב **השלטי גיבורים** (מח. אות א) שגם כוסות קערות וצלוחיות מותר לטלטלן שלא לצורך כלל, כיון שמתחילה לא נאסרו כדאיתא בגמ' ובתוס' (ד"ה מקצוע) דכלים אלו לא נאסרו בימי נחמיה. והרמ"ך שם כתב שהם מטלטלים מהשולחן דבר שאינו לצורך גו"מ או צורך הכלי, ומסתמכים על הגמ' בקכד: שמותר לטלטל בי סדיותא אפילו שאינו מתקלקל בשמש. והרמ"ב (ס"ק כג) הביא דברי המתירים, וכתב שיש מחמירים גם באלו, ושכן משמע מהרמב"ם (כה, א. עיין בשעה"צ). ובחזון עובדיה (ח"ג עמוד א) פסק בשיטות כהבנת הרמב"ם שכוסות צלחות וסכינים אסורים בטלטול סתם. וכתב שכ"פ בשו"ע הגר"ז (ס"ק טז, יז) **הגר"א**, **כה"ח** (אות מד), וכ"פ **הבא"ח** (מקץ אות א) ולכן אין להזיז סתם מזלגות וסכינים אם אין לו בזה צורך, וכ"כ **המאמר מרדכי** (סק"ה) והסביר טעמם, שאע"פ שהכלים הללו לא היו בכלל גזירת נחמיה, מ"מ אחר שחזרו והתירו כל הכלים וקבעו שכלים הללו מותרים בטלטול לצורך בלבד, גם הכלים הללו שלא נאסרו מעולם נכללו בגזירה זו כשאר כלים, כדי לא לחלק בין כלי לכלי. ולא דמי לאוכלים וכתבי הקודש שנשארו בהיתרן הגמור כיון שאינם דומים לשאר כלים.

**השש"כ** (כ, פג) הביא שיש מוסיפים שגם כלים ששימושם תדיר, כגון סכינים כוסות וקערות, לא חלים בהם כל דיני מוקצה. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד רנח) שמעיקר הדין אפשר להקל והמחמיר תע"ב, וטעמו שמה שכתבו האחרונים בדעת מרן שדעתו להחמיר, אינו מוכרח כלל, וגם י"ל ס"ס להקל בזה, שמא כדעת הסוברים להקל בכל הכלים הללו בלא שום צורך כלל, ושמה כדעת הרא"ה שמתיר לטלטל כל כשמל"ה בלא צורך, ובפרט שאיסור מוקצה הוא מדרבנן וספק דרבנן לקולא. ובחזו"ע (עמ' ו) דחה דבריו.

מרן **השו"ע** כתב שאין לטלטל כשמל"ה שלא לצורך כלל, והביא דברי הר"ן שכתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל.

<sup>177</sup> ועיין בחזון עובדיה ח"ג עמודים ג – ד, שכתב להשיב על דבריו, ודחאו בשתי ידיים.

<sup>178</sup> ועיין בחידושים המיוחסים לר"ן שכתב שכלים שכל מלאכתן להיתר לא היו כלל בגזירה.

## אוכלים וכתבי הקודש

כפי שהבאנו למעלה מדברי הר"ן מותר לטלטל אוכלים וכתבי הקודש שלא לצורך כלל כיון שלא היו בגזירת נחמיה בן חכליה. וכ"פ מרן השו"ע. וכיכר לחם קפוא מותר לטלטלו, אע"פ שכעת אינו ראוי לאכילה, ונימק **בחזו"ע** (ח"ג עמ' ט) דכיון שבידו להוציאו ולהפשירו הוה ליה כגומרו בידי אדם שמותר. וכ"כ בשולחן שלמה (ס"ק סז), וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ה, כב, לה) אלא ששם כתב שאם הקפיא את התבשיל כדי להשתמש בו לאחר זמן חשיב כמוקצה כיון דדחאו בידיים.

וספרי קודש העומדים לסחורה, אפילו אם הוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם, מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל כיון שהם לצורך השבת. וכ"פ **החיי אדם** (סו, ב), **בא"ח** (מקץ אות ח), **חזו"ע** (עמוד ט), **מנוחת אהבה** (עמוד רנו) ו**ערי"ש** (שח, ט).

## להשקיט עצביו אי חשיב צורך

עיין לעיל מ"ש בשם **הערוך השולחן** שאם יש לו תענוג בטלטול כשמל"ה נקרא ג"כ לצורך, ומדבריו הסיק בשו"ת **באר משה** (א, כג) שמי שישב על שולחן האדמו"ר שעות ארוכות, ובשביל להשקיט את עצביו ולמנוע תנומה ממנו, משחק עם מזלג, אין לערער עליו בזה. וב**חזו"ע** (עמ' ז) כתב שיש לסמוך על הערה"ש בזה, דהוי כמו ס"ס להקל<sup>179</sup>. וע"ע **בפסקי תשובות** (אות ט) שהביא שיטות המתירות בזה, ואף המחמירים יודו שמותר לטלטל סכו"ם כדי להפיג שעמום, וכ"כ בשו"ת **אז נדברו** (א, עט. אות קפו), ובשו"ת **דבר חבנון** (או"ח סימן רצג).

סעיף ה': טלטול ע"י כיכר או תינוק - כתבתי ב"כללים בהלכות מוקצה" ע"ש.

## מוקצה מחמת גופו

## תורת כלי

בדברי הגמרא (מו.) מצינו שהדבר המגדיר חפץ כראוי לשימוש הוא שיש תורת כלי עליו:

"רב אויא איקלע לבי רבא, הוה מאיסן בי כרעיה בטינא, אתיבי אפוריא קמיה דרבא. איקפד רבא, בעא לצעוריה. אמר ליה: מאי טעמא רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שרגא דנפטא נמי שרי לטלטוליה? אמר ליה: הואיל וחזיא לכסויי בה מנא. - אלא מעתה כל צרורות שבחצר מטלטלין, הואיל וחזיא לכסויי בהו מנא! - אמר ליה: הא - איכא תורת כלי עליה, הני - ליכא תורת כלי עליה. מי לא תניא השירים והנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים הנטלים בחצר, ואמר עולא: מה טעם - הואיל ואיכא תורת כלי עליה. הכא נמי - הואיל ואיכא תורת כלי עליה. אמר רב נחמן בר יצחק: בריך רחמנא דלא כסיפיה רבא לרב אויא"<sup>180</sup>

ובדף קכג: "קנה של זיתים, אם יש קשר בראשו - מקבל טומאה, ואם לאו - אין מקבל טומאה. בין כך ובין כך ניטל בשבת". ובגמרא שם: "אמאי? פשוטי כלי עץ הוא, ופשוטי כלי עץ אינן מקבלין טומאה, מאי טעמא - דומיא

<sup>179</sup> ועיין בילקוט יוסף עמוד תנב, שכתב בשם אביו שאין לסמוך ע"ד הערוך השולחן בזה, והעיקר כפשט דברי מרן השו"ע שיש לאסור בזה.

<sup>180</sup> כן מצינו בדף קכד. פא:, וביצה כג.

דשק בעינין? - תנא משמיה דרבי נחמיה: בשעה שמהפך בזיתים הופכו ורואה בר' ורש"י פירש שם 'דהא כלי הוא לעניין טומאה'.

קודם לכן, התירה המשנה (קכב:) טלטול מחט: "נוטל אדם... מחט של יד - ליטול בו את הקוץ", ובגמרא: "מחט של יד ליטול בה כו'. שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף: ילמדנו רבינו, מחט שניטל חררה או עוקצה מהו? אמר ליה: תניתוה, מחט של יד ליטול בה את הקוץ. וכי מה איכפת ליה לקוץ בין נקובה לבין שאינה נקובה? - איתיביה מחט שניטל חררה או עוקצה - טהורה! - אמר אביי: טומאה אשבת קרמית? **טומאה - כלי מעשה בעינין, לענין שבת - מידי דחזי בעינין**, והא נמי חזיא למשקלא בה קוץ. אמר רבא: מאן דקמותיב - שפיר קמותיב, **מדלענין טומאה לאו מנא הוא - לענין שבת נמי לאו מנא הוא**. מיתיבי: מחט, בין נקובה בין שאינה נקובה - מותר לטלטלה בשבת, ולא אמרו נקובה אלא לענין טומאה בלבד! תרגמא אביי אליבא דרבא: בגולמי עסקינן, זימנין דמימלך עליהו ומשוי להו מנא. אבל היכא דניטל חררה או עוקצה - אדם זורקה לבין גרוטאות".

א"כ עלינו להתבונן מהו ההבדל בין קנה של זיתים, בו ישנה הבחנה ברורה בין טומאה לשבת. בניגוד לכך שלפני כן המשנה דימתה בין כלי טומאה לכלי לענין שבת. ובאמת **שהר"ן** (מז: ד"ה אבל) כתב "וכי אמרינן דשבת וטומאה כי הדדי ניהו ה"מ בדבר שהוא כלי מעיקרו ונשבר כגון מחט שניטל חורה או עוקצה אבל בכלי מעיקרא שבת וטומאה לאו כי הדדי ניהו". וכ"כ **המאירי** (קכג:). לשיטת הר"ן והמאירי, הלימוד מטומאה הוא לענין הפיכת הכלי כשנשבר לדבר האסור בטלטול בלבד, ולא להיתרו היסודי, ואפשר לומר שזאת מכיוון שבאמת אין קשר עצמי בין שבת לטומאה, ולכן כדי לקבוע אם דבר הוא כלי או לא איננו צריכים להצמד לדיני טומאה וטהרה, אולם כאשר נשבר, דבר זה הוא סימן כדי לדעת האם שמו נשאר עליו או לא. כך נקט גם **השפת אמת**, שבאמת כלי הוא רק שלענין טומאה גזה"כ היא שכלי שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה, אבל לענין שבת שפיר מקרי כלי ומותר לטלטלו.

נראה לומר בסיכום הדברים, שהמדד הקובע את החפץ ככשמל"א או כממח"ג, הוא האם ישנו שימוש או ייעוד מסויים לחפץ המדובר. ובאמת שהפוסקים דנו בדבר בענין טלטול משחקים בשבת לקמן סעיף מה', ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כב) שתורת כלי היינו דווקא בכלי המשמש לצרכים שונים אבל הנאת משחק לא חשיב תשמיש (ולכן רצה לאסור שם טלטול משחקים בשבת, ע"ש).

### סעיף ו':

#### **שברי כלים**

נאמר במשנה (קכד:)

"כל הכלים הניטלין בשבת - שבריהן ניטלין עמהן, ובלבד שיהו עושין מעין מלאכה. שברי עריבה - לכסות בהן את פי החבית, שברי זכוכית - לכסות בהן את פי הפך. רבי יהודה אומר: בלבד שיהו עושין מעין מלאכתן; שברי עריבה - לצוק לתוכן מקפה, ושל זכוכית - לצוק לתוכן שמן". ובגמרא: "...אמר רב יהודה אמר שמואל: מחלוקת שנשברו בשבת, דמר סבר: מוכן הוא, ומר סבר: נולד הוא. אבל מערב שבת - דברי הכל מותרין הואיל והוכנו למלאכה מבעוד יום"



והסביר רש"י: "מר סבר מוכן הוא - כיון דראוי לשום מלאכה, ומר סבר: נולד הוה, דמאתמול לאו להאי מלאכה הוה קאי, הלכך: מעין מלאכתו בעינן".

וכתב מרן הב"י שהרי"ף, הרא"ש והרמב"ם פסקו כת"ק, ופסק בשו"ע: "כל הכלים שנשברו, אפי' בשבת, מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה כגון שברי עריבה לכסות בה החבית ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך; אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה, לא". וכ"פ השת"ז (ס"ק כא-כב), ומהרי"ץ (פער"צ ח"ג סי' קד).

והסביר המ"ב (ס"ק כח) בשם הלבושי שרד שההבדל בין שברי כלים לאבנים שראויים בשימוש, ששברי הכלים הם מוקצה מחמת גופו, אלא כיון שבאו מכלי, אין שם הכלי בטל מהם כל עוד הם ראויים לשום דבר. והוסיף בביה"ל (ד"ה כגון), בשם הפמ"ג (משב"ז ס"ק יד) שמצדד דזה הדין קאי אף על כלים שמלאכתן לאיסור שמותר לטלטל לצורך גופן ומקומן דגם בזה סגי כשהם ראויין לשום מלאכה.

ובילקוט יוסף (עמוד שסז) הביא דוגמא, כסא שנשמטה ממנו רגל, אסור לטלטלו בשבת. וכן סוליית נעל שנפלה ואין אפשרות להשתמש בה בשבת הרי היא מוקצה. וכ"פ בשש"כ (כ, מא) וכתב שבכלי שיכול לתקנו בנקל יש איסור לטלטלו אף אם ראוי לשימוש, גזירה שמא יבוא לתקנו. ובאמת תימה על הילקו"י שאסר טלטלו כסא שנשמט ממנו רגל מטעם מוקצה, ולא מטעם שמא יתקן.

וכתב המנוחת אהבה (ח"א עמ' רפב) שכל ההיתר של טלטול שברי כלים שראויים לתשמיש אחר, הוא דווקא בכלים שרגילים להשתמש בשבריהם לתשמיש אחר, אבל כלים שדרך לזרוק שבריהם לאשפה ואין מצניעים אותם להשתמש בהם, אסור לטלטלם בשבת אע"פ שעתה חושב להשתמש בהם. ולמד הלכה זו מדין מחט שניטל עוקצה שאסור לטלטלה כיון שדרך העולם לא לטלטל מחט זו, דינה כשברי כלים שאינם ראויים לכלום.

## סעיף ז':

### חרס שנשבר

נאמר בגמרא: "אמר רב נחמן אמר שמואל: חרס קטנה מותר לטלטל בחצר, אבל בכרמלית - לא. ורב נחמן ידיה אמר: אפילו בכרמלית, אבל ברשות הרבים - לא. ורבא אמר: אפילו ברשות הרבים".

והסביר רש"י: "בחצר - דשכיחי בה כלים, שהחרס הזה ראוי להם לכיסוי, ותורת כלי עליו. אבל לא בכרמלית - אפילו בתוך ארבע אמות, דלא שכיחי ביה מאני, ולא חזי לכסוי. אפילו בכרמלית - הואיל ולא רשות הרבים הוא, שכיחי דאזלי ויתבי התם, וחזי לכסות בו רוק. ורבא אמר אף ברשות הרבים - כיון דבחצר כלי הוא - בעלמא נמי לא פקע שם כלי מיניה". ופסקו הרי"ף והרא"ש כרבא.

ופסק בשו"ע: "חתיכת חרס שנשברה בחול מכלי וראויה לכסות בה כלי, מותר לטלטלה אפי' במקום שאין כלים מצויים שם לכסותם בה... ודוקא חתיכת חרס משום דאתיא משברי כלי".

האם בעינן בחרס שיסבר דווקא מבעו"י?

**הטור** כתב שחתיכת חרס שנשברה בחול מכלי וראויה לכסות בה כלי מותר לטלטלה אפילו במקום שאין כלים מצויין שם לכסות בה, ותמוה, מדוע כתב הטור דווקא אם נשברה בחול, הרי אפילו בשבת אם ראויה למלאכה מותר לטלטלה? ומספר תירוצים נאמרו בזה:

א. **בית יוסף**: יש הבדל בין כלי שנשבר כולו לכלי שנשבר מקצתו ועיקר הכלי קיים. ולשיטתו, יש חומרא בכלי שנשבר ועדיין יכול להשתמש בעיקר הכלי, שכיוון שהכלי קיים, גם ר"ש מודה שבעינין שהכלי יהיה ראוי לכעין תשמישו הראשון. ולכן בזה, אם נשאר בע"ש – סגי בשימוש כלשהו, ואם נשבר בשבת – בעינין שימש כעין מה ששימש לפני שנשבר, וע"ז דיבר הטור.

ב. **דרישה**: יש חידוש בדין כלי שנשבר בשבת, ויש חידוש בדין כלי שנשבר בחול. החידוש בכלי שנשבר בשבת הוא שאע"פ שבכניסת שבת היה ראוי לתשמש יותר גבוה ועכשיו ראוי רק לצור ע"פ צלוחית, אין הוא מוקצה. והחידוש בכלי שנשבר בחול הוא שאע"פ שעד כה לא השתמשו בשברים ויתכן שמדובר בכלי שנשבר לפני זמן רב, והו"א שמכיון שלא השתמש בשברים מוכח שאין הם ראויים לכלום, קמ"ל שהואיל וראויים למשהו אין הם מוקצה. ולכן כותב הטור שאם עשה מעשה של זריקה לאשפה מבעו"י, חשוב כדחייה בידים והוי מוקצה.

ג. **דרכי משה, מ"א** (ס"ק יז) ו**מ"ב** (ס"ק לב): בדומה לתירוצו של הדרישה, כתבו שכלי שנשבר מבעו"י וזרקו לאשפה הוי מוקצה, ואם נשבר בשבת וזרקו לאשפה לא הוי מוקצה.

ד. לשיטת **הט"ז** (ס"ק ו) ו**הב"ח** שברי כלי חרס שראויים לצור ע"פ צלוחיתו – אם נמצאים ברה"ר, ששם כלים לא מצויים, אע"פ שניתן לקנח בהם מנעלים, אין שימוש זה חשוב דיו להשאירו בתורת כלי, ולכן אם נשבר מבעו"י – מותר, ואם לאו הוי מוקצה<sup>181</sup>.

### שברי כלים שזרקו לאשפה

מרן **השו"ע** כתב שאם זרק את חתיכת החרס לפח אסור לטלטלה כיון שבטל ממנה שם כלי, ו**המ"ב** (ס"ק לא) כתב שאם זרק מבעו"י יש שם מוקצה עליו ואסור לטלטלו גם אם ראוי לאיזו מלאכה.

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד קכט) שקופסאות שימורים ריקות, וקופסאות של קפה נמס וכד', שהוציא מהם את תכולתם כיון שראויים עדיין לשימוש, אין עליהם תורת מוקצה. והגרש"ז **אויבן** (שש"כ ט, ג) החמיר בזה. גם בספר שבות יצחק (פ"ד עמוד נו) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** שנראה שאם זרק כלי חד"פ או בקבוק פלסטיק וכד' לאחר השימוש בהם, בטל שם כלי מהם, כיון שהדרך לזרוק אותם לאשפה לא שייך לומר בזה שבטלה דעתו. וכ"פ **הגר"מ אליהו** זצ"ל (שו"ת הרה"ר ח"א סימן קלו). ובשו"ת מאמר מרדכי (ח"א סימן יג) כתב שאם זרק כלי חד פעמי מע"ש, חשיב מוקצה. ואם

<sup>181</sup> ולדבריהם, כתב בתו"ש, דת"ק דשברי כלים אינו בהכרח ר"ש דלית ליה מוקצה אלא תנא החולק בזה על ר"י בגדר נולד וסובר דבכה"ג אינו נולד, אפילו אם אוסרים נולד בשבת.

זרק בשבת עצמה מותר אח"כ להשתמש בו כיון שאין מוקצה לחצי שבת. וה"ה לבקבוקים שהשימוש בהם הוא חד פעמי.

### עטיפות מאכלים העומדות להיזרק

שקית חלב ריקה, וה"ה לכל שקית אריזה שנזרקת לאחר השימוש בה, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ כב, נג. ופ"ט הע' יב) שדינה כמוקצה משום שחשובה כשברי כלים שאין עומדים לשימוש, ולכן אם רוצה לזרוקה ולהכניס במקומה שקית אחרת, צריך ללכת לאשפה ולנערה ממנו. וע"ע בדבריו **בשולחן שלמה** (ס"ק כח אות ג' בהערות נ, נא) שם כתב כפי המובא בשש"כ, אולם בהערה שם מובא שבתשובה לשואל אמר שלא צריך לנערה מהכלי מיד כשנגמר החלב במקום שהוא נמצא, משום שזהו שימוש שבסוף לוקחים אותה ומשליכים לאשפה, ועד שמשליכים לא מיקרי עדיין גמר שימושה של השקית, אבל אה"נ אם הוציאו את השקית מכד החלב והניחוה באיזה מקום, הוי מוקצה ושוב אין ליטלה משם. וה"ה לעניין אריזות שאין רגילים להשתמש בהם כלל, כגון עטיפות שלגונים ושקיות קרועות, דעת **הגר"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"ב פ"כ הע' 74) שנחשבות הן כמוקצה. ועטיפת סוכריה דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פנ"א סק"א) שכל זמן שמשמשת לעטוף את הסוכריה אין דינה כמוקצה, ואף לאחר שהוצאה ממנה הסוכריה, אם משתמש בה שימוש אחר ואפילו להחזיקה ולמשש אותה, אינה חשובה כמוקצה. ושם כתב שאריזות שראויות לשימוש אך בני אדם מזלזלים וזורקים אותם לפח אין דינם כמוקצה, ואף אם דעתו של האדם לזרוקן אינן דינן כמוקצה, שאין דין מוקצה חל באמצע שבת באופן זה שהכלי עצמו ראוי לשימוש<sup>182</sup>. לגבי שקית ביסלי כתב הרה"ג **דב ליאור** שבעקרון דינה כמוקצה, אלא שאם זה מפריע לו כלכלוך יהיה לזה דין 'גרף של רעי' שמותר לפנותו, והעצה לזה היא שכשאוכל יאחוז השקית בידו וכך כשיסיים תהיה השקית בידו ויהיה מותר לו להמשיך לאוחזה עד לפח. ובמקרה של מקל ארטיק הוא לא ראוי לשום שימוש לאחר האכילה. כמו תמרים שהגרעין שלהם חסר כל שימוש לאחר אכילת הפרי, ולכן הם מוקצה.

### שברי כלי איסור

כתב **המג"א** (ס"ק יט) שכלים המוקצים שנשברו בשבת, אע"ג שעכשיו אינן מוקצים, אסורים, ומקור דבריו מכך שדלתות הבית נחשבות מוקצה אם התפרקו בשבת אע"פ שהיו מוכנות למלאכה אחרת, משום מיגו דאתקצאי בביה"ש, וה"ה כלים שנשברו בשבת למרות שהתבטל מהם דין המוקצה נאסרו כבר, ובלבושי שרד כתב דכוונת המ"א שבסעיף א' מדובר בחסרון כיס, ואם נשבר הרי הוא אסור אע"פ שכעת אין בהם חסרון כיס. בהגהות **ועק"א** על המג"א דחה ראייתו, שכן אין הוכחה מדין דלתות הבית שלמרות שהתפרקו בשבת, עדיין ראויים לתשמיש הבית ואין שם כלי עליהם,

<sup>182</sup> ויש לעיין בדבר זה בהשוואה למ"ש בסימן שיד' בעניין הקופסאות שימורים, האם הולכים בתר דעת העולם שאינם מחשיבים כלים אלו או לפי מהות הכלי, וצ"ע.

אבל בכלי מוקצה שנשבר כבר אינו ראוי לתשמישו הראשון ועומד למלאכה אחרת, לא הוי מוקצה אלא לר"י משום מיגו דאתקצאי, אבל לר"ש מותר<sup>183</sup>.

וכתב **המ"ב** (ס"ק לה) כגון שהיה ממח"כ, ועכשיו לאחר שנשבר אין הוא מקפיד שלא לעשות בהם תשמיש אחר, א"כ עכשיו אינן מוקצים, ואפ"ה אסורים הם בטלטול משום 'מיגו דאיתקצאי'. וכ"כ **כה"ח** (אות נז), ו**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפג), והוסיף שבכשמל"א שנשבר ושבריו ראויים להשתמש בהם תשמיש המותר בשבת, ולפעמים הדרך להצניע השברים בשל כך, מותר לטלטלם מחמה לצל כדין כשמל"ה. וכ"פ **השש"כ** (כ, כד) בעניין ממח"כ. וכתב **החזו"א** (מג, כא) שאם הכלים היו רעועים מע"ש שבריהם ניטלים בשבת, למרות שהיו מוקצה בבית"ש.

ושברי כשמל"א שלאחר שבירתם ראויים להשתמש בהם תשמיש היתר, כתב **השפת אמת** (שבת קכד): שמשמעות דברי השו"ע שנשתנה דינם, ומותר לטלטלם אף מחמה לצל. מאידך **העולת שבת** (הובא בר"ס ס"ק יד) כתב, שדין שברים אלו הוא ככשמל"א משום שדין 'מיגו דאתקצאי' נאמר אף על כשמל"א, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות ל) וכן צידד **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה ס"ק כו, כת"י), אלא שסיים שהדבר צריך הכרע.

### סעיף ח':

#### דלתות הכלים

נאמר במשנה שבת קכב: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו (בשבת) שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. ובגמ' שם: אמר אביי הכי קאמר כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין בשבת.

וכ"פ מרן **השו"ע** "כל הכלים הנטלים בשבת דלתותיהן שנתפרקו מהם נטלים בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת", וביאר **המ"ב** (ס"ק לה) ע"פ הפמ"ג, שהטעם שמותר לטלטל את דלתות הכלים הוא משום שהדלת עדיין נחשבת כלי, מכיוון שהיא ראויה להתחבר עם הכלי, אע"פ שכעת אינה ראויה למלאכה אחרת (וסברא זו כתבו **התוס'** בריש פרק כל הכלים).

#### מה החילוק בין דלתות הכלים לשברי כלים?

**רש"י** (קכו: ד"ה ה"ג) כתב שדלתות שידה תיבה ומגדל ראויים לשבת עליהם ולתת עליהם מזונות לקטן, ולכן לא בטל מהם תורת כלי. **המאירי** (קכב: ד"ה כל הכלים) ו**התוספות** (קכב: ד"ה אדרבה) הביאו שדלת כלי מוכנה אגב הכלי שאליו היא שייכת, אבל שבר כלי הוא דבר חדש שנוצר וראוי רק למלאכה אחרת ולכן דינו יותר חמור, **תוס' רי"ד** (קכב: ד"ה אע"פ) כתב שההבדל הוא מפני שהוא יכול להחזירם שם. אבל השברים אינו יכול להחזירם ולהדביקם.

<sup>183</sup> עיין בתוספת אוהל ח"ב בהערה על מ"ב ס"ק לה', שם ביאר את שורש המחלוקת שבניהם. וע"ע חזו"א מג' סעיף יח', וכא'.

## דלתות וחלונות הבית

בטעם האיסור של טלטול חלונות הבית והדלתות נחלקו רש"י והרמב"ם. לדעת רש"י, משום שהם אינם כלים, ולכן הם מוקצים מחמת גופם. ולדעת הרמב"ם, "אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל", אלא נועדו רק להזיזם במקומם כשפותח וסוגר אותם. ועיין בביאור הלכה (סעיף י' ד"ה אין). הרמ"ב (ס"ק לה) פסק כדעת הרמב"ם שלמרות שדלתות הבית והחלונות ראויים לתשמישים נוספים וחשובים ככלים, אסור לטלטלם, בין אם נתפרקו בשבת בין אם נתפרקו מע"ש. ובמנוחת אהבה (ח"א, יב, מו) כתב שאין תורת כלי על החלונות והדלתות מפני שלא הוכנו לטלטול. וביאר שם שאין כלל מחלוקת בין רש"י לרמב"ם, אלא גם לרמב"ם אין תורת כלי עליהם.

ויש לחקור מהו יסוד ההיתר של טלטול כלים שהתפרקו. א. מחמת שראוי להחזיר את החלק שהתפרק לכלי ממנו בא. ב. כיון שראוי בחלקי כלים אלו לעשות בהם תשמיש אחר, ומבחינה זאת יסוד ההיתר הוא כמו בשברי כלים. וכ"כ המאירי (שבת קכו:). ג. כיון שעומד לחזרתו למקומו הראשון, מתוך כך חשוב כראוי אגב הכלי לטלטול ונחשב חלק ממנו ומוכן ע"ג.

## טילטול כפתור שנפל מבגד

דעת הגרש"ז אוירבך (שש"כ טו, עב) שכפתור שנפל אינו חשוב למוקצה, שכן לאחר השבת הוא עומד לשוב ולהתחבר לבגד, והוסיף שהיתר זה אמור דווקא בכפתור מיוחד המיועד לבגד מסויים, שהרי כפתור פשוט שאין מקפידים להחזיר דווקא אותו לבגד, אינו חשוב כחלק מהבגד ואסור לטלטלו. ולכתחילה אין לטלטל את הכפתור כיון שבמצב זה אינו ראוי לשום שימוש. מאידך בשו"ת אגרות משה (ח"ה סימן כב אות כ) כתב שכל הכפתורים הו"ל מוקצה, דאין הדרך בזה"ז לצור ע"פ צלוחיתו בכפתור, ול"ד לדין דלת דנתפרק, דבדלת אית ליה איזה תשמיש. אכן אם יש לו איזה השתמשות בכפתור אז לא הו"ל מוקצה. ולדעת הגר"ש אלישיב (שלמי יהודה פ"ג ס"ק יד) יש להחמיר בכפתור, מאחר שצריך תפירה ואינו כדלת העומדת להחזרה כמות שהיא.

ובשו"ת יביע אומר (ז, לה, ה) הביא מ"ש התהלה לדוד (שם ס"ק יא) שדלתות הכלים מותרות בטלטול אפילו אין ראויים כלל למלאכה אחרת. וכמ"ש הפמ"ג (במש"ז סק"ח). והטעם לזה משום דאכתי כלי הוא שראוי להתחבר עם הכלי. ולכאורה הוא הדין בכל שבר כלי שראוי להחזירו ולתקנו עם הכלי אף על פי שאינו עושה מלאכה כלל מותר לטלטלו, ואף על פי שאינו יכול לתקנו בשבת, הרי גם דלתות הכלים שנתפרקו אסור להחזירם בשבת, ומיהו אפשר שיש חילוק בין נתפרק שאינו צריך אלא להחזיר לבין נשבר שצריך תיקון. וצ"ע. ע"כ. ומבואר שאף לפי מסקנתו, כל שנתפרק שאינו חסר אלא החזרתו, אף שאסור בשבת להחזירו, אעפ"כ תורת כלי עליו, ומותר לטלטלו, וא"כ אף כפתור תורת כלי עליו, ואף על פי שצריך תפירה מחדש לחברו עם המעיל, אעפ"כ מותר לטלטלו, וע"ע מ"ש בהליכות עולם (עמוד רז). וכ"כ במנוחת שבת (סימן פח סק"ב). ע"ש. וכ"פ בספר ברית עולם (בהל' מוקצה מחמת גופו סעיף כג). וכ"פ בעל שו"ת שבט הלוי (קובץ מבית לוי חי"ט עמוד נג' אות יד), וכ"כ בשולחן שלמה (ס"ק סז אות ג), וכן הביא בחזון עובדיה (ח"ג עמוד ז), וביבי"א כתב שהעיקר להקל, והמחמיר תע"ב. וע"ע במ"ש בהליכות עולם (ח"ג עמ' רז). וכ"פ במנוחת אהבה (ח"א עמ' רפה).

סעיפים ט' - י':

### בנין בדתות וכיסוי קרקעות

סעיפים אלו עוסקים בעיקר בהל' בונה והובאו אגב הדינים בסע' י לגבי מוקצה.

שנינו בשבת קכב: "ת"ר דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין אבל לא מחזירין ושל לול של תרנגולים לא נוטלין ולא מחזירין בשלמא של לול של תרנגולים קסבר כיון דמחברי בארעא יש בנין בקרקע יש סתירה בקרקע אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי קסבר אי קסבר יש בנין בכלים יש סתירה בכלים ואי אין סתירה בכלים אין בנין בכלים אמר אביי לעולם קסבר יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים ושניטלו קאמר א"ל רבא [שתי תשובות בדבר] חדא דנוטלין קתני ועוד מאי אבל לא מחזירין אלא אמר רבא קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים וגזירה שמא יתקע", ושם קכו: במשנה: כל כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה נוטלין בשבת. א"ר יוסי בד"א בכיסוי קרקעות אבל בכיסוי הכלים בין כך ובין כך נוטלין בשבת: גמ' אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן דכ"ע כסוי קרקעות אם יש להן בית אחיזה אין אי לא לא כסוי הכלים אע"ג דאין להם בית אחיזה כי פליגי בכלים דחברינהו בארעא מ"ס גזרינן ומ"ס לא גזרינן לישנא אחרינא כי פליגי בכיסוי תנור מר מדמי ליה לכיסוי קרקע ומר מדמי ליה לכיסוי כלים"

### כיסוי קרקע בימינו

בש"כ (פכ"ג הערה קכד) הביא בשם הגרש"ז **אוירבן** שאם שפתי המכסה בולטות יש לו דין של בית אחיזה. ובמ"א (כג, ח) כתב שאסור להסיר את המכסה של בור הניקוז שברצפה כדי שהמים יכנסו לתוכו, אא"כ יש למכסה ידית לאחוז בה או שהמכסה מחובר ע"י צירים, ובהערה שם כתב שאם יש למכסה צורה מיוחדת כדי לאחוז בה כגון בליטות או נקבים, י"ל דהוי דומיא דבית יד. וכ"כ בספר **חוט שני** (ח"ב עמ' רנב), והילקוט **יוסף** (סעיף טו) בשם אביו זצ"ל. ובאורחות **שבת** (פ"ח סע' עה. בהערה) כתב ע"ד השש"כ שאם המכסה עשוי כמין רשת, ע"מ שירדו בו המים אין זה בגדר בית אחיזה אע"פ שניתן להוציא את המכסה ע"י, משום שאין צורה זו מוכיחה שעומדת לנטילה ולהחזרה. וכן נראה לי ברור מדברי המ"ב (ס"ק מב) שעניינו של הבית אחיזה הוא שיהא מוכח שעשוי להינטל. גם בספר **הליכות שבת** (עמ' קסא) כתב שהדבר תלוי אם יש בית אחיזה או לא. **המנוחת אהבה** (ח"ג עמוד רא) אסר להחזיר כיסוי בור אפילו אם יש לו בית אחיזה, כיון שמיועד לכך שלא יפלו שם אנשים יש בזה חשש איסור דאורייתא ובזה לא התירו חכמים אפילו אם יש לו בית אחיזה. וכ"כ הגרי"ש **אלישיב** (שלמי יהודה פ"ג סט"ו) שכיסוי בור ביוב חשוב כמוקצה מחמת מחובר, משום שיכול לעבור זמן רב שלא יפתחו את הבור.

סעיף יא':

### מחט שנשברה

שנינו במשנה קכב:

"נוטל אדם... מחט של יד ליטול בו את הקוץ, ושל סקאים לפתוח בו את הדלת. ובגמ': "שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף ילמדנו רבינו מחט שניטל חררה או עוקצה מהו א"ל תניתוה מחט של יד ליטול בה

<sup>184</sup> עיקר החידוש בסע' זה יותר מס' ו, הוא לגבי זריקה לאשפה וגדריה.

את הקוץ וכי מה איכפת ליה לקוץ בין נקובה לבין שאינה נקובה איתיביה מחט שניטל חררה או עוקצה טהורה אמר אביי טומאה אשבת קרמית טומאה כלי מעשה בעינן לענין שבת מידי דחזי בעינן והא נמי חזיא למשקלא בה קוץ אמר רבא מאן דקמותיב שפיר קמותיב מדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא מיתיבי מחט בין נקובה בין שאינה נקובה מותר לטלטלה בשבת ולא אמרו נקובה אלא לענין טומאה בלבד תרגמא אביי אליבא דרבא בגולמי עסקינן זימנין דמימלך עליהו ומשוי להו מנא אבל היכא דניטל חררה או עוקצה אדם זורקה לבין גרוטאות.

וכ"פ מרן השו"ע, "מחט שלמה מותר לטלטלה ליטול בה את הקוץ ניטל חודה או חור שלה אסור וחדשה שלא ניקבה עדיין מותר", וכתב המ"ב (ס"ק מח) שאם אדם ייחד מחט שניטל החוד או החור שלמה מבעו"י לאיזה תשמיש, הרי היא ככשמל"ה ומותר לטלטלה.

בעניין הוצאת קוץ שע"י כך יגרום הוצאת דם, כתב הביה"ל (ד"ה הקוץ) שמרן כתב דין טלטול מחט ללמדנו שכשמוציא קוץ מגופו בשבת, אין אנו חוששים שמא יוציא דם. וטעם ההיתר משום שזה קלקול, ומשאצ"ל, ובמקום צער לא גזרו רבנן. המג"א אסר<sup>185</sup>, משום שפס"ר גם בדרבנן אסור. להלכה: כתבו השש"כ (לה, יז) ומנוחת אהבה (ח"א פכ"א קב) שמותר להוציא קוץ אף שוודאי לו שיצא ע"י כך דם, אך יש להזהר שלא להוציא דם שלא לצורך הכרחי. וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ג עמוד עג), וע"ע בהליכות עולם (ח"ג עמ' רח).

### סעיף יב':

#### טלטול שיירי מחצלאות

שנינו בשבת קכה. "אמר שמואל קרומיות של מחצלת מותר לטלטלם בשבת מ"ט אמר רבא בר המדורי אסברא לי מחצלת גופא למאי חזיא לכסויי ביה עפרא הני נמי חזיין לכסויי בהו טינופת".

וכ"פ מרן השו"ע, שמותר לטלטל שיירי מחצלאות כיון שראויים לכסות בהם טינופת. והוסיף ע"פ דברי המ"מ, שאם זרקן לאשפה מבעו"י אסור לטלטלן. וכתב המ"ב (ס"ק נא) שאם זרק לאשפה מחצלת שלמה מותר לטלטלה, כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם<sup>186</sup>. וכתב הערוך השולחן (סעיף כט) שכיום המחצלאות נחשבים מוקצים כדבר שמלאכתו לאיסור, כיון שאין בהן שימוש לשיבה או שכיבה וכד'.

### סעיף יג':

#### טלטול שיירי בגדים

"א"ד זירא אמר רב שיירי פרוזמיות אסור לטלטלן בשבת אמר אביי במטלניות שאין בהן ג' על ג' דלא חזיין לא לעניים ולא לעשירים"

<sup>185</sup> ובסימן שכח ס"ק פח, כתב המ"ב כדברי המג"א, וטעמו כיון שיכול לעשות את הפעולה ללא איסור, אין לו היתר להוציא דם. ושם כתב שאפשר להסביר את דברי המג"א אחרת, שאסור להוציא קוץ עם דם, רק כשיכול להוציא את הקוץ ללא דם, אך אם א"א אחרת גם המג"א יודה להיתר. ועיין בהקדמת 'עוז להדר' ומ"ב מ"ש ליישב את הסתירות הקיימות בדברי המ"ב. וע"ע מש"כ בזה הגרע"י בחזו"ע עמ' עד'.  
<sup>186</sup> עיין בשבת קכד: תוד"ה אם זרקה, שאם זרק גלימה שלימה לאשפה אפילו מבעו"י לא הוי מוקצה כיון שמוכנה, ונראה שמשם לקח המ"ב דבריו.

נחלקו הראשונים על אלו בגדים אמרה הגמ' שאסור לטלטלם בשבת כשאין בהם ג' על ג' אצבעות: דעת הרמב"ם והטור - שכל שיירי הבגדים שאין בהם שיעור זה אסורים בטלטול. ולדעת הר"ן, ומ"מ בשם הראב"ד - שיירי טליתות של מצווה, שאדם בודל מהם ואינו רוצה להשתמש בהם תשמיש בזוי, אך שיירי בגדים מותר לטלטלם אף כשאין בהם השיעור הנ"ל, מפני שראויים לקינוח וכד'.

מין השו"ע החמיר כדעת הרמב"ם, והביא את דברי הראב"ד בשם י"א. וכתב המ"ב (ס"ק נב) שלאנשים עשירים אסור לטלטל כל שיירי בגדים שאין בהם ג' על ג' טפחים (ו), מפני שבשבילם שיירי בגדים אלו אינן חשובים. וכתב בשו"ת שבט הלוי (ה, מ) שבזמנינו שאין מי שמחשיב מטלית כחותה מג' על ג' אצבעות, לכו"ע חשובה כמוקצה. ובהליכות עולם (ח"ג עמ' רט) פסק שטלית של מצווה שנחתכה, אם יש בחתיכת הטלית שבידו שיעור שלוש אצבעות על שלוש אצבעות מותר לטלטלה, ושיעור זה הוא לעניים. אבל לעשירים השיעור הוא שלושה טפחים. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' רפג) והשיעור הוא לעניים 6 ס"מ, ולעשירים 24 ס"מ.

### סעיפים יד - טז:

#### ☞ מנעל וחלוק

איתא בשבת קמא:

"תני חדא שומטין מנעל מעל גבי אימוס ותניא אידך אין שומטין לא קשיא הא ר' אליעזר הא רבנן דתנן מנעל שעל גבי אימוס רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאים. ושם קיב. "רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דר' אבהו בכרמלית איפסיק רצועה דסנדליה אמר ליה מאי ניעבד לה א"ל שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכרוך עילויה אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה אמר ליה מאי איעביד ליה א"ל שבקיה מאי שנא מדרבי ירמיה התם לא מינטר הכא מינטר והא מנא הוא דאי בעינא הפיכנא ליה מימין לשמאל א"ל מדקמתרץ רבי יוחנן אליבא דרבי יהודה ש"מ הלכה כרבי יהודה". ושם קמ. "אמר רב חסדא האי כיתניתא משלפו לדידה מקניא שרי קניא ממנה אסור אמר רבא ואם כלי קיואי הוא מותר"

עיין לקמן סימן שי' לגבי בגד רטוב שהתייבש במהלך השבת, האם מותר להורידו מהחבל.

#### ☞ דין כירה שנשמטה אחת מירכותיה

שנינו בשבת קלח: "כירה שנשמטה אחת מירכותיה מותר לטלטלה, שתיים אסור, רב אמר אפילו חד נמי אסור גזירה שמא יתקע". ומרן הב"י (סי' שיג עמ' שנ ד"ה כתוב) הביא בשם תרומת הדשן (סימן עא) שספסל ארוך שנשמט אחד מרגליו יש אוסרים לטלטלו ולהניחו באותו צד שנשמט הרגל על ספסל אחר, ומביאים ראיה מהגמ' של כירה שנשמטה. והוסיף מרן שהחזרת הרגל למקומה אפילו ברפוי אסורה בכל אופן, מחשש שמא יתקע. כיון שדרך הספסל להיות תקוע חוששים. והדרכי משה (שח אות ו) הביא דבריהם וכתב שאם ישב עליה מבעו"י מותר לשבת עליה בשבת, דלא גרע מחריות של דקל. והמג"א (ס"ק לג) הסביר טעמו של הדרכ"מ, שכיון שישב עליה פעם אחת בלא רגל שוב לא יתקע.



אופני היתר: כתב **המג"א** (ס"ק לד) שאם הוא לעולם רפוי מותר. **המ"ב** (ס"ק סט) כתב שכל האמור לעיל הוא דווקא בנשמת, אבל אם נשברה הרגל אין חשש של 'שמא יתקע' ולכן מותר בטלטול, עוד הביא בשם **הט"ז** (ס"ק יד) שאם הרגל לא נמצאת בסביבתו אין איסור לסמוך על ספסל אחר כיון שאין חשש תקיעה. והוסיף (ס"ק ע) שאם אינו מטלטלה אלא רק יושב עליה מותר.

מטעם זה, משקפיים שנפלה מהם ידית אחת, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שלמי יהודה פ"ד ס"ק כז) שמוקצה הם, כיון שיש לחוש שיתקנם בשבת, שהרי אינם ראויים לשימוש אלא בדוחק, והביא ראיה לדבריו מדברי ר"ח בשבת קלח: שמדובר בכירה בעלת ארבע רגלים ובכל זאת אם נשמטה רק רגל אחת אסורה בטלטול, כיון שהשימוש בה דחוק, והשש"כ (טו, פב) כתב שאם הוא קלוקל שיכול לתקנו בעצמו הרי הם אסורים בטלטול, ואם הוא תיקון שדרוש לו מומחה מותר לטלטלם. ואם נאבד הבורג של המשקפיים דעת **הגרי"ש אלישיב** (שם ס"ק נ) שאם ראויים לשימוש אף ע"י הדחק מותרים בטלטול, שאע"ג שיכול לתקנם ע"י דבר אחר, הואיל ואין תיקון זה אסור אלא מדרבנן לא גזרו על טלטול זה<sup>187</sup>. גם **במנוחת אהבה** (ח"א עמוד רפו) אסר לטלטל כל כלי שנשבר שאפשר לתקנו בקלות, ולכן זכוכיות שיצאו ממסגרת מתכתית של משקפיים שהדרך לתקנם ולהחזירם למקומם בקלות, אסור לטלטלם אפילו אם נפלו במקום שאינו משתמר. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כא) דן בזה, וחילק בין מקרה זה לדלתות הבית, כיון שכאן מקפיד על חלקי המשקפיים שלא לעשות בהם תשמיש אחר הו"ל כממח"כ, ואם נפלו במקום שאינו משתמר מותר לטלטלם, אך כל זה הוא דווקא בסוג משקפיים שאינו יכול לתקן בעצמו אלא רק ע"י אומן. בשו"ת **דבר חבון** (או"ח סימן רצה) פסק שמותר לטלטל את המשקפיים המפורקים. ושמעתי מהרב **בוטבול** שליט"א שסכין שהידית שלה התפרקה בשבת, יש לדמותה לכסא שהתפרק בשבת ולכן יהיה אסור לטלטלה בשבת, שמא יבוא לחברה.

בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן נח) כתב שלכתחילה לא ילך עם בגדים שכפתוריהם רופפים, וה"ה לגבי משקפיים שהתעקמו שיש לחשוש שיבוא לתקנם. אבל אם הבורג נאבד הדבר יותר קל, כיון שצריך מכשיר מיוחד בשביל לתקנה, אנו אומרים שיזכור שהיום שבת, ורק דבר שאדם יכול לעשות מיד בלי מחשבה יש לחשוש.

ובספר **הליכות שבת** (עמ' קלה) כתב שאם התפרק מקל המטאטא מהמברשת בשבת, אסור לטאטא את הרצפה רק עם המברשת, מחשש שיהא בהול לתקנו ויעבור על איסור בונה. אבל אם נשבר המטאטא במקום ההברגה, אין חשש תקיעה ומותר להשתמש בו.

סעיף יז:

### יחוד לגנים

שבת קכד: "הני ליבני דאישתור מבנינא שרי לטלטולינהו דחזו למיזגא עלייהו שרגיניהו ודאי אקצינהו". ובביצה לא: "הני ליבני דאישתור מבנינא שרי לטלטולינהו בשבתא הואיל וחזי למזגא עלייהו שרגיניהו ודאי אקצינהו".

<sup>187</sup> ועיין בסיכומנו לסימן שיג' מ"ש בעניין המשקפיים, איזה סוג אסור משום תקיעה ואיזה מותר.

וכ"פ מרן השו"ע, שלבנים שנשארו מהבניין מותר לטלטלם, ואם סידר אותם גילה דעתו שמוקצים לבניין ואסורים הם בטלטול. ונחלקו האחרונים האם צריך ליעד מע"ש את האבנים במחשבתו למיזגא עליהו, כדי לטלטלן בשבת. לדעת **האליה רבה** לא צריך, ולדעת **התוספת שבת** צריך, ומלשון **המ"ב** (ס"ק עג) משמע שדעתו להקל, שאין צריך מחשבה בשביל לטלטל את האבנים.

בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' מ) כתב שבימינו לבנים הנשארות מהבניין, אפשר שהן מוקצות מחמת גופן, משום שסתמן אינן עומדות לשבת או לסמוך עליהם, אלא כאבנים בעלמא.

### סעיף יח':

דין טלטול קוץ ברה"ר – נתבאר לעיל סעיף ו' בקשר לשברי כלים.

### סעיף יט':

#### טלטול סולם

שנינו בביצה ט. במשנה: ב"ש אומרים אין מוליכין את הסולם משובך לשובך אבל מטהו מחלון לחלון וב"ה מתירין, ובגמ' אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בסולם של שובך אבל בסולם של עליה דברי הכל אסור. והקשו שם **התוספות** (ד"ה מאי) **והרא"ש** (א, יד) שמשמע מהגמ' בעירובין עז: שמותר לטלטל סולם אפילו גדול, וא"כ היאך אסרו בשל עליה? ותירצו שכאן מדובר על יו"ט שמותר להוציא את הסולם לרה"ר והרואה אומר שעושה כן כדי לטוח גגו, וכיון שאסור ברה"ר אסור בכ"מ, אבל בשבת שאסור להוציא לרה"ר, התירו בבית לטלטלו. **ר"ת** תירץ (הביאו הרא"ש) דהתם בסולמות של בית שדרך לטלטלן מזוית לזוית, ואינם דומים לסולמות של עליה שהיו גדולים וראויים להטיח בהם גגו. **הרשב"א** כתב שסולם של עליה מותר בטלטול אך אסור להוליכו ממקום למקום. **והרמב"ם** (כו, ז) כתב שסולם של עליה אסור לטלטלו כיון שאין עליו תורת כלי<sup>188</sup>.

מרן השו"ע פסק שסולם של עליה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גגו אסור לטלטלו, אבל של שובך מותר לנטותו ממקום למקום, ובלבד שלא יוליכנו משובך לשובך. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה סולם) בשם הגר"א שמצדד לדינא כהרשב"א שלא אסרו אלא להוליכו ממקום למקום, אבל לא בטלטול בעלמא.

כתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמוד רפז) שסולם של עליה שעשוי להטיח בו גגו, וכן סולם של בנאים, אסור לטלטלם כיון שאין עליהם תורת כלי, ודומים לדלתות הבית, אבל סולם ביתי שמשתמשים בו לצרכים שונים בבית מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל כדין כשמל"ה. וכ"כ בספר שלמי יהודה (יא, ד) בשם **הגרי"ש אלישיב** שהסולמות הגדולים שעשויים לעלות בהם לגג דינם כסולמות של עליה. ובערי"ש (שח, טו) שסולם של סיידים אסור בטלטול.

<sup>188</sup> וראה ביאור הר"י קאפה מהו סולם של עליה ומדוע אסור. וראה עוד בר"ח כסאר, ומש"כ עליו בשו"ת **אדני פז** (ח"ב סי').

## סעיף כ':

## יחוד בחירות

שנינו בשבת נ.

"תנא רבב"ח קמיה דרב חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לישיבה צריך לקשר רשב"ג אומר אין צריך לקשר הוא תני לה והוא אמר לה הלכה כרשב"ג איתמר **רב** אמר קושר ו**שמואל** אמר חושב **ורב אסי** אמר יושב אף על פי שלא קישר ואף על פי שלא חישב". ו**פרש"י** שאם ישב עליהם מבעו"י, אע"פ שלא חישב לשבת עליהם למחר, גלי דעתיה דלישיבה קיימי.

נחלקו הראשונים בדעת רב אסי, מה צריך לעשות כדי להתיר טלטול חריות של דקלים:

- א. דעת **הרמב"ן והר"ה** - שדווקא לשבת עליהם (אע"פ שלא חישב) או לקושרן. אך אם רק חושב עליהם לישיבה אין זה מועיל.
- ב. **רבינו האי גאון, ר' יונה, רמב"ם, ר"ן, רא"ש ורשב"א** – או לשבת או לקשור או לחשוב עליהם.

כיצד אפשר להתיר טלטול חריות של דקל?

- א. **תוספות** (ד"ה ורב) בשם ר"ת פסק כרב, ולכן צריך לקושרם. ולשיטת ר"ת דעת רב אסי לא נפסקה להלכה, כיון שהגמ' בעניין נגר הנגרר (קכו.) פוסקת שצריך לעשות שום מעשה, ולא סגי בשימוש מבעו"י. ולכן פוסק כרב דהרי הלכה כרב באיסורי.
- ב. **רבינו שמשון, רי"ף, רמב"ם** (כה, כא) **ורא"ש** (ד, ח) - ע"י ישיבה עליהם, או קשירה או חשיבה. כדעת רב אסי. שאמר ע"ד שמואל "אע"פ שלא חשב" ומשמע שמוסיף על דבריו, וחשב עדיף מישב, ולכן שניהם מועילים.
- ג. **רמב"ן** - דווקא ע"י ישיבה עליהם או קשירה יועיל, כדעת רב אסי. שלשיתו דווקא ישב מהני, אבל חשב לא מהני. הרמב"ן מוכיח את שיטתו משאלת הגמ' "רב אסי דאמר כמאן?" ומדוע הגמ' לא אמרה שסובר כרשב"ג, הרי רשב"ג לא כתב דווקא בחושב, אלא אמר באופן כללי, אלא רב אסי פליג על שמואל ורשב"ג, וא"כ כשאמר יושב הוא בדווקא. וצ"ל שפעולת יושב שונה מהותית מפעולת חושב.

פעולת חושב היא פעולה בגברא, פעולה שמלמדת על דעת האדם, ודבר זה לא יכול להפוך מוקצה מחמת גופו שאין עליו תורת כלי, להיתר. אבל פעולת יושב היא פעולה בחפצא והופכת את החריות לכלי בעצם השימוש בו מבעו"י, ובזה מהני לעשות כלי.

צ"ע לשיטת הרמב"ן מדוע אמר "אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישב" ומשמע שבא להוסיף על הראשונות, ואולי אפשר לומר בשיטתו שאע"פ שרק יושב בלי ליחד או לקשר, אבל בעינין שישיב בדווקא.

מין השו"ע פסק כדברי הרמב"ם וסיעתו לקולא, שעצים שקצצן לשריפה אסורים בטלטול, ואם ישב או קשר או חשב מותרים בשבת בטלטול. וכתב **המג"א** שמשמע מדברי מין שאסורים

בטלטול רק בגלל שקצץ אותם לשריפה, אבל אם קצצן סתם מותרים בטלטול, וכתב **המ"ב** (ס"ק פז) שבזמנינו סתם עצים להסקה הם עומדים ולכן אסורים בטלטול בשבת אם לא עשה בהם מעשה דווקא.

ולכן פסק **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רעט) שבמקום שמספיק ייחוד לשבת אחת (דהיינו שהוא תשמיש ראוי לכך), אם השתמש בו מע"ש ואפילו לא חשב בפירוש להשתמש בו גם לשבת, בטל שם מוקצה ממנו. ולכן אם סמך מע"ש את הדלת באבן, מותר לטלטלה בשבת אע"פ שלא ייחדה בפירוש לשבת.

עוד הביא מרן הב"י מחלוקת האם צריך לייעד במחשבה דווקא לשבת עצמה או שגם ייעוד לימות החול מועיל: דעת **ר"י** שצריך לייעד דווקא לשימוש בשבת. ולעומתו דעת **הרא"ש** שגם ייעוד לימות החול מועיל. ומרן **השו"ע** הכריע לדינא כדברי הרא"ש, וכתב **המ"ב** (ס"ק פו) שהא"ר הכריע כדעת ר"י.<sup>189</sup>

וניתן להבין את המחלוקת הזאת לשני צדדים. מצד אחד אפשר לומר שייחוד לשבת בלבד יותר מועיל כיון שבשבת עצמה הוא עושה בה תשמיש מותר, או לכל הפחות מייעד אותה לכך, אבל אם מייחד לימות החול בלבד אין זה מתיר את הטלטול בשבת. ומצד שני ניתן לומר, שייחוד לשבת בלבד הוא מעין 'הערמה' כדי להתיר את הטלטול בלבד, ואין כוונתו באמת לייחד הדבר, אבל אם מייחד לצורך ימות החול מראה שדעתו באמת לכך, דאל"ה לא היה עושה כן בימות החול (שלא מצריכים ייחוד לטלטול).

### סעיף כא':

#### **נדבן אבנים וייחוד באבן**

שנינו בשבת קכה: "א"ר זירא א"ר חנינא פעם אחת הלך רבי למקום אחד ומצא נדבך של אבנים ואמר לתלמידיו צאו וחשבו כדי שנשב עליהן למחר ולא הצריכן רבי למעשה ור' יוחנן אמר הצריכן רבי למעשה מאי אמר להו רבי **אמי** אמר צאו ולמדום אמר להו **רבי אסי** אמר צאו ושפשפום אמר להו".

**רש"י** כתב שלדעת ר' אמי אבני הנדבך לא הופכות להיות כלים, ונשארות מוקצה, ומה שר' אמי הצריך לסדרן זה רק כדי שיוכלו לשבת עליהם, אך אסור להזיזן שאין אבן נעשית כלי. אך **המ"מ** כתב בדעת הרמב"ם שאפילו לטלטל מותר לאחר שסידרן, ולעומתו **הרב קאפח** כתב שגם הרמב"ם סבור כרש"י, וכ"כ **המג"א** (ס"ק מא).

נחלקו הראשונים מה צריך לעשות בנדבך של אבנים מע"ש כדי להתיר את הישיבה עליהם בשבת:

א. **רמב"ם** - צריך לחשוב על האבנים שרוצה לשבת עליהם בשבת, וגם צריך לסדרן, שפוסקים כר' אמי. והסביר **המ"מ** את טעם הרמב"ם שחילק בין חריות לנדבך, שבחריות פסק הרמב"ם שמספיק שיחשבו מע"ש שישתמש בהם בשבת, ובנדבך הצריך גם

<sup>189</sup> עיין בדברי המ"ב שהביא מחלוקת מתי מותר לטלטל זמורה שמחוברת לקרקע ותלושה מהקרקע, ופרטי הדינים בזה.

מחשבה וגם מעשה, הוא משום שחריות מיועדות לעיתים לישיבה ולעיתים לשריפה, ואלמלא קצצן לשם שריפה היו החריות מותרות, ולכן די במחשבה לייעד אותן לישיבה ע"מ להוציאן מתורת מוקצה. לעומת זאת נדבך, לא מצוי שמייעדים אותו לישיבה, ולכן לא די במחשבה גרידא כדי להוכיח שהוא מיועד לישיבה, אלא צריך גם מעשה המעיד על כך.

- ב. **רי"ו** - צריך לחשוב על האבנים וגם לשפשפם כיון שפוסקים כדעת ר' אסי.
- ג. **רי"ף** (להבנת המ"מ והדרכ"מ) **רא"ש** (להבנת הדרכ"מ) **ומרדכי** - מספיק לחשוב שיישב עליהם, כמו בחריות, כר' חנינא.

ומרן **השו"ע** פסק כדעת הרמב"ם, משום שדעתו ברורה בשונה מדעת הרי"ף והרא"ש שדעתם אינה חד משמעית. ולכן אף אם סידר את האבנים, צריך גם לחשוב עליהם, וכ"פ **המג"א** ושאר אחרונים. לעומתו פסק **הרמ"א** כדעת המרדכי וסיעתו, שדין האבנים כדין החריות. **המ"ב** (ס"ק פט) הביא את דעת המג"א שפסק כדעת רש"י שאין לטלטל את האבנים כלל, ומה שמותר זה רק לשבת עליהם אם סידרם מע"ש.

### סעיף כב':

#### כיצד מייחדים אבנים לשימוש בשבת

- א. **רי"ן**: בדבר שדרכו בכך (כאבן לפצע בה אגוזים) מספיק ייחוד לשבת זו, אך בדבר שאין דרכו בכך (כאבן לכסות בה פי חבית) צריך ייחוד לעולם.
- ב. **רשב"א** א' (תשובה סי' תשנז): צריך לייחד את האבנים לעולם.
- ג. **מרדכי ורבינו יוחנן**: צריך לעשות מעשה מע"ש. וייחוד לעולם או שימוש מוקדם לא יועיל להתיר את טלטול האבן.
- ד. **רשב"א** ב' (תשובה סימן תשנו): בנוסף לייחוד אפשר שצריך אף להשתמש בו מבעו"י.

מרן **השו"ע** הביא את שלוש השיטות הראשונות, את הדעה הראשונה בסתם ואת שתי הדעות האחרות בלשון י"א. **והרמ"א** כתב "ועיין לעיל סימן רנט' דביחוד סגי", ולא צריך מעשה של תיקון. ושם כתב **השו"ע** שאבנים המונחות סביב הקדירה צריך לייחדן לכך לעולם, ודייק הרמ"א משם שלא צריך שיעשה מעשה אלא די בייחוד. וממילא יוצא שהרמ"א לא פסק כדעת המרדכי ורי"ו. אלא שעדיין לא מוכרע אם פסק כדעת הר"ן או הרשב"א, ואולי ניתן לדייק מכך שהרמ"א לא חלק כאן ע"ד מרן, הסכים למה שכתב בסתמא שיש לפסוק כדעת הר"ן. **שו"ע הרב** (סע' ג) כתב כדברי הר"ן, ואם עשה מעשה הרי זה מוכן מ"מ. וכתב **המ"ב** (ס"ק צז) שבמקום הצורך אפשר לסמוך ע"ד הר"ן, שבדבר דאורחיה בהכי סגי בייחוד לשבת אחת.

וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רעט) שייחוד לתשמיש הראוי מספיק לשבת אחת, אבל ייחוד לתשמיש שאינו ראוי צריך ייחוד לעולם. ולכן אם מייחד אבן לסמוך בו דלת פתוחה שלא תסגר מחמת הרוח, די בייחוד לשבת אחת.

### האם לאחר היחוד יכול לטלטל אף לצורך אחר

**שו"ע הרב** (שם) כתב, שמה שיחדם לתשמיש זה לשבת זו בלבד אין זה מוריד עליהם תורת כלי אלא אם כן עשה בהם שום מעשה של תיקון המוכיח שהם מוכנים ועומדים לכך שאז מותר לטלטלם לצורך אותו דבר שהוכנו לו אבל לא לצורך אחר. וכ"כ **הבא"ח** (ויגש ש"ב סע' א). וע"ע בדברי **התהילה לדוד** ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח', כג).

### האם יחוד במחשבה או דווקא בפה?

**הפרי מגדים** (רנט א"א סק"ב) כתב להחמיר בזה, והמ"ב (ס"ק צג) כתב שאפילו במחשבה בעלמא מועיל, ובשער הצינון (ס"ק פה) דחה דברי הפמ"ג, וכתב שלא ראה לאחד מהפוסקים שמצריך ייחוד בפה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רעט). אולם **הבא"ח** (ויגש אות א) ו**כה"ח** (רנט' אות ד) כתבו שדווקא ייחוד בפיו בפירוש מחיל עליו תורת כלי.

### יחוד ע"י קטן

**הפמ"ג** (שח א"א ס"ק עב) כתב שאינה נחשבת כייחוד, ואינה מועילה לבטל מהחפץ שם מוקצה, וכ"כ **התוספת שבת** (הקדמה לסימן זה). אכן מעשה של קטן, כתב התו"ש שמועיל ונחשב כייחוד<sup>190</sup>.

### סעיף כז':

### דין קליפים ועצמות

גמ' שבת קכח. מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים.. ובדף קמג. שנינו במשנה ב"ש אומרים מעבירין מעל השלחן עצמות וקליפין וב"ה אומרים מסלק את הטבלא כולה ומנערה מעבירין מלפני השלחן פירורין פחות מכזית ושער של אפונין ושער עדשים מפני שהוא מאכל בהמה. ובגמ': אמר רב נחמן אנו אין לנו אלא ב"ש כרבי יהודה וב"ה כרבי שמעון

נחלקו רש"י ותוספות האם עצמות וקליפין צריכים להיות ראויים למאכל בהמה או לא. לדעת **רש"י** אינן צריכים להיות ראויים לכלב, לעומתן דעת **התוספות** (ד"ה עצמות) שצריכים להיות ראויים למאכל בהמה כדי להתירם בטלטול, וכ"כ **הרא"ש** (סי' ב), **רמב"ם** (כו, טז), **סמ"ג**, **רשב"א** ו**טור**.

לכאורה קשה על שיטת רש"י, מדברי המשנה בהמשך, ששער של אפונים ועדשים מותרים בטלטול מפני שהם ראויים למאכל בהמה, ומשמע שאם לא היו ראויים למאכל בהמה היו אסורים בטלטול, ורש"י מתיר! (כ"כ **השלטי גיבורים** נט: - ולא מצא הסבר). על קושיא זו נאמרו מספר תירוצים ליישב שיטת רש"י:

- א. **מגיני שלמה** (על התוס'): חייבים להסביר את רישא המשנה כדברי רש"י, אחרת מדוע שר"י יאסור? שאם מדובר בעצמות רכים, הם היו מוכנים מע"ש ומותר אף לר"י. ור"ש מתיר מדין גרף של רעי, ור"י אוסר כיון שמותר גרף של רעי רק אגב כלי.

<sup>190</sup> עיין בחולין יב: לעניין מחשבת קטן ומעשה קטן אם מועיל.

ב. **פני יהושע** (ביצה ב. בתוד"ה מגביהין): הסיבה שהביאה את רש"י לפרש כך, דאי לא תימא הכי, יוצא שהמשנה כפלה את דבריה (ועיין תי' התוס' ר"ד), ותירץ כמג"ש מדוע ר"ש מתיר בכה"ג, אך הסיבה שר"י אוסר אינה משום שהתיר רק אגב כלי, אלא משום שאפשר לו בטלטול מן הצד.

ג. **חתם סופר** (ד"ה ב"ש) **וב"ח**: רש"י כתב את דבריו רק על המשנה, במשנה ב"ש התירו כל העצמות ולשיטתם אין מוקצה כלל. וא"כ רש"י כתב את דבריו רק להו"א של המשנה לפרשנות בלבד ולא למסקנה. ולמסקנה יודה שרק עצמות וקליפין שראויים לבהמה מותרים בטלטול<sup>191</sup>.

מִרְן הַשּׁוֹנֵעַ פסק כדעת רוב הפוסקים שדווקא עצמות שראויים לכלבים וכו' מותר להעבירן מהשולחן. אבל אם אין הם ראויים למאכל בהמה, אסורים בטלטול אלא מנער הטבלה והם נופלים. וכן הסכים ה**ב"ח** (מקץ אות טו), וה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפ). וכן משמע מסתימת ה**ש"ת** ז"ל, וכן בסב"ל (על סכ"ז) הביא את ה**ר"י צוברי** שהמנהג היה לטלטל כיון שהיו בהם קליפות הראויות למאכל בהמה. אולם בשו"ת **פעולת צדיק** (ח"ג סימן קפד) כתב ע"פ השלטי גיבורים ועוד שנוהגים היום כדעת רש"י, שמותר לטלטל עצמות וקליפות אפילו אינן ראויים למאכל בהמה. וכ"כ הרא"ח נדאף (הע' על פעו"צ שם) שכן המנהג. וכ"פ **ערי"ש** (שח, טז), **שע"ה** (סז, ד). ועיין באריכות ב**מילואים לפסק"מ** (סי' לז). וה**ר"י קאפח** (פכ"ו אות מב) סובר שדין זה הוא רק היכא דאפשר, עיין בדבריו.

וכתב ה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפא) שגרעיני זיתים, אפרסקים ושזיפים, שאינם ראויים למאכל בהמה אסור לטלטלם בשבת והרי הם מוקצים מחמת גופם כאבנים וצורות, ואם נשאר עליהם מעט מהאוכל, אע"פ שאין בדעתו למוצצם ולאכול האוכל שנשאר עליהם, מותר לטלטלם.

### קליפות גרעינים מלוחים

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כ אות ז) שאם יש בבית מי שימצוץ אותן, ויודעים מזה, אינו מוקצה. ואם אין בבית מי שימצוץ אותן, ואפילו היה שם מי שהיה מוצץ אותן אבל האוכל הגרעינים לא ידע מזה, הוא מוקצה, שכבר הוחשב לקליפה שאינה נאכלת. וה**ברית עולם** כתב שקליפות של גרעינים קלויים ומלוחים, אינם מוקצה מכיון שיש אנשים שמוצצים את הקליפות, וקליפות של בוטנים ופירות הדר במקום יישוב שיש בהמות, אינם מוקצה. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (שבות יצחק מוקצה פ"ט אות ז) שיכול להוציאן מפיו בידו, כיון שכל זמן שנמצאות בפיו ראויות הן למציצה ונחשבות כאוכל. וכ"כ ב**שע"ה** (סז, סוף הע' יג) סברא זו להקל.

### אפשרויות טלטול קליפים מהשולחן

- א. ראויים לבהמה: גמ' ושו"ע.
- ב. נשתייר מעט: שלטי גיבורים נט ע"ב (מדפה"ר) בשם הרי"א ז"ל, רש"י כט ע"א ד"ה בארמייתא, מ"ב (ס"ק קיד).

<sup>191</sup> לתירוצים נוספים עיין ביד דוד (ברש"י ד"ה עצמות), ובחפץ ה' (תוס' ד"ה עצמות).

ג. גרף של רעי: כתב **המ"ב** (ס"ק קטו) שאם נתקבצו הרבה קליפות ביחד, ומאוס עליו שנשארות כך על השולחן, מותר להעבירן בידיים, משום שלו חשובות הקליפות כגרף של רעי. וכ"כ **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' רי), והוסיף שאם מתבייש מאורחים שיבואו אין זה מספיק כדי להחשיבן כגרף של רעי, אלא צריך שיהיה מאוס ממש, וכן מוכח משבת מז. אולם דעת **הגרש"ז אוירבן** (טלטולי שבת עמ' יד) והגר"מ **פינשטיין** (שם עמ' י) להקל בזה כדן גרף של רעי. ובילקוט יוסף מקל בכל דין זה להחשיבו כגרף של רעי בדיעבד בלבד, כיון שלא עושים גרף של רעי לכתחילה.

ד. אם אינו יכול לנערו כאן: גמ' קמג, שו"ע סוף סע' כז.

ה. לגרור ע"י סכין: כתב **הט"ז** (סקי"ח) שאם מגרר אותם ע"י סכין מהמפה מותר, כיון דלא נגע בהם חשוב כטלטול מן הצד ומותר<sup>192</sup>, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק קטו), וכ"פ **בחו"ע** (ח"ג עמ' קסט) **מנוחת אהבה** (עמוד שלא) ו**שש"כ** (כב, לו). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רטז) כתב שאם הקליפות מאוסות מותר לו להוציאן כדרכו, אך אם אינן מאוסות ואף לא ראויות למאכל בהמה יוציאם כלאחר יד. ואם רוצה את מקומם יוציאם ע"י סכין. לעומתם דעת **החזו"א** (מז ס"ק יד) ו**שו"ע הרב** שאסור, כיון שטלטול מן הצד הוא כטלטול מוקצה ע"י ידא אריכתא. בשו"ת **אז נדברו** כתב שבשעת הדחק אפשר להקל.

ו. קיפול מפת ניילון: ב**ארחות שבת** (ח"ב עמ' קפז) התיר לקפל ניילון שיש עליו דברי מוקצה כדן ניעור טבלה של שולחן. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שמפה שנתרה עם שירי מאכל שאינו ראוי לאדם, מותר להוציאה לפח האשפה. גם **בחוט שני** (ח"ג עמוד קכו) התיר להשליך מפת ניילון שיש עליה פסולת שדינה כניעור טבלה שאינו יכול לנערה במקומה. וכ"פ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' סא).

ז. אם צריך למקום השולחן: מרן כתב לעיל "ואם היה צריך למקום השולחן, אפילו אין עליה אלא דברים שאינם ראויים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטלם", וכ"כ **המ"ב** (ס"ק קטו) והילקוט יוסף.

### הנחת קליפות בצלחת רגילה

כתב **השש"כ** (כב, הערה לח) ע"פ **הגהות החת"ס**, שאפשר להניח חתיכת פת בצלחת ולקלף לתוכה את הקליפות, וכך היה מורה **הר"י קאפח** (תלמידים) [למרות שמדבריו (כו, אות מב) משמע שאפילו בלא פת מותר, ואין בכך ביטול כלי מהיכנו משום שאח"כ יהיה מותר לפנותו מדין גרף של רעי. ואולי הורה כן לכתחילה]. ולדעת **המנוחת אהבה** (ח"א יד, כא) לא צריך להניח כלום בצלחת, כיון שאין דבר עושה בסיס לדבר האסור אא"כ יש בו חשיבות מסויימת, אך אם זורק את הקליפות לצלחת חד פעמית צריך להניח דווקא כלי בתוכו. ו**בהליכות עולם** (ח"ג עמ' ריא) כתב שמותר להניח קליפות ביצים בצלחת, אלא שצריך לתת תחילה פרוסת לחם או פרי, כדי שתהיה בסיס לדבר המותר

<sup>192</sup> והאליה רבה הקשה ע"ד הט"ז ממ"א (שיא סק"ב) שאסור לדחוף מוקצה ע"י קנה, ותיירץ דשאני הכא שהוא צריך לגוף הדבר המותר דהיינו השולחן או המפה, ומשו"ה טלטול מן הצד מותר בו.



והאסור, דאל"ה נמצא שהוא מבטל כלי מהיכנו. ובשו"ת **אז נדברו** (ז, נא) כתב שלדעת החת"ס אין צריך להניח דווקא פת. ולדעת **המנחת יצחק** (ה, קכה) דווקא פת.<sup>193</sup>

סעיף כח':

### חבילי עצים

משנה קכו: חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים אם התקין למאכל בהמה מטלטלין אותן ואם לאו אין מטלטלין אותן. חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים אם התקין למאכל בהמה מטלטלין אותן ואם לאו אין מטלטלין אותן רשב"ג אומר חבילין הניטלין ביד אחד מותר לטלטלן בשתי ידיים אסור.

ופסק מרן **השו"ע** ע"פ הראשונים כדברי ת"ק במשנה, שחבילי עצים וקש שהתקין למאכל בהמה אפילו הם גדולים הרבה מותרים בטלטול. וכתב **המ"ב** (ס"ק קיח) שאף בחבילי קש ועצים קטנים אם לא הזמין למאכל בהמה אסורים בטלטול. עוד כתב ע"ה המ"מ שהטעם שצריך שיתקנם למאכל בהמה, למרות שהם ראויים לכך, הוא מפני שסתמן עומדים להסקה ולא למאכל בהמה (עיין לעיל סעיף כא).

סעיף כט':

### מאכל בהמה

שנינו במשנה קכו: "לא את הלוף ולא את החרדל ר' שמעון בן גמליאל מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין. ובגמ' קכח. ת"ר מטלטלין את החצב מפני שהוא מאכל לצביים ואת החרדל מפני שהוא מאכל ליונים רשב"ג אומר אף מטלטלין שברי זכוכית מפני שהוא מאכל לנעמיות אמר ליה רבי נתן אלא מעתה חבילי זמורות יטלטלו מפני שהוא מאכל לפילין ורשב"ג נעמיות שכיחי פילין לא שכיחי אמר אמימר והוא דאית ליה נעמיות אמר רב אשי לאמימר אלא דקאמר ליה ר' נתן לרשב"ג חבילי זמורות יטלטל מפני שהוא מאכל לפילין אי אית ליה פילין אמאי לא אלא ראוי ה"נ ראוי"

נחלקו הראשונים כאילו דעה בגמרא לפסוק:

- א. **רמב"ם** (כו, טז) ורי"ף (לגרסת הר"ן והמ"מ) פסקו שמותר לטלטל חצב וחרדל אע"פ שאין לו צביים ויונים, כדברי ת"ק במשנה ות"ק בברייתא.
- ב. **רי"ף, רשב"א** (שבת קכח. ד"ה מתני), **רא"ש** (פרק ח' סימן ב) **וטור:** פסקו כדברי ת"ק של המשנה, ולכן אין לטלטל מאכלים של בע"ח נדירים אא"כ הם שלו.

### מאכל בהמה במקום שאין מצוי

כתב **המ"ב** (ס"ק קכא-קכב) שאם אין כלבים מצויים באותו מקום אסורים העצמות בטלטול, ובס"ק קיט' כתב שצריך שיהיו מצויים אצל רוב בני אדם ומה שעשירים מגדלים אותם אינו מחשיב כמצוי,

<sup>193</sup> עיין לקמן בסוף הסימן ובסימן שי' לגבי בסיס לדבר האסור, וביטול כלי מהיכנו מ"ש בזה.

ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ז סי' טז) כתב שאין הכוונה שצריך שיהיו אצל רוב האנשים בעיר בהמות או חיות, אלא הכוונה שלא רק עשירים מגדלים אותם אלא גם סתם בני אדם.

ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמוד רטז) כתב שאם היא עיר גדולה והבהמה והכלבים בקצה השני של העיר, ואין הדרך ללכת ברגל מן הקצה של העיר אל הקצה השני, לא חשיב בעלי חיים המצויים ואסור לטלטלן. ובחזון **עובדיה** (ח"ג עמוד כג) דחה דבריו שא"כ נתת דברך לשיעורין ולא מצינו בדברי הפוסקים חילוק זה, ודייק מדברי הבא"ח (מקץ טו) שנתן דוגמא למקום שאין כלבים מצויים שם, לאדם ההולך בשיירה במדבר או בספינה, ולא הביא דוגמא של מקום שאין הכלבים מצויים בקרבת מקום, וש"מ שאין לחלק בזה, וכ"כ ביביע אומר (ח"ט סימן קח אות קנד) ובהליכות עולם (ח"ג עמ' רי). ודעת הגרש"ז **אויברן** (שש"כ פרק יב הערה צו), שאף בעיר שאין הכלבים מצויים מ"מ לא חשיב מוקצה כיון ששם מאכל עליהם. אולם השש"כ (כ, כו) פסק שלא כהגרש"ז בזה, ואסר לטלטל קליפות אלו במקום שלא מצויים בהמות.

ובספר שלמי יהודה (פ"ז הע' ה) כתב בשם הגר"ש **אלישיב** שסביבה ליד גן החיות נקרא מקום שמצויים שם חיות ועופות, כי אפשר להביא הקליפות לעובדי הגן, והם נותנים אותם לבעלי החיים. וכן ראיתי בספר עדות השבת שכתב בשם הרה"ג **מרדכי אליהו** זצ"ל שמותר לטלטל בירושלים קליפות אלו ואפשר לסמוך על גן החיות. וגם הרה"ג **יעקב אריאל** שליט"א מתיר לטלטל ברמת גן על סמך הספארי שיש שם בע"ח רבים.

וראיתי לנכון להעיר כאן דבר בהקשר של 'ראוי לבהמה': העצמות או הקליפות שאנו דנים עליהם, נ"ל שכשיש בהמה בעיר (קרובה או רחוקה) אין על דברים אלו שם מוקצה כלל, אלא דיניהם כאוכל של בהמה, וכמו שמותר לטלטל לבהמות שברשותי חציר וכד' אפילו שאינם ראויין כלל לאדם, כך דין העצמות והקליפות, ולכאורה אפילו במציאות שהאדם לא מביא להם בפועל את העצמות או הקליפות. ונ"ל פשוט לומר כך, וראיה לדברי ראיתי בשלמי יהודה (פ"ז הע' ה) בשם הגר"ש **אלישיב**, שבמקום שבהמות מצויות ואין עירוב, כך שבפועל א"א לטלטל את העצמות אליהם כדי שיאכלום, אפ"ה מותר לטלטלם, ולכאורה טעמו כפי שכתבנו.

### בהמות הפקר

בספר שלמי יהודה (עמוד קיא) כתב בשם הגר"ש **אלישיב** שדווקא אם יש בעלים לבהמה, אבל אם הם ראויים לבהמת הפקר לא נחשבים כמצויים הואיל ואין מזונותיהן עליך. וכ"כ בחוט שני (ח"ג פס"א ססק"א), אולם אם מדובר על כלב שאין מזונותיו מרובים דעת הגריש"א להתיר. ולדעת הגר"פ **שיינברג** (פסקי תשובות עמוד קיט) נחשבים כמצויים, וכ"כ בחזון **עובדיה** (ח"ג עמ' כד ד"ה והנה), שהרי כבר כתב המאירי (רפ"ג דביצה) שכל האיסור לתת אוכל לפני הבהמות בשבת הוא רק במזונות שיש בהם טורח, אבל זריקת פרורין ושאר מאכלי בהמה מותר, ועוד שכתב המג"א (שכד סק"ז) שיש קצת מצווה לתת מזונות לפני הכלב, ע"ש. וכתב המנחת **אהבה** (ח"א עמוד רפ) שבזמנינו שיש חתולים מותר לטלטל עצמות, כיון שראויות לחתולים.

## סעיף ל':

## גרעיני תמרה

איתא בגמ' קמג. "הני גרעיני דתמרי ארמייתא - שרו לטלטולינהו הואיל וחזיין אגב אמן. ודפרסייתא - אסור. שמואל מטלטל להו אגב ריפתא"

מבואר בגמ' שתמרים "ארמייתא" מותרות בטלטול, ותמרים "פרסייתא" אסורות. שמואל היה מטלטל אגב הפת את התמרים. צ"ב מה ההבדל בין סוגי התמרים, ואיזה מהן שמואל היה מטלטל אגב הפת.

**רש"י** פירש (שם) "ארמייתא. תמרים רעים הם, ומאכילין התמרים עצמן לבהמה, הלכך אגב אימייהו לבהמה נמי קיימי: פרסייתא. תמרים טובים הם, ואין מאכילין אותן לבהמה". דהיינו מה שנועד למאכל בהמה מותר בטלטול ומה שאינו עומד למאכל בהמה אסור. לא ברור מה שמואל היה מטלטל אגב הפת.

**תוס'** (שם ד"ה שמואל) כתבו "אף על גב דכר"ש סבירא ליה, דשרי לקמן בפרק בתרא (דף קנו:) נבלה שנתנבלה בשבת. מיהו מחמיר היה, משום דהוה אדם חשוב כאביי ורבא דלעיל". תוס' מבינים שהסוגיה שלנו אזלא אליבא דר' יהודה שאוסר נולד בשבת ולכן כיון שנפסקה הלכה כר"ש, מותר מעיקר הדין לטלטל אף "פרסייתא", והסיבה ששמואל החמיר על עצמו לטלטל את ה"פרסייתא" היא משום שהיה אדם חשוב ולכן ראה צורך להחמיר לעצמו, כמו אביי ורבא לעיל (קמב:).

**הרמב"ן** (קמג. ד"ה הא) פירש אחרת את הסוגיה. הרמב"ן פירש שההבדל בין התמרים הוא אם הן עומדות להסקה. מה שעומד להסקה אסור בטלטול ומה שאינו עומד מותר, מפני ששניהם ראויים קצת למאכל בהמה. ולכן אף סוגייתנו אזלא לפי ר"ש. והטעם ששמואל התיר לעצמו לטלטל את ה"פרסייתא" הוא משום שמטלטל את האיסור אגב היתר. ואם יקשה, הרי ההיתר הוא במת בלבד<sup>194</sup> (לעיל קמב:), תירץ הרמב"ן ששם הוא מטלטל את האיסור ובגלל שצריך להיתר זהו היתר מיוחד, אך כאשר הדבר המיטלטל הוא המותר, כמו כאן שמטלטל את הפת, מותר לטלטל כל מוקצה מחמת גופו אגב היתר. ע"ע שם שביאר מדוע אין זה בסיס לדבר האסור.

בדעת **הרי"ף** (נט: מדפיו) נחלקו הרא"ש והר"ן. **הרא"ש** (סי' ב) סובר שדעת הרי"ף כתוס', והר"ן (על הרי"ף שם) סובר שדעת הרי"ף כרמב"ן. עוד הביא הר"ן שדעת **הרמ"ה** ו**רבי' יונה** כדעת התוס', וכ"כ **הרז"ה** במלחמות שם. למעשה, הנפק"מ בין פירוש התוס' לרמב"ן הוא האם אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו, וכן האם מותר לטלטל מוקצה מחמת גופו אגב דבר היתר, כאשר הדבר המיטלטל הוא ההיתר. וע"ע על כך בב"י שהביא את שיטת התוס' בביצה והרא"ש (כאן ד"ה גרסינן).

**הרמב"ם** (פכ"ו הט"ז) פסק בפשטות כמו הכלל שראינו בסעיף כז', דמה שראוי למאכל בהמה מותר בטלטול ומה שלא אסור, בלי להביא כלל חילוק בין תמרים אלו לשאר גרעינים. וצ"ב כיצד למד את הסוגיה.

<sup>194</sup> ואפילו לשיטת הרא"ש שפסק מרן לעיל סעיף ה', התיר רק כלי שמל"א, אך מוקצה מחמת גופו לא.

לפי שיטת התוס', מה הסיבה להחמיר דווקא בתמרים אלו? ה**ב"ח** כתב [כנראה התבסס על פירוש הרמב"ן] שגרעינים אלו ראויים גם להסקה, ולכן יש מקום להחמיר. ה**מג"א** (ס"ק נה) ביאר שהיו מקומות שבהם לא היו מאכילים בהמות בגרעינים אלו, ולכן החמיר. ה**לבוש** כתב שגרעינים היו מאכל לבהמה רק בשעת הדחק. ה**פמ"ג** (א"א שם) הביא את תשובת הרא"ש (כלל כב' סי' ח) שציטט מרן בב"י שממנה יוצא שבמקומו של שמואל לא נהגו להאכיל גרעינים אלו לבהמות, אך במקומות אחרים כן, ואעפ"כ נהג להחמיר. אמנם עיין **דרישה** (שם אות יב) שא"א לפרש כך בדעת הרא"ש בתשובתו. ה**חזו"א** (מח, ד) כתב דנראה ששמואל ואב"י ורבא החמירו על עצמם משום שידעו כפי צורך עבודתם הקדושה לכלכל את מעשיהם בחסידות, או היה צורך שעה שלא ילמדו מהם להקל, וצ"ע למה סתם השו"ע להחמיר בזה.

**הטוש"ע** פסקו כדעת התוס', שגרעיני תמרה [וכל הדומה להם] מותרים בטלטול, אך אדם חשוב צריך להחמיר שלא לטלטלם אלא בשינוי<sup>195</sup>.

כתב ה**ערון השולחן** (ס"ק נה) שכיום כמעט ולא מאכילים גרעינים לבהמות, ולכן אף במקום שמאכילים אותם לבהמות יש לאדם חשוב להחמיר על עצמו שלא לטלטלם. ועוד כתב שיזהר שלא לעשות מהגרעינים גרף של רעי לכתחילה.

### גרעיני משמש

כתב **בשש"כ** (טז, י) שאסורים הם בטלטול אא"כ ייחד אותם מבעו"י למשחק, או שרגילים לשחק בהם גם בימות החול. אבל אין כל היתר לטלטל בשבת וביו"ט גרעינים אלה, אם הם הוצאו מהפרי רק בו ביום, ובהערה שם כתב שיש לעיין בזה, שהרי ידוע שילדים מחשיבים אותם עד מאוד עד שיקרים להם יותר מהפרי עצמו, די"ל שלגביהם הדין כמו גרעינים שראויים לאכילת בהמה, דמותרים בטלטול. אבל ביו"ט יהיו אסורים בטלטול בכל עניין (עיין בשעה"צ אות צג). וב**חוט שני** (ח"ג פ"ס עמ' קלג) כתב שאם לא ייחדום מע"ש למשחק, מוקצים הם. ואם בע"ש המשמש היה שלם וחתכוהו בשבת, כתב שנראה שהגרעין מוקצה הוא, שאע"פ שילדים הגרעין הוא העיקר, כל עוד הגרעין נמצא בתוך הפרי, הפרי הוא העיקר. וכן הסתפק ה**גרי"ש אלישיב** (שבוע יצחק מוקצה פ"ה אות ה' סק"ו) שמא דינו כמוקצה. אכן אם חתכוהו מע"ש, דעת הגר"נ קרליץ שהגרעין אינו מוקצה, שאע"פ שייחוד של קטן אינו ייחוד, מ"מ הרי בני הבית הגדולים מייחדים אותם עבור הילדים. וב**ילקוט יוסף** (עמוד שנד) כתב שנכון להחמיר שלא לטלטל בשבת.

### הוצאת הקליפות מפיו

א. כתב **שו"ע הרב** (סעיף טז) שאסור להוציא הקליפות מפיו בידיו, אלא יזרוק אותם בלשונו לאחריו, ולא לפניו כדי שלא יעשה גרף של רעי. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה, סימן ט, אות ה)

<sup>195</sup> עיין פמ"ג (שם) שחשבן לפי ההסברים הנ"ל מדוע צריך להחמיר, מה הטעם שמרן לא הביא בסעיף הבא ג"כ שראוי לאדם חשוב להחמיר.

- ב. **המנוחת אהבה** (ח"א יג, ב) התיר להשאיר קליפות או גרעין בידו, וא"צ להניחם מידו מיד, ואין להעביר אותם מיד ליד. אבל אסר להוציא בידיו גרעין שבפיו אם לא נשאר עליו כלום מהפרי, אלא יזרוק אותם ישירות אל הצלחת שלפניו או שבידו (וע"ע מ"ש בשו"ת תפילה למשה ח"א סימן יט). ובשו"ת **אז נדברו** (ט, לג) כתב שאם נמצא בחברת אנשים ומאוס לירוק את הקליפות בפניהם, אין להחמיר בזה כלל.
- ג. לעומתם **החזו"א** (מז, יט), **שש"כ** (כ, כו) ו**ילקוט יוסף** מתירים, והסביר בילקוט יוסף, שצ"ל בדעת מרן דלא איירי כשהוא בדרך אכילה, שבדרך אכילה אין להחמיר.

### סעיף לא':

#### טלטול בשר חי

איתא בגמ' קכח.

"איתמר בשר מליח מותר לטלטלו בשבת בשר תפל רב הונא אמר מותר לטלטלו רב חסדא אמר אסור לטלטלו רב הונא אמר מותר לטלטלו והא רב הונא תלמיד דרב הוה ורב כר' יהודה סבירא ליה דאית ליה מוקצה במוקצה לאכילה סבר לה כרבי יהודה במוקצה לטלטל סבר לה כרבי שמעון רב חסדא אמר אסור לטלטלו והא רב יצחק בר אמי איקלע לבי רב חסדא וחזא ההוא בר אווזא דהוה קא מטלטלו ליה משמא לטולא ואמר רב חסדא חסרון כיס קא חזינן הכא שאני בר אווזא דחזי לאומצא... תנו רבנן מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים. בשר תפוח מפני שהוא מאכל לחיה מים מגולין מפני שהן ראויין לחתול רשב"ג אומר כל עצמן אסור לשהותן מפני הסכנה"

וכ"פ מרן **השו"ע** "בשר חי אפילו תפל שאינו מלוח כלל מותר לטלטלו משום דחזי לאומצא וכן אם היא תפוח (פירוש מסריח, רש"י) מותר לטלטלו משום דראוי לכלבים".

נחלקו הראשונים מדוע דג חי שונה מבשר חי, הרי דניהם אינם ראויים לאכילה וראויים לבע"ח<sup>196</sup>:

- א. **אור זרוע**: אסור לטלטל בשר חי או דג חי בפנ"ע, אא"כ מטלטל עימו דבר נוסף. וכדברי רבא בדף קמב: שהצריך לטלטל יונה אגב סכין, אע"פ דבשרו רך וראוי לאכילה באומצא, מפני שאין הדרך לאוכלו כך.
- ב. **יראים**: מותר לטלטל רק בשר חי של עופות שהן רכים וראויים לאכילה באומצא, אבל בשר חי קשה ודג חי אסורים בטלטול. והמג"א הבין בדבריו שרק בשר חי שראוי לכוס כמו בשר אווז מותר בטלטול.
- ג. **רש"י, רמב"ם** (כו, טז) ו**הרז"ה**: כל בשר חי מותר בטלטול מפני שראוי לאכילה ע"י אומצא, דג חי אסור בטלטול מפני שא"א לאוכלו כך.
- ד. **תוספות** (ד"ה דג תפל) – בשר חי מותר בטלטול מפני שראוי לכלבים, דג חי אסור מפני שלא ראוי אפילו לכלבים. לשיטתו יתכן שכיום דג חי יהיה מותר בטלטול כיון שראוי לחתולים שמצויים בנינו.

<sup>196</sup> אע"פ שהתייחסתי למחלוקתם במקום אחר, ראיתי לנכון להביאם כאן כדי שהדברים יהיו יותר מסודרים.

ה. **רי"ף** (נ): בשר חי לכו"ע מותר, או מפני שראוי לכלבים או מפני שראוי לכוס. ובשר תפוח כיון שלא ראוי לכלבים אלא רק לחיה נחלקו בו רב הונא ורב חסדא, והלכה כרב הונא שמותר לטלטלו.

להלכה נראה שמרן **השו"ע** פוסק כרבמ"ם וסיעתו, שהרי חילק בין דג לבשר, ומשמע שמתיר בכל בשר חי, שאחרת היה מחלק בין בשר רך לקשה. ומדכתב שבשר חי מותר כיון שראוי לאומצא, נראה שפוסק כרבמ"ם ורש"י, כיון שראוי לבהמה.

### טלטול בשר חי של בהמה

דעת **המג"א** (ס"ק נו) לאסור, שרק בשר ממין רך התירו אפילו חי כיון שראויים לכסיסה<sup>197</sup>. וכתב **הב"ח** (פקודי אות ט) שכיום אין את ההיתר של אומצא, כיון שרואים אנו שבני אדם אינם כוססים בשר חי. גם בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כב אות ט) כתב שכיום אין את ההיתר של אומצא כיון שאין הדרך לכוס בשר חי וכ"פ **בערי"ש** (שח, יח). גם השש"כ (פי"א הערה כ) הביא בשם **הגרש"ז אוירבך** שכיון שידוע שבזמנינו אין אף אחד שאוכל בשר באומצא, ובפרט כשהבשר אינו מלוח, צ"ע איך אפשר להקל לטלטלו, והרי זה דומה לדג שאינו מלוח דלכו"ע אסור לטלטלו, ומ"מ התיר במקום הצורך לטלטל בשר חי. וכ"כ עוד בשולחן שלמה (סי' שח עמוד סד). ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן נט) הביא את דברי הב"ח, והסביר שאין כוונתו לחלוק ע"ד השו"ע, אלא סובר הוא שנשתנו הבריות. וכתב שם שאם ירצה להוציא פיתה מהמקפיה לסעודה שלישית ויהא עליו אוכל קפוא, גם עליו יהיה דין מוקצה כיון שלא יכול להיות ראוי לשבת, וכ"פ **בערי"ש** (שח, יט). אולם בלחם הדין שונה כיון שראוי הוא להיות לחם משנה אף בהיותו קפוא. אמנם אם שם את הלחם מתחת לבשר בלא מתכוון אינו נעשה בסיס לדבר האסור ולכן יהיה מותר לטלטלו ע"י טלטול מן הצד.

אולם דעת **הט"ז** (סק"כ) שמותר לטלטלו אפילו אם אינו ראוי כ"כ לאומצא כיון דפסקין כר"ש<sup>198</sup>. וכ"ד **אליה רבה** (ס"ק סט) **וגר"א**, משום שכל בשר ראוי לאוכלו באומצא. וכתב **המ"ב** (ס"ק קכה) שבמקום הדחק אפשר לסמוך על המקילין. וכ"כ **הביה"ל** (ד"ה דחזי) ושהראיות שהביא המג"א לאסור אין מוכרח מהם כלל<sup>199</sup>. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סי' כט) כתב שנראה פשוט מהגמ' והראשונים כדברי הט"ז להקל, אלא שבזמנינו אולי נקרא שלא כדרך גמור ודבר זה נשתנה לפי הזמן, אלא שלדעת הט"ז כיון דגם השלא כדרך אכילה כדאי להתיר לר"ש א"כ אין חילוק בין זמנינו לזמנם, וגם עכ"פ חזי לבהמה משא"כ למג"א כנ"ל, אבל היות שדבריו להחמיר ומילתא בטעמא, יראה דעל כל פנים לכתחילה באופן שאפשר לא יטלטל גם בר אווזא חי בזמנינו. ודע דכל זה בשר

<sup>197</sup> עיין בדברי הקרבן נתנאל (שבת קכח. פרק יח סימן ג אות ז) שכתב ע"ד המג"א דליתא, שאם נכונים דבריו, מדוע כתב השו"ע לחלק בין בשר תפל לדג תפל, לפלוג וליתני בדידיה, דהני מילי בבשר עוף דרכין ולא בבשר בהמה, אלא ודאי שאף בשר בהמה חזי לאומצא. ושכ"ד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

<sup>198</sup> ולכאורה יש להביא ראיה לכך מדברי מרן השו"ע בסימן שיח ס"ב, שבשר שנשחט לחולה מותר לבריא לאכול ממנו חי, הרי שיכול לאכול באומצא. וכן בהלכות מליחה (יו"ד סי' סז' ס"א) הביא מרן שמוותר לאכול בשר חי בתנאי שישטוף את הדם שעליו.

<sup>199</sup> נראה פשוט מדברי המ"ב שפסק להקל, וכן ראיתי שהבין בשו"ת שבט הלוי הנ"ל.

שאינו קפוא אבל בשר קפוא כרוב הבשר שמחזיקים במקררים פשוט מאוד דבין של אווז בין של בהמה אסור לטלטל כיון דבמצב הזה אינו ראוי לא לאומצא גם דרך דחק ולא לכלבים ובפרט היכא דנקפה טובא והוא כאבן קשה שלא יפשר עוד עד למו"ש. גם **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' יד-יט) כתב שאף שכיום אין הדרך לכסוס בשר חי, מ"מ במקום הפסד רשאי לטלטלו, וע"ע במ"ש בהליכות עולם (ח"ג עמוד רה) וביבי"א (ח"ז סימן לט אות ב). וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפ) שגם בשר בהמה ראוי לאכילה ע"י הדחק ולכן לא פקע שם אוכל ממנו, אך אם הוא קפוא ואין שהות שיפסיר במהלך השבת, אסור לטלטלו. ולכן צריך להיזהר בשבת כשלוקחים אוכל מתא ההקפאה, שלא לטלטל בידים ואפילו במקצת בשר קפוא העומד שם, אם אין שהות שיפסיר בשבת. גם בשו"ת **אז נדברו** (ז, מז) כתב שאין לנו לחלק בין זמנינו לזמנם, ואין לנו רשות לחלוק עליהם, ולכן גם בזמנינו מותר לטלטל בשר. וכ"כ בספר **חוט שני** (ח"ג עמוד קלד' אות א) שאף בזמנינו הבשר אינו מוקצה, ואע"פ שלא אוכלים בשר חי, אין לומר דכיון שהאנשים מפונקים מקרי אינו ראוי לאכילה, ולהלכה לא נשתנה הדין בין זמנינו לזמנם. וכ"פ **בשע"ה** (סז, ב). גם בספר שלמי יהודה (עמוד קכא) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** שבשר בהמה מותר לאכילה, מפני שיש בנ"א שטוחנים אותו ונותנים עליו תבלינים ואוכלים אותו כך. ואם הוא קפוא ויש אפשרות להפשירו בשבת, מותר לטלטלו.

### טלטול מאכלים שאינם ראויים כעת לאכילה

- א. כתב בשו"ת **אז נדברו** (ט, כד) שמאכלים שאינם ראויים לאכילה אלא ע"י בישול כגון קמח, קטניות, אטריות וכו', אסור לטלטלם. וכ"כ הרה"ג **מרדכי אליהו** זצ"ל (קיצו"ע סימן פ' הערה לז) שבזמנינו שאין אוכלים בשר לא מבושל דינו כמוקצה ואסור לטלטלו, וה"ה בקמח ותפוחי אדמה שאינם מבושלים.
- ב. אך **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפ) כתב שגם תפוחי אדמה וירקות שראויים לאכילה רק ע"י הדחק מותרים בטלטול, שלא פקע מהם שם אוכל.
- ג. **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' יח) כתב שחיתים בעודן חיים ראויים הם למאכל אדם ולכן אין עליהם תורת מוקצה. אבל שעורים אינם ראויים למאכל אדם ולכן הם מוקצים. אך על קמח פסק (עמ' קג) שדינו מוקצה שהרי אינו ראוי לאכילה. וכ"פ **הגרי"ז** (סק"ח) והבא"ח (מקץ אות ז).

### סעיף לב':

#### טלטול דג מלוח

עוד שנינו שם: "ת"ר דג מליח מותר לטלטלו דג תפל אסור לטלטלו בשר בין תפל ובין מליח מותר לטלטלו". וכ"פ מרן **השו"ע**, שמותר לטלטל דג מלוח, ושאינו מלוח אסור מפני שאינו ראוי. ונחלקו הראשונים מדוע אסור לטלטל דג שאינו מלוח:

- א. תירוצ' א' **בתוספות**, **טור** ו**ט"ז** (סק"כ): מפני שאינו ראוי אפילו לכלבים, ואילו היה ראוי היה מותר לטלטלו.

ב. **רש"י, רשב"א, רז"ה, מ"מ, ר"ן, ריטב"א, מאירי, ב"י, מג"א** (ס"ק נו): אף שהוא ראוי לכלבים, כיון שבדר"כ הדג מיועד לאכילת אדם הרי הוא שומר את הדג לעצמו שימלחנו לאחר השבת, ומקצה בדעתו מאכילת הכלב.

ואם מחליט באמצע השבת ליתן דג זה לכלבים, כתב בהגהות **רעק"א** שמותר לטלטלו שמשעה שרוצה ליתנו לכלבים נעשה כראוי להם, ומותר למאי דקי"ל שאין 'מיגו דאיתקצאי בביה"ש', ורק טלטול שלא לצורך אסור. אך **החזו"א** (מד, יד) כתב שאסור לטלטלו, כיון שכבר הוקצה הדג בבין השמשות, ולא נעשה ראוי יותר במהלך השבת.

ובמקום הפסד מרובה כגון דג שמת בבריכה ואם לא יוציאוהו עלולים למות כל הדגים שבבריכה, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (א, סב. ג, כט) שיש לסמוך ע"ד חלק מהראשונים והט"ז שהקילו בכה"ג, וכ"כ **השש"כ** (כז, כט), וכ"כ **בחזו"ע** (ח"ג עמ' קכב). וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ח סק"ה) לגבי מקפיא שהפסיק לעבוד, שמותר להוציא את הדגים הנמצאים בו ולהעבירם למקפיא אחר, במקום שאם לא יעשו כן יגרם הפסד מרובה.

עוד נחלקו האם מותר לטלטל דג שאינו מלוח שראוי למאכל כלבים:

- א. תירוצ' א' **בתוספות, טור וט"ז** (סק"כ): מותר לטלטלו כיון שראוי למאכל כלבים.
- ב. **רש"י, רשב"א, רז"ה, מ"מ, ר"ן, ריטב"א, מאירי, ב"י, מג"א, דרך החיים, תו"ש, גר"ז** ועוד: אפילו אם הדג ראוי לכלבים, אדם מקצה דעתו ממנו, משום שהוא שומר לעצמו לאוכלו לאחר השבת. וה**מ"ב** (ס"ק קכז) פסק כרוב האחרונים שאסור לטלטלו, והוסיף שה"ה בשומן בשר צונן. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רעט).

### סעיף לג':

#### **טלטול דברים שאסורים משום גילוי**

שנינו **בתוספתא** (טו, ט) "חבית שנתגלתה ואבטיח שניקר נוטלן ומניחן במקום המוצנע", ובהמשך שם (הלכה י) מובא שמותר לטלטל מים שנתגלו כיון שראויים לבהמה. ולכאורה יש לתמוה, שהרי את המים המגולים התרנו לטלטל רק משום שראויים לבהמה, ומדוע שנתיר לטלטל את חבית היין אע"פ שאינה ראויה לבהמה? ובפירוש **חסדי דוד** (על התוספתא הנ"ל) כתב שטלטול החבית הותרה רק משום חשש הנזק, אבל מים הראויים לבהמה מותרים בטלטול.

וכ"פ **הרמב"ם** (כו, יד) וה**טור**. ועיין בדברי **הפרישה** (אות לב) שהטור הביא הלכות אלו אע"פ שאין כיום איסור גילוי (לשיטתו) כדי ללמד אותנו לשאר דברים, ואע"פ שאין ראויים לאכילה כ"כ מותר לטלטלן להניחן במקום המוצנע, וגם כתב הלכה זו משום הסיפא של קמיע שמטלטלין אותו.

הסתפקתי בעניין טלטול המים של נטילת ידיים בשחרית שיש עליהם רוח רעה, וכן לעניין מים אחרונים. האם מותר לטלטלם, ומה יהיה הדין כשמטלטל את הקערה שהמים בה עם הנטלה יחד. והנה ראיתי **בביאור הלכה** (ס"ס' שלח' ד"ה אסור) שדן האם שפיכת מים אלו לכלי חשובה כביטול כלי מהיכנו אי לאו, וצייד שאינם חשובים כאיסור משום שכל האיסור שבהם אינו אלא מפני רוח רעה.



וכתב הגרי"ש אלישיב (שלמי יהודה פ"י הע' מא) שאף שאינם ראויים לשתייה, הרי מ"מ ראויים הם להדיח בהם את בית הכסא. ועיין לקמן מ"ש אודות נטילת ידיים שחרית לתוך כלי.

### טלטול קמיע שאינו מומחה

מִן הַשּׁו"ע הביא רק את הדין של קמיע שאינו מומחה שאע"פ שאין יוצאים בו לרה"ר מותר לטלטלו. ובערי"ש (שח, כב) פסק שאין דין זה נוהג היום. כתב השלמי יהודה בשם הבית דוד שמותר לצאת עם מטבע שייחדו אותו למלאכה אע"פ שלא נבדק. וכתב המ"ב (סי' שג' ס"ק עד) שמותר לטלטל שרשרת או מחזיק מפתחות שיש בו מטבע הלוי לנוי, וכ"פ הילקוט יוסף (שח, הלכה סז).

## גרף של רעי

### סעיף לד':

### טלטול דבר מטונף

שבת קכא: במשנה "כופין קערה... ועל צואה של קטן", ובגמ': "....אימא על צואה של תרנגולים מפני קטן ותיפוק ליה דהוי גרף של רעי וכ"ת גרף של רעי אגב מנא אין איהו גופיה לא והא ההוא עכבר דאשתכח באיספרמקי דרב אשי ואמר להו נקוטו בצוציתיה ואפקוה באשפה וקטן באשפה מאי בעי ליה בחצר חצר נמי גרף של רעי הוא באשפה שבחצר". וגירסת הרי"ף ב'חצר אחרת'.

ביצה לו: "בי רחיא דאביי דלוף אתא לקמיה דרבה אמר ליה זיל עייליה לפוריך להתם דלהוי כגרף של רעי ואפקיה יתיב אביי וקא קשיא ליה וכי עושין גרף של רעי לכתחלה אדהכי נפל בי רחיא דאביי אמר תיתי לי דעברי אדמר אמר שמואל גרף של רעי ועביט של מימי רגלים מותר להוציאן לאשפה וכשהוא מחזירו נותן בו מים ומחזירו סבור מינה גרף של רעי אגב מנא אין בפני עצמו לא ת"ש דההוא עכברתא דאשתכח בי אספרמקי דרב אשי אמר להו רב אשי נקטה בצוציתיה ואפקוה".

ונחלקו הראשונים באיזה מקרה מותר לטלטל צואת אדם:

- א. לדעת הרמב"ם (כו, יג), רי"ף, רא"ש והטור, בחצרו מותר ובחצר אחרת אסור.
- ב. לעומתם דעת רש"י, רי"ו, רי"ף ורא"ש (להבנת הגר"א) שמותר תמיד כיון שראויה לצואת אדם.

ומן הַשּׁו"ע פסק ע"פ גי' הרמב"ם וסיעתו, שכל דבר המטונף אם נמצא במקום שנמצא שם מותר להוציאו ואפילו בלא כלי, ואם הגרף נמצא במקום שאינו נמצא בו אסור לו ליטלו, ואם ירא שהתינוק יטנף ממנו מותר לכפות עליו כלי.

וכתב המ"ב (ס"ק קלד) בשם האליה רבה שגרף ועביט שנמצאים במקום שלא דר שם אסור לטלטלם, אך כשהם מלאים וא"א להתפנות בהם מותר להוציאם ולהחזירם, משום כבוד הבריות.

### בטעם ההיתר

עיי' רש"י ביצה לו: (ד"ה נותן), שכתב שההיתר להוציא את הגרף של רעי הוא 'משום כבודו'. ולשיטת רש"י הגרף אסור משום מוקצה מחמת מיאוס. לעומתו **החזו"א** (סימן מח אות י) כתב שגרף הוא כשמל"ה ובהתרת כלים (שבת קכג:) התירו את טלטלו, ואינו חשוב כמוקצה מחמת מיאוס כיון שמוקצה מחמת מיאוס אינו אלא בדבר שמתבטל מתשמיש מחמת מיאוסו, משא"כ בזה שהוא תשמישו הרגיל, וחכמים הצריכו לתת מים לכלי כשמחזירו, אבל מעיקר הדין גם זה אינו צריך. ולכן במקום שלא אפשר יכול לטלטלו אפילו בלא אגב מים.

### גזר המאיסות

**המרדכי** (ביצה רמז תרמב) כתב "א"כ נר שהדליקו בה בשבת אסור לטלטלו ויש מתירין משום דהוי כגרף של רעי ואין זה נכון כי כל השוטים יאמרו דאנינו דעתייהו ואינו מותר אלא למי שהוא איסטניס והמחמיר לא הפסיד", **והרמ"א** (רעט. ב) הביא דברי המרדכי להלכה, שגם איסטניס יש לו להחמיר על עצמו רק שאינו חייב. ומרן **הב"י** (סימן שי' ד"ה כתב המרדכי) כתב "ואני תמה על המתירים וגם על מה שכתב ואין זה נכון יש לתמוה שלא דחה דבריהם אלא במילי דחומרא בעלמא". **והב"ח** (רעט שם) כתב שהעיקר כדברי המתירים, ופירש את דברי המרדכי שאיסטניס לא צריך להחמיר ואם מחמיר אינו חשוב להדיוט, אבל לדעתו להלכה מותר אף למי שאינו איסטניס. וכ"כ **הט"ז ומג"א** (סק"ג), גם **הערוך השולחן** (רעט ו-ז) הביא דברי הב"ח שוודאי שהמחמיר הפסיד, אולם כתב שלכאורה אינו מובן, שא"א לומר שכל מוקצה מחמת מיאוס יחשב כגרף של רעי, שהרי מצינו שלגבי מוקצה מחמת מיאוס נחלקו בגמ' ולגבי גרף של רעי אין מחלוקת, ועוי"ל שאין לחלק בין איסטניס לבין שאינו, דאל"ה כל אחד יקום ויגיד שהדבר מאוס עליו, ולכן אין דין גרף של רעי אלא בדבר המאוס לכל אדם כצואה וכיוצ"ב. וכך פירש את דברי המרדכי שאסר אפילו לאיסטניס, שמי יוכל להכריע בדבר איסור.

**הביאור הלכה** (סי' תרלח סע' ב ד"ה וביו"ט) כתב שאם קיסמי הסכך נושרים הרבה על השולחן, אפשר שמותר אף בשבת להסירן אם נמאס בזה מידי דהוי אגרף של רעי. ובביה"ל (שלז ד"ה ויש מחמירין) כתב בשם **הרשב"א** (עבודת הקודש, בית מועד ש"ג סי' ה) שאין איסור מוקצה בכיבוד הבית כיון שחשובים כגרף של רעי, וכ"כ במ"ב (סקי"ב).

ומדברי **המ"ב** משמע שהגדרת גרף של רעי תלויה במיאוס הדבר בעיני בני אדם. שהרי כתב (רעט סק"ו) שמאוס היינו שאינו יכול לסבול שיהא מונח אצלו. וכאן (סק"ק קטו) כתב שאם נתקבצו הרבה גרעינים יחד ומאוס עליו להניחן כך על השולחן, חשובים הם כגרף של רעי. וכ"כ לקמן שלח (סק"ק לג), [דלא כדברי ערוה"ש לעיל].

**והאגרות משה** (ח"ה סי' כא אות ב) כתב שלא שייך ליתן שיעור, אלא תלוי לפי האדם. וכן תלוי באם הוא מפוזר, דאז הו"ל מאוס יותר ומותר לטלטלו, משא"כ אם הוא במקום אחד דלא הו"ל כ"כ מאוס, אז אין בו היתר להרבה אינשי. אבל אם הוא איסטניס מותר. דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פס"ה סק"ב) שא"צ שיהיה דווקא גרף של רעי או צואה אלא כל דבר שהוא מאוס על האדם הרי הוא

בכלל גדר של גרף. והביא ראיה מדברי הגמ' בביצה כא: ששויורי כוסות הוי גרף של רעי, והמ"ב כתב שעצמות ג"כ בכלל גרף, ומכל הני מוכח שגרף של רעי הוא כל דבר שגורם הרגשה לא נעימה להיות במקום הזה. ואף כאשר הדבר מאוס רק בעיניו, ואילו בעיני חבירו אינו מאוס, כתב שיכול לבקש מחבירו שיוציאונו עבורו.

ואף ריח רע המפריע לשהייה במקום, כגון ריח של גז וכד', דעת הגרש"ז **אוירבן** (שולחן שלמה ס"ק סח אות ב) והגר"נ **קוליץ** (שם) שנחשבים כגרף של רעי ולכן מותר לסגור את ברז הגז שדולף בשבת, ואף שאין זה טלטול הגרף עצמו, אלא טלטול מוקצה מחמת איסור ולא מחמת הגרף, מ"מ כיון שזוהי דרך הסילוק של הגרף התירו ג"כ לטלטל את המוקצה. גם בשו"ת **הר צבי** (או"ח א קצו ד"ה וכע"ז נשאלתי) כתב שריח רע לכאורה יהיה דינו כגרף של רעי. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' מג' אות ג) הסתפק בעניין עשן העולה מהנר ומפריע לנוכחים, האם חשוב כגרף של רעי. וכ"כ **השש"כ** (כב, מו) להתיר, ובהערה שם דן מדוע אסור לטלטל מנורה שאם לא יסירנה יכאבו לו העיניים, ומדוע לא יחשב כגרף של רעי, והביא בשם הגרש"ז א שמכמה מקומות משמע שדין גרף של רעי הוא רק בדבר המאוס ולא בדבר המפריע, ואור מצד עצמו הוא טוב ויפה. הרה"ג **אביגדור נבנצל** כתב (אתר ישיבה) שכל דבר שמפריע לאדם לשהות באותו חדר במחיצתו, נחשב גרף של רעי. וממילא אינו שייך במחסן, שבו אנשים אינם שוהים בפועל. והרה"ג **יעקב אריאל** (שם) כתב שגרף של רעי הוא רק במקום בו אדם מקפיד על נקינותו.

האם דבר שאינו מכובד כלפי אורחים יכול להחשיבו כגרף של רעי: בהליכות **עולם** (ח"ג עמ' רי) כתב שאם מתבייש מאורחים שיבואו אין זה מספיק כדי להחשיב כגרף של רעי, אלא צריך שיהיה מאוס ממש, וכן מוכח משבת מז. אולם דעת הגרש"ז **אוירבן** (טלטולי שבת עמ' יד) והגר"מ **פינשטיין** (שם עמ' י) להקל בזה כדין גרף של רעי.

### ❧ כיצד יטלטל את הגרף?

**המ"ב** (ס"ק קטו) כתב בעניין קליפות שהצתברו על השולחן שדינם כגרף של רעי ולכן מותר לטלטלם, ומשמע מדבריו שאף כשיכול לטלטלם ע"י סכין אין צריך לעשות כן, וכן משמע מדבריו בביאור הלכה לקמן (תרחל ס"ב ד"ה וביו"ט) וכן מבואר ב**תהילה לדוד** (סק"מ). וב**חוט שני** (ח"ג פס"ה סק"א) כתב שיש לדון האם ההיתר לטלטל גרף של רעי הוא בגדר של 'דחיה' וכמו שהתירו לטלטל שברי זכוכית וקוצים משום היזק, ולפ"ז אם יוכל להוציאו ע"י טלטול בגופו לדעת המתירים, או בדרך הילוכו, לא יטלטלנו בידיו להדיא. או דילמא היתר טלטול הגרף הוא 'הותרה'. וכתב דמרהיטות הגמ' (קכא) גבי עכבר מת שהתירו להוציאו בזנבו, משמע שהוא היתר גמור. וכ"כ הגרש"ז **אוירבן** (שולחן שלמה ס"ק סט', כת"י. ובשש"כ פכ"ב הע' קיא) דמוכח מלשון השו"ע שכתב שמותר להוציאו לאשפה דאינו חייב לטלטל מן הצד או כגופו, דחשיב כהיתר ולא כדחוי.

מאידיך בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות יג) כתב שבמקום שיכול לטלטל ע"י סכין מוטב שיעשה כן, ולא יטלטלנו בידו.

סעיף לה':**החזרת גרף**

בגמ' בביצה לו: שהבאנו לעיל ראינו שבהחזרת גרף של רעי צריך לתת בו מים, ופרש"י שהגרף והעביט הם מוקצים מחמת מיאוס ולכן רק ע"י נתינת המים החזרה תהיה מותרת.

וכ"פ מרן **השו"ע** שאסור להחזיר גרף של רעי אא"כ נתן בו מים. וב**שער הציון** (ס"ק קיג) כתב שאפשר שאם צריך להתפנות בגרף זה, מותר אע"פ שלא נתן בו מים ומשום כבוד הבריות, וכל מה שכתוב שצריך מים זה דווקא כשלא צריך להתפנות בהם. וביאר **המ"ב** (ס"ק קלו) שדין גרף של רעי חמור מסתם מוקצה מחמת מיאוס ודינם כמוקצה מחמת גופו, ולכן מותר להחזירם רק ע"י מים. וה**מג"א** (ס"ק סא) כתב שמותר להחזיר גרף של רעי דווקא כשצריך להשתמש בו, או שצריך להוציא בו צואה.

**כשלא צריך להשתמש בהם עוד**

א. דעת **הרא"ש** ו**הטור** שמותר להחזיר את הגרף של רעי גם כשלא צריך להשתמש בהם עוד. מכיון שהתירו להוציא גרף ועביט מלאים, התירו גם להחזיר אותם אגב המים שבהם. וביאר **מהר"י אבוהב** את סברתם שאע"פ שאמרו בגמ' שהיתר כיכר או תינוק הם למת בלבד, זהו רק בדבר שלא התירו כלל לטלטלו, אבל גרף של רעי התירו להוציאו משום כבוד הבריות, שאם לא נתיר לו להחזיר את הגרף לא יוציאנו כדי שלא יפסיד את כליו כשיוציאם לאשפחה ויניחם שם. וה**מג"א** (ס"ק סא) כתב שלא קשה כלל, משום שהכלל ש'לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד' לא נאמר אלא בדבר שאינו כלי. וה**נתיב חיים** כתב שכשלא נותן בו מים אסור לטלטלו שהרי הוא מאוס ואינו חשוב ככלי, וכשנותן בו מים חשוב ככלי ליתן לפני בהמתו.

ב. הב"י הביא את דברי **רבינו ירוחם** שכל ההיתר להחזיר את הגרף אפילו בנתינת מים לתוכו, אינו אלא לצורך, אבל שלא לצורך אפילו ע"י נתינת המים לתוכו יהיה אסור. וכ"כ מהר"י אבוהב בשם **הרשב"א** (לו: ד"ה וכו'). וכתב **הב"י** שנתינת המים מותרת רק כשהמים ראויים לשתייה לבהמה אח"כ, דאל"ה בכל מקרה אסור.

מלשון מרן **השו"ע** משמע שסובר כדברי הרא"ש והטור. וה**מ"ב** (ס"ק קלח) הביא את דברי **האליה רבה** שהכריע שמותר להחזיר דווקא כשנמצאים במקום שלא משתמר.

בשו"ת **הרצ"ב** (או"ח א קצו ד"ה וכע"ז נשאלתי, ובהררי בשדה שם) דן האם מותר לטלטל דבר של מוקצה כדי לכסות גרף של רעי, די"ל דלא התירו אלא גרף עצמו, והביא דברי המ"ב (ס"ק קמד) שכתב לענין מכניס אדם מלוא קופתו עפר וכו' ליטול ממנו לכסות צואה או רוק וכיו"ב אבל אם לא יחד לו קרן זוית בטל אגב עפר הבית ואסור לטלטלו, וכתב שם המ"ב: אפילו אם בעת שהכניס הקופה לביתו היתה כונתו לכסות צואה ורוק מ"מ כיון שפזרו וכו' הוא מוקצה ואסור, הרי דאסור לכסות צואה (שהוא כגרף של רעי) בעפר של מוקצה ואולי הטעם התם משום דהוי שמוש במוקצה. ויש לעיין אם בגרף של רעי הותר גם שימוש. וע"ע במ"ש בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סי' יח אות א).

ובמקרה שלא הניחם בידו כתב **המג"א** (סק"ס) שמותר להחזירם אף בלא מים. והאליה רבה והפמ"ג (א"א סק"ס) פקפקו בהיתר זה. ובשו"ע הרב (סעיף עד) פסק כדברי המג"א, אך כתב שטוב להחמיר. וגם לדעת המחמירים כתב **החזו"א** (מח, י) שמותר להחזיק את הגרף ולנערו לפח האשפה, מפני שמעיקר הדין לא נתבטל ממנו שם כלי מחמת המיאוס, שהרי עומד הוא לשימושו וייעודו (ואזיל לשיטתיה לעיל, ע"י מ"ש שם). ובחזו"ע (ח"ג עמ' רה) כתב להתיר בזה.

הרב **דב ליאור** כתב (אתר ישיבה) שמותר להחזיר את פח האשפה הביתה, מכיוון שצריך להשתמש בו שוב. וכ"פ ב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' שא), ב**ילקוט יוסף** ובשש"כ (כב, מט). וכתב שאם אין לו צורך בו ונמצא במקום המשתמר, אין לו היתר להחזירו לביתו). וכן שמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שבפח האשפה יש דברים הראויים למאכל בהמה ולכן מותר להוציאו מהבית, אבל אם הוא פח המיוחד לטיטולים שדינם כגרף של רעי גמור, אין לטלטלו אא"כ הוא מפריע ממש. ובערי"ש (שח, כג) פסק שמותר לפנות פח, אך לא להחזירו אא"כ לא הניחו מידו.

### מים הנוטפים מהמזגן

כתב **החיי אדם** (כלל סה סי' ג) שמים הנוטפים מהעצים נ"ל שאסור לשתותם בשבת משום איסור נולד, ואפילו אם יש שם כלי מע"ש שנוטפים המים לתוכו, הכל אסור כיון דהוי כדבר שיש לו מתירין. ומכאן למד **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה עמוד קיג: אות כו. שש"כ פי"ג הע' קל) שהוא הדין למים הנוטפים מהמזגן שחשובים כנולד ומוקצה. וכ"כ בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן יח אות ה) ו**ערי"ש** (שלח, ה). גם בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' סא) כתב שדין מים אלו כנולד ולכן אסור לתת תחתיהם כלי, אלא יתן בהם סוכריה או פרי, ואז מותר בטלטול אגב ההיתר. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סי' קכח אות ב) כתב שנכון לתת בו משקה שאינו מינו. וע"ע **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קמד) ומשמע מדבריו שאסור להשתמש במים אלו מדין נולד, וכן אין לטלטלם. ומדבריו בח"ג עמ' קמד' משמע שאסורים משום נולד. ו**בהליכות שבת** (עמ' קכז) כתב שאסור להשתמש במים אלו כיון שאסורים משום נולד, ואין להניח כלי מתחתיהם כיון שמבטל כלי מהיכנו, ולכן יניח בו מזלג וכד' קודם שיטפטפו המים. ואם היו מים מע"ש בכלי וכעת נוטפים לתוכו מים נוספים, יש לדונם לדעתו כדבר שיש לו מתירים שאינן בטלים אפילו בשישים.

כתב **הילקוט יוסף** (קיצוש"ע סי' שח הלכה קכט) שנכון להחמיר שלא להניח בשבת כלי ריק כדי לקבל בו את המים הנוטפים מהמזגן בשבת, כיון שיש בזה מבטל כלי מהיכנו, שהרי מים אלו אינן ראויים לשתיה אחר דהו נולד. ולכן יתן מעט מים בכלי, ואח"כ המים שינטפו לתוכו יתבטלו בו מעט מעט. וב**אורחות שבת** (פי"ט הלכה שנב) כתב שמים הנוטפים מהמזגן ועתידיים לגרום ללכלוך רב בבית, באופן שהדבר יהיה מאוס לבני הבית, מותר להביא לשם כלי ע"מ שכשהוא יתמלא מהמים ירוקן אותו, במקום צורך גדול. ומהרב **אהרון בוטבול** שמעתי שאין שום חשש מוקצה מהמים היוצאים מהמזגן לדעת מרן השו"ע.

סעיפים לו' - לז':

### אין עושין גרף לכתחילה

שניו בביצה כא:

"אמר ריב"ל מזמנין את הנכרי בשבת... רב אחא בר יעקב אמר אפילו בשבת נמי לא משום שיורי כוסות..  
אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא ולהוי כגרף של רעי אמר ליה וכי עושין גרף של רעי לכתחלה"

וכ"פ מרן **השו"ע** שאין עושין גרף של רעי לכתחילה, דהיינו להביא דבר שעתיד לימאס כדי שבשעה שימאס יוציאנו, ובדיעבד אם עשה כך יכול להוציאו. וכתב **הגר"א** שלדעת השו"ע אפילו במקום הפסד אסור לכתחילה להביא דבר שעתיד להימאס, ומה שהתיר השו"ע במקום הפסד זה רק להביא את עצמו את הגרף ולא להיפך. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה כדי להוציאו) שאם מסופק אם הדבר יהפך לגרף של רעי מותר לכתחילה להביאו.

הגמ' בביצה לו: "ונותנין כלי תחת הדלף בשבת תנא אם נתמלא הכלי שופך ושונה ואינו נמנע בי רחיא דאביי דלוף אתא לקמיה דרבה אמר ליה זיל עייליה לפוריק להתם דלהוי כגרף של רעי ואפקיה יתיב אביי וקא קשיא ליה וכי עושין גרף של רעי לכתחלה אדהכי נפל בי רחיא דאביי אמר תיתי לי דעברי אדמרי".

וכתבו **התוספות** (ד"ה תיתי) דאע"ג שאמרנו שאין עושים גרף של רעי לכתחילה, שאני הכא דאיכא פסידא ולכן התירו לעשות, וכ"כ המ"מ בשם **הראב"ד**. **והרא"ש** בתשובה (כלל כב' סי' ה) כתב שאסור לעשות גרף לכתחילה דווקא כשעושה אותו בידיים, אבל כשהגרף נעשה מאליו מותר להכניס את מיטתו לשם (וכ"כ התוס' בתירועם השני והטור). וכ"פ **הר"י קאפח** (כו, אות מב).

מרן כתב שבמקום שיש הפסד מותר להכניס את מיטתו אצל הגרף של רעי ולקבוע את ישיבתו שם. ומשמע מדבריו שרק במקום הפסד מותר, וגם זה רק אם הוא מביא את עצמו אל הגרף, ולא את הגרף אליו. וכתב **המ"ב** (ס"ק קמא) שדווקא ישיבה קבועה כמו מיטתו או שולחנו מותר, אבל ישיבה בעלמא אין אנו מתירים לעשות כיון שאפשר לומר לו שיקום ויצא, ובשש"כ (כב, מו) כתב שאף אם הגרף נמצא ברחוב מותר לו להוציאו, אך **בחזו"ע** (ח"ג עמ' רו) דחה דבריו, דאמרינן ליה לך מהר לדרכך, כמ"ש הב"י לגבי אדם שלא קבע ישיבתו שאומרים לו שיקום וילך. ואם הגרף נמצא בדירתו כתב **הב"י** (לפי הנוסחא השנייה) שגם אם הוא לא נמצא שם מותר להוציאו.

### נטילת ידיים שחרית לתוך כלי

ובסימן שלח' סעיף ח' נחלקו הטור והרמב"ם האם מותר לתת כלי תחת דלף שאינו ראוי, לדעת **הרמב"ם** אסור ולדעת **הטור** מותר. ומרן **השו"ע** פסק שמותר לתת כלי תחת הדלף בשבת, ואם התמלא הכלי מותר לשפוך המים ולהחזירו למקומו. ובתנאי שיהיה הדלף ראוי לרחיצה, הלא"ה אסור. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה אסור) שבמקום צורך גדול יש לסמוך על הטור. ושם תלה במחלוקת ראשונים זו האם מותר ליטול ידיים שחרית לתוך כלי, שלדעת הרמב"ם כיון ששורה על המים רוח רעה חשוב הדבר כמאוס ואסור ליטול הידיים לתוכו, שנמצא עושה גרף של רעי לכתחילה. ולדעת הטור כיון שהדבר המאוס כבר נמצא ע"ג ידיו אין מעתה איסור להכין לעצמו את האפשרות לטלטלו ולהוציאו, ולכן מותר ליטול ידיו ולסלק את המים. ולבסוף מסיק הבה"ל דיותר נראה שאין המים

האלו מוקצה כיון שאין בהם איסור מדינא, וממילא לא שייך כלל לאסור מדין עשיית גרף של רעי. ועיין לעיל מ"ש אודות טלטול מים אלו.

### סעיף לח':

#### טלטול חול

חול שייעדו אותו למשחק כגון חול ים שנמצא בארגז חול המיועד למשחק ילדים, כתב **בחוט שני** (פס"ו עמ' קמב אות א) דנראה דהוי מוקצה, כיון שמצוי שלפעמים משחקים בחול משחקים האסורים בשבת, ולכן אין זה שימוש של היתר בשבת. אולם **בילקוט יוסף** (עמוד שסג) כתב שאינו מוקצה, והוי כעפר שייחדו לו קרן זוית דשרי. ואף שהחול בארגז מיועד למשחק נראה שאינו חשוב כמוקצה, ואע"פ שאין לשחק בכדור בשבת, נראה שחול דינו קל יותר כיון שדווקא בכדור שכל יעודו הוא למשחק ולא חשוב ככלי החמירו, אבל חול שיש לו כמה ייעודים ובהם יעוד של היתר, וכגון לכסות בו את הרוק, ממילא כל זמן שמייחדו אין הוא חשוב כמוקצה, אף שאין שם כלי עליו. וכ"פ להתיר בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סי' עח). ובשש"כ (טז, ד) כתב שאין למחות בילדים המשחקים בחול שהוכן לכך מבעוד יום. וחול שלא הוכן לכך מבעוד יום כגון בשפת הים אין היתר לטלטלו. וכל ההיתר הוא דווקא לילדים קטנים.

כתב בספר שלמי יהודה (פי"ג ס"ז) בשם **הגרי"ש אלישיב** שחול הנמצא על שפת הים אפילו במקום שמיוחד לשחיה בכל זאת הוי מוקצה. ואין להתיר מטעם שייחדו לתשמישו, דהיינו לשחות, לשכב לשחק וכד', כי אסור לשחות בשבת.

### סעיפים לט' - מ':

#### דיני מוקצה בבע"ח

שבת קכח: "כופין את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו... אין עוקרין בהמה חיה ועוף". וכ"פ מרן **השו"ע**. וכתבו **תוס'** (ד"ה בעודן עליו) שאינו חשוב ביטול כלי מהיכנו כיון שמיד כשבאו על הסל בידו להפריחם ולהבריחם משם.

#### חיות מחמד

נחלקו הראשונים האם מותר לטלטל חיות מחמד בשבת:

א. בשו"ת **מהר"ח או"ז** (סי' פב) כתב "הודיעוני רבותי, כי אף על פי שבעלי חיים מוקצים נינהו, מ"מ נ"ל להתיר עופות המצפצפים בקול נאה, בכלובן, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפייהו, כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים נינהו, מידי דהוה אסליקוסתא שהיא למראה, וקול ומראה כי הדדי נינהו לענין מעילה, וצא ולמד מכל כלי שיר דאי לאו גזירה דשמא תפסק נימא היה מותר לטלטל ולשורר בהם", וכ"כ **תוס'** בשבת מה: (ד"ה הכא) התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק בו תינוק.

ב. דעת **תוס'**, **רמב"ם** (כה, כו) **ורא"ש** להחמיר, משום שאין שימוש לבע"ח בשבת, והגמ' לא חילקה בין סוגי הבע"ח. ועוד שהגמ' אסרה לטלטל אפרוחים אפילו שיש אפשרות לשחק בהם.

מין השו"ע והמ"ב (ס"ק קמו) פסקו לאסור טלטול כל הבע"ח, וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה סי' כו) שיש לאסור טלטול כל החיות מחמד. וכ"כ בערי"ש (שח, כד). אך בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב) כתב שכל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפי' באותן שהתינוקות משחקין בהן - אלא א"כ הם מיוחדים לשעשועים. גם **בקצות השולחן** התיר לטלטל אקווריום של דגים כיון שעשוי לנוי, והגרש"ז הסכים עמו.

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' קיד) שאסור לטלטל תוכי שמגדלים אותו לנוי, וכן אסור לטלטל אקווריום שיש בו דגי זהב לנוי ולשעשוע, גם **בהליכות עולם** (ח"ג עמ' ריב) כתב לאסור בזה, ומ"מ אם השמש זורחת על התוכי ויש בזה צעב"ח מותר לטלטלם מהחמה לצל. ו**בילקוט יוסף** (עמוד שפג) כתב, שכלבים קטנים אף שמייוחדים להשתעשע בהם, אין לטלטלם בשבת וביו"ט משום מוקצה. אך עיוור הרגיל ללכת עם כלב נחיה, או המגדל בביתו כלב וצריך לצאת עימו לחוץ, מותר לאוחזו בחבל הקשור לו בצוארו ולהוציאו, אך לא יגביהנו ממש בידינו. וכ"פ בחזו"ע עמ' קכד'. וכ"פ להתיר בשו"ת **אגרות משה** (א, מה) שיש להתיר לו שאם לא נתיירו יתבטל מתפילה בציבור וכו'. וכ"פ להקל בשו"ת **שמע שלמה** (ח"ד סי' ג'. לגרש"מ עמאר).

סעיף מה':

### משחק בכדור וטלטולו

כתב **השבולי הלקט** שאסור לשחק בשבת בכדור שאינו ראוי לצור ע"פ צלוחיתו משום שמאוסים מחמת הטינוף שעליהם, וגם כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. ודעת מורו ר' יהודה שאין המשחק בכדור מחיל עליו שם כלי, משום שדווקא דבר העשוי לתשמיש חשוב כלי. לעומתו דעת **התוספות** (ביצה יב. ד"ה ה"ג) שמותר לטלטל כדור בשבת וביו"ט. ומרן **הב"י** הביא את הירושלמי (תענית ד, ה) לגבי טור מלכא שיש אומרים שחרב משום ששחקו בו בכדור בשבת.

מין השו"ע פסק שאסור לשחק בשבת ויו"ט בכדור, לעומתו **הרמ"א** פסק כדברי התוספות שנהגו להקל בזה. **השת"ז** השמיט את היתר הרמ"א, וראה מש"כ בהל' יו"ט (תק"ח, סק"ג).

מדברי מרן השו"ע משמע שהאיסור לשחק הוא איסור עצמי ולא רק בגלל שהכדור הוא מוקצה, וכן משמע מדברי הירושלמי שהביא שטור מלכא נחרבה לא בגלל איסור המוקצה שזלזלו בו, אלא מחמת הזלזול בכבוד שבת, וכ"כ לבאר בספר **קצות השולחן** (סי' קי אות טז) את הסיבה שבגינה נחרב טור מלכא. וכ"כ בשו"ת **אורח משפט** (סי' קנב) שיפה עושים הרבנים שלוחמים בכל כוחם במשחק הכדורגל בשבת, וכן הגר"ח **זוננפלד** כתב (שלמת חיים סי' קעט) שכאן בא"י אין להקל במשחק בכדור בשבת כיון שנוהגים לפי דעת מרן השו"ע, והמשחק היה רק נחלת הגויים ולכן חשבוהו למוקצה, ואין להקל בזה. והביא דבריהם מרן הגרע"י בחזו"ע. ומכל הני רוובתא משמע שהאיסור במשחק בשבת לא היה רק משום מוקצה אלא גם משום זלזול בכבוד השבת ולכן גם אם



נאמר שלא יהיה כיום איסור מוקצה בכדור, בין משום שיש תורת כלי על הכדור ובין אם נאמר שאין הוא מטונף ולא מקצים אותו משימוש בשבת, לכאורה תהיה בעיה של זילות השבת, שמפשט דברי השו"ע משמע שזוהי סיבת האיסור. ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' רצב) כתב שדעת מרן לאסור מטעם מוקצה ולא מטעם זלזול בכבוד שבת, דא"כ היה לו להביא הלכה זו בסימן שז<sup>200</sup>.

וכתב המג"א (ס"ק עב) שאין המחשבה מועילה להעלות שם כלי על הכדור. והפרי מגדים כתב שאם שחק בע"ש י"ל שהוכן לכך, וצ"ע.

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' צט) כתב שכדור העשוי למשחק אין עליו תורת כלי כפי שפסק מרן, ובהמשך כתב בשם אחרוני זמננו שכדורים המצויים כיום אינם מוקצה, וסתם דבריו. וגם בהערה הביא את דבריהם אולם לא משמע לי שפסק כן להלכה. והילקוט יוסף (מוקצה מחמת גופו, כו) כתב שאין לטלטל את הכדור אפילו לצורך גופו ומקומו כדין מוקצה מחמת גופו, ואפילו אם ייחדו אותו למשחק אין זה מועיל. וכ"כ בשו"ת אור לציון (כו, ח) שאין להתיר טלטול כדור אלא לקטן. וכ"כ בערי"ש (שח, כו).

וכתב השש"כ (טז, ו) שאין לאסור משחקי כדור אפילו מחוץ לבית, ובמשחק כדורגל יש איסור של השוואת גומות. והרב נבנצל (ביצחק יקרא) כתב ע"פ הגרשז"א שהיום אף לספרדים מותר לטלטל כדור, כיון שעשויים מעשה אומן ואינם חשובים כממח"ג. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן עח) והגרי"ש אלישיב (שבות יצחק מוקצה פ"ה אות א. שלמי יהודה עמוד צא. אשרי האיש עמוד ריג). ובחוט שני (ח"ג פס"ח סק"א) התיר מטעם אחר, שכיום אין הכדורים מלוכלכים כמו פעם, ובאמת אם לא משתמשים בכדור לכיסוי כלים כלל הסתפק שם בדינם.

### טלטול שאר צעצועים

כתב באור לציון (ח"ב כו, ח) שטוב להיזהר שלא לטלטל שום צעצוע או משחק בשבת. אולם המיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך. שהרי שיבולי הלקט נימק את דבריו לאסור משום שהכדור אינו ראוי לצור ע"פ צלוחית, וכיום המשחקים ראויים לכך ולכן יש מקום להתיר, והאיסור אינו אלא בכדור. ומ"מ לקטן עד גיל 13 אפשר להקל שיש לסמוך ע"ד הרמ"א. ובשו"ת יביע אומר (ז, לט, ד) כתב שמותר לתת לקטן משחק "ואין בזה משום מוקצה", וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ג עמוד קא) וכתב שמותר להרשות לבניו הקטנים לשחק, ומשמע מדבריו שלגדול אסור לשחק בהם, וע"ע בהליכות עולם (עמוד ר). ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' רצא) פסק שמשחקים המיועדים לגדולים דינם כמוקצה מחמת גופם ואין עליהם תורת כלי, אבל משחקים המיועדים לילדים עד גיל שנתיים יש עליהם שם של כשמל"ה משום שמיועדים להשתקתם, ויש להקל לילדים עד גיל בר מצווה לשחק במשחקים ולטלטלם בשבת. וע"ע בדבריו בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כב) שהביא את דברי שבה"ל שטלטול למשחק חשוב כטלטול שלא לצורך, ושפשט דברי מרן לאסור כל סוגי המשחקים בשבת אפילו בטלטול בלבד, ולא תועיל בזה מחשבה, משום שמחשבה למשחק אינה מחילה עליו תורת כלי. ובמקום צורך כגון שהילד בוכה מותר לדחוף לקטן ברגלו את המשחק. ושמעתי מהרב אהרן

<sup>200</sup> אלא שנראה מדבריו שבא לאסור גם טלטול הכלי ולא רק משחק בו, ולכן הוכיח כן מדברי מרן השו"ע ושיבולי הלקט. אולם אין זה ברור בדבריו האם אינו אוסר גם משום זילותא דשבת.

**בוטבול** שמותר לשחק במשחק חמש אבנים בשבת, בתנאי שלא ישחק על הקרקע, ומותר בזה גם לאחר גיל בר מצווה, שבאמת צעצועים אינם מוקצה, וכן לעניין שחמט ענה שמותר לשחק בו. ושמותר לטלטל כל צעצוע ואין עליו שם מוקצה, כיון שיש עליו שם כלי, דהיינו שיש בו שימוש קבוע, ולכן מותרים בטלטול גם לגדול א"כ יש איסור בעצם השימוש בהם, כמו פאזל וכד'. ויש עליהם שם כלי, שימוש בשביל לעשות בהם הנאה בשעות הפנאי.

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כב אות י) כתב לגבי משחקי ילדים של הגרלה, או משחקי הקוביא ומשחקי קלפים, וכן משחקים שאסורין מחמת שיש בהם עובדא דחול, אם מותר לטלטלם בשבת, וענה: אפי' במשחקים אלו שאסורים משום עובדא דחול, אכן כיוון דמיוחדים לקטנים לא הו"ל מוקצה.

### סעיף נא':

#### **טלטול שעון**

כתב **השו"ע** עפ"ד **המהרי"ל** בתשובה (סימן ו) שיש להסתפק האם מותר לטלטל שעון בשבת, בין שהוא של חול ובין של מין אחר. והמהרי"ח כתב בהמשך דבריו שיתכן שהטעם לאסור הוא משום שמשמש למדידה, ואע"ג שאין היא למדידה גמורה משום שנעשית למדידת הזמן, אעפ"כ יש לדמותה לכך, ולכן דינו ככשמל"א. וכתב **הרמ"א** שכבר פשט המנהג לאסור. גם בשו"ת **מים רבים** (סימן לא) צידד להחמיר.

אולם **המהריק"ש** (אהלי יעקב סי' קד) כתב שאין מדידת הזמן בכלל איסור מדידה, ועוד שכל האיסור אינו אלא מדרבנן ומה שלא מצינו שגזרו בפירוש אין לנו לגזור מדעתנו, וסיים שם שמהרי"ל אסר היינו משום שנתפשט המנהג במקומו לאסור, אבל לדין שלא נתפשט האיסור כלל, ההיתר הוא בודאי וברור שיש צד מצוה בדבר. וכ"כ להתיר בשו"ת **פנים מאירות** (ח"ב סי' קג), ומהרי"ל לא אסר אלא בשעון של חול וצל, שצריך פעולת אדם, משא"כ בשעון המצוי בימינו. גם ב**פתח הדביר** (ס"ק כא) כתב שהמנהג להקל בזה בימינו אינו נגד מרן, כי בימינו היה השעון לצורך מלאכתו בלבד, משא"כ בימינו שנעשה לתכשיט, וכתב בחזו"ע שאף שאנו רואים שלא כל השעונים נעשים בשביל תכשיט, אין זה משנה משום שיש להסתמך ע"ד הפנים מאירות הנ"ל.

וה**חתם סופר** כתב שכבר פשט המנהג להיתר, אך שעון של חול אסור ליגע בו. וכתב **הפמ"ג** (א"א ס"ק עח) שעתה הוא חשוב כתכשיט לכל אדם ולכן מותר בטלטול, וה**מחצית השקל** כתב "מ"מ פוק חזי מאי עמא דבר, שכל הגדולים וחכמי ישראל עושים מעשה להתיר". וכתב **המ"ב** (ס"ק קסח) ע"פ דבריהם, שבשעון כיס יש להתיר אך בשעון קיר יש לאסור. וביאר **הגרש"ז אויבנר** (מאורי אור ח"א פ"ב ענף ג' אות ד) שטעמו הוא, משום ששונה השעון שמצוי כיום משעון חול, שע"פ רוב לא היו משתמשים בו כי אם בשעת עשיית מלאכה, ומשום כך היה נחשב כדבר העשוי למדידת דברים של חול, משא"כ השעון המצוי כיום שמשמש לידיעת השעה בלבד.

וה**איש מצליח** (על המ"ב) כתב ששעון נעשה בסיס לדבר האסור ע"י הסוללה שבו ולכן אסור בטלטול כדין כשמל"א. וכ"כ ב**מנוחת אהבה** (עמ' נט) שהמקילים לעונד בשבת שעון יד אלקטרוני

יש להם ע"מ שיסמוכו, אבל ראוי להחמיר בזה למעשה. וביאר שם שיש בזה זילותא דשבת, כשמטלטל בשבת מכשיר חשמלי שהפעלתו אסורה בשבת, אע"פ שהפעילו מע"ש. וכתב שם שבאמת אין עליו איסור מוקצה כיון שתשמישו להיתר בלא שום פעולת איסור, ועוד שאף בנר האיסור הוא משום השלהבת שבה שא"א ליגע בה בשבת, משא"כ בשעון שאפשר ליגע בו בכל צדדיו, ואף הזרם שבו נטפל ללוח הספרות שמותר לטלטלו. וע"ע בדבריו בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כג).

וכתב **בחזון עובדיה** (עמ' לו) ששעון יד דינו ככשמל"ה, ומותר לטלטלו מחמה לצל, וכ"ש שמותר להשתמש בו ולהוליכו ממקום למקום (וע"ע מ"ש בשו"ת יחוה דעת ח"ב סימן מט). ולגבי שעון מעורר כתב **הגרי"ש אלישיב** (שבות לישראל עמ' שי) שאינו מוקצה, וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פס"ט סק"א) שמותר לטלטלו מפני שנעשה לכך. גם בשו"ת **דבר חברון** (או"ח סימן רצד) פסק שמותר לענוד שעון יד אלקטרוני, היות והאדם ייחד את השעון לשימוש בשבת. וכ"פ להקל **הגר"מ אליהו** בשו"ת הרב הראשי (ח"א סימן רב).

ושעון יד שיש בו כפתורים להדלקת נורה או להפעלת מחשבון, כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ו י) שאם אינו רגיל להשתמש בכפתורים אלו בימות החול מותר לו לענוד שעון זה בשבת, אולם אם רגיל להשתמש בהם יש לחוש שמא ישכח וילחץ עליהם בשבת, ולכן אין לענודו. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן כב אות כה) כתב שאם חושש שמא ילחץ על הכפתורים מוטב שישים עליהם כיסוי או היכר, והגר"א **בבצל** (יצחק יקרא. וכ"כ בשלמי יהודה פ"ב ס"ק לט) כתב בשם **הגרשז"א** שמותר לטלטל שעון יד אפילו כשיש בו כפתור המיועד לדבר האסור בשבת, ויזהר בעצמו או יעשה מעשה כגון שיכסה את הכפתור מע"ש. ולדעת **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה שם) בלא היכר של כריכת חוט על הכפתורים אין לענודו.

### סעיף נב':

#### מוקצה לעשירים ועניים

כתב מרן **השו"ע** ע"פ דברי **הר"ן** שמוקצה לעשירים הוי מוקצה, ואפילו עניים אין מטלטלין. והסביר **המ"ב** (ס"ק קסט - קע) שמדובר בדבר שגרוע בעיני עשירים ומוקצה אותו מדעתו, אך לעניים הוא טוב. והולכים אחר הבעלים, אם הבעלים עשירים אזי החפץ הוא מוקצה, ואם הבעלים עניים אין החפץ מוקצה, ואפילו לעשירים יהיה מותר לטלטלו. ולדעת **הט"ז** במקרה זה מותר רק לעשיר שגר בדירת העני לטלטלו, ולא לסתם עשיר. עוד כתב **המ"ב**, שדווקא כשהדבר מוקצה מדעת הבעלים מחמת שידע שהוא גרוע, הרי הוא מוקצה לכל.

#### דבר האסור על אדם פרטי

כתב **הר"ן** שאישה שאסרה על עצמה ככר (שבת מו:) נעשה הכיכר מוקצה. אולם **התוספות** שם (ד"ה מי, השני) כתבו שאין הכיכר מוקצה לעניין טלטול כיון שראוי לשאר בני אדם, והב"ח (אות ח) הביא דברי התוס' וסייעו מהתוס' בשבת קכז: (ד"ה כיון) שתרומה טהורה ביד ישראל אין עליה שם מוקצה כיון שראויה לכהנים, והטעם הוא משום שלכו"ע חזיא רק איסורא הוא דרביע עליה. וכדעת

התוספות כתבו **השילטי גיבורים** (אות א) והמג"א (ס"ק עט) וכ"ד הפרי מגדים, והמ"ב (ס"ק קע), שאם הדבר לא ראוי לו כגון שנדר ממנו, כיון שראוי לאחרים - לא נעשה מוקצה, ומותר אף לבעליו לטלטלו.<sup>201</sup>

וכן לגבי קטניות בפסח צידד **הכה"ח** (תנג ס"ק יז) שמותר לבן אשכנז לטלטל, הואיל וראויים לבני ספרד בטלטול. בספר אשרי האיש (מוקצה עמ' רכא) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** שקטניות לבני אשכנז בפסח חשובים כמוקצה, ובחזו"ע (עמ' קי) דחה דבריו, הואיל וראויים לספרדים מותר גם לאשכנזים לטלטלם, ושם הביא בשם ספר **שלמי יהודה** (עמוד קנב) ששמע מהגרי"ש אלישיב שמותר לטלטל הקטניות לבני אשכנז בפסח כיון שראויים לאשכנזים, וכן שמע מהגרב"י זילבר.

וה"ה לגבי ציצית פסולה, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סי' לא) שמותר לטלטלה, וה"ה לגבי ציצית חדשה שעדיין לא תלה בה ציצית, מפני שמותר לו להשאילה לאחרים ותהיה פטורה מציצית.

### דוגמאות מעשיות

דוגמאות רבות הובאו תוך כדי הסיכום והדיון בעיקרי הדינים, אך כאן הבאנו מעט מן הדוגמאות שלא דנו בהם בגוף הסיכום:

- **ביצה חיה:** לכאורה נראה שמותרת בטלטול כדין אוכלים שהרי ראוייה לגומעה חיה. וכ"פ **ערוך השולחן** (אות נח), וכ"כ בספר **אשרי האיש** (מוקצה עמ' רטו) בשם **הגרי"ש אלישיב**, וכ"פ **החזו"ע** (עמ' קיא).
- **גפרורים:** כתב **בחזון עובדיה** (עמוד עו) שהוא כשמל"א ולכן מותר לטלטלם לצורך גו"מ. גם בשו"ת **אור לציון** (פכ"ו תשובה ו) פסק שמותר לטלטל גפרור אם רוצה לנקות בו שיניו. וכ"כ **בשש"כ** (כ, טז) שגפרורים דינם כשמל"א ומותר לטלטלם לצורך מקומם, וע"ע בשולחן שלמה (סי' שכב עמוד כו).
- **כרטיסיה:** כתב בשו"ת **הרב הראשי** (ח"א סימן רמ) שאין להקל לחבר את הכרטיסיה לבגד ע"י סיכת בטחון, אלא יפקידו את הכרטיסיה אצל חברים הקרובים למקום שהולכים לשם.
- **מאונור:** עיין מ"ש בסעיף א' "כלי שהפעלתו אסורה אך ההנאה מותרת".
- **מד חום:** כתב **בחזון עובדיה** (עמוד פג) שמותר לטלטלו כדי למדוד חום לחולה בשבת, וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (פכ"ו תשובה יא) משום שדינו כשמל"ה, כיון שעיקר שימושו הוא לצורך חולה. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (סי' קכח) שמדידת חום לחולה יש בה משום

<sup>201</sup> וכן דבר שהובא מחוץ לתחום, שנאסר למי שהובא בשבילו, כתב השו"ע לקמן שכה ס"ח שאינו מוקצה אף לגביו, וביאר המ"ב (שם ס"ק לו) שהטעם הוא משום שראוי דבר זה לישראל אחר. וכן מבואר ברמ"א לקמן (תריב ס"י) שמותר לטלטל מאכלים ביו"כ כיון שראוי ליתן אותם לקטנים, למרות שאין ראויים לאדם עצמו. אכן בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ה) כתב שמאכלין ביו"כ דינם כמוקצה, ותמה עליו האור שמח (פ"ד מהל' יו"ט ה"י) מדוע אסורים הרי ראויים הם לקטנים. אכן במקום שלא מצויים קטנים כלל כגון מחנה צבאי, דעת הגרי"ש אלישיב (שלמי יהודה פ"ח ס"ק עח) שדינם כמוקצה.

מצווה, ולכן אסור להחמיר במדידה זו שאין בה חשש איסור. גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ג, י) העלה להתיר, וכ"כ בשש"כ (מ, ב. והערה ז) ובשו"ת **ישכיל עבדי** (ז, כד, יח).

○ **מזוזה:** כתב **בחזון עובדיה** (עמוד י) שמזוזה שנפלה ממקום הקבוע לה בשבת, מותר להחזירה אל הנרתיק שהייתה מונחת בו, מפני שאין על המזוזה תורת מוקצה כלל. וכ"כ בספר שלמי יהודה (עמוד כח) בשם **הגרי"ש אלישיב**.

○ **מחשב:** שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שקשה להתיר טלטול של מחשב כיון שמוגדר כממח"כ.

○ **מכונת שמיעה:** **בהליכות עולם** (ח"ג עמוד קצד) התיר לטלטלה, הואיל והדרך הוא לטלטלה לצורך השימוש בה, ולהסירה ממנו בעת שאינו צריך לה, אין בה משום מוקצה. וכן העיר בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ו סי' ו' אות ד) וע"פ זה התיר לכבדי שמיעה להשתמש במכונה זו בשבת. וכ"פ בשו"ת **מנחת שלמה** (סימן ט' דס"ה ע"ב), ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כג). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"א ס"ס יט) ויחווה דעת (ח"ב סימן מט).

לעומתם בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ה סימן לח' אות ד'. ח"ו סימן טז' אות י) פקפק בהיתר זה והעלה להחמיר.

○ **מפתח של מכונת:** פסק **בחזון עובדיה** (עמוד נב) שאם הוא מיועד להפעלת מנוע המכונת, דינו ככשמל"א. אבל אם יכול לפתוח בו את דלת המכונת באופן שלא מדליק מנורה בפתיחת הדלת, מותר לטלטלו, בפרט אם הוא להוצאת חפץ היתר מהמכונת. וכ"פ **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"כ הע' רנד) ו**הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פי"ג ס"ק טו). וע"ע בשו"ת **מנחת יצחק** (ח, כב) שכשם שמחמירים ומחשיבים את הדלת ככשמל"א, ה"ה למפתח המכונת.

○ **מצלמה:** הרב **דוד חי** כתב (אתר ישיבה) שדינה כממח"כ. וכ"ד הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' קמג).

○ **נשק:** דעת **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה ד', טו) שדינו ככשמל"א, ואולי משום שעיקר מלאכתו היא להרוג ע"י הכדורים שנפלטים ממנו מכח הבעירה של האבק שריפה. ובשש"כ (פ"כ הע' כח) כתב שיש סברה לומר שדין הרובה ככשמל"ה כיון שעיקר השימוש בו הוא להרתעה. ב'**משיב מלחמה**' כתב ע"פ ערוה"ש שנשק דינו כתכשיט לחייל. **הרי"צ רימון** כתב שלמעשה אנשי ביטחון רשאים ליטול את הרובה ללא חשש, אלא שבמקום שאין צורך בדבר יש להחמיר.

○ **סיר:** עיין מ"ש לעיל לגבי הגדרת כשמל"א. וע"פ העקרון שהבאנו שם, הסיר כיון שעיקר תשמישו הוא לאיסור בישול, אבל רוב זמן השימוש בו הוא לאחסון התבשיל. לסוברים שהולכים אחר עיקר התשמיש חשוב הסיר ככשמל"א, וכ"פ **המנוחת אהבה** (עמוד רסה) **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ו ס"ק יב) ו**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פמ"ו סק"א), וכתבו שם שאין השימוש לאחסון חשוב כשימוש, כיון שהוא שימוש טפל הנמשך מעיקר השימוש שהוא הבישול. גם דעת **הבא"ח** (מקץ אות ד) שדין הסיר ככשמל"א, ולא ניטלת אלא לצורך גו"מ, וכ"פ **המ"ב** (סק"כ). ו**בהליכות עולם** (שם אות ד) הביא מחלוקת אחרונים בזה

וכתב שלעניין דינא יש להחמיר בזה ולהחשיבו ככשמל"א, אלא שהמיקל יש לו ע"מ שיסמוך. והש"כ (כ. טו) כתב שדינה ככלי שמלאכתו להיתר ולאיסור, כיון ששומר בה אוכלים. דעת הגר"מ אליהו זצ"ל (קיצוש"ע סימן פח' הע' י) שסיר דינו ככשמל"א, ואם לפעמים שומרים בהם פירות מותרים בטלטול.

וכשיש בסיר תבשיל דעת המנוחת אהבה שמותר לטלטלו, וכ"ד הגר"נ קרליץ (שם סק"ב) שחשוב ככשמל"ה ומותר לטלטלה אפילו מחמה לצל, אך שלא לצורך כלל אסור. ודעת הגרש"ז אוירבך (שש"כ כ. הע' קפא) שאף מותר לטלטלה שלא לצורך כלל, כיון שמבואר מדברי שו"ע הרב שהסיר טפל למאכל שבתוכו.

○ פלאפון: הרב אופיר מלכה אמר לי שהוא ממח"כ. ומהרב אהרן בוטבול שמעתי שאדם שהכין פלאפון שיהיה שעון מעורר, ורוצה לסלק אותו כשמצלצל כדי שלא יעיר את שאר בני הבית, דכיון שלוקח את הפלאפון לצורך שימושים אחרים ואינו מקפיד על כך, אינו חשוב כממח"כ, ויהיה מותר לטלטלו. אח"כ ראיתי שגם הרב יצחק הלוי העלה שפלאפון הוא לכל היותר מוגדר ככשמל"א ולכן מותר בטלטול לצורך גו"מ. בהרחבות לפניני הלכה (עמוד 531) כתב שדינו ככשמל"א, ולכן כשמצלצל בשבת ומפריע לאחרים, מותר לו לטלטלו שטלטול זה חשוב כצורך מקומו, גם הגר"מ אליהו זצ"ל כתב שדין פלאפון ככשמל"א (קול צופיך 291) ובשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סימן נח) אסר לטלטל שעון מצלצל כיון שישנן לחשוש שיכבה את הצלצול בשבת. וכ"פ הרה"ג דב ליאור כמ"ש בגוף הסיכום. אמנם הרה"ג יעקב אריאל (אתר ישיבה) כתב שפלאפון הוא ממח"כ. בפניני הלכה (הרחבות עמ' 531) כתב שיש ללכת אחר רוב הפוסקים, ולכן אנו הולכים אחר רוב תשמישו, וכן משום שיש בזה פרצה שעלולים להתקשר וכן יש בזה עובדין דחול. ובחוט שני (ח"ג עמ' סח) נקט שדין פלאפון כממח"כ כיון שמקפידים שלא ישתמשו בו לדברים אחרים, ואע"פ שיש בו גם שעון, המכשיר העיקרי הוא הפלאפון ולכן אזלינן בתרייהו.

○ קופסאות שימורים: אם לא נפתחו מע"ש יש אומרים שאסור לפותחן בשבת ולכן יש עליהם דין מוקצה, וכ"כ בספר ברית עולם (ממח"ג סעיף יז). ויש אומרים שמותר לפותחן בשבת ולכן אין עליהם דין מוקצה, וכ"כ בחזו"ע (עמ' קד).

○ תעודת זהות וזרכון: שנהוג להקפיד עליהם, כתב המנחת שבת (על קצוש"ע סי' צ' ס"ק כב) שדינם כממח"כ. וכ"ד הגר"ש אלישיב (שלמי יהודה פי"ב סי"ג) והוסיף שה"ה בתעודת נישואין.

○ תפילין: מרן הב"י כתב (סי' לא) בשם ספר המקדש שאסור להניח תפילין בשבת וביו"ט, וכ"פ השו"ע (שם סעיף א) כיון שהם בעצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר הוא זלזול לאות שלהם. ומשמע מדבריו שאף אם מניחים שלא לשם מצווה יהיה אסור, שאם מטעם שמירה הרי יש לנו בימים אלו שמירה מעצם היום ומה יוסיפו התפילין ועוד דא"ת שרק משום מצווה אסור, הרי בלאו הכי אסור משום בל תוסיף, אלא נראה שמרן הבין שיש לאסור להניחן אפילו כשאנו מתכוונן למצווה ולכן כתב לאסור בכ"א, וכן הסביר המנוחת אהבה (עמוד רסג). וכ"כ החיד"א (ברכ"י סי' לא אות א) ועוד. ולפ"ז דינם ככשמל"א שמותר

לטלטלם רק לצורך גו"מ. וכ"פ רוב ככל האחרונים ומהם: **אליה רבה**, **חס"ל** (אות ג), **בא"ח** (מקץ, ב), **כה"ח** (אות מו) **שש"כ** (כ, יד). וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמוד רסד) וכתב שאינן חשובות כחסרון כיס כיון שאין מקפידים שלא ללמוד מהם צורת הבתים והקשר כו' שהוא שימוש המותר בשבת, ולכן מותר לטלטל אותם כדי ללמוד על צורת הבתים והאותיות וכד', ואם מוטלות בביזיון מותר לטלטלן למקום מכובד. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן חי). גם **בחזון עובדיה** (עמוד סח) אסר לטלטל תפילין בשבת, אבל להצילם מביזיון מותר. ואם שכח להוציא את הטלית מנרתיק התפילין בשבת מותר להוציאה, וע"ע בדבריו **בהליכות עולם** (ח"ג עמוד קצו). וע"ע **בשש"כ** (כב, הע' מ).

מנגד, **המהרלב"ח** כתב דמדלא הוזכר ברא"ש כלל דין זה משמע שאין התפילין מוקצה, שכן מעיקר הדין מותר להניח תפילין בשבת וביו"ט, וכ"כ **בתרומת הדשן** שהוא היתר גמור לטלטל תפילין בשבת. גם הרמ"א כתב שאין לטלטל תפילין אלא לצורך (כדין כשמל"ה), ולא השמיטו השת"ז, ובעקבותיו פסק כן **הערי"ש** (שח, ז). **בערוך השולחן** התייר ג"כ. וכתב **המ"ב** שבשעת הדחק יש לסמוך עליהם.

○ **תקע של פלאטה:** שמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שדינו ככשמל"א, משום שהשימוש שבו הוא להוציא מהחשמל ולהוציא, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ומחמה לצל לא התירו דהיינו משום הפסד ממון. וגם כשרוצה להוציא את התקע משום הפסד ממון לא נתיר, מן הגרע"י אמר שאפשר לעשות תנאי ואז יהיה מותר להוציאו בשבת. ובמקרה שרוצה להוציא את התקע משום שיגרום לו חום במטבח יש מקום לומר שנקרא כצורך גו"מ ולכן מותר.

○ **תרופות:** כתב **בחזון עובדיה** (עמוד יט) שתרופות שראויות בשבת לחשאיב"ס, אין עליהם תורת מוקצה ומותר לטלטלן מחמה לצל, וטעם ההיתר משום שחשאיב"ס הוא דבר שכיח (תוספות פסחים מו:). וכ"כ בספר שלמי יהודה (פרק י' הלכה טו' עמוד קעז) בשם **הגרי"ש אלישיב** שתרופות שמצוי לטלן אינם מוקצים, וכ"כ בשמו בספר אשרי האיש (עמוד רטז). ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כא אות א) חילק בין תרופות שהובאו מע"ש שמותר לטלטלן בשבת בכל מקרה, ואם הובאו בשבת אין היתר לטלטלן, אע"פ שיש בבית חשאיב"ס. ובשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן לד' אות לא) כתב שאזלינן בתר רובא ואסור לטלטלן מחמה לצל. וע"ע **בשש"כ** (כ, לז) שדין התרופות כמוקצה, אך אם היה חולה מבעו"י מותרות בטלטול בכל מקרה.

ותרופות שדינן מוקצה, הנמצאות בהישג ידם של ילדים קטנים, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ג פנ"ב סק"א) שמותר לטלטל למקום המוצנע משום חשש היזק.

○ **תרסיס נגד יתושים:** שע"פ דין מותר להשתמש בו לרסס את חדרי הבית, אם חלונות הבית פתוחים ויכולים היתושים והזבובים לברוח משם, אין היא מוקצה כיון שראויה למלאכתה גם בשבת, כ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד נג) ובספר **אשרי האיש** (הל' מוקצה אות קפא). ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ט, כב) אסר לטלטלו משום איסור מוקצה.

## סימן ש"ט - טלטול ע"י דבר אחר

סעיף א':

**טלטול בן האוחז מוקצה**

שבת קמא:

"נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכלכלה והאבן בתוכה ומטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה ועם החולין... אמרי דבי רבי ינאי בתינוק שיש לו גיעגועין על אביו אי הכי מאי איריא אבן אפילו דינר נמי אלמה אמר רבא לא שנו אלא אבן אבל דינר אסור אבן אי נפלה לה לא אתי אבוא לאיתויי דינר אי נפיל אתי אבוא לאתויי"

מדברי רש"י ותוס' משמע שזהו היתר מיוחד שהתירו חכמים בזה ואינו היתר מן הדין, ואינו מוגדר כטלטול ע"י דבר אחר וכדין מי ששכח מעות ע"ג הכר או אבן ע"פ החבית, ששם הותר הטלטול אם אינו יכול לנער, אלא קרוב טלטול זה לטלטול בידיים, כיון שהבן אוחז את האבן כדרכו וגם האבן אוחז את הבן כדרכו, ולכן לא קיים ההיתר הכללי של טלטול ע"י דבר אחר. ועיין בדברי הגרש"ז **אויבן** (שש"כ פכ"ב הע' קי), ושהר"ן כתב "דכמאן דנקיט ליה בידיים דמיי", וכ"כ הפמ"ג (א"א סק"א), אלא שהתוס' **רי"ד** כתבו שהוא כטלטול מן הצד.

וכתב **רש"י** (ד"ה בתינוק) שאם לא יטלנו יחלה, וחכמים לא העמידו דבריהם במקום סכנה, וכאן ישנה סכנת חולי. והקשו **התוספות** (ד"ה ונישדינהו) ע"ד מדוע לא יגרום האב לבן שיזרוק את האבן מידו, ותירצו שמדובר שהתינוק יצעק ויבכה אם ישליך את האבן מידו. ולכאורה תירוצם תמוה, וכי בגלל שהילד יצעק ויבכה נתיר איסור? וראיתי בספר **שירת הים** שתירץ דבריהם, שיש להבין את דברי התוספות בשתי אופנים: שע"י צעקתו הוא יחלה וא"כ במקום חולי התירו חכמים להרימו, או שתוס' הבינו את הסוגיא באופן אחר מדעת רש"י, רש"י הבין שניתן להרים את הילד רק במקום חולי, אבל יתכן לפרש שדעת התוס' שגם במקום צער בלבד התירו חכמים להרים את הילד עם המוקצה בידו. ובאמת שכן הבין **המאירי** (קמא: ד"ה אמר) שבמקום צער בלבד התירו חכמים את הטלטול. והסבר זה יותר מסתבר במציאות משום שלא מצינו תינוק שנהיה חולה מכך שצועק ובוכה, וע"ע **בתוספות רי"ד** (ד"ה תנן) שביאר את הסוגיא באופן שצריך את האבן ולכן התירו לו טלטול מן הצד.

וכ"פ מרן **השו"ע** "נוטל אדם את בנו והאבן בידו, ולא חשיב מטלטל לאבן; והוא שיש לו געגועין (פי' שיש לו עצבון כשאינו עם אביו) עליו, שאם לא יטלנו, יחלה; אבל אם אין לו געגועין עליו, לא".

**האם מותר לאחוז בידו של תינוק המחזיק דינר**

**רש"י** אסר להחזיק בידו של תינוק המחזיק דינר מחשש שאביו יטלטל את הדינר אם ייפול מידו של התינוק, ורק באבן שאינה חשובה לו התרנו, וחשש זה שייך גם אם מחזיק בידו ולא מרים אותו ע"י.

מנגד דעת **הרמב"ן** (הביאו הר"ן נט. ד"ה תינוק) והטור להתיר, והקשה הרמב"ן ע"ד רש"י שאם נאמר כדבריו יהיה אסור אף להסתכל על תינוק שאוחז בידו דינר מחשש שמא יבוא להרימו, אולם



הרשב"א (קמא: ד"ה א"ה) כתב על קושייתו של הרמב"ן שאינה נראית בעיניו כיון ששמירת הדינר היא על אביו. מ"מ הרמב"ן התיר בכה"ג, וטעמם משום שהחשש שאביו יטול את הדינר אם יפול מידו של התינוק שייך רק כשנושאו אביו בידיים, משום שכשנושא את התינוק בידיו חשוב הדבר כמו שהוא נושא את הדינר עצמו, אבל כשאוחז בידו של תינוק המחזיק דינר, כיון שאינו שותף כלל בטלטול לא חששו חכמים שיבוא לטלטל את התינוק אם יפול מידו של התינוק.

מִרְן הַשּׁו"ע פסק כדברי רש"י והביא את דעת הרמב"ן בשם י"א. הַבִּיאָוּר הַלְכָה (ד"ה וי"א) הביא בשם הַב"ח שיש לפסוק כדעת רש"י, וכן הסיק בסב"ל (ס"א) בדעת הַשֵּׁת"ז, ורק בשעה"ד ניתן להקל כרמב"ן, וכ"פ בשע"ה (סז, יד). ודעת הַאֲלִיָּה רַבָּה שיש לסמוך על הרמב"ן להתיר בזה, משום חשש לסכנת חולי, וגם משום שהרמב"ן בתראה<sup>202</sup> והר"ן הביאו. וכ"פ בערי"ש (שט, א)<sup>203</sup>.

הַשֵּׁש"כ (כב, מ) כתב שאם התינוק מחזיק דבר יקר ערך אין להרימו וכן אין לאחוז בידו אפילו אם הילד משתוקק ביותר שאביו יאחז בידו. וכ"פ הַיִּלְקוּט יוֹסֵף. והוסיף הַמ"ב (סק"ב) שאם האבן נפלה מידו של התינוק לא ירים אותה האב, אלא יוריד את התינוק והוא ירים אותה.

### סעיף ב':

#### טלטול אבן המחוברת לכלכלה

שנינו בשבת קמב. נוטל אדם... וכלכלה והאבן בתוכה. ובגמ': ואמאי תיהוי כלכלה בסיס לדבר האסור... אמר רב חייא בר אשי אמר רבא הכא בכלכלה פחותה עסקינן דאבן גופה נעשית דופן לכלכלה.

ושם בדף קכה. האבן שבקירויה אם ממלאין בה ואינה נופלת ממלאין בה ואם לאו אין ממלאין בה. ובגמ' "כיון שהדקה שויה דופן".

וכ"פ מִרְן הַשּׁו"ע: "כלכלה שהיתה נקובה וסתמה באבן מותר לטלטלה שהרי נעשה כדופנה וכן דלעת שתולין בה אבן כדי להכבידה למלאות בה מים אם הוא קשור יפה שאינו נופל מותר למלאות בה שהוא כמו הדלעת עצמה שהוא בטל אגבה ואם לאו אסור".

ועיין בַּשַּׁעַר הַצִּיּוֹן (ס"ק יא) שכתב שמהטעם שנקטה הגמ' שנעשית האבן דופן, וכן מלשון המשנה "האבן שבקירויה" משמע שדווקא אם האבן נמצאת בתוך הקירויה מותר, אך מלשון מִרְן משמע שאף אם נמצאת האבן מחוץ לקירויה מותר לטלטלה, שהרי כתב "שהוא בטל אגבה", ומשמע מ"מ. ועוד כתב (סק"י) שאפילו אם רק הידק את האבן יפה מותר לטלטלה, שהידוק מועיל כמו קשירה.

### סעיף ג':

#### בסיס לדבר האסור והמותר<sup>204</sup>

איתא בשבת קמב.

<sup>202</sup> לא הבנתי דבריו.

<sup>203</sup> וצל"ע מדוע פסק כך.

<sup>204</sup> נעסוק בנושא זה בהרחבה לקמן סימן שי'.

"נוטל אדם... כלכלה והאבן בתוכה. ובגמ': ואמאי תיהוי כלכלה בסיס לדבר האסור אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הכא בכלכלה מלאה פירות עסקינן ולישדינהו לפירי ונישדי לאבן ונינקטינהו בידיים כדרכי אלעי אמר רב בפירות המיטנפין ה"נ בפירות המיטנפין ולינערינהו נעורי אמר רב חייא בר אשי אמר רבא הכא בכלכלה פחותה עסקינן דאבן גופה נעשית דופן לכלכלה"

ונחלקו הראשונים האם מותר לטלטל כלכלה מלאה פירות המיטנפים, שיש בה גם אבן.

א. דעת רש"י, ר"ן וראב"ד שאסור, ובמקרה כזה צריך לנער את האבן מהכלכלה.

ב. דעת הרמב"ם והטור שמותר. וכ"פ מרן השו"ע,

וביאר המ"ב (סק"י) שכיון שיכול לנער את המוקצה לא הותר לו לטלטלו (ע"פ הרמ"א לקמן שי, ח).

## בסיס לדבר האסור

סעיף ד':

### מקור הדין

הגמ' (מד:): מביאה ברייתא: "מוכני (אופן של עגלה) שלה... ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות. הא אין עליה מעות שריא אע"ג דהוו עליה ביה"ש?! ההיא ר"ש היא דלית ליה מוקצה". משמע, שלדעת ר' שמעון אין דין בסיס כשדבר האיסור לא עליו. ואם-כן, מצאנו מחלוקת נוספת בין ר' שמעון ור' יהודה בשאלה האם יש דין בסיס. והלכה כר' יהודה, שכן דומה דין בסיס לדבר האסור לדין מוקצה מחמת איסור, שפוסקים בו כר' יהודה.

אומנם, בעוד האיסור על ההיתר מודה ר' שמעון, שכן מטלטל את האיסור עצמו (ואין זה טלטול מן הצד, שכן מדובר ב"מניח"). ודין זה, כשהאיסור עליו, הוא דין בסיס שמודה בו ר' שמעון, ועיין ברשב"א (בביצה ב.).

### האם בסיס הוא הגוף התחתון או הגוף הטפל

המשנה (מט:): מתירה לטמון בגיזי צמר למרות שהן מוקצים, "וכיצד הוא עושה? נוטל את הכיסוי והן נופלות". והראשונים מתחבטים, מדוע אין הסיר נהפך לבסיס. ולאור התירוצים השונים, נגדיר חילוקים נוספים בדין בסיס:

עד כה הבנו בפשטות, שהבסיס נאסר משום שהוא תחתון. וממילא פשיטא, במקרה שהאיסור למטה וההיתר למעלה - אין כל איסור לטלטל את ההיתר העליון.

אך **בעל המאור** (מז: בדפי הרי"ף) מחדש, שכאשר המוקצה שלמעלה משמש את הבסיס - אין הבסיס נאסר. וכך הוא מיישב את השאלה מגיזי צמר, שאין הסיר בסיס לגיזים, משום שתפקידם לשמש אותנו, והביא אופן נוסף ליישב קושי זה, לפי שאינם אלא לצורך שעה. כך גם כתב רש"י (מט. ד"ה נוטל)

"ואע"ג שהן עליה לא איכפת לן דלא נעשית בסיס להן, שאין עשוי אלא לכסות הקדירה"<sup>205</sup>, ונראה שדבריו תואמים את דברי בעה"מ. וע"ע בדברי רש"י (מז. ד"ה לדבר וד"ה הא) שמפורש בדבריו שיסוד דין בסיס הוא משום שנעשה הבסיס טפל למוקצה, וע"י כך מתבטלת ממנו תורת כלי. גם הר"ן (כג: בדפי הרי"ף) הביא את דברי בעה"מ, שההטמנה היא תשמיש לקדירה ולכן אין דינה כבסיס לדבר האסור, והרשב"א (נא. ד"ה ושמעתי) הביאו והסכים לדבריו. וכ"כ המאירי (מז:): שאינו נעשה בסיס לדבר האסור, "אחר שלא הונח שם לבסיס אלא לכסות את הקדירה". וכ"כ הריטב"א (מט. ד"ה כיצד. נא. ד"ה טמן כג. ד"ה אמר קכה: ד"ה אמר) מדנפשיה, דכיון שלא הונחו שם לצורך הקדירה אין הקדירה והכיסוי נעשה להם בסיס. וע"ע בדברי ר' עקיבא איגר (קכה:): שג"כ הקשה כדבר הרמב"ן לקמן ונשאר בצ"ע.

**רבנו חננאל** (שבת קמג.) פירש את בסיס לדבר האסור "שנעשה החבית כן לאבן". והיינו לפי דבריו הפירוש לבסיס הוא דבר המשמש. ולכאורה, אם אינו משמש את האיסור אלא מונח עליו סתם אין הוא חשוב כבסיס<sup>206</sup>.

ומדבריהם של בעל המאור וסיעתו משמע, שהבינו את דין בסיס כטפל לדבר האיסור<sup>207</sup>. דהיינו בסיס לדבר האסור הוא מטעם ביטול, הבסיס מבוטל אגב המוקצה שעליו, אבל אם כל עניינו של המוקצה שעליו לשרת את ההיתר שמתחתיו, ככיסוי לקדירה, שוב אין כאן ביטול, והקדירה לא נחשבת כבסיס לדבר האסור. [ולפ"ז אם האבן תשרת את החבית, כגון שהמכסה לא יפול, שוב אין לה דין של בסיס].

בדעת הרמב"ם (כה, יז) נ"ל שסובר כדעת רש"י שהרי לא חילק בדבריו בין מניח לכל השבת, למניח לחצי שבת<sup>208</sup>. ועיין בדברי הרי"י קאפח (שם אות כה).

**מנגד, הרמב"ן** במלחמות תמה ע"ד בעל המאור, שהרי לקמן קמב: שנינו שהאבן שע"פ החבית אם הניח מדעת הוי בסיס, והרי אין האבן משמשת את החבית ואעפ"כ נעשית בסיס לה. ובאמת שהרשב"א בביצה ב. כתב שמדובר באבן גזית שרוצה לשמר אותה שחושש שלא תאבד או תשבר. ובאמת שבעה"מ עצמו כתב בשבת שם שמדובר באבן שהניחה ע"ד בסיס. גם מדברי התוספות<sup>209</sup> (נא. ד"ה או שטמן. קמב: ד"ה פגה) משמע שדין בסיס לדבר האסור לא נאמר אא"כ הוא עתיד להשאיר את המוקצה עליו כל השבת. ולכן בהטמנה אינו נעשה בסיס לדבר האסור כיון שעתיד הוא לקחת

<sup>205</sup> אולם מדברי רש"י בדף נא. ד"ה או, משמע שגם בכיסוי הקדירה יש דין של בסיס לדבר האיסור, שהרי כתב שם שאם אין מקום מגולה בכיסוי הקדירה, אסור לו לטלטל אותה כיון שהניח (ולא שכח) את הכיסוי עליו, הרי הוא נעשה בסיס לדבר האיסור. ובאמת שהשפת אמת תירץ את הסתירה בדברי רש"י, שבדף נא. מיירו שאין כיסוי לקדירה ולוקח את הגזין עצמו ככיסוי לקדירה, אבל בדף מט. מדובר שיש כיסוי לקדירה, רק מניח את הגזין עליהם, ולכן לא הוי בסיס. ובאמת שדבריו צ"ע שהרי לא פירש מה הנ"מ את יש כיסוי או אין. ועיין במנוחת אהבה עמוד שמב הערה 15 שתפס עיקר כדברי רש"י בדף נא. וע"ש מה שתירץ ביישוב דבריו.

<sup>206</sup> המנוחת אהבה (עמ' שלז) השתמש ג"כ בהגדרה זו שכתב רבנו חננאל.

<sup>207</sup> ובדברי הריטב"א בדף קכה: הדברים מפורשים, שבשביל להפוך דבר לבסיס לדבר האסור צריך שיהיה לצורך הכשרו של המוקצה וכך יהיה טפל לו, ע"ש.

<sup>208</sup> עיין במנוחת אהבה עמוד שמא הערה 14 שכתב שנראה שדעת הרי"ף והרמב"ם כתוס' וסיעתו, מכך שסתמו דבריהם, וכתב 'ויש לדחות'.

<sup>209</sup> עיין בדברינו להלן שנדון בדבריו באריכות.

את הקדירה במהלך השבת. ונראה מדבריו דאל"ה הוי בסיס לדבר האסור, אע"פ שהכיסוי משרת את הקדירה, משום שהאיסור נמצא ע"ג ההיתר הרי הוא נעשה בסיס. ולדברי התוס' נראה לומר, שבסיס הוא מטעם **דחיה** של ההיתר, שמשעה שנתן את המוקצה הרי הוא גילה בדעתו שאינו מעוניין שוב במוקצה הזה בשבת, אבל כל שלא היה בדעתו שתהיה שם כל השבת שוב אין כאן דחיה שהרי אין מוקצה לחצי שבת. וכל שההיתר משמש את האיסור חל עליו שם בסיס לדבר האסור. ואפשר לומר עוד יותר, לדבריהם דין בסיס לדבר האסור מחדש שאין כאן היתר של 'טלטול מן הצד' כבשאר מקומות שמותר, משא"כ כאן.

**השיטה מקובצת** (ביצה ב.) מחדש, שהגדרת טפל ועיקר לגבי בסיס נקבעת לפי מי מבין העליון והתחתון "צריך" לרעהו. ולכן, באבן עפ"י חבית למשל, סובר שהאבן היא העיקר והחבית היא הטפל, כיוון שהחבית "צריכה" לאבן שתשמש לה ככיסוי. ולפנינו איפוא שלוש שיטות:

- א. תוספות ורמב"ן: הבסיס הוא התחתון, המחזיק את העליון מעליו.
- ב. בעל המאור וסיעתו: הבסיס הוא הטפל.
- ג. השטמ"ק בביצה: הבסיס הוא הנצרך לחבירו.

מין **השו"ע** (ורט, א) כתב לגבי ההטמנה, שיש על כיסוי הקדירה שם של תורת כלי, ואע"פ שהם עליה לא אכפת לן, כיון שלא נעשית בסיס להם. ובסימן שט סעיף ד' הביא בשם י"א את דברי התוס'. וכתב **המג"א** (ורט, סק"י<sup>210</sup>) להסביר דבריו, שאין הכיסוי משמש לצמר, אלא אדרבה, הצמר משמש לקדרה לחממה. וכ"כ **המ"ב** (שם, סק"ט). ודבריהם ממש כדברי הראשונים שהבאנו לעיל (רז"ה ר"ן ועוד).

אלא שהרב מנוחת אהבה (ח"א עמוד שמב ה ערה 15) כתב שמ"ש האחרונים לומר שמן פסק כדעת הרז"ה אינו מוכרח כיון שלא הזכיר דבר זה בב"י, ומ"ש בסימן רנט' לקוח מדברי רש"י שחולק על הרז"ה שהרי כתב בדף נא. שהקדרה נעשית בסיס לדבר האסור שעליה, ומ"ש בדף מט. שאינה נעשית בסיס כוונתו שכיסוי הקדירה לא הונח ע"ג הקדרה בכדי שיניח עליו את גיזי הצמר שטומן בהם, רק כדי לכסות בו את הקדירה, ולכן א"א לחושבו כבסיס לגיזי הצמר. ושכ"כ **המאמר מרכזי** (ורט סק"ד) לדחות דברי המג"א שכתב בדברי השו"ע שסובר כהרז"ה, וזה אינו משום שפירוש הרז"ה ורש"י רחוקים זמ"ז כרחוק מזרח ממערב. וכ"כ **המטה יהודה** (שם סק"א). והוסיף המנוחת אהבה שמ"מ כיון שבשו"ע לא כתב במפורש הטעם שכ' רש"י 'דאין נעשה אלא לכיסוי הקדרה', א"כ י"ל שאחר שחיבר ספר הב"י ראה סברת הרז"ה בראשונים ולכן סתם דבריו בשו"ע והשמיט טעמו של רש"י, להורות נתן שאפשר לפרש בכמה פנים.

ובשו"ת **מנחת שלמה** (תנינא סימן מב ד"ה ויש לחקור) כתב שיש לחקור בדין מוקצה של בסיס, האם פירושו שמקבל הבסיס את דין המוקצה בעצמו כמו דבר המוקצה המונח עליו... או שדין מוקצה של

<sup>210</sup> וע"ע בדבריו סימן שיא' ס"ק כג'. וכן במ"ב שם ס"ק כט'.

הבסיס הוא רק משום דבר המוקצה המונח עליו ואינו נעשה מוקצה מחמת עצמו. ונראה להוכיח מדברי הרמב"ן במלחמות פ"ב דביצה דכתב שאם נסתלק האיסור בהיתר נסתלק גם המוקצה... ומוכח דמפרש שמוקצה של בסיס הוא רק כל זמן שהוא בסיס... עכ"ד. בשש"כ (פ"כ סעיף נד) כתב שאין הבסיס נאסר בטלטול אלא אם הניח המוקצה על הדבר המותר, מכיון שהוא רוצה שהדבר המותר ישמש את האסור, אבל אם המוקצה משמש את הדבר המותר, כמו אבן שהניחה ע"ג הפח כדי שלא יפתחוה חתולים, מותר לטלטל את הדבר המותר ואינו נעשה בסיס לדבר האסור.

ובמנוחת אהבה (ח"א עמוד שמא) כתב שהלכה כדברי הרז"ה וסיעתו, ומכ"ש בהצטרף עוד צד להקל. וטעמו להקל הוא משום שאיסור מוקצה מדרבנן נקטינן לקולא, ושכ"ד רוב הפוסקים. ולכן בשמיכה חשמלית שיש בה חוטי חשמל אינה נעשית בסיס לדבר האסור, כיון שחוטי החשמל נעשו כדי לשמש את הסדין ולא להיפך (וכ"פ להקל לגבי שמיכה חשמלית בחזו"ע ח"ג עמ' פב' מטעם אחר)<sup>211</sup>.

### כשההיתר משמש למוקצה אך הוא מונח ע"ג המוקצה ולא המוקצה מונח עליו

לאור דברי בעל המאור שהבאנו לעיל, הפרי מגדים (במש"ז תחילת סי' ש"ח) דן בכוון ההפוך לחומרא: מה קורה כשהאיסור למטה, ועליו דבר היתר שנועד לתשמיש האיסור - האם דבר ההיתר שלמעלה מקבל דין מוקצה כבסיס. וצידד שם להחמיר בזה ולהחשיבו כבסיס לדבר האסור, אולם למסקנת דבריו נשאר בצ"ע, וכתב, "דיש לומר מונח תחתיו בדעתו להניח שם איתקצי, מה שאין כן זה".

מנגד, הב"ח (עמוד דש"ה חלוק) כתב שרק אם האיסור מונח על ההיתר דינו יכול להיות כבסיס לדבר האסור. (והפמ"ג בסימן שח במש"ז ס"ק יד' הביא דבריו). והגאון המהרש"ם בדע"ת (ש"ח סע' ג ד"ה עי' מ"ז, וסע' ט"ז ובהערה), כתב ממה דשרי לכפות כלי ע"ג הביצה שנולדה בשבת כדי שלא תשבר מוכח כדעת הב"ח, שלא נעשה בסיס אלא כשהאיסור מונח ע"ג ההיתר ולא להיפך, דאל"ה הרי נעשה הכלי בסיס לביצה.

בחזון עובדיה (עמ' קלו) כתב שלא נחשב בסיס לדבר האסור אלא כשהחפץ שהוא מותר מונח עליו דבר אסור, ולא להיפך. ושכ"כ הב"ח והמאירי (קכג. סוד"ה גדולי). ובשלמי יהודה (עמוד מא) כתב בשם הגרי"ש אלישיב דשומר על כלי אסור נקרא משמר את הכלי ומוקצה מטעם בסיס לדבר האסור. ושם (עמוד ריט) כתב הגרוב"י זילבר דבסיס לדבר האסור אינו אלא כשהמוקצה מונח ממש על ההיתר, ולא מה שמשמש את המוקצה, וע"ע בדבריו באז נדברו (ח"א סי' פא'. ח"ב סי' מט). ובספר אשרי האיש (עמוד קעח אות נא) כתב שגם הגריש"א מודה שכיסוי לטלפון או כיסוי למפסק חשמלי אינם מוקצים כי הם משמשים את האדם (ולא את המוקצה).

### שכח את המוקצה ע"ג הבסיס

שנינו במשנה בשבת קמב: האבן שעל פי החבית - מטה על צדה והיא נופלת. היתה בין החביות - מגביה, ומטה על צדה והיא נופלת. מעות שעל הכר - מנער את הכר והן נופלות. ובגמ': אמר רב הונא אמר רב: לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח - נעשה בסיס לדבר האסור.

<sup>211</sup> וע"ע בדברי הגר"ח פ' שיינברג בספר שלמי יהודה עמ' רפז (והבאנו דבריו לקמן) שהביא את צדדי החקירה מדוע נעשה בסיס לדבר האסור, ונ"מ בזה האם נאמר שגם בכשמל"א יעשה בסיס.

לכאורה יש לעיין בדברי הגמ' הנ"ל, מדוע אם מניח את האבן ע"ג הכיסוי או המעות ע"ג הכר, נעשים כבסיס לדבר האסור, ובאמת שהרשב"א בביצה (ב. ד"ה ומסתברא) כתב שאין אומרים שנעשה בסיס לדבר האסור אלא בנר שיש לו חשיבות בסיסות קצת, כמעות שעל הכר שאדם רוצה להצניעם כדי שלא יאבדו, ואבן שעל פי החבית נמי לפי שהיא צריכה לבנין ואדם חס עליה שלא תאבד וכן שלא תתקלקל ותשבר אם תעמוד במקום כאבני גזית ודומיהם... והלכך במניח נעשה בסיס גמור, ובשוכח נעשה בסיס קצת, והלכך אינו מסלק אלא מנער והן נופלים מאליהן. גם הריטב"א (שבת מט.) כתב שמדובר באופן שהחבית משמשת לשמירת האבן.

והקולא בשוכח כפולה: בשוכח - אין ההיתר נאסר מדין בסיס. אך במניח - ההיתר נאסר מדין בסיס. ובנוסף, בשוכח - מותר לטלטל את ההיתר אפילו כשהאיסור עדיין עליו.

**בעל התרומה** (סימן רנ"ד, והובא גם בטור סי' ש"ט) **ור"ת** (נא. בתוס' ד"ה 'או') מתרצים את השאלה מגיזי צמר, שכאשר דעתו ליטול את האיסור מעל הבסיס בשבת, הוא נחשב 'מניח לחצי שבת' (וזה המקרה בטומן בגיזים) - ואין הבסיס נאסר. משמע, שלדעתם מוקצה בבסיס הוא מצד הגבירא, ולכן כאשר האדם חושב במפורש להשתמש בחפץ - לא חל עליו דין מוקצה. והבינו, שבסיס נאסר כדין עצמאי ומוקצה בגבירא. ומשמע מדבריהם שהושוו לגמרי דין שוכח ודין מניח לחצי שבת. אומנם, מהתוס' בדף קכג. (ד"ה 'האי פוגלא') משמע, שאומנם לעניין טלטול הבסיס עצמו (למשל בסיר שטמנו בגיזי צמר, לאחר שנטל את הכיסוי והגיזים נפלו מאליהם) - דין מניח לחצי שבת כדין שוכח, אך לעניין טלטול הבסיס בעוד האיסור עליו - דין מניח לחצי שבת כדין מניח. והסברה: במניח לחצי שבת ההיתר לא נהפך לבסיס כי לא הקצה דעתו מההיתר, כיוון שדעתו הייתה שהאיסור יעמוד על ההיתר רק לחצי השבת, ולכן לעניין דין בסיס דינו כשוכח. אך ההיתר לטלטל את הבסיס בעוד האיסור עליו בשוכח, הוא מדין טלטול מן הצד, ששייך רק בשוכח. בשוכח ניתן לומר שהאדם לא נוגע ישירות במוקצה, והאיסור לא הונח על הבסיס בכוונה, ולכן התרנו את טלטולו. אך במניח לא ניתן לומר זאת, שכן האדם הניח בכוונה את האיסור על ההיתר ורצה שיהיה שם, והרי זה כמו טלטול כוס משקה ע"ג מגש שבוודאי אין להתירה מדין טלטול מן הצד. ואכן, במניח באקראי (עצמות וקליפות שעל השולחן) מתיר **התוס'** (ביצה ב.) לטלטל את הבסיס (השולחן) גם כשהאיסור עדיין עליו, שכן מניח באקראי הוא כשוכח לעניין היתר טלטול האיסור מדין טלטול מן הצד, שהרי לא התכוון כלל שהשולחן יהא לו בסיס, וכשאינו לו כוונה לטלטול הקליפות - טלטולו הוא טלטול מן הצד. והבאה"ל (ש"ט, ד' ד"ה 'כדי שיטלנה בשבת) פוסק כתוס' בקכג.

סיכום ביניים בידיני מניח ושוכח:

- מניח לכל השבת - לכו"ע אסור גם המוקצה וגם הבסיס.
- מניח לחצי שבת - תוס' בדף נא. מתיר הכל כמו בשוכח, ואילו תוס' בקכג. מתיר כשהאיסור אינו עליו אך אוסר בעוד האיסור עליו.
- מניח באקראי לחצי שבת - גם לתוס' בקכג. מותר לטלטל אף בעוד האיסור עליו. אומנם, יש שני תירוצים בתוס' בביצה (ב.) שאוסרים.
- שוכח - מותר לטלטל אף כשהאיסור עודו עליו.

וכ"פ **המנוחת אהבה** (עמוד שלח) שאינו נעשה בסיס אא"כ דעתו שישאר שם בשבת, והזמן הקובע הוא כניסת השבת, ואפילו הונח בכוונה אבל לא חשב שם בפירוש שישאר שם בשבת, וכ"ש אם חשב לקחתו מע"ג הדבר המותר קודם כניסת שבת ושכח לקחתו, לא נעשה הדבר בסיס לדבר האסור. וכל זה אינו אלא בדבר שאין דרכו להיות מונח עליו, אבל אם דרכו להיות מונח שם כגון כסף שדרכו להיות בארנק, אע"פ שלא חשב במפורש שישאר שם בשבת נחשב הארנק בסיס לדבר האסור, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יח).

כתב בחוט שני (עמוד קנה) שאם הניח מוקצה ע"ג חפץ אחר בשבת עצמה ללא מחשבה ששבת היום, נראה שחל דין בסיס עליה כיון דמ"מ הניח ברצון את החפץ עליה, ואע"פ שאינו יודע שמבטל עכשיו את החפץ הנ"ל למוקצה, מפני שלא צריך ידיעה שמבטלו כרגע מטלטלו, אלא ההקצאה נעשית ממילא, ולא דמי להניח מע"ש בסתמא, ששם אנו אומרים שלא הניח ע"מ שיהיה שם בשבת.

### הניח את המוקצה על דעת ליטול בשבת

ע"י בגמ' שבת נא. "טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת או שטמן בדבר הניטל בשבת וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת אם היה מגולה מקצתו נוטל ומחזיר ואם לאו אינו נוטל ומחזיר".

ובדברי **רש"י** (ד"ה הרי זה) משמע שכל שהניח ע"ד שישאר שם בכניסת השבת, אע"פ שדעתו ליטול בשבת מיקרי מניח. מנגד, **התוספות** (ד"ה או) כתבו שלא חשיב מניח אם בדעתו ליטול משם במהלך השבת, ורק אם בדעתו להשאיר את המוקצה על הבסיס בכל השבת, הרי הוא נעשה ג"כ מוקצה, ותוס' הוכיחו דבריהם מהא דאיתא (מט.) שנוטל את הכיסוי של ההטמנה אע"פ שהם מוקצה, [ועיין **בביאור הלכה** ד"ה כדי מ"ש בשם רקע"א שגם לדעת התוס' אינו חשוב כשוכח לגמרי, שהרי לא התיירו לגמרי אלא רק ניעור הותר], והטעם לדבריהם כיון שהניח את הגיזין ע"מ ליטלן משם במהלך השבת. ולשיטת רש"י צ"ל שאין חשובות מוקצה, משום שהם אינן משמשות את הקדירה, וכדברי הרשב"א והר"ז"ה שרק אם הבסיס משמש את המוקצה הוא חשוב כבסיס, הא לאו הכי, הרי הוא מותר בטלטול.

ובאמת שנראה לומר שיסוד מחלוקתם כאן מתחילה במחלוקת שראינו לעיל מהו בדיוק הגדר של בסיס לדבר האסור. לדברי רש"י שבסיס לדבר האסור הוא שההיתר טפל לאיסור, אזי מספיק שבכניסת השבת ההיתר היה טפל לאיסור כדי שיקבל את דינו ויאסר, שהרי בזמן זה אנו קובעים איזה חפץ הוא מוקצה ואיזה לא, וה"נ בדין בסיס שעניינו הוא להחיל שם מוקצה על ההיתר, אזי הזמן הקובע הוא כמו לכל מוקצה - כניסת שבת. אולם לדעת התוספות אין דין בסיס לדבר האסור בחלות דינית ולכן לא סגי לן בתחילת השבת, ורק אם יקבע את מקומו לכל השבת, יוקבע שיש קשר בין שתי החפצים ויפקע היתר טלטול מן הצד.

וכתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד שלט) שאפילו אם היה בדעתו להניח את הדבר האסור ע"ג המותר למקצת יום השבת נעשה הדבר המותר בסיס לדבר האסור (כדברי רש"י), ורק במקום צורך גדול אפשר לסמוך ע"ד המקלים, ושכ"כ **המג"א** (סק"ז) ו**המ"ב** (ס"ק כא). וכבר הובא לעיל (בסי' רעט ס"ד) שישנה מח' בדעת הרמב"ם האם מסכים לתוס' שיש מוקצה לחצי שבת בתנאי או לא, ודעת המ"מ

כתוס', אך הרי קאפח סובר כרש"י. ועיין למהרי"ץ (פנעו"צ ח"ג סי' קפג) שכתב: "...וכ"ז דווקא בהניח הכיס ע"ד שישאר שם כל השבת", ומשמע דס"ל כתוס'. אך ראה מה שהעיר בבארות משה (פסק"מ ס"ק רצב) שאין זה בדווקא, ע"ש.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ד' ע"ב) כתב לגבי אדם שהניח מוקצה ע"ג ספר קודש, שאע"פ שלא ידע שאסור לעשות כן, הרי הוא עשה את הספר כבסיס לדבר האסור, אבל יש להקל לנער את המוקצה מע"ג כיון שחשוב כמקום צורך משום קדושת הספרים. אבל אינו יכול לעשות ס"ת כבסיס לדבר האסור כיון שיש בזה בזיון גדול, וחושב כהניח מוקצה ע"ג דבר של חברו שאינו אוסר אותו, ולעשות דבר כנגד הקדושה הוא כמו לעשות בסיס בדבר שאינו שלו. וכן אין לשים ניירות בין דפי הספרים מע"ש כיון שדינם כממח"כ, ואפיל בזמן הזה, וע"י הנחתן נעשה הספר בסיס לדבר האסור. ובאורחות שבת (פי"ט הערה תכט) הביאו בשם הגר"ש אוירבך שאינו נעשה בסיס בכה"ג, משום שדפים אלו הם כעין דפי הספר עצמו, והכריכה שומרת על כל הדפים.

### ❧ בסיס בכלי שמלאכתו לאיסור

ע"י בפרי מגדים (משב"ז בפתיחה לסי' ש"ח אות ד) שכתב שצ"ע אם כשמל"א יכול לעשות את המונח תחתיו לבסיס למלאכתו לאיסור, שהרי מותר לטלטל את הכשמל"א לצורך גו"מ, וא"כ י"ל דהתחתון אינו נעשה בסיס, ונשאר בצ"ע. (ונלענ"ד שתופס עיקר להקל בזה), ואם הוא ממח"כ כתב שעושה אותו בסיס לדבר האסור. והמנחת שבת (סי' פט' סק"ב) כתב בשם הישועות יעקב להקל. ובאמת שמרן הבית יוסף בהקדמתו לסימן שח' כתב בעניין בסיס וז"ל: כשמל"ה ומונח עליו אחד מהדברים המוקצים מחמת גופם...ע"כ, ומשמע להיתר, אבל עדיין צ"ע בדבריו.<sup>212</sup>

המנוחת אהבה (ח"א עמ' שלז) כתב שאין בסיס לדבר האסור נאמר אלא במוקצה שאין לו שום היתר טלטול, כגון מוקצה מחמת גופו ומוקצה מחמת חסרון כיס, משום שהדבר המותר נאסר בטלטול ודינו כדין הדבר המוקצה שעליו<sup>213</sup>, ושייך לומר שנחשב כחלק ממנו. ורק כן חשוב כבסיס לדבר האסור, כלומר, שהדבר המותר נחשב כבסיס וכונו של הדבר המוקצה המנח עליו. וכ"נ דעת הילקוט יוסף<sup>214</sup>, וכ"פ להקל השתילי זיתים (ס"ק יז) וערי"ש (שט, ו). ובמאורי אור (ח"א פ"ב עמ' קו) לגרשז"א פסק להקל ע"פ דבריו לאחר מכן (ענף ד' אות א) שכשמל"א אינו חשוב מוקצה כלל כיון שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, ולא אסרוהו בטלטול כי אם משום גזירה שמא יבוא לעשות בו מלאכה

<sup>212</sup> יש להסתפק האם אפשר לדייק מדברי מרן הב"י בהקדמתו או שרק הזכיר שם את הדברים בראשי פרקים. ומצאתי למרן הגרע"י בחזו"ע שבת ח"ג עמוד רי', בעניין טלטול מוקצה מחמת מיאוס מחמה לצל, שרצה לדקדק מדברי מרן הב"י בהקדמתו לסימן שח', וכן הביא הפמ"ג בסימן רעט' (א"א ס"ק יד) אלא שעדיין יש לחלק.

<sup>213</sup> כ"כ המ"ב סימן שי' ס"ק כד'.

<sup>214</sup> והראה לי ר' שלמה בן רחמים הי"ו ראיה לדברי המתירים, בדברי המג"א בסימן רסו' (ס"ק יד) לגבי אדם שהגיע עם חמורו לחצרו בשבת מה יכול לקחת מעליו ומה אסור, שהתירו להפיל על כרים את משאותיו הקטנים, ושם דן המג"א מדוע אינו נאסר משום בסיס לדבר האסור, והביא דברי המאור (שבת סו): דכיון שלא נתנן שם אלא ע"ד לשומטן אינו נעשה בסיס, וכ"ד הרי"ף (שם) הרא"ש (כד, א) והטור (והוא כדעת התוס' מד. ונא.). ומשמע מדבריהם שכל שהייתה דעתו לקחתם משם במהלך השבת אינו נעשה בסיס, וה"ה כאן בעניין כשמל"א, דכיון שיכול לקחתם אינו נעשה בסיס, ואת"ל ששם הייתה דעתו במפורש לקחתם ולכן אינו נעשה בסיס משא"כ בסתם כשמל"א שרק יכול לקחתו בשבת לצורך גו"מ ולא חשב ע"כ מע"ש, י"ל שאפ"ה אין כאן הקצאה של האדם מהבסיס. אולם לאחר העיון נ"ל שכל זה אינו, שהרי אלו דברי תוס' במפורש, ומרן לא פסק כדבריהם במניח לחצי שבת!



אסורה<sup>215</sup>, ובבסיס אין חשש זה ולכן מסתבר שפיר כדעת הישועות יעקב, וע"ע בשלחן שלמה (עמ' טו בהערה כג). גם **באז נדברו** (ח"ט סימן כ' ד"ה ונפק"מ, וסימן ל' ד"ה אבל) נראה שמכריע להיתר. ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ח כ"ב) הביא בשם ספר נזר ישראל שאין כשמל"א עושה בסיס לדבר האסור כיון שיכול לטלטלו לצורך גו"מ, ושכ"כ בישועות יעקב, אלא שהוסיף שכל האמור אינו אלא אם יכול לנער את האיסור, אבל אם אינו יכול לנער את האיסור אין לו רשות לטלטלו כרגיל. וע"ע **בשש"כ** (כ), (שהביא את שתי הדעות, וכתב שאף לדעה המחמירה אין הבסיס נאסר בטלטול לצורך גו"מ).

**מנגד** דעת **תהלה לדוד** (רס"ו סק"ז, וש"ח ס"ק א) שגם בכשמל"א נעשה בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו מחמה לצל, בעוד שהכשמל"א מונח עליו, וכ"ד **ערוך השולחן** (שי, ט). ובספר שלמי יהודה (עמ' יב' הערה כ) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** שחוכך להחמיר.

ועיין **בחוט שני** (עמוד קנו) שתלה מחלוקת זו במחלוקת הראשונים בשבת קנד: בהסבר דברי הגמ', שדעת **הרמב"ן** שגם כשמל"א יכול לעשות בסיס לדבר האסור, ו**הרשב"א** חולק עליו ומתיר בזה. והביא שהנ"מ היוצאת ממח' זו היא, האם צריך להוציא את הטלית מתיק התפילין מע"ש, שהרי תפילין דינם ככשמל"א, אבל לא הכריע בזה.

ועיין בספר שלמי יהודה (עמ' רפז) בדברי **הגרו"פ שיינברג** שדן בביאור צדדי הדבר לאיסור ולהיתר, שאם נאמר שדינא דבסיס נעשה טפל למוקצה מחמת השתמשותו שפיר י"ל שגם בכשמל"א נעשה בסיס, אבל אם נאמר שמחמת הקצאתו הוי כביטול מתורת כלי, י"ל דבכה"ג אינו נעשה מוקצה כיון שלא מצינו הקצאה לחצאין.

ועיין **בהליכות עולם** (ח"ג עמוד קצח), שם דן הרב במקרה של אדם ששכח את טליתו בנרתיק התפילין, כיצד יעשה, ודן שם לגבי בסיס לדבר האסור. אלא ש**בנחז"ע** (ח"ג עמ' עב) הביא דבריו שבהליכות עולם בתוספת נופך, ומשמע מדבריו שאין בסיס לדבר האסור בכשמל"א. ושאלתי את הרב **אופיר מלכה** על זה, וענה לי, שהפמ"ג מסתפק ולא מכריע, ובספר ישועות יעקב אומר שאין בסיס לדבר האסור בכשמל"א, וכך אפשר לנקוט מעיקר הדין וכך פוסק הרב עובדיה. והסיבה לדבר הזה היא מח' החיי אדם והגר"א מה הטעם של איסור כשמל"א האם הוא מוקצה שהתירו אותו, או אסור רק מגזירת כלים (עיין לעיל מ"ש בזה), וכ"פ בספרו הליכות שבת.

### הנחה ע"י הבעלים דווקא

כתב **האור זרוע** (ח"ב סימן פו) שדווקא אם הבעלים הניחו את המוקצה ע"ג ההיתר נעשה בסיס לדבר האסור, והביאו הדרכי משה (אות ב) וכ"פ **הרמ"א**. וטעם הדבר דלא גרע משכח, וכ"ש כאן שלא הניח בעצמו, ואין נעשה הדבר המותר בסיס לדבר האסור שלא מדעת, ומ"מ ודאי שאם הניח חברו מדעתו נעשה בסיס, כיון שא"צ שיניח הוא בעצמו. וה**מגן אברהם** (סק"ח) כתב שאם עושה כן לצורך חברו, וחברו ישמח במעשה זה הרי ההיתר נעשה בסיס לדבר האסור, וכ"כ **הגר"ז**, **חיי אדם**,

<sup>215</sup> וליסוד זה מסכים בשו"ת שבט הלוי ח"י סימן נט'. וע"ע בסיכומנו לסימן שח' סעיף ג' תחת הכותרת "כשמל"א שאין לו שימוש היתר".

**כה"ח** (אות לד) וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כז), **מנוחת אהבה** (עמוד שלח) ו**חזון עובדיה** (עמוד קלז) ו**ערי"ש** (שט, ז), ו**שע"ה** (סח, ו).

ואם הניח אחד מבני ביתו של אדם או אישתו, בע"ש דבר מוקצה על כלי שלו הסתפק **המנוחת שבת** (קיצו"ע פט ס"ק כב) אם נאסר הכלי מדין בסיס או שמא י"ל בזה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ו**בדעת תורה** (ס"ד) כתב שאין כח ביד האישה לאסור חפץ של בעלה ולעשותו בסיס, ורק אם הניחה דבר מוקצה על מאכל שניזונת בו נעשה המאכל בסיס. ולדעת **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"ב עמ' ססא) ו**הגר"נ קרליץ** (חו"ט שני ח"ג פ"ג סק"א) אם דבר ההיתר מסור ביד האישה או ביד בני הבית לעשות בהם כרצונם, יש בידם לעשותו מוקצה, ונעשה בסיס ע"י. ו**בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' קלז) כתב שהאישה עושה מוקצה בחפצים של בעלה, עוד כתב שם שאם הניח דבר אסור ע"ג דבר המותר שלו וגם של חברו, אזי שלו נאסר ושל חברו לא נאסר.

וכן חפצים השייכים לציבור, כגון שולחנות וספסלים הנמצאים בבית הכנסת או בישיבה, דעת **הגר"נ קרליץ** (שם) שאין בכוחו של יחיד לעשותם בסיס לדבר האסור ולאוסרם על אחרים. וכ"ד **הגר"ש וואזנר** (קובץ מבית לוי ח"ח עמ' כג) שאין בחרו ישיבה יכול לעשות בסיס אלא את מיטתו כיון שמושאלת היא לו לשימוש, אבל לא כלים שאינם מיוחדים לו כגון סטנדר וכו'. גם **בחזון עובדיה** (שם) הביא דברי **המהרש"ג** (ח"ב סימן לט) שגבאי המדליק נרות שבת על ספסל ביהכ"ס שלא נעשה הספסל בסיס לדבר האסור כיון שאינו יכול לאסור דבר שאינו שלו.

ולענין אורת, כתב **בתוספות ועק"א** (דמאי פ"ז מ"ב אות עא) לענין ת"ח שמתארח אצל ע"ה בשבת, שצריך להפריש תרומה ולומר 'מה שאני משייר בכוס יהיה מעשר', שכתב שאין הת"ח עושה את הכוס בסיס לתרומה הטמאה כיון שאין הכוס שלו, למרות שהוא אורחו של הע"ה. וב**שער הציון** (שכה סק"א) משמע שאורח יכול לעשות את חפציו של בע"ה בסיס לדבר האסור, שכתב לגבי גוי ששותה בכוסו של בע"ה יין ושורה בה פירורי פת, שאינו נעשה בסיס משום שהפירורין בטלי לכוס, ומשמע דאל"ה היה יכול לאסור!.

### ❧ הניח באקראי

כתב בשו"ת **תרומת הדשן** (עמ' קצג) שכתב לו השואל, לגבי אדם שמניח דבר מוקצה על איזה חפץ כמו שרגילים להניח חפצים זע"ז בתיבה, ורצה להביא ראיה מדברי רש"י (ד"ה שוכח) שלא נעשה בסיס אא"כ הניח עליו דבר מוקצה בשביל שיהא מתיישב עליו בטוב אבל בדרך אקראי אינו נעשה בסיס. והשיב לו שמדברי רש"י אין ראיה להתיר, שאפשר לומר שדווקא בשוכח שלא מדעת לא נעשה בסיס, אבל אם מניח אפילו באקראי הואיל וידוע שהמוקצה יהיה נח ע"ג ההיתר בשבת, נעשה בסיס לדבר האסור ומקצה דעתו ממנו. וב**בית יוסף** הביא מסקנת דבריו שגם באופן זה נעשה בסיס לדבר האסור. ובאמת שגם **הט"ז** (סק"א) תפס עיקר כדעת תרומת הדשן לאסור, וכ"פ לאסור **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שמא) ורק במקום צורך גדול יש לסמוך על המתירים. וסברתו משום שגם הרא"ש (שבת מג:) שהוא אחד מעמודי ההוראה נראה שסובר כדברי תה"ד, וכ"נ משתיקת הב"י בהעתקת דברי תה"ד. גם מדברי **החזון עובדיה** (עמ' קלב) נראה ברור שאוסר, ומ"מ הביא דברי

תה"ד שאם הונח הדבר ע"ג המוקצה כמה ימים לפני השבת אפילו הונח בכוונה ושלא בדרך אקראי, ובע"ש שכחו, שרי.

אולם **המגן אברהם** (סק"ו) תפס עיקר כדברי השואל להקל. וכ"פ **השת"ז** (ס"ק יז) **וערי"ש** (שט, ד). וכ"פ **הגר"ז** (סעיף ט) ולכן היקל בטלטול מפה שע"ג השולחן כשמונחת עליה מנורה כיון שא"צ שתהיה המנורה ע"ג המפה אלא ע"ג השולחן, וכ"פ **הבא"ח** (ויגש אות יג) ו**המ"ב** (ס"ק יח), והביא שיש מחמירים בזה, ובמקום צורך נראה שיש להקל. ובשער הציון (אות כד) הביא את דברי **הבית מאיר** שבמפה יש להקל כיון שאינה עשויה אלא לכסות את השולחן, והנר שהניח עליה לא להניחו על המפה נתכוון אלא להאיר על השולחן.

לדעת הפוסקים שהמפה נעשית בסיס מצינו מחלוקת, האם כל המפה נעשית בסיס לדבר האסור, או שמא רק המקום שעליו מונח האיסור חשוב כבסיס והשאר מותרים, וכדעה זו נקטו **הסמ"ג** ו**דה"ח**. מנגד **הלבושי שרד** נקט שכל המפה נעשית בסיס לדבר האסור, וכתב **הפמ"ג** שאף לאחר שהנרות הוסרו מהמפה, לא אסרו אלא לקפל את כל המפה שסו"ס מטלטל אף את הבסיס, אבל אם אינו מקפל את כולה אלא היא מונחת במקומה, מותר לקפל את שאר המפה שאין לנרות צורך בה. אך לדעת הלבושי שרד שכל המפה נעשית בסיס לדבר האסור, אין היתר כלל לטלטל אפילו חלק ממנה.

בשו"ת **אגרות משה** (ד, ג) כתב שכל מה שכתבו הפוסקים שהמפה דינה כבסיס באקראי אינו אלא במפה שהייתה בזמנם, שהיו נותנים מפה אחת שעליה נתנו את החלות, וע"ג החלות היו נותנים מפה נוספת שהייתה מכסה את כל השולחן, ועליה עמדו הנרות, ורק בה יש דין בסיס לדבר האסור באקראי, אך לגבי המפה התחתונה לכו"ע דינה כבסיס לדבר האסור, שהרי מנהג ישראל להקפיד שהשולחן יהיה מכוסה במפה, וא"כ בוודאי רצונו להניח הפמוטות ע"ג המפה ולכן דינה כבסיס לדבר האסור. ועיין בדברי **הגר"ש"ז אוירבך** (שש"כ פ"כ הע' רמד) שאף במפה הנהוגה בזמנינו הפוסקים אמרו את דברם באשר לבסיס באקראי.

סעיף ה':

### טלטול בסיס ששכח עליו מוקצה לצורך מקומו

שנינו בשבת קמב:

"אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן לא שנו אלא לצורך גופו אבל לצורך מקומו מטלטלו ועודן עליו וכן תני חייא בר רב מדיפתי לא שנו אלא לצורך גופו אבל לצורך מקומו מטלטלו ועודן עליו"

וכ"פ מרן **השו"ע** שאם צריך למקום החבית והכר ולא תספיק לו ההטייה או הניעור יכול לטלטלה עם האבן ועם המעות שעליהם בשביל מקומם. והב"י הביא את דעת **רבינו יוחנן** שאפילו אם הניח את המוקצה עליו וצריך למקומו, מותר הוא בטלטול, והב"י הקשה ע"ד, וכתב שגם בדברי רי"ו צ"ל שמדובר על שוכח ולא מניח.

### בסיס בדבר שאינו חשוב

שנינו בביצה כא: שאין מזמנין את הגוי בשבת משום שיורי כוסות, היינו שאחר ששתה הגוי מהיין נשאר מעט בכוס ויין זה חשוב כאיסורי הנאה, ופריך, ולטלולינהו אגב כסא. ופירשו **התוספות**, שאינו נעשה בסיס לדבר האסור כיון ששיורי הכוסות אינם חשובים וראויים להתבטל אגב הכוס. וכ"כ **הרשב"א** (ביצה ב.) שעצמות וקליפין אינם חשובים ולכן אין להם תורת בסיס לדבר האסור, אע"פ שהניחם ע"ג השולחן. וכ"כ בדף קמג. שלא נעשה בסיס לדבר האסור במקום שמניח שם לשעה וכל כוונתו היא לזרוק אותם לאחר מכן, וכ"כ **הרמב"ן** (שבת קמב.), וע"פ דבריהם התיר הגרע"י **בחזון עובדיה** (עמוד ריב) להניח קליפות בתוך כלי ע"מ לזרוקן לאחר מכן, אולם **בהליכות עולם** (ח"ג עמוד ריא) פסק שאין לתת קליפות ביצים בתוך צלחת ריקה, אלא יתן תחילה חתיכת פרי או לחם כדי שתהיה בסיס לדבר האסור והמותר<sup>216</sup>. וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (עמוד שמו, שסג) דלא כדברי **הבא"ח** (מקץ אות טז) שאסר בזה, וכן העיר הגר"ש אלישיב (אשרי האיש עמוד קעט) ע"ד הבא"ח. וע"ע לקמן שי"ס"ו מ"ש בעניין זה. ועיין **בחוט שני** (עמוד קנט) שאם הניח עט על סטנדר או שולחן אין אנו דנים את החשיבות הממונית של השולחן, אלא החשיבות השימושית בו, ולכן במקרה הנ"ל של העט, הרי הוא עושה את השולחן כבסיס.

### בסיס לדבר האסור באוכלים

יש לעיין ע"פ כל מה שלמדנו לעיל, אם יש בסיס לדבר האסור גם באוכלים, כגון אם הניח תפוחי אדמה שדינם כמוקצה מחמת גופו וכד' ע"ג ירקות שראויים לאכילה בשבת, האם הירקות אסורות בטלטול משום בסיס, או שמא באוכל אין דין בסיס כיון שהוא חשוב והאדם לא מקצה דעתו ממנו, ואינו נעשה אף פעם טפל למוקצה שעליו.

הנה איתא בשבת נ': לגבי הטומן לפת וצנונית תחת הגפן, אם היו מקצת עליו מגולין אינו חושש משום כלאיים... "וניטלין בשבת". ומשמע מגמ' זו שאין חילוק אם טמן אותם כדי ליטלם בשבת או להשאירם שם במשך כל השבת, אין בהם איסור מוקצה. ואין כאן איסור של בסיס לדבר האסור, שאם היה כאן דין בסיס היה אסור לטלטלם גם אם מקצת עליו מגולין, מצד שני אפשר לומר שיש באוכלין דין בסיס רק שהגמ' לא חילקה בהם.

עוד שנינו בשבת קמא. "האי פוגלא, מלמעלה למטה שרי, מלמטה למעלה אסור", גם בגמ' זו אין התייחסות לדין בסיס, והכל תלוי בשאלה אם טלטול מן הצד שמיא טלטול או לא, שאם היה דין בסיס באוכלין היה מקום לחלק בין שכח להניח וכו'.

גם בשבת קכג. "ת"ר פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים אם מגולה מקצתה מותר לטלטלה ואם לאו אסור לטלטלה ר"א בן תדאי אומר תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערות מאיליהם אמר רב נחמן הלכה כר"א בן תדאי למימרא דסבר רב נחמן טלטול מן הצד לא שמיא טלטול והאמר רב נחמן האי פוגלא מלמעל' למטה שרי

<sup>216</sup> היה נ"ל שבהליכות עולם דיבר הרב על ההלכה הפשוטה האם מותר להניח קליפות בתוך צלחת, וכתב לאסור מטעם מבטל כלי מהיכנו. ובחזון עובדיה מסכים להלכה זו רק ששם מסייג שכל האמור אינו אלא במקרה שמניח לכל השבת, אבל אם מניח ע"ד שיזרוק אותם לאחר זמן מועט אין איסור של ביטול כלי מהיכנו. אך קצת קשה לחלק כן, שהרי בהליכות עולם משמע שדיבר על כל מקרה גם אם עומד לנער את המוקצה מעליו לאחר זמן מועט. גם הלומד את ההלכות בפנים יראה שאין מקום לחילוק זה.

ממטה למעלה אסיר הדר ביה רב נחמן מההיא". דהיינו רב נחמן חזר בו מכך שטלטול מן הצד לא שמיה טלטול, וסובר דלאו שמיה טלטול, ולכן אם טומן לפת בקרקע אין זה משנה באיזו צורה טמנה, בכל מקרה מותר להעלותה מהקרקע כיון שחשוב לטלטול מן הצד.

ובאמת **התוספות** (ד"ה פגה) מעמיד את הגמ' באופן שהניחה שם ע"מ ליטלה בשבת, אבל אם הניחה שם לכל השבת הרי היא נעשית בסיס לדבר האסור. כדן אבן שע"פ החבית. ונמצינו למדים שלדעת התוס' יש דין בסיס לדבר האסור באוכלים.

**הטור** (ס"ס שיא) לא חילק בדין של טלטול מן הצד במקרה של צנן ופירות הטמונים, בין שכח להניח כדינו של בסיס לדבר האסור רגיל, ונראה שאין כאן בסיס לדבר האסור משום שמדובר על אוכלין.

מין **הב"י** הביא דעת התוס' הנ"ל, שיש דין בסיס לדבר האסור באוכלים אם הטמין בכוונה שישארו שם כל השבת, וכל ההיתר של טלטול מן הצד אינו אלא אם הטמין ע"ד ליטול משם בשבת. והביא דברי **הרא"ש** בתשובה שהביא אפשרות נוספת, שהטעם שמותר ליטול את הצנן אפילו אם מניח ע"ד ליטלם רק לאחר השבת, הוא משום שהחררה לא נעשית בסיס אלא לצורך האפיה ולסלקה לאחר מכן. היינו, יש כאן חילוק חדש, באוכלים אין דין בסיס במקרה שמדובר על אופן זמני. ומסיים הב"י שדעת רוב הפוסקים כמו האפשרות שהביא בשם הרא"ש בתשובה, וכיון שמוקצה איסורו מדרבנן וגם יתכן שהפוסקים סוברים להקל, הכי נקטינן. **בדרכי משה** הביא בשם הכלבו שיש סוברים שאין דין בסיס לדבר האסור באוכלים.

מין **השו"ע** (סימן שיא, ח' ט) הביא דברי הגמ' הנ"ל להלכה, ו**הרמ"א** הביא את דבריו בדרכ"מ שאין דין בסיס לדבר האסור באוכלים.

דעת **הט"ז** (שם סק"י) שהרא"ש לא כתב את דבריו אלא בחררה ע"ג גחלים ששם יש הכרח שיקחנו משם לאחר האפיה, משום שתתקלקל אם תשאר שם, אך בפגה שטמנה והמקרים האחרים לא שייך היתר זה. ולכן בעקרון יש דין בסיס לדבר האסור באוכלים, ויש לחלק בין שוכח למניח. ורק בחררה שטמנה זהו מקרה חריג שהתירו בו. אבל בשאר המקרים רק אם יש סבירות כזאת אין דין בסיס. וגם בדעת הרמ"א אפשר לומר שעקרונית יש דין בסיס באוכלים אם גומר בדעתו שלא ליקח מהם בשבת.

**המגן אברהם** (ס"ק כד) כתב לבאר שאין היתר מיוחד באוכלים, רק אם כוונתו שהאוכל לא ישמש את העפר, אלא העפר ישמש את האוכל אזי אין דין בסיס. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק כט) שאוכלים לא מופקעים מדין בסיס לדבר האסור, אלא הכל תלוי במה שהבאנו לעיל איזה דבר משמש את מה. ובאמת שמדברי הרמ"א בדרכ"מ משמע שאין דין בסיס לדבר האסור באוכלים כלל, דלא כהט"ז והמג"א.

כתב **הש"כ** (כ, עח) שתפוחי אדמה המונחים על אוכלים אחרים אין הם אוסרים אותם מדין בסיס, אא"כ הניח אותם עליהם עם כניסת השבת. ובהערה הביא בשם המאירי שאין אוכלים נעשים בסיס. ומשמע מדבריו שפסק כדברי המג"א והמ"ב. ו**בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' קלט) כתב שדעת פוסקים רבים שאין דין בסיס לדבר האסור באוכלין, ובמקום צורך יש לסמוך עליהם להקל.

## סימן ש"י - דיני מוקצה בשבת

### מחלוקת ר"ש ור"י בדיני מוקצה

שנינו בשבת קנז.

"פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר בכל השבת כולה הלכה כר"ש לבר ממוקצה מחמת מיאוס ומאי ניהו נר ישן וחד אמר במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כר"ש לבר ממוקצה מחמת איסור ומאי ניהו נר שהדליקו בה באותה שבת אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו ר"ש מודה דתנן כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה"

ובפסחים עד:

"בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא לבר מהני תלת דרב אחא לקולא ורבינא לחומרא והלכתא כרב אחא לקולא"

מחלוקת ר"ש ור"י בעניין מוקצה ארוכה ונידונת בגמרא בכמה סוגיות כדאי ללמוד בזריזות את הסוגיות להכיר את הנושא<sup>217</sup>.

### סעיף א':

#### מוקצה מחמת מיאוס

בשבת מד. שנינו "מטלטלין נר חדש אבל לא ישן. ר"ש אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר הדולק בשבת", ופרש"י שנר חדש אינו מאוס וראוי לתשמיש משא"כ בנר ישן שמוגדר כמוקצה מחמת מיאוס. ולכן לת"ק כל דבר מאוס שנראה שאדם מקצה דעתו ממנו נחשב כמוקצה מחמת מיאוס. ולדעת ר"ש גם דבר מאוס אם אין בו איסור עצמי הרי הוא כלי ואינו חשוב כמוקצה.

ובגמ' שם "ת"ר מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי רבי יהודה ר"מ אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת ר' שמעון אומר חוץ מן הנר הדולק בשבת", ומחלוקת זו עניינה הוא במוקצה מחמת מיאוס ומוקצה מחמת איסור. מוקצה מחמת איסור הוא דבר שהיה אסור בתחילת השבת כמו נר דולק שהיה אסור לטלטלו כל זמן שהיה דלוק. ומוקצה מחמת מיאוס לדוג' - נר ישן. לדעת ר"י יש מוקצה מחמת מיאוס ואיסור. לר"מ יש מוקצה מחמת איסור ואין מוקצה מחמת מיאוס. ולר"ש אין מוקצה מחמת מיאוס ואיסור, ורק נר הדולק בפועל אסור משום בסיס לדבר האסור (השלהבת).

שבת קמ: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב האי תליא דבשרא שרי לטלטולי דכוורי אסיר". ופרש"י שמדובר על בשר מליח שתלאו לייבשו, ומשום שנאכל באומצא מותר לטלטלו, ודג חי אינו נאכל חי

<sup>217</sup> שבת מדף מד א עד מז א (בצורה כללית לא הכל קשור). תוד"ה היכא (מה א), תוד"ה ואין נאותין (מב ב). ביצה דף כז ע"ב משנה וגמ'. שבת דף קנו ע"ב משנה וגמ' (קנז ע"א). פסחים דף נו ע"ב ופורצין פרצות. רא"ש שבת פ"ג אותיות כ-כא. חולין יד א - טו ב. תוס' חולין דף יד ע"א ד"ה מחתכין. רשב"א חולין דף טו ע"א ד"ה עד כאן. רא"ש שם אות כ'. ב"י ריש ס' שיח ד"ה השוחט (בענין מוקצה) ושם בשו"ע סעי' ב'. ר"ן שבת ס א (מדפה"ר) ד"ה אמר רב יהודה וד"ה אחרים. ס' ש"י בטור מתחילת הסימן עד "מודי רבי שמעון", ב"י. שו"ע סעי' א-ב, ד-ה. ס' רעט, בטור עד "וכל מנורה". וב"י שו"ע סעי' א-ו.

ולכן אסור לטלטלו, והקשו עליו **התוספות** (קלט: ד"ה תלא) כמה קושיות ולכן פירשו כפירוש הערוך דשל בשר אינו מאוס ולכן מותר בטלטול ושל דגים מאוס והוי מוקצה מחמת מיאוס, ועוד פירש, דשל בשר יש עליו תורת כלי אבל של דגים אין עליו תורת כלי, ואינו משום מוקצה מחמת מיאוס. גם **רבינו חננאל** כתב שבשל בשר, האדם משתמש בו שימוש נוסף ולכן לא מקצה דעתו ממנו, אבל דגים הם מאוסים ולכן מקצה דעתו ממנו, וכ"כ **הרא"ש** (פ"כ סי' ט), אלא שכתב שכל זה אינו אלא לדעת ר' יהודה, ואנן קי"ל כר"ש שאינו סובר מוקצה מחמת מיאוס, ולכן אין איסור לטלטלו, וכ"כ **הרי"ף**, שהלכה כר"ש במוקצה מחמת מיאוס.

**הרמב"ם** (כה, יא) כתב שכל מוקצה מחמת מיאוס שצריך לו מותר בטלטול, מאידך לאחר מכן (כו, יט) כתב לגבי עלים שריחם רע ומאוסין ואין הבהמה אוכלתן, שאסור לטלטלן, ולכן תלמי של דגים אסור לטלטלו, ושל בשר מותר וכן כל כיוצ"ב. והנה בעניין המתלה של הדגים פסק שאסור לטלטלו משום שהוא מאוס ונעשה מוקצה, ולכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם. אמנם **במ"מ** כתב שההבדל בין תלא בשרא לתלא כוורי הוא האם יש עליו תורת כלי או לא, ונראה שמפרש את דברי הרמב"ם שבאמת אין מוקצה מחמת מיאוס, אולם בתנאי שיש עליו תורת כלי. והביא דבריו מן **הב"י**.<sup>218</sup>

בכל אופן ראינו א"כ שכל הראשונים פוסקים לדינא שאין מוקצה מחמת מיאוס, כדברי ר"ש, אא"כ הדבר המאוס אינו ראוי לבהמה וכ"ש לאדם, שאז דינו כמוקצה מחמת גופו ואף לר"ש אסור (ויהיה מותר לטלטלו כדין גרף של רעי). וכ"פ מרן **השו"ע** להתיר, משום דקי"ל כר"ש במוקצה מחמת מיאוס.

### טלטול מוקצה מחמת מיאוס מחמה לצל

כפי שראינו לעיל **השו"ע** פסק להתיר טלטול מוקצה מחמת מיאוס, משום דקי"ל כר"ש בזה. ומפשט דבריו משמע שטלטול מוקצה מחמת מיאוס מותר בכל מקרה, אך **הב"ח** כתב שמשמע שדווקא לצורך גופו מותר לטלטל אבל לא מחמה לצל, וכ"כ **המג"א** (רעט' ס"ק יב). וע"ע **בפמ"ג** (משב"ז סק"א) שמסתפק האם דווקא לצורך גוף מותר או אף מחמה לצל (הביאו הביה"ל ד"ה אע"פ) ובאמת שבסימן רעט' **בביאור הלכה** (ד"ה נר) כתב בשם הפמ"ג שלדעת **הרמב"ם** (כה, יא) [וכ"כ **מרכה"מ** בדעתו] **והרשב"א** לא הותר לטלטל דבר המוקצה מחמת מיאוס אלא לצורך גוף, והוסיף **שבבעל המאור** (שבת סו:) **ובר"ן** לא משמע כן, גם **מהדרישה** משמע שמוותר אף מחמה לצל.

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד רט) הביא דבריהם, וכתב שהמעין בהקדמת מרן הב"י לסימן שח' יראה שמרן מנה ששה סוגי מוקצה, ואם ישנו דין מיוחד למוקצה מחמת מיאוס היה לו למנות עוד סוג של מוקצה, אלא ע"כ דינו כשמל"ה (וכ"כ הפמ"ג רעט' א"א ס"ק יד), והביא את דברי הר"ן ובעל המאור שהתירו. ומ"מ אפילו אם נאמר דלא נפקא מפלוגתא הוי ספק דרבנן ולקולא, ולכן מותר לטלטל מוקצה מחמת מיאוס מחמה לצל במקום הצורך וכפשט דברי מרן השו"ע.

<sup>218</sup> ועיין בפ"י הר"י קאפח (פכ"ו אות נב) כיצד ביאר את ההלכה. ולפי דבריו שגם תלי של דגים ראוי למאכל בהמה, ואין את חילוק התוס' בין תורת לשאינו, צ"ע מה יענה על הקושיא הנ"ל.

### מקרים שפוסקים שיש מוקצה מחמת מיאוס

**מאוס הרבה:** מרן השו"ע (שח, לה) כתב לגבי גרף של רעי שאע"פ שמותר להוציאו אסור להחזירו, ופירש **המג"א** (שם ס"ק ס) שהטעם הוא משום שמאוס כל כך שאפילו אינו ראוי לכסות בו כלי. **והמשנה ברורה** (ס"ק קלו) כתב שדינו כמוקצה מחמת גופו, משום שמאוס הרבה.

**כלי מקיזי דם:** מרן השו"ע (רסו, ט) כתב שבהמה שהייתה טעונה כלי של מקיזי דם שאינה ראויה לכלום לפי שהם מאוסים וכו', ומשמע שאסורים משום מוקצה מחמת מיאוס. וכתב **המג"א** (ס"ק יג) שאע"פ שמוקצה מחמת מיאוס מותר בטלטול היינו דווקא במקום שראויים לכסות בו מנא, אבל במקום שאינם ראויים לכסות אסורים בטלטול (כמו במקרה שהביא מרן שאם ישמוט אותם מהבהמה ישברו ולא יהיו ראויים לכלום).

### סעיף ב':

### מוקצה של דחייה בידיים

שנינו בשבת מה. "בעא מיניה ריש לקיש מר' יוחנן חטים שזרען בקרקע וביצים שתחת תרנגולת מהו כי לית ליה לר' שמעון מוקצה היכא דלא דחייה בידים היכא דדחייה בידים אית ליה מוקצה או דילמא לא שנא א"ל אין מוקצה לרבי שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו". ובהמשך הגמ' הביאה שאין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות וצימוקים בלבד. נמצינו למדים שלר"ש גם אוכלים שאינם ראויים אינם מוקצה אא"כ דחאן בידיים וגם אינם ראויים בפועל לאכילה בזמן מסויים בכניסת השבת.

ובהמשך שם שאלה הגמ' מה הדין בפצעילי תמרה לדעת ר"ש. וביאור הדברים הוא, שתמרים אלו נותנים אותם בסלים והן מתבשלות מאליהן, האם מותר לאוכלן קודם בישולן, האם דינם כגרוגרות וצימוקים או לא. היוצא מדברינו ולהלכה הוא, שבדבר תלוש אין מוקצה אא"כ יתקיימו שני התנאים: א. דחיה בידיים. ב. לא היה ראוי בכניסת השבת.

וכ"כ מרן **הב"י** בשם **הרי"ף** ו**מב"ם** ו**הרא"ש** שאין מוקצה אא"כ יתקיימו שני התנאים, וכ"פ בשו"ע. וכתב **המ"ב** (סק"ב) שבדבר שאינו אוכל אף ר"ש מודה שיש מוקצה לפעמים, כגון ממח"כ ובדבר שאין עליו תורת כלי. עוד כתב (סק"ג) שבדבר שהיה מחובר בביה"ש לכו"ע דינו כמוקצה.

עוד כתב **בב"י** שדווקא גרוגרות וצימוקים, אבל שאר פירות שהעלה לגג לייבשן אין בהם משום מוקצה שהרי הם ראויים לאכילה אף קודם שיתייבשו. והובאו דבריו **במ"ב** (סק"ב). וע"פ דבריו כתב **הגרי"ש אלישיב** (שו"ת שבט הקהתי ח"ב סימן קלט) שמלכפונים הכבושים בכלי כדי שיחמיצו אינם מוקצה, שהרי ראויים הם לאכילה במצב זה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד פו).

### מוקצה בדברים של גויים

כתב **הרמ"א** בשם **הכלבו** שלא שיין דין הכנה בדברים של הגוי ולכן כל דבר שברשותו אינו מוקצה ואפילו גרוגרות וצימוקים, וכ"כ **הר"ן** (מו: ד"ה עשה) ו**הירושלמי** (א, ז). וכ"פ מרן **הב"י** (שח, מא).



וביאר המ"ב (ס"ק יב) שטעם הדבר הוא משום שהגוי לא מקצה דעתו מכלום, וכיון שמוכן לגוי חשוב מוכן לכל. והחזו"א (מד, ח) כתב שאין מחשבת הגוי יכולה לעשות מוקצה, וכן ביאר בדברי הר"ן שאין המוקצה תלוי בדעת הגוי אלא בדעתנו. וכ"כ בערי"ש (שח, כ).

עוד כתב המ"ב (ס"ק יג) שאפילו אם נתן הגוי גרוגרות וצימוקים לא חל עליהם דין מוקצה, והבית מאיר מפקפק בהיתר זה, כיון שדחאו בידיים ולא חזי לאכילה אין הבדל בין יהודי לגוי בזה, שהרי מדובר בהקצאה בגוף החפץ המוקצה שהרי אינו ראוי לאכילה ואין סיבה שלא יחול עליהם דין מוקצה. וכ"ד הגר"ז שבגרו"צ יש מוקצה אף בשל גוי, ולכן ביאר בדעת הרמ"א דמייירי דווקא בגרו"צ דחזו ולא חזו, שבישראל מהני הזמנה בזה, ולכן בגוי מהני אף בלא הזמנה. וכ"פ השת"ז (סק"ט) וערי"ש (שי, ב) שיש מוקצה במחומר לקרקע או מחוסר צידה של גוי.

ובשער הציון (סק"י) העלה בפשטות שבמוקצה מחמת גופו אין הבדל בין יהודי לגוי אפילו לדעת הרמ"א, שהרי אפילו הזמנה מבעו"י לא מועילה בהם, אולם צע"ק מדוע התיר הרמ"א בגרו"צ שגם בהם אין הזמנה מועילה.

ע"ע בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סימן סד) שדן האם מותר לאכול חמץ שנמכר לגוי, ביום שבת שחל למחרת שביעי של פסח, והעלה שמותר לאוכלו, ואין לאוסרו משום מוקצה.

### סעיף ג':

#### מוקצה לחצי שבת

איתא בביצה כו: "בעי מיניה הלל מרבא יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת היכי דמי אי דאחזי בין השמשות אחזי אי דלא אחזי לא אחזי לא צריכא דאחזי והדר אדחי והדר אחזי". וכתב הרא"ש (פ"ג סימן ז) שכל שאלת הגמ' אינה אלא באכילה אבל בטלטול פשוט שאין מוקצה לחצי שבת (ועיין לקמן מה הסברא בזה), עוד כתב שלעניין הלכה נראה שיש להקל בזה כיון שכל האיסור כאן אינו אלא מדרבנן, וכ"פ הרשב"א והר"ן.

ויש לבאר מדוע אין מוקצה לחצי שבת ומה הטעם בזה. והנה הגמ' הביאה כלל שכל דבר שהיה מוקצה בבין השמשות הוקצה לכל השבת כולה, ובכלל זה נראה שיש לומר שתי הבנות מדוע נבחר ביה"ש דווקא להגדרת דין הכלים. צד אחד לומר הוא שביה"ש הוא הזמן הראשון שבו אנו נפגשים עם השבת, ולכן אם הדבר היה מוקצה בזמן זה מובן מדוע כל השבת דינו ישאר כך. מדברי רש"י (ביצה כו: ד"ה ואי דלא אחזו) נראה שזמן ביה"ש נקבע משום שאם בו החפץ לא היה מוכן, א"כ יש כאן חסרון בהכנה של הדברים לשבת.

ובעניין מוקצה לחצי שבת נראה לומר, לפי דעת רש"י וכפי שבארנו לקמן (ע"ש בארוכה) שישנו חילוק בין ביה"ש שבו נקבע הסחת הדעת של האדם, ובין אמצע שבת שגדר האיסור הוא ביטול ההכנה. ולדעת הסוברים שביה"ש הוא הרגע הראשון, ההו"א של הגמ' לאסור אף באמצע שבת הייתה שאלה ישנו עוד זמן בשבת שאפשר לקבוע את הגדר האיסורי של החפץ.

להלכה פסק מרן השו"ע שאין מוקצה לחצי שבת, ולכן דבר שהיה מותר בביה"ש ונאסר בשבת וחזר והותר, הרי הוא בהיתרו הראשון. ודבר שהוקצה בבין השמשות הרי הוא אסור כל היום.

### סכין של מילה

מרן **הבית יוסף** (יו"ד סימן רסו) הביא דברי רבינו ירוחם בשם הרמב"ן שמוותר לטלטל את סכין המילה לאחר סיום הברית בשבת. וכן **הרמ"א** שם התיר לטלטל את הסכין כדי להצניעו בחדר הסמוך, וכ"פ **הש"ך** שם, והב"ח כאן. **המג"א** (סי' שלא' סק"ה) נקט להקל לטלטל את הסכין לאן שירצה בתנאי שהוא בידו, אבל לאחר שהורידו מידו אין לטלטלו כלל (ואפילו לא כדברי הט"ז למקום המוצנע). **המ"ב** (שי' ס"ק טו) פסק כדברי המג"א, ואם צריך להניחו יתן הסכין לחבירו והוא יוליכנו למקום המשתמר, ובדיעבד אם הניחו וירא פן יגנב כתב האליה רבה שיש לסמוך על המקילים לטלטלו למקום המשתמר.

**הט"ז** (רסו' סק"א) פוסק לאסור נגד הרמ"א וסיעתו, ולכן אין לטלטל את הסכין לאחר המילה. וביאר דהא דאין מוקצה לחצי שבת אינו עניין לזה, דהא דאין מוקצה לחצי שבת הוא בעניין שהיה ראוי בביה"ש ובשבת נדחה מתשמיש וחזר ונעשה ראוי בשבת, משא"כ כאן שמתחילה בביה"ש לא היה עליו שם ראוי אלא לעשות בו את המילה, ולכן כתב שמה שמצינו בר' ירוחם היתר, זהו רק להצניעו באותו החדר לאחר המילה שלא יאבד. גם **המהרי"ל** אוסר לטלטל את הסכין לאחר המילה, אבל שלא כדעת הט"ז שהתיר להצניעו, דעתו היא שצריך לזרוק את הסכין לאחר המילה מיד, וכ"ד **הגר"א**.

ובטעם ההיתר של טלטול הסכין לאחר המילה יש לחקור האם הוא משום 'הואיל ואשתרי אשתרי' או משום שאין מוקצה לחצי שבת. ועיין בזה בלויית חן (סימן שח' סעיף לח).

**האור לציון** (ח"ב פכ"ז, יד) כתב שיניח את הסכין לאחר המילה בתוך תיק שיש בו דברים חשובים, ואם הניחו במקום אחר יגיד לקטן שיניחו בתיק זה. גם **בשש"כ** (ח"א פ"כ הע' נא) מציע את הפתרון של האור לציון, אלא שמתיר לטלטל את הכלי רק אם צריך למקומו או גופו של הכלי, וגם א"א לנער את האיסור. והגרשז"א אמר שכיון שבדיעבד חייב לנער, אין להיכנס למציאות זו לכתחילה, ולכן יש לנהוג כהמ"ב. גם **המנוחת אהבה** (עמוד רע) פסק שיזהר המוהל שלא יניח הסכין מידו לאחר המילה, אולם כיון שצריך לפרוע יש מתירים לתת את הסכין לאחר והלה יזהר שלא יניחנו מידו עד שיצניעו. ויותר נכון לייחד איזה כלי ולתת בו דבר היתר יותר חשוב מסכין המילה, והמקלים לטלטלו לאחר המילה ראוי ללמדם לנהוג כאמור. וע"ע בשו"ת רעק"א (ח"א סי' כב). ובש"ת (סי' שי' ס"ק יד) פסק כמג"א והט"ז שאסור לטלטל את הסכין לאחר המילה אא"כ עודנה בידו. ומהרי"ץ בע"ח (קעט:): העלה להקל, אך בשו"ת (פעולת צדיק ח"ב סי' רב) משמע שיותר נטה להחמיר. ובסתירה זו, עיין **לראח"נ** על פעו"צ, ו**שע"ה** (סז, הע' כא), ובז"ר (על ש"ת הנ"ל). ובשע"ה וז"ר הסיקו להקל, ע"ש.

**בהליכות עולם** (ח"ג עמוד רב) התיר לטלטל את הסכין לכל מקום שירצה משום הואיל ואשתרי אשתרי, כדברי הב"י, ושכ"כ הרב פעלים (ח"ג סי' יח). וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד נט) ואפילו אם הניחו לאחר הפריעה.

סעיף ד':

### מוקצה שתוקן בלי דעת הבעלים

ביצה כו: "אמר רב כהנא מוקצה שיבש אע"פ שאין הבעלים מכירין בו מותר". לכאורה לא מובן מדוע אם האדם לא ידע שהדבר שהקצה אותו מדעתו נהיה מוכן בע"ש הרי אין דינו כמוקצה, והרי היה מוקצה מדעתו ככל מוקצה אחר שאסור בטלטול. ובאמת שמשמע מדברי הגמ' ורש"י שמדובר על מציאות של ספק בדעת האדם "טורח הוא לו לעלות אליהם ולבדוק אם יבשו". דהיינו, לא מדובר כאן במציאות של אי ידיעה בכלל אלא ספק מבחינת האדם האם הדבר שהוקצה מדעתו נשאר במצב הקודם, או שמא כבר נהיה מוכן ואין דינו כמוקצה. ועוד נ"ל שהבעלים הקצו את הדבר מדעתם רק לזמן הייבוש ותו לא. וכתב הפמ"ג (מ"ז סק"ד) שלדבריו דין זה אמור רק בפירות שהעלן לייבש אבל לא בכל מוקצה בטעות, שהרי אין בהם את הטעם שהקצה רק לייבוש<sup>219</sup>.

**בבית יוסף** הביא את הגמ' הנ"ל שמוקצה בטעות לא שמיה מוקצה, אמנם הביא בשם הר"ן, שלדעת הירושלמי מוקצה שיבש ואין הבעלים מכירים בו אסור, אך נקטינן כתלמודא דידן שמותר. וכ"פ בשו"ע.

סעיף ה':

### חזי ולא חזי

הגמרא בביצה כו: - כז. "ת"ש היה אוכל בענבים והותיר והעלן לגג לעשות מהן צמוקין בתאנים והותיר והעלן לגג לעשות מהן גרוגרות לא יאכל מהן עד שיזמין מבעוד יום וכן אתה מוצא באפרסקין ובחבושין ובשאר כל מיני פירות היכי דמי אי דחזו למה ליה הזמנה אי דלא חזו כי אזמין להו מאי הוי וכי תימא דלא ידע אי חזו אי לא חזו והאמר רב כהנא מוקצה שיבש ואין הבעלים מכירין בו מותר אלא לאו דחזו ואדחו והדר אחזו ואי אמרת אין מוקצה למה להו הזמנה אלא מאי יש מוקצה כי אזמין להו מאי הוי לא צריכא דאחזו ולא אחזו דאיכא אינשי דאכלי ואיכא אינשי דלא אכלי אזמין גלי דעתיה לא אזמין לא גלי דעתיה".

כלומר, פירות שייבשו אבל לא לגמרי, שיש אנשים שאוכלים אותם כך ויש אנשים שאין אוכלים אותם כך, תלוי בגילוי האדם כיצד הוא מתייחס לפירות אלו. ודעתו של האדם מתבטאת בהזמנה מבעו"י. אם ביום שישי יאמר בפה או בלב שמעוניין לאכול מפירות אלו למרות מצבם העכשווי אין הם מוקצים, ואם אינו מעוניין בהם חשובים כמוקצים. וכ"כ מרן **הבית יוסף** שהכל תלוי בדעת האדם, והביא את דברי **האורחות חיים** שדברים שאינם ראויים והזמינים אין זה חשוב כהזמנה, וטעם הדבר, כתב **רש"י** כיון שחשובים כעצים ואבנים אינו יכול להחליט שהוא אוכל מהם. וכ"פ בשו"ע.

### גומרו בידי אדם

הגמ' בביצה (כו:–כז). הקשתה על מ"ד שיש מוקצה לחצי שבת מעדשים, שהרי עדשים היו ראויים להיאכל חיים, ותכ"ד בישולם [בין השמשות] הם אינם ראויים [משום שהם רותחים. רש"י], ואחר

<sup>219</sup> ועיין בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן סב אות יא'.

בישולם הם שוב ראויים ומוותרים באכילה! ומתרצת, אין הו"א שדברים כאלו יהיו אסורים, דא"כ כל קדירות שלנו שרותחות יהיו אסורות באכילה, אלא מאי אית לך למימר, שדבר שגמרו בידי אדם לא הקצה דעתו ממנו, וכל הנדון אצלנו הוא דבר שגמרו בידי שמים.

צריך להגדיר מהו "גמרו בידי אדם" ומהו "בידי שמים". ברור מהגמ' שצימוקים וגרוגרות ששיטחו בחמה נחשב בידי שמים. כמו כן ברור מהגמ' שבישול מאכלים נחשבים בידי אדם. לכאורה מפשט העניין היה נ"ל שמה שבטוח יקרה חשיב בידי אדם ומה שהאדם מסופק מתי ייגמר חשיב בידי שמים. וכך משמע מרש"י שם שכתב (ד"ה אלא וד"ה כי) "שבדו לתקנו", "שאין בידו לתקנו", וכי בידו לתקן את המאכל בו כעת? אלא פשוט שהכוונה היא שגמר עשייתו של הדבר יקרה בזמן מוגדר וברור ולכן חשיב שבדו לתקנו.

מין בב"י (כאן ד"ה כתב) הביא את הכלבו שהתיר לשתות בשבת יין תמרים<sup>220</sup> שנעשה ממים ששרה אותם בתמרים בערב שבת<sup>221</sup>, משום "שגמרו בידי אדם מיקרי אם שהו שם כפי הצורך". משמע מדבריו כפי שכתבנו לעיל שכיון שהוא יודע שהיין יהיה מוכן בשבת חשיב בידי אדם. הב"י תמה עליו בתרתי: א. מדוע היה צריך להתיר רק מהטעם שחשיב בידי אדם, הרי רק על גרוגרות וצימוקים אנו אומרים שהם מוקצים כיון שאינם ראויים, אך שאר פירות ראויים. ב. כה"ג לא חשיב בידי אדם.

על טענת הב"י הראשונה עונה הדרישה (אות ד' ד"ה עוד כתב) שלא נאמרו גרוגרות וצימוקים דווקא, אלא כל דבר שלא ראוי לכלום כמו גרוגרות וצימוקים יהיה אסור, וה"ה הכא לתמרים אלו שנשרו במים "שנדחו לגמרי". וכן תירץ בשעה"צ (ס"ק טז). על טענתו השנייה של הב"י הדרישה לא עונה, משום שהוא סובר שבכה"ג כן חשיב בידי אדם "שכן דרכן תמיד". ואכן טענתו של הב"י תמוהה, מדוע לא חשיב בכה"ג בידי אדם? ואם זה לא חשיב אדם, מה כן נחשב?

הגדרה אחרת ראינו במאירי מה חשיב בידי שמים ומה לא. המאירי סובר ש"כל שדחוי [כגון שריית התמרים, הרתחת הקדירות] ותיקונו בידי אדם, והדיחוי נעשה על דעת תיקון - מותר... הואיל ובידי אדם נדחה, ושנדחה ע"ד שיהא מתוקן למחר... ואע"פ שגמרו מיהא מעצמו, שכל שסופו להיגמר מעצמו ע"י מעשה שכבר עשה האדם, יראה לי שגמרו בידי אדם הוא... אבל כשהדיחוי והתיקון באין בידי שמים [תלוי במחלוקת אם יש מוקצה לחצי שבת או לא]". דהיינו, כל עוד הדיחוי היה בידי האדם - חשיב גמרו בידי אדם. אך אם הדיחוי נעשה שלא ע"י האדם אלא ע"י "שמים" - חשיב בידי שמים. ונראה הסברא בכך, שכאשר האדם עושה דיחוי בידיו אינו מקצה את דעתו מהדבר כיון שיועד שיתוקן תכ"ד השבת, וממילא מותר.

אך צ"ע, מדוע א"כ כאשר אדם שוטח את הגרוגרות והצימוקים על גגו דבר זה חשיב בידי שמים, אמנם אכן הדיחוי נעשה ע"י שמים, שהרי תהליך הייבוש הוא שמונע את השימוש באותן גרוגרות, אך מצד הסברא גם כאן האדם הניחן ע"מ שיהיו מוכנים, ודעתו עליהם ומדוע שלא נאמר שייחשב בידי אדם. ואולי י"ל, שלא רצו חכמים לחלק בין מקרים שנעשו ע"י גורם לא אנושי שלא מדעת

<sup>220</sup> ראה בהע' יב' בטור שירת דבורה שיש גרסה של 'תמד', וממילא מובן.

<sup>221</sup> פשוט שמים אלו תכ"ד תהליך קבלת הטעם מן התמרים אינם ראויים לשתייה כלל, דאל"כ אין מקום כלל לשאלות הב"י, וגם לדברי הכלבו המצוטטים.

האדם [כגון שירדו גשמים על הפירות ומתוך כך תפחו ונעשו אינם ראויים] לבין מקרים כאלו שנעשו מדעתו [שהוא שוטח אותם על גגו], ולא פלוג, שכל מקום שנעשה ע"י גורם לא אנושי יהיה חשיב בידי שמים ויהיה אסור. עוד י"ל, שאולי אה"נ יודה המאירי בכה"ג שהניחן הוא בגגו, וכל מה שאסר הוא דווקא באופן שנעשה שלא מדעת האדם, ואכן על כך מוסבים דברי המאירי, שהרי מדבר על בעיית הגמ' שירדו גשמים על הפירות וכו'. וכ"כ **במנורה הטהורה** [אמנם לא בשם המאירי]. אמנם מדברי המאירי עצמם בהגדרת "בידי שמים" לא נראה כך לענ"ד.

הנפק"מ שבין ההגדרה של הדרישה לעיל [וכך הבנו ברש"י] לבין הבנת המאירי, תהיה במקרה שהדיחוי נעשה ע"י אדם אך גמרו לא מוגדר וברור. למשל, בגדים שנתכבסו והם רטובים בין השמשות, הרי הדיחוי נעשה בידי אדם אך לא ידוע מתי ייגמר ייבושם. לפי הדרישה יהיה מוקצה אפילו אם יתייבשו במשך השבת, אך לפי המאירי יהיה מותר.

את דברי הב"י ודאי שא"א לומר בדעת המאירי, שהרי יש כאן תרתי לטיבותא: דיחוי נעשה ע"י אדם ועוד ברור מתי יסתיים. ב"שירת הים" ביאר את דעת הב"י שכל דבר שנעשה מפעולה ישירה של האדם [כגון בישול התבשיל נעשה ישירות ע"י האש שהדליק האדם בלא שום גורם חיצוני] ייקרא בידי אדם, וכל דבר שדרוש לו פעולה מגורם חיצוני לא אנושי - ייקרא בידי שמים. אמנם צ"ב מה הסברא בכך, כי אם הסברא בגמרו בידי אדם ש"לא מקצה ליה מדעתיה" (רש"י ד"ה אלא), ממילא כל דבר שאמור לקרות בוודאות מספקת הרי הוא לא מקצה מדעתו. ועוד צע"ג מאי שנא תבשיל המונח על האש מתמרים ששראן במים.

נמצינו למדים שלדעת **הכלבו** תמרים מוגדרים כגומרו בידי אדם, וחידש **הלבושי שרד** שכל דבר שהאדם יודע שיתוקן מעצמו הרי דינו כגומרו בידי אדם. ולדעת **הבית יוסף** דינם כגומרו בידי שמים. ונחלקו בהגדרת הדבר: לדעת הכלבו כל דבר שאינו ראוי בביה"ש ובטוח יהיה ראוי במשך השבת הרי זה נקרא גומרו בידי אדם ואינו מוקצה גם אם האדם עצמו גרם שיהיה לא ראוי בביה"ש. ורק תהליך שאינו בשליטתו, כמו גרו"צ דינם כגומרו בידי שמים ויש בו דין של מיגו דאתקצאי. ולדעת הב"י גם דבר שבשליטתו של האדם ובטוח שיהיה ראוי בשבת, אם התהליך הוא טבעי ומתבצע באופן עצמאי אין דינו כגומרו בידי אדם.

בנושא זה של גמרו בידי אדם ובידי שמים דן בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' י) וכתב, שגמרו בידי אדם ובידי שמים אין הכוונה שבאופן שיש ביד האדם לעשות מעשה ולגמרו יותר עדיף מאשר אם יגמר ממילא, דאיכא מסתברא, ומה במקום שמחוסר מעשה לא נעשה מוקצה כל שכן היכי שהתיקן בא ממילא בלא שום מעשה שעדיף יותר... אלא עיקר כוונתם הוא שבידי שמים ובאופן שאין זה כ"כ ברור, כמו צמוקים וגרוגרות שתלויים בחום השמש וכדומה. ועל כרחק שבאופן שאינו מקצה אותן מדעתו, אלא אדרבה עסוק בהכשרתן, וגם עתידין ודאי להתבשל לאחר זמן, אין זה נחשב כלל מוקצה.

בספר **מנחת אריאל** (שבת מג. ס"ק כא) הסביר לפי דברי הרב אוירבך את דברי תוספות: "דגמרו בידי אדם היינו רק כגון דלית ליה הנאה מעצם המצב אלא זה מכשיר להגיע לתוצאה כגון קדירות רותחות בהש"מ, אף דהניחם על האש ורוצה שירתחו ויתבשלו, אבל זה רק מצב המכשיר לתועלת

שיצא מזה אח"כ ואין לו תועלת בעצם הרתיחה, וכה"ג חשיב גמרו ביד"א, משא"כ בסל לפני האפרוחים הרי זה עצמו מה שהאפרוחים עולים ויורדים, זה הנאתו ורצונו מבלי ענין שמכשיר לדבר אחר, לכן כה"ג לא הוי גמרו ביד"א...".

בשור"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן י) כתב שלדעת הסוברים שאסור לפתוח מקרר בשעה שהמנוע אינו פועל, יש לדון שאם בזמן ביה"ש המקרר לא פעל אולי יהיה אסור בפתיחה כל השמן מדין מיגו דאתקצאי, ודחה סברא זו משום דגומרו בידי אדם, שהרי ברור שיתחיל לפעול בעוד זמן מה. ובספר שבות יצחק (פ"ח) מובא בשם **הגרי"ש אלישיב** דלא אמרינן גומרו בידי אדם אלא בדבר שלא היה ראוי בביה"ש מצד המציאות, כגון קדרות רותחות או תבשיל שלא התבשל עדיין כ"צ, אבל בדבר שאסור בטלטול מחמת איסור, כגון בגד רטוב שאסור חז"ל לטלטלו שמא יבוא לידי סחיטה, בזה לא אמרינן ההיתר של גומרו בידי אדם.

בשור"ת **מאמר מרדכי** (ח"א סימן ס) דן בעניין שימוש בס"ת שהיה נעול בהיכל שלא נותקה ממנו האזעקה מע"ש, וכן אוכל במקרר ששכחו לנתק את המנורה, האם חל עליהם דין של 'מיגו דאתקצאי' או לא. ומסקנת דבריו שאף שדעת המ"ב להחמיר נראה שיש להקל משום כבוד השבת וכבוד הציבור, מאחר ומרן פסק בשו"ע כדעת הרמב"ם והרי"ף שמקלים. ועוד י"ל שאין כאן הסחת דעת, שהרי לא ידע בע"ש ששכח לנתק את החשמל מהם.

### בגד רטוב

לאור מה שלמדנו יש לעיין מה הדין בכביסה שהייתה רטובה ממש בביה"ש ורק בשבת התייבשה, האם נאמר שאינה מוקצה ואין כאן מיגו דאיתקצאי כי זה מוגדר כגומרו בידי אדם, שהרי ברור שתתייבש במהלך השבת, או שמא כיון שאין תהליך ייבוש הבגדים תלוי בדעת האדם אלא בחמה דינה כגומרו בידי שמים והיא מוקצה. וכמו כן יש לדון אם האדם שם את הבגדים במכונת ייבוש, שכאן ודאי שהכביסה תתייבש וחשיב כגומרו בידי אדם, או שמא אין לחלק בין המקרים.

כתב **המ"ב** (שח' ס"ק סג) שבגדים שהיו רטובים בשיעור של טופח ע"מ להטפח בביה"ש אסור לטלטל החלוק כל השבת, מטעם 'מגו דאיתקצאי לביה"ש'. ו**בלוית חן** (אות לז) הקשה מדברי המ"ב עצמו (שי' ס"ק יט) לגבי תמרים שנתם עליהם מים בע"ש, אע"פ שוודאי אינם ראויים בע"ש, כיון שלא הסיח דעתו מהם ולמחר עשויים להיות ראויים לאכילה אין תורת מוקצה עליהם ומותרים. ולכאורה אף כאן נתיר כיון שיודע שעד מחר יתייבש מרטיבותו, והשש"כ (פרק טו הערה סג) הביא בשם **הגרש"ז אוירבך** שלכאורה דברי המ"ב צ"ע, שהרי מפורש בסימן שא' שבגדים אינם מוקצים, ועוד שהרי ע"י עשרה בנ"א מותר לטלטלו, ונמצא שלא חל עליו שם מוקצה לעולם רק אסורים בטלטול שמא יבוא לידי סחיטה, ולכן אין איסור בטלטול לאחר שנתייבשו, ועו"ל שכל פעולת הכביסה אינה אלא לשיפור הבגד ללבישה, ועוד מה שונה דין הכביסה מדין קדירות המתבשלות מע"ש, שהרי גם את הכביסה יכול לייבש ליד התנור כך שוודאי יהיו מוכנות בשבת, ולעניין הלכה השש"כ מחמיר כדעת המ"ב, אולם דעת הגרש"ז א' להקל<sup>222</sup>. ו**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד פז) פסק

<sup>222</sup> וע"ע בדבריו בשור"ת מנחת שלמה ח"א סימן י' הערה 4 מ"ש בזה. ובשולחן שלמה שח' סעיף טז' אות מג.

שמותר לטלטל בשבת בגדים שהיו רטובים בביה"ש, וכ"פ בשו"ת **אגרות משה** (ה, כב, כו) שכל שהיו ראויים להתייבש בשבת, מותר להורידם מהחבל בשבת, וכ"פ להקל בשו"ת **שבט הלוי** (א, סב, ג). גם **המנוחת אהבה** (ח"ב יב, כה. וח"א עמוד שח) כתב שאם ברור לו שהבגד יתייבש במהלך השבת מותר לטלטלו, אבל אם לא ברור לו שיתייבש בשבת כגון בימות החורף, אסור לו לטלטלו בשבת אע"פ שהתייבש. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פרק כו אות ה) התיר להוריד כביסה מהחבל אפילו הייתה רטובה בביה"ש שבגדים רטובים אין להם דין מוקצה רק חשש שמא יסחוט<sup>223</sup>.

ובספר אשרי האיש (מוקצה, עמוד רסה) הביא בשם **הגרי"ש אלישיב** שכל מה שאסור בבביה"ש מחמת איסור, לא מהני בו ההיתר של גומרו בידי אדם ותמיד אומרים בו 'מיגו דאיתקצאי', ולכן כביסה שהייתה רטובה בביה"ש אסורה בטלטול בשבת גם לאחר שהתייבשה, ואפילו אם ידע בוודאי שתתייבש בשבת. וכ"כ בספר **אז נדברו** (א, ה).

## ביטול כלי מהיכנו

### סעיף ו':

שנינו בשבת מב: - מג.

"אמר רב חסדא: אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה, אבל כופה עליה כלי שלא תישבר. אמר רבה: מ"ט דרב חסדא? קסבר תרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה, ואינה עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון, והצלה מצויה התירו [לטלטל כלי לצורך דבר שאינו ניטל. רש"י] והצלה שאינה מצויה לא התירו... רב יוסף אמר: היינו טעמא דרב חסדא [שאוסר לתת כלי לקבל את הביצה. רש"י] משום דקא מבטל כלי מהיכנו... א"ר יצחק: כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה, כך אין כופין עליה כלי בשביל שלא תישבר. קסבר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת"

נחלקו רב חסדא ורבי יצחק האם כלי ניטל בשבת לצורך דבר שאינו ניטל. רב חסדא מתיר ורבי יצחק אוסר. ופסקו הפוסקים **[רי"ף (כ), רא"ש (פ"ג ס' יח), ומב"ם (פכ"ה הכ"ג, הכ"ה), ר"ן (סו: ד"ה דאי)]** כרב חסדא. ונחלקו רבה ורב יוסף בטעמו של רב חסדא, לדעת רבה בעיקרון כלי אינו ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, אך לצורך הצלה מצויה התירו, ולכן התירו לטלטל כלי לכפות על הביצה אך לקבל אותה לא, כי אין זה מצוי. ולדעת רב יוסף בעיקרון מותר לטלטל כלי לצורך דבר שאינו ניטל, ומה שאסר רב חסדא לקבל את הביצה הוא משום שכעת הוא מבטל כלי מהיכנו, דהיינו הכלי יהיה אסור בטלטול כעת, שהרי ביצה זו היא מוקצה לכו"ע וברגע שתונח בכלי הכלי יהיה אסור בטלטול מדין בסיס לדבר האסור, לעומת זאת כאשר יכפה את הכלי עליה הכלי לא יהיה אסור בטלטול. וכתבו הפוסקים הנ"ל את טעמו של רב חסדא.

עוד שנינו בדף מג.

<sup>223</sup> וצ"ע בדבריו שהרי התיר כל הורדה של כביסה בשבת אע"פ שאין לו צורך בה בשבת עצמה, ולכאורה יש לאסור מצד הכנה מקודש לחול. ואולי י"ל שמדובר כגון שיש חשש שהכביסה תרטב וכד', או שהכביסה תהרס כשתשאר בשמש ובכה"ג אולי יש להתיר ואינו חשוב כהכנה.

"א"ר הונא בריה דרב יהושע... כופין את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו. קסבר מותר לטלטלו? והתניא 'אסור לטלטלו'! בעודן עליו. והתניא 'אע"פ שאין עודן עליו אסור'! א"ר אבהו: בעודן עליו כל בין השמשות, מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא"

מִרְן הַב"י הביא את קושיית ה**תוספות** (ד"ה בעודן קמא): אם אסור לבטל כלי מהיכנו, כיצד מותר לתת כלי לפני האפרוחים שיעלו עליו, הרי מבטל כלי. ותירצו, שהגמ' (מג.) אמרה שכיון שירדו מהכלי מותר בטלטול, כיון שבידו להפריחם, אינו נקרא מבטל כלי מהיכנו. בעקבות זאת הקשו התוס' (ד"ה בעודן בתרא), א"כ, מדוע כאשר היו האפרוחים על הסל בין השמשות הוקצה לכל השבת, הרי בידו להפריחם ובביצה (כז. וראה לעיל סעיף ה) למדנו שגמרו בידי אדם אינו מוקצה בין השמשות. ותירצו, שיש חילוק בין קדירות [שאמרנו בביצה שהם נחשבות 'גמרו בידי אדם'] לאפרוחים, בקדירות אין הוא רוצה את זמן המוקצה ואם היה יכול היה רוצה שיהיה מוכן מיד, אך באפרוחים "רצונו היה שיעלו האפרוחין על הסל - שלכן כפאו" ולכן הוקצה בביה"ש.

ותירוצם צ"ב, שהרי גם כפיית הסל לפני האפרוחים הייתה כדי שיעלו ממקום למקום ואין לאדם עניין בעלייתם על הסל, שהרי אם היה יכול היה רוצה שיהיו בלול גם בלי הסל, ומאי שנא מקדירות. וכן הקשה ה**מהרש"א** (ביצה כז. תד"ה אלא), ותירץ שם שמצא בתוס' ישנים תירוצ' שונה מתירוצ' התוס', ע"ש. תירוצ' נוסף אפשר ללמוד מדברי ה**מגן אברהם** (שכה, סק"י) שכתב (על האפרוחים) "וצ"ל דלא דמי ממש לגמרו בידי אדם". וביאר דבריו במחצית השקל, שמוכח מהגמ' שמוקצה של ביה"ש יותר חמור ממוקצה באמצע שבת, שהרי במוקצה לחצי שבת הסתפקה הגמ', ובמיגו דאתקצאי בביה"ש לא מצינו שהסתפקה. ולכן כאשר יש "גמרו בידי אדם" גרוע, הוא מקצה רק בביה"ש אך לחצי שבת ודאי לא נחשב מוקצה כיון ש"גמרו בידי אדם". וכך תירצו גם לגבי מיטה שיש עליה מעות, שאם הונחו עליה בשבת המעות [כגון ע"י תינוק או גוי, ראה תוס' שבת מד:]: מנערם ומטלטל המיטה, אך אם היו המעות עליה בביה"ש אסורה המיטה בטלטול כל השבת מיגו דאתקצאי. וכתב שכן תירץ ה**מהרש"א** במהדורא בתרא.

לפי תירוצם עולה שיש ג' סוגים: א. גמרו בידי אדם [כגון קדירות ועדשים]. ב. גמרו בידי אדם גרוע [כגון מיטה ועליה מעות, סל שלפני האפרוחים]. ג. גמרו בידי שמים [כגון צימוקים וגרוגרות]. וצ"ב, מה הסברא בחילוקים אלו בגמרו בידי אדם, וכן צריך ביאור מה הסברא לחלק בין מוקצה באמצע שבת למוקצה ביה"ש.

ואולי יש לבאר בהקדים הקדמה קצרה. התוס' בביצה מקשה: לכאורה אפשר לפשוט את ספק הגמ' האם יש מוקצה לחצי שבת מכמה משניות, למשל, מסל לפני האפרוחים, שמוכח מגמ' בשבת שכאשר יורדים האפרוחים מהסל מותר הסל בטלטול. ותירץ (בתירוצו השני), שכל בעיית הגמ' היא על אכילה ולא טלטול. וצ"ב, מנלן ומה הסברא לחלק בין מוקצה לטלטול למוקצה לאכילה? והמהדיר של תוס' רא"ש (על ביצה שם הע' 179) כתב לתרץ ע"פ יסוד ה**חתם סופר** (ביצה ב. ד"ה ומ"ש התוס') שכותב שמוקצה לאכילה שורשו משום חסרון הכנה וקרוב לדאורייתא ואסמכוהו חכמים על הפס' "והכינו את אשר יביאו", לעומת מוקצה טלטול שכל כולו מיסוד גזירת נחמיה (קכג.). ולכן מוקצה לאכילה חמיר טפי, והו"א שאם באמצע שבת יצר מוקצה לאכילה יבטל את ההכנה שעשה



ביום ששי, אך במוקצה לטלטול לא חוששים לך, וממילא מובן מדוע לאחר שעובר דיחוי מותר בטלטול.

ואה"נ הכא, שהרי **רש"י** כתב (ביצה כו: ד"ה ואי דלא אחזו) שאם אינם ראויים בבין השמשות ודאי אסורים, משום שאין כאן הכנה מבעוד יום, שנשמך על הפסוק "והכינו את אשר יביאו". ממילא רואים שמוקצה של ביה"ש חמיר טפי משום שנשמך על הפס', דהיינו שתקנת חכמים הנסמכת על הפסוק היא שיש נקודת זמן שקובעת את המוקצה לכל השבת, בין להקל בין להחמיר. וכל שינוי לאחמ"כ הוא בגדר חומרא של חכמים, שהרי לא מצינו שתהיה הו"א להקל ולומר שאם דבר היה אסור בביה"ש ובאמצע שבת נעשה ראוי [וגמרו בידי שמים] שמא יש מוקצה לחצי שבת [שעבר] ומעתה יהיה מותר בטלטול. נמצא שעיקרו של המוקצה מושתת על ביה"ש, אך מוקצה באמצע שבת קיל טפי ומצד תקנת חכמים. ממילא יובן מדוע יש להקל בו יותר מביה"ש.

עד כאן ביארנו מה הסברא בחילוק בזמני המוקצה. עתה נבוא לבאר את חילוק הסברא בין סוגי המוקצה. בהערתנו הנ"ל של המהדיר הביא תירוץ אחר ליישב את קושיית התוס'. **הרא"ה** בחי' בן הרמב"ן תירץ שיש חילוק בין מוקצים שהוקצו בעצמותם לבין מוקצים שהוקצו מחמת דבר אחר. כל בעיית הגמ' אם יש מוקצה לחצי שבת או אין היא דווקא בדבר שהוקצה בעצמותו, כגון גרגורות וצימוקים שהם עצמם נהיו מוקצים, לעומת מיטה ועליה מעות או סל ועליו אפרוחים שאינם מוקצים מחמת עצמם אלא מחמת המעות/אפרוחים. והסברא בכך, שהמעות לא יכולות לבטל את ההכנה שהייתה למיטה מבעו"י וממילא אין סיבה שתיאסר בשבת, לעומת הצימוקים שבעצם מיאוסם כעת, הם ביטלו את הכנתם מבעו"י. וכן צ"ל להיפך, שגמרו בידי אדם המותר לגמרי הוא דווקא כשהמוקצה בעצמו ממש [כגון הקדירות] אך משום שכל כולו נעשה בידי אדם, אנו אומרים שלא הסיח דעתו, לעומת כשהדבר נאסר מחמת דבר אחר יש יותר מקום לומר שדעת האדם הייתה על הדבר שהניח כגון המעות, או על האפרוחים, ולא על הבסיס שנאסר, וממילא יש יותר הסחת הדעת לגבי הבסיס.

יוצא שלפי דברינו הנ"ל<sup>224</sup>, הגדר שלפיו נקבע מוקצה בביה"ש הוא הסח הדעת, ואם מוסחת דעתו נאסר ביה"ש ואם לאו לא נאסר. וגדר האיסור במוקצה לחצי שבת הוא ביטול ההכנה, אם הדבר יכול לבטל ההכנה שנעשתה מבעו"י. ולכן, כאשר המוקצה בעצם החפץ - או כולו לחומרא או כולו לקולא, שאם גמרו בידי שמים מוסחת דעתו ממנו, כגון צימוקים, ולכן נאסר בביה"ש וגם באמצע שבת [למ"ד שיש מוקצה לחצי שבת] משום שביטל את ההכנה שנעשתה לו מבעו"י עקב הסחת הדעת דהשתא. ואם גמרו בידי אדם [כגון קדירות תבשיל] אין דעתו מוסחת כלל ואפילו בביה"ש החמורה יהיה מותר, כש"כ באמצע שבת. לעומת זאת, כאשר המוקצה הוא לא בעצם הדבר אלא נאסר מחמת דבר אחר [כגון המיטה והמעות/הסל והאפרוחים] הוא מוקצה בינוני שדעתו מוסחת ולכן ייאסר בין השמשות, אך מכיוון שאין דבר יכול לבטל הכנת כלי אחר אינו נאסר באמצע השבת. ולפ"ז אתי שפיר הכל. וע"ע בשפת אמת על שבת שם.

<sup>224</sup> אינני יכול לומר בוודאות שלכך התכוונו המג"א ומחה"ש, אך הדברים נראים לענ"ד מצד עצמם נכונים, ומתיישרים עם דבריהם.

### טעם איסור ביטול כלי מהיכנו

מצאנו בראשונים כמה טעמים לאיסור ביטול כלי בשבת:

א. **רמב"ם** (כה, ג) **ורש"י**<sup>225</sup> (שבת קנד:): שהוא כסותר את הכלי, שע"י ביטול הכלי אינו יכול לטלטלו.

ב. **מאירי** (שבת מב, קכח:): **רע"ב** (פ"ג מ"ו) ועוד: שהוא כבונה, דהוי כקובע לו מקום ומחברו.

ג. **ריטב"א** (שבת מג:): "והנכון דרבנן אסרו כדי שלא למעט בכבוד שבת לאסור כלי המותר".

הנ"מ בין השיטות, כתב **הפנ"י** אם נתן דבר קטן בכלי גדול, שעדיין יכול להשתמש בכלי זה בצורה חלקית. ולכן, מצד איסור בונה אסור שהרי עדיין לא יכול לטלטל כלי זה וחשוב כקובע לו מקום, אך סותר לא יהיה כאן שהרי אין איסור סותר לחצאין, שהרי עדיין יכול להשתמש בצורה חלקית בכלי זה. **הפנ"ג** כתב שהנ"מ תהיה במוקצה לאכילה ומותר בטלטול, שמצד איסור בונה מותר שהרי לא קובע לו מקום, אך מצד איסור סותר יהיה כאן שהרי אינו יכול להשתמש בכלי זה כבתחילה.

### ביטול כלי מהיכנו לשעה

דבר נוסף שטעון ביאור הוא כיצד מותר לבטל כלי מהיכנו לשעה, שהרי כל זמן שהאפרוחים על הכלי הוא אסור לכו"ע בטלטול. **הרשב"א** (קנד: ד"ה אלא) תירץ שמחמת הפסד התירו, עיין בדבריו. וכעין זה כתב **הר"ן**. והיוצא מדבריו שסותר לזמן ג"כ אסור. מנגד, דעת **הרז"ה** שביטול לשעה מותר.

**המ"ב** (רסו, כז) כתב לגבי נתינת כרים תחת הכלים שנופלים מע"ג הבהמה שאין כאן ביטול כלי מהיכנו לשעה, שהרי התירו ביטול זה שלא יהיה הפסד משבירת הכלים (כדברי **הרשב"א** הנ"ל). וכתב **המגן אברהם** (ס"ק יד), שדווקא במקום הפסד מרובה התירו לבטל כלי לשעה.

ובמקום שיכול לנער את המוקצה שעליו מיד לאחר שנפל לתוכו, כתבו **המג"א** (רסה ס"ב) ו**המ"ב** (שם סק"ה) שאין זה נחשב אפילו ביטול כלי מהיכנו לשעה. ואף כשאין בדעתו לנער את המוקצה מיד לאחר שנפל ע"ג, כתב **שו"ע הרב** לקמן (רסו' קו"א ס"ק יא) שמ"מ כיון שבאפשרותו לנער אם ירצה, אין זה נחשב לביטול כלי מהיכנו. וכ"כ **בחזון עובדיה** (עמוד ריא) והביא ראשונים רבים הנוקטים להקל בזה, ולכן דחה דברי **הבא"ח** (מקץ אות טז) שאסור לתת קליפות בתוך כלי ריק. וכדברי **הבא"ח** פסק בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סי' ס) ובשו"ת **הרה"ר** (עמ' 99) כתב שגם בפח אשפה או אשפתון ריק אסור לתת קליפות ביצים שהרי מבטל כלי מהיכנו.

וב**מנוחת אהבה** (עמוד שס) התקשה מדוע חשוב כביטול כלי מהיכנו לשעה, הרי סו"ס באותו הזמן הכלי משמש לו ואינו נקרא בטל מהיכנו. וניחא היכא שאינו יכול לטלטלן כל השבת או אם אינו יכול לטלטל את החפץ למשך זמן מסויים אבל לא מחמת שאינו רוצה ליטול את החפץ אלא מחמת

<sup>225</sup> ובדף מג. כתב רש"י שהטעם הוא משום שהוא כבונה. ועיין בפנ"י כאן שכתב ליישב דבריו: שלגבי נתינת הכלי תחת הנר והתרגולת הטעם היותר נכון הוא בונה ולא סותר, משום שכלים אלו עשויים לקבל בהם דברים שונים, וגם לאחר הנחת הביצה או הנר ראויים הם לקבל, וא"כ אין כאן סתירה כלל, אלא שאין יכולים לטלטל אותם למקום אחר מחמת הכלי שע"ג ולכן חשוב כמחבר בטיט את הכלי וחשוב כבונה. משא"כ בכרים וכסתות לקמן שם אין דרך הכסתות לחברם בטיט ולא שייך בהם בניין כלל, אבל סותר שייך בהם משום שבתחילה היו ראויים לתשימשם הרגיל שהוא לצורך שכיבה או ישיבה, וכעת אין יכולים לעשות בהם תשימש זה, וא"כ דמי לסותר.

איסור שבת, אבל אם במציאות יכול ליטלו בכל שעה שירצה מדוע חשוב כמבטל כלי? והלא זהו רצונו להשתמש בו ע"י הנחת שליפי זוטרי עליו (לדוג), וכתב שבאמת מדברי מרן הב"י (סימן רסה) משמע דלא ס"ל כדברי המג"א בביטול כלי מהיכנו לשעה. אבל לא רצה להקל בזה כיון שרוב ככל הפוסקים נקטו כדעת המג"א להלכה, ולכן נקט להחמיר בזה אבל לא כדברי המג"א, אלא שרק במקום שעושה בסיס לדבר האסור הרי חשוב כמבטל כלי מהיכנו, אבל אם אין לו דין בסיס אינו חשוב כמבטל כלי מהיכנו, ושכ"ן מפורש בדברי הריטב"א והרשב"א.

### ❧ ביטול כלי לכל השבת במקום הפסד מרובה

דעת **המג"א** שיש להקל לבטל הכלי אפילו לכל היום, ושכ"ד **המ"מ** (כא, י), וכ"כ בשלטי גיבורים בשם **הריא"ז** (סו: אות ב) וכ"כ **רש"י** (קנד: ד"ה והא איכא).

מנגד, כתב **הקרבן נתנאל** שרש"י והריא"ז הם יחידים המקלים בזה, ודעת **הרי"ף** (סו:), **רא"ש** (כד, א), **רמב"ן** (קנד: ד"ה ואוקימנא), **רשב"א** (שם ד"ה והא) ו**ור"ן** (סו: ד"ה ואחרים) שאיסור ביטול כלי מהיכנו לא נדחה אפילו מחמת הפסד מרובה, וכתב **הביאור הלכה** (רסו' ד"ה לשמטון) שבאמת קשה להקל בזה. גם **החזו"א** (מח, ז) כתב שאין להקל בביטול כלי מהיכנו במקום הפסד מרובה, והוסיף שיתכן שאף המג"א לא הקל בזה אלא במקום צעב"ח. ונראה שאף דעת **הגרע"י** (חזו"ע ח"ג עמ' ריב) להחמיר בזה, אא"כ ישנו צירוף נוסף להקל.

### ❧ נתינת קליפות בצלחת/פח

הבאנו לעיל את דברי **הבא"ח** (ש"ש מקץ טז) שאסור לתת קליפות בכלי ריק, ודברי **הגרע"י** שחלק עליו משום שאין ביטול כלי מהיכנו לשעה וכן משום שהקליפות נתונות שם לפרק זמן מסויים לפני זריקתן לפח האשפה. והמנוחת **אהבה** (עמוד שמו, שסג) כתב להתיר נתינת קליפות בתוך צלחת [ועיין בדברינו לעיל סוף שימן שט' לגבי בסיס לדבר האסור בדבר שאינו חשוב]. וכתב שלדעת המחמירים יש לתת חתיכת לחם בשיעור כזית משום שפחות מכך חשובה כפירורים ואין הקליפות בטילות לה. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כ). וראיתי **בחוט שני** (עמ' קכה) שבפת כיסנין שאוכלים אותם אף בפחות מכזית, כיון שיש בהם חשיבות, הרי בהם מועיל אף שיעור קטן מכזית, שכל הסיבה שאין פת בשיעור פחות מכזית מועילה הוא כיוון שאין אנשים קובעים עליה סעודה.

וב**חזון עובדיה** (עמוד ריג) כתב שאף אם הפח ריק מותר לתת לתוכו קליפות שאינם ראויות למאכל בהמה ואינו חשוב כביטול כלי מהיכנו, מכיון שפח האשפה מיוחד ומיועד לכך, ולכן לא שייך בו דין זה. וכ"כ **השש"כ** (כב, הע' קכח). מנגד כתב **המנוחת אהבה** (עמוד שסה) שאין לתת קליפות ועצמות לפח ריק או לשקית ניילון שעומדת לכך, משום מבטל כלי מהיכנו, ועיין מ"ש לעיל בדבריו שכל שעושה בסיס לדבר האסור חשוב כמבטל כלי מהיכנו. ולכן צריך לתת יעה וכד' בתוך הפח לפני שנותן בו את הקליפות. ובספר שבות יצחק (פ"כ ס"ח) מובא בשם **הגרי"ש אלישיב** שמותר לתת פסולת לתוך פח אשפה אע"פ שהוא ריק, וכן לתוך שקית ניילון המיועדת לאשפה ואין בזה משום ביטול כלי מהיכנו, משום שפח האשפה מוכן ועומד לכך. דעת **הגר"מ אליהו** (שו"ת הרה"ר) שאין לתת

בפח ריק קליפות שאינם ראויות לבהמה, וכ"ד הגר"נ קרליץ (ח"ג פע"ד סק"ט), אא"כ מניח שם גם דברי היתר כמו כלים חד"פ או שאריות אוכל שאינן מוקצות.

נגיעה ללא טלטול – כתבתי ב"כללים בהלכות מוקצה", ע"ש.

### סעיף ז':

#### **מטה שיחדה למעות**

שנינו בשבת מד. "מיטה שיחדה למעות אסור לטלטלה... אמר רב יהודה אמר רב מטה שיחדה למעות הניח עליה מעות אסור לטלטלה לא הניח עליה מעות מותר לטלטלה לא יחדה למעות יש עליה מעות אסור לטלטלה אין עליה מעות מותר לטלטלה והוא שלא היו עליה בין השמשות", והסביר רש"י "מיתסרא בהזמנה בעלמא ואע"פ שלא הניח עליה מעולם".

נמצינו למדים שדין בסיס לדבר האסור קיים גם אם המוקצה לא נמצא בפועל ע"ג הבסיס כל השבת. אם היה ביה"ש והניחו שם במתכוין, אסור הבסיס בטלטול כל השבת. עפ"י הדין של מיגו דאתקצאי בביה"ש אתקצאי לכולי יומא.

וכן אם ייחד דבר היתר להניח עליו מוקצה, במקרה זה מעות, והניח בפועל ביום חול לפני שבת, אע"פ שבשבת לא היו שם כלל, הרי נאסר הדבר המותר כדין מוקצה שהיה עליו. דין זה קשור לדין כללי של ייחוד והזמנה של דבר היתר לצורך איסור כל שהוא, שאם יש ייחוד לשם האיסור ושימוש בו כך בפועל - נאסר ההיתר. כמו בדין תשמישי קדושה - כתפילין, אף כאן ייחד ההיתר לשם המוקצה שבו או עליו, ושם את המוקצה שם בפועל ביום חול - חל דין מוקצה על ההיתר.

עוד הביאה שם הגמ' מד: "אמר עולא מתיב ר' אליעזר מוכני שלה בזמן שהיא נשמטת אין חיבור לה ואין נמדדת עמה ואין מצלת עמה באהל המת ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות", מדובר כאן בגמ' בעגלה המיועדת להרכבה והגלגל שלה נשמט ממנה, כלומר אינו מחובר חזק לעגלה, ולכן אינו חשוב חיבור לעגלה אלא ככלי בפנ"ע, כגון לעניין טומאה שאם העגלה טמאה אין הגלגל טמא. ואין גוררים את הגלגל בשבת בזמן שיש עליה מעות משום בסיס לדבר האסור. ומדייקת הגמ' שאם אין עליה מעות מותרת, למרות שהיו עליה בזמן ביה"ש. וא"כ מסקנת הגמ' כאן סותרת את המסקנה הקודמת של רב, שאם היו על המיטה מעות בביה"ש והסתלקו אח"כ, נעשה בסיס לדבר האסור. ומתרצת הגמ' שברייתא זו סוברת כדעת ר"ש שאין לו מוקצה, ולא אומרים מיגו דאתקצאי, ורב סובר כר"י שיש לו מוקצה.

א. **הרי"ף** (כא). פסק דלא שנא אם הניח עליה מעות בחול או לא הניח, כל שלא היו עליה מעות בשבת מותר לטלטלה. ופירש הרי"ן שדעת הרי"ף שהטעם שרב החמיר בכך לפי שסובר במוקצה כר"י, אבל לדידן שהלכה כר"ש במוקצה המטה מותרת אפילו אם ייחדה, כל שלא נתן עליה את המעות בדעת והיו מונחים עליה כל ביה"ש. וכ"כ הרא"ש (פ"ג סי' כ) לדעת הרי"ף.

ב. **הרמב"ם** (כה, י) כתב "כל כלי שהוקצה מחמת האיסור אסור לטלטלו. כגון נר שהדליקו בו בשבת והמנורה שהיה הנר עליה ושלחן שהיו עליו מעות אף על פי שכבה הנר או שנפלו המעות אסור לטלטלן. שכל כלי שהיה אסור לטלטלו בין השמשות נאסר לטלטלו כל השבת כלה אף על פי שהלך הדבר שגרם לו האיסור", משמע מדבריו שאם לא היו עליה מעות מותר לטלטלו אע"פ שהיו עליה מעות מלפני השבת. ומשמע שדעתו כדעת הר"ף, וכ"כ הב"י שכנראה דעת הרמב"ם כהר"ף.

ג. **הרא"ש** (ג, כ) פסק בתחילה כדברי הרמב"ם והר"ף, והביא דעת **ר"ת** (שם ד"ה יש) שחולק וסובר כרב גם אם ייחדה למעות והניח שם מעות לפני שבת. היוצא שלדעת ר"ת, ר"ש מודה במקרה זה שהבסיס אסור כיון שאדם מקפיד על זה ומייחד לה מקום, וכמו שלמדנו בעניין סיכי ומזורי, שכולם מודים לאסור אותם בטלטול, כי אדם מקפיד עליהם ומייחד להם מקום. וגם ראינו שרב סובר כר"ש במוקצה בטלטול (קכח). לכן צ"ל שר"ש מודה במטה שיחידה למעות והניח עליה מעות לפני השבת.

**הטור** הביא את מחלוקת הר"ף ור"ת בעניין מיטה שיחידה למעות והיו עליה רק לפני שבת, שלר"ף מותר, ולר"ת אסור. וחידש מן **הבית יוסף** בדעת ר"ת שדין מיטה שיחידה למעות ככשמל"א, שמותר לטלטלו לצורך גו"מ אך אסור לטלטלו מחמה לצל. ולכן המיטה הנ"ל או כל חפץ אחר שיחיד אותו לצורך תשמיש של מוקצה, ושם בו בפועל לפני שבת - מותר לטלטלו בשבת לצורך גו"מ, ובתנאי שלא יהיו עליה מעות בשבת.

מן **השו"ע** פסק כדעת רוב הראשונים שיש עליה מעות או אין עליה עתה והיה עליה כל זמן ביה"ש אסורה בטלטול משום 'מיגו דאתקצאי'. אבל אם אין עליה עתה ולא היו עליה כל זמן ביה"ש - אסור לטלטלה משום 'מיגו דאתקצאי'. אבל אם אין עליה עתה וגם בביה"ש לא היו עליה, הרי היא מותרת בטלטול, גם אם ייחדה לכן מבעו"י.

מנגד, **הרמ"א** פסק כדעת ר"ת שאם ייחד למעות ושם שם מבעו"י, אע"פ שסילק מבעו"י הרי הוא אסור. ולכן כתב הרמ"א שאסור לטלטל כיס של מעות אע"פ שהוציא ממנו המעות מבעו"י, אא"כ עשה מעשה של סילוק, כגון שפתחו מלמטה וכך ביטל ממנו את שם הארנק שהיה עליו קודם. אבל לצורך גו"מ מותר.

**המ"ב** (ס"ק כג) כתב שדווקא אם הניח בכוונה אזי יחולו כל הדינים הנ"ל, אבל אם שכח, גם אם המעות עליו הרי מותר לנער את המוקצה ולהשתמש ב'בסיס'. עוד כתב שלדעת הרמ"א אם ייחד למעות והיו עליה כל זמן ביה"ש אין דין המיטה ככשמל"א אלא כממח"כ, ולכן אין לטלטלה אפילו לצורך גו"מ, וכ"כ **המג"א** (ס"ק). ובאמת שהמג"א שם נשאר בצ"ע על הרמ"א איך התיר לטלטל לצורך גו"מ, וגם **הפרישה** והגרי"א הסכימו לדבריו. ולדינא כתב **האליה רבה** שלמרות שהכיס מיועד למעות כל שאין דרכו להקפיד להניח בו דברים אחרים איננו מוקצה ממח"כ, שלמרות שהכיס מיועד לכן כל שאין דרכו להקפיד להניח בו דברים אחרים אין דינו כממח"כ, רק כסתם כשמל"א. וכ"כ **הבית מאיר**, ובשער הציון (ס"ק יט) כתב שהבית מאיר מקל בכל עניין שדינו ככשמל"א שהרי אין מייחד לו מקום.

**בהליכות עולם** (ח"ג עמוד ריז) הביא דברי מרן להלכה, ולכן הסיק שכלוב של עוף שיצא ממנו העוף קודם השבת ולא חזר לתוכו בשבת הרי הוא מותר בטלטול, וזה שלא כדעת **הבא"ח** (ויגש אות יא) שפסק כדעת הרמ"א שאפילו הזמנה בלבד אוסרת את הכלי בטלטול. והשת"ז השמיט את דברי הרמ"א, וכ"פ **בערי"ש** (שי, ה).

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמוד רסב) שכלי שראוי בעיקר למלאכת איסור אע"פ שלא השתמשו בו מעולם לאיסור הרי דינו ככשמל"א. אבל כלי שראוי לתשמיש של היתר ושל איסור בצורה שווה, אינו נחשב ככשמל"א עד שישתמש בו לפחות פעם אחת לתשמיש של איסור. וכן ארנק שייחדו למעות והשתמש בו לפחות פעם אחת שנתן בו מעות, דינו ככשמל"א.

**בשש"כ** (כ, טז) פסק שארנק כסף שאין בו כעת כסף בפועל דינו ככשמל"א, ומותר לטלטל ולפתוח ארנק כשאינו בו כסף, להוציא ממנו מפתח. ועיין בהערה שם, והוא ע"פ דברי המ"ב (ס"ק כז) שהביא דברי האליה רבה שחילק בין ארנק שמקפיד שלא לתת בו כלום, לארנק שאינו מקפיד שלא לתת בו דברים אחרים. אבל אם יש מעות כעת בארנק דינו כמוקצה מחמת גופו.

**בילקוט יוסף** (עמוד תעה) כתב שארנק וקופת צדקה שייחד אותם למעות ונתן בהם בפועל מעות, רק שבפועל אין בהם כעת מעות וגם לא היו בהם בביה"ש, הרי דינם כמוקצה ואין לטלטלם בשבת. והמיקל לטלטל ארנק מהחמה לצל יש לו ע"מ שיסמוך. ולדעתו שם יש לחלק בין ארנק של גברים לארנק של נשים, ארנק של נשים שעומד גם לשימושים של היתר שנוהגות הנשים להניח שם דברים חשובים, חשוב ככשמל"ה ומותר לטלטלו בכל אופן, ופשוט שכל הנ"ל הוא דווקא אם אין כסף באותו זמן בארנק. וארנק של גברים שרוב שימושו לכסף דינו ככשמל"א. דין קופה של צדקה חמור יותר שהרי מניחים שם רק כסף.

### מוקצה שאינו נמצא על עיקר הבסיס (כיס של בגד וכד)

בשו"ת **תרומת הדשן** (סימן סט) נשאל אודות אדם ששכח מעות בכיסו, האם מותר לו לטלטלו בעוד המעות עליו או לא. ושם התיר לטלטל את הכובע הנ"ל, והראיה לדבריו מהמוכני שהבאנו לעיל, ורואים משם שהולכים אחר עיקר הכלי, שרק אם המוקצה נמצא על עיקר הכלי אנו אומרים שדינו כבסיס, ובכובע הנ"ל המוקצה לא נמצא על עיקר הכלי ולכן המעות לא אוסרות אותו בטלטול. ומכאן יוצא לנו כלל חשוב שכל מוקצה שאינו על עיקר הכלי אינו נעשה בסיס, אפילו אם הניחו עליו בכוונה ולא רק בשכח.

מרן **הבית יוסף** (ס"ס שט) הביא דברי תרה"ד וכתב שמכאן יש ללמוד לשוכח מעות, בכיס שעושים בצידי הבגדים, אם אינה תפורה לאורכה במלבוש אלא שפיה לבד תפור בחור שבמלבוש והיא כולה תלויה שמותר לטלטל המלבוש, אך ללבושו נראה שאסור שמא ישכח ויצא איתו לרה"ר.

**הרמ"א** (כאן) הביא דברי תרומת הדשן והב"י להלכה, ולכן התיר ללבוש את הבגד אם הוציאו ממנו את המעות משום שלא נעשה בסיס לדבר האסור כיון שהמוקצה לא מונח על עיקר הבגד. וכ"פ **השת"ז** (ס"ק כב) **וערי"ש** (שי, ו) **ושע"ה** (סח, ג). וכתב **המ"ב** (ס"ק כט) שלא רק אם שכח את המעות אלא אפילו הניח במתכוון מבעו"י ודעתו להשאיר אותם שם כל השבת, אין הבגד נעשה בסיס,

ומ"מ אין להכניס את ידו לכיס ואפילו לאחר שהוסרו המעות, והביא שיש מחמירים שאפילו אם הכיס תלוי עדיף לנער את המוקצה ממנו.

**המגן אברהם** (סק"ז) התייחס למציאות של הנחת איסור במגירה שלפעמים יוצאת מהשולחן לגמרי, שנעשית בסיס, שהוא דווקא אם מיוחדים לשים שם מוקצה, אך אם אינה מיוחדת למוקצה אלא עשויה להניח בה דברים אחרים ורק השבת הניח בה דברי מוקצה, אזי למרות שהמגירה דינה כבסיס לדבר האסור, השולחן לא נאסר בטלטול, שהרי אף המגירה דינה ככשמל"ה, ולכן השולחן דינו כבסיס לדבר האסור והמותר, ומותר לטלטלו אם א"א לנערו או אם יש בזה הפסד (ושכן משמע בפה"מ פ"ל דכלים מ"ב), וכ"כ **כה"ח** (אות מד) בשם האליה רבה, שצריך לנער את הדבר האסור מעליו קודם שיטלטלנו, וכתב **המנוחת אהבה** (עמוד שנג) שטוב להחמיר כמותם, ומ"מ המיקל אין מזניחין אותן, ובפרט אם א"א לנער את המעות שחושש יאבדו וכיוצ"ב. ועיין **שע"ה** (סח, ג).

**המנוחת אהבה** (שם) הביא דברי מרן להלכה וחילק בדבר כיס התפור כולו בבגד, ובין בגד שרק חלקו העליון תפור בבגד. וכן לגבי מגירה שנמצאת בתחתית השולחן ויש בה מוקצה, אם א"א להוציא את כולה מהשולחן אין השולחן נעשה בסיס לדבר האסור כיון שאין המוקצה מונח על עיקרו, ומ"מ את המגירה עצמה אין לפתוח בשבת. ואם אפשר להוציא את המגירה כולה מהשולחן אזי השולחן נעשה בסיס לדבר האסור, ונאסר השולחן בטלטול. אא"כ יש על השולחן או בתוך המגירה דברי היתר שחשובים לו יותר מהאיסור.

ועיין **בחוט שני** (עמוד קנט) שנראה לומר שכל האמור אינו אלא במקום שהכלי מותר בטלטול, אך אם הכלי עצמו מוקצה ומונח על חלקו דבר מוקצה כגון מקרר, הרי הוא נעשה מוקצה ג"כ.

### סעיף ח':

#### **בסיס לדבר האסור והמותר**

שנינו בשבת מז. "אמר רבא כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלין כנונא אגב קיטמא ואע"ג דאיכא עליה שברי עצים". ונחלקו הראשונים בביאור היתר טלטול השברי עצים שהם מוקצים:

א. **רש"י, תוספות, רא"ש ומ"מ**: מכיון שהאפר משמש לדבר המותר (כיסוי רוק או צואה), הרי הכלי הנ"ל משמש לדבר האסור והמותר.

ב. **רמב"ן**: בנוסף לשברי העצים, גם האפר אינו ראוי לשימוש, ובכ"ז הם בטלים לכלי כיון שהוא ראוי לשימוש.

ג. **רמב"ם**: מטלטלים כנונא מפני אפרו אע"פ שיש עליו שברי עצים, משום שדינו כגרף של רעי, וכתב הב"י שהמ"מ נדחק בפירוש דברי הרמב"ם בזה. ועיין **בר"י קאפח** (פכ"ו אות לג) שהביא את הסברו והסבר פרשנים אחרים לדברי רבנו.

מרן **השו"ע** פסק גמרא זו להלכה, שכל דבר שיש עליו דבר האסור והמותר - מותר בטלטול, כגון מחתה שיש עליה מבעו"י אפר, וכן יש עליה שברי עצים, וכנ"ל.

בהמשך הגמ' שם מובא: מיתבי ושון שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטל (אע"פ שיש בה שמן, ומדוע התירו את טלטול המחתה?) אמר אביי בגלילא שנו.

ונחלקו רש"י ור"ת בביאור תירוץ הגמ':

לדעת **רש"י** בגליל שברי הפתילה היו חשובים ולכן הפתילה לא בטילה לשמן, וממילא השמן נעשה בסיס לדבר האסור, וכתב הנשמת אדם שאפילו אם השמן היה ג"כ חשוב הדין היה כן, ויוצא שכשהאסור חשוב - תמיד אסור, וכשהאסור אינו חשוב - תמיד מותר.

ולדעת **ר"ת** בגליל השמן לא היה חשוב משום שהיה שם הרבה שמן, ולכן הפשתן לא בטל לגביו, וממילא נעשה בסיס לדבר האסור, וכתב עוד (ד"ה גלילא) שגם הפשתן לא היה חשוב שם, וא"כ יוצא מדבריו שאם שניהם לא חשובים הרי זה אסור.

עוד נחלקו האם מותר לטלטל בסיס לדבר האסור כאשר שניהם שווים, לדעת **רש"י** אסור, אך אם שניהם אינם חשובים מותר. ולדעת **ר"ת** אסור.

מין **הב"י** כתב שהטור הכריע כדעת ר"ת, ובשו"ע העתיק את לשון הטור, ומשמע שדעתו בזה כר"ת, וכ"פ **המ"ב**, שדווקא אם אחד מהם יותר חשוב מהשני אז מותר לטלטלם, אבל אם שניהם אינם חשובים או שניהם חשובים - אין לטלטלם. וכ"פ **המנוחת אהבה** (עמוד שטט) ו**שע"ה** (סח, ב) <sup>226</sup>.

עוד הביא השו"ע בשם **הרא"ש**, שדווקא במחתה שאינו יכול לקחת את האפר לבד, לכן התירו לו לטלטל את המחתה. או אם צריך למקום המחתה. ואם אינו צריך לגוף המחתה, לא יטלטלנה עם האפר ושברי עצים אלא ינערם ויטול המחתה. והוסיף **הרמ"א** ע"פ **הרשב"א**, שאם האיסור היה לבדו ע"ג הבסיס מע"ש ורק בשבת הוסיף את ההיתר אין זה מועיל שהניח עליו היתר בשבת. וכתב **המ"ב** (ס"ק לו) שבמקרה שהאיסור הונח על הבסיס בשבת, כיון שאין מוקצה לחצי שבת, מותר להניח עליו דבר היתר בשבת וכן לטלטל אותו, שהרי נעשה בסיס לדבר האסור והמותר.

לא מצאנו בראשונים ובשו"ע מהו הגדר של חשיבות כדי שהבסיס יחשב כבסיס להיתר אע"פ שאיסור מונח עליו, ואין בודקים את החשיבות בזה. ובאמת שבשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות יז) כתב שהולכים אחר הדבר שחשוב לו כעת, ומותר לטלטל את הבסיס, ולכן אם מונח על הבסיס משקפיים יחד עם כסף ע"ג בסיס, ויש לו זוג משקפיים נוספות, אסור לו לטלטל את הבסיס שהרי המשקפים כעת לא חשובים לו (אע"פ שלפי שווים וכד' הם יותר חשובות בעיניו), והיינו שלא הולכים אחר צרכיו של האדם ולא לפי הערך הכספי, אלא לפי השימוש התדיר יותר בחפץ. וכ"ד **החזו"א** (אורחות רבנו ח"א עמ' קיט) שלא הולכים אחר שוויו הממוני היותר גדול של אחד מהחפצים, אלא אם דבר ההיתר נצרך לו יותר לשבת הרי הוא הנחשב ליותר חשוב, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' נב) לעניין פמוטי כסף שדינם כממח"כ, שאע"פ ששווים רב, הככרות הנצרכות לו לשבת חשובות יותר, ואין הבסיס נאסר בטלטול.

<sup>226</sup> וצ"ע אם אפשר לדייק ממהר"ץ (פעו"צ ח"ג סי קפג) כדעת רש"י.



מאיך דעת הגרש"ז אוירבך<sup>227</sup> שמודדים את החשיבות ע"פ חישוב, שאם האדם היה צריך לוותר על אחד מהדברים על מה היה מוותר, דאיתו חפץ שהיה מוותר עליו הוא הפחות חשוב, והיינו דאין החשיבות תלויה בזמן הזה דווקא, שהרי אין כל חשיבות לכסף וכד' בשבת, אלא מהי החשיבות של אותו חפץ בימות החול, וזה דלא כמ"ש בשש"כ (כ, הע' ולא) שהולכים אחר החשיבות בעיני הבעלים באותה שעה.

ואם לכל העולם ההיתר חשוב יותר ולו אינו כן, כתבו המגן אברהם והאליה רבה (הובאו במ"ב ס"ק לג) שהולכים אחר הבעלים של החפץ.

### חלות או יין ונרות ע"ג מגש

כתב החיי אדם (כלל סז ס"ד) שאם בביה"ש היו מונחים ע"ג השולחן הנרות והחלות, הרי החלות חשובות יותר מהנרות כיון שהן נצרכות לסעודת שבת, וכתב שנראה שמטעם זה מקפידות הנשים להניח את החלות על השולחן קודם הדלקת הנרות, ואם אינן נביאות בני נביאות הן.

וכתב בספר שבות יצחק (פט"ז אות ה) בשם הגרי"ש אלישיב שאע"פ שיש בבית חלות נוספות, בכל אופן גם בכה"ג אמרינן שהחלות חשובות בעיניו יותר כיון שסו"ס דעתו לאכול מהן סעודת שבת וחשובות בעיניו יותר. עוד כתב בשמו שאף היין חשוב לעניין זה יותר מהנרות, כיון שלא יכול לקיים את הסעודה בלי יין לקידוש.

אמנם המגן אברהם (רעז סק"ח) כתב שאם בזמן ביה"ש היו מונחים ע"ג השולחן הנרות והחלות, הרי הם חשובים יותר מהנר ואין השולחן נעשה בסיס לדבר האסור. ומשמע מדבריו שגם שאר דבריו מחילים שם של בסיס לדבר המותר, ולא בעיני דווקא דברים שמיועדים לצורך הסעודה (והעתיקו המ"ב ס"ק יח).

### מוקצה שהתערב

כתב המגן אברהם (סק"ח) שאם נתערב אפר שהוסק בשבת עם אפר שהוסק אתמול בטל ברוב, כיון שעיקר איסורו מדרבנן מספיק רוב בשביל לבטל האיסור, ובתנאי שלא היה ניכר קודם שנתערב. וביאר המחצה"ש דאל"כ הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטל כלל, אבל אם לא היה ניכר קי"ל לקמן סימן שיח' דבטל אפילו שיש לו מתירים. וכ"פ בשת"ז (סק"ל) וערי"ש (שי, ח).

**בחזון עובדיה** (עמוד קלג) דן בעניין אולם שמחות שהוכן למסיבת חתונה בשבת, ובעל האולם הדליק נרות בע"ש והניחם בפמוטות שלהם על אחד הכסאות, והיו עליו בכל ביה"ש ואחר שכבו בא גוי ונטל הפמוטות משם, ונתערב הכסא הזה שנעשה בסיס לדבר האסור בשאר הכסאות, שלכאורה הוי דבר שיש לו מתירים במוצ"ש, ואין לו מתירים ולכן יהיה אסור לטלטל את כל הכסאות בשבת. אלא שהביא את דברי הצ"ח (פסחים ט:) שכל הכלל של 'דבר שיש לו מתירים' הוא דווקא לעניין אכילה שאינו אוכל את הדבר אלא פעם אחת, ולכן אנו פוסקים לו שיאכל אותו בהיתר, אבל לעניין הנאה מהדבר או השתמשות בו אין כלל זה תקף, שהרי עכ"פ הוא מפסיד את הטלטול של היום,

<sup>227</sup> תשובה המובאת בראש ספר טלטולי שבת אות יד', ומועתקת בשולחן שלמה סימן שי' אות כח, ג'.

ושכ"פ עוד פוסקים (עיין שו"ת נודע ביהודה מה"ת אה"ע סי' לח' ד"ה ואחר. ובפמ"ג יו"ד סי' צט' מ"ז ס"ק יב). אלא שכתב שדברי הצ"ח וסיעתו אינם מוסכמים להלכה, ומ"מ משום ספק דרבנן לקולא. ואם השכיר את האולם ותכולתו מע"ש ודאי שאין הכסאות אסורים, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

**ובחוט שני** (עמוד קנו) ג"כ דן בזה, וכתב ג"כ שאין האמור אלא במקרה שעשה הנ"ל בכסאות שבביתו, ואה"נ שהכסאות אסורות בטלטול ואין אומרים שבטל ברוב כיון שכסא הוא דבר חשוב. [ואם לקחו כסא אחד לחדר אחר אם אמרין כל דפריש מרובא פריש, עיין בפתחי תשובה (סימן קב' סק"א) ובחזו"א (דמאי סי' א' ס"ק טו)].

### 228 **מוקצה במחובר**

יש לדון בדבר המחובר לקרקע אי אמרין דכיון שהוא מחובר לקרקע אין בטלטולו שם טלטול מוקצה כיון שהוא מחובר לקרקע, ולכן יהיה מותר בטלטול כל זמן שהוא עדיין מחובר לקרקע, או שמא אע"פ שהוא מחובר לקרקע יש בטלטולו משום טלטול מוקצה ואסור לטלטלו.

**א.** שנינו בשבת קכה: זמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת. ובגמ' שם: "קשורה אין לא קשורה לא לימא מתניתין דלא כרשב"ג דתניא חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לשיבה צריך לקשור רבן שמעון בן גמליאל אומר אין צריך לקשור אמר רב ששת אפי' תימא רשב"ג הכא במאי עסקין במחוברת באביה אי הכי קא משתמש במחובר לקרקע למטה מג' רב אשי אמר אפי' תימא בתלושה גזירה שמא יקטום".

וכ"פ **הרמב"ם** (כג, ז). וכתב **המ"ב** (שח, ס"ק פא) שבמחובר לקרקע לא מהני מחשבה כדי להוציאה מתורת מוקצה. ומבואר מכאן שיש תורת מוקצה על דבר המחובר לקרקע, ואפשר לבטל שם מוקצה זה ע"י שיקשור את הזמורה לפך, דאז מעשה הקשירה יועיל כדי להוציא מעליה שם מוקצה.

**ב.** עוד שנינו בשבת קכ: נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה לייט עלה רב, ואפילו לדעת ר"ש משום דהוי פסיק רישיה. וכתבו **התוס'** שם (ד"ה פותח ונועל) שלא שייך דין בסיס לדבר האסור בנר הדולק בדלת, משום שהבית הוא חשוב ואינו בטל אגב הדלת. ומשמע מדבריהם שתורת מוקצה שייך אף במחובר.

**ג.** שנינו בשבת פב. "היו לפניו צרור ועשבים רב חסדא רב המנונא חד אמר מקנח בצרור ואין מקנח בעשבים וחד אמר מקנח בעשבים ואין מקנח בצרור". ופרש"י שיקנח בעשבים כשהם במחובר ובתנאי שלא יזיזם, ומשמע מדבריו שיש איסור מוקצה אף בדבר המחובר לקרקע, וכ"כ **המג"א** (שיב' סק"ז), והעיר **הלבושי שרד** שלדברי המג"א צריך לקנח בלא הזזה, וזהו דבר הרחוק במציאות. והפמ"ג כתב שמקנח בהם גופו, וטלטול בגופו שרי אפילו לצורך דבר האסור. ובמחצית השקל הביא בשם הא"ר והתו"ש שלא כדברי המג"א שאין איסור טלטול מוקצה בעשבים הנ"ל אלא האיסור הוא משום תולש כדברי המ"ב לעיל.

<sup>228</sup> סוגיא זו אינה שייכת לסימן זה, אלא מקומה בסימן שיב' סעיף ו' ובעוד מקומות, והבאתיה כאן.

ובאמת שהתוספת **שבת** (ס"ק יא) והאליה **רבה** (ס"ק יב) כתבו שהאיסור כאן הינו מגזירת שמא יתלוש. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יט). וכ"כ המאמר מרדכי (סק"ט) שא"א לפרש דברי המג"א שהוא משום איסור מוקצה, שהרי דבר רחוק הוא שיקנח בעשבים ולא יטלטלם, אלא הפירוש הוא משום איסור שמא יתלוש, וכמ"ש האחרונים להשיג ע"ד המג"א הנ"ל.

ונמצא א"כ שדברי המ"ב סותרים זא"ז, שלגבי זמורה כתב (שח' ס"ק פא) שיש מוקצה במחבר על הזמורה, ולגבי קינוח בעשבים כתב (שיב' ס"ק יט) שאין בהם משום מוקצה והאיסור הוא משום שמא יתלוש. והאחרונים כתבו ליישב הסתירה: **הגרש"ז אוירבן** (שבות לישראל עמ' שג) והגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"ג עמ' נה) כתבו שמה שהדבר מחובר לקרקע אינה סיבה לתת עליו שם מוקצה, ורק זמורה תלושה דינה מוקצה משום שאין עליה שם כלי, ולכן אף כשהיא מחוברת שם מוקצה עליה, משא"כ בעשבים שמוכנים לבהמה כשהם תלושים, לכן גם כשהם מחוברים אין זו סיבה לתת עליהם שם מוקצה. וכעין זה כתב בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' י' הע' 2) לאידך גיסא, שמה שהדבר מחובר אינה סיבה שלא יחשב מוקצה, אם יש סיבה שיחשב כמוקצה, וכ"ד הגרי"ש **אלישיב** (שבות יצחק מוקצה פ"א).

גם **הגרע"י** (חזו"ע עמ' רא) הביא שמהגמ' בשבת קכה: בדין הזמורה משמע שיש מוקצה במחבר, וכתב לחלק בין זמורה שאין עליה תורת כלי כלל, והוא מוקצה מחמת גופה שהרי עומדת להסקה, ומש"ה הוי מוקצה אפילו במחבר, משא"כ עשבים הראויים למאכל בהמה. וכן הכפתור שעשוי להדליק ולכבות עמו הוי כשמל"א. וכ"כ בספר **אז נדברו** (סי' עו' עמ' קלא).

ולפיכך ללחוץ על מתג החשמל המחובר לקיר בעוד זרם החשמל אינו פועל<sup>229</sup>, דעת **הגרש"ז אוירבן** (שבות לישראל שם) שאסור משום מוקצה, אא"כ ילחץ כלאחר יד, שמכיון שהאיסור לטלטל את המתג בביה"ש לא היה מחמת שהוא מחובר לקרקע אלא מחמת שמשמש לאיסור, אין חיבורו גורם שלא יחשב למוקצה. וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (א, נח) שאסור להוריד את מתג החשמל בעוד החשמל כבוי, משום שטלטול במקצת שמיה טלטול, וגם אין עליו שם כלי כיון שהיה מוקצה בביה"ש. [וע"ע בח"ב סימן קי' אות ב']. גם שו"ת **ציץ אליעזר** (א, כ, ט) כתב שמכיון שכפתור זה אינו ראוי לשום תשמיש אלא רק להדליק בו, והוי מלאכתו לאיסור, הרי הוא מוקצה גמור ולא מועיל בו שום תנאי, אף כשלא הופעלו מע"ש. ואין להתיר בזה משום מוקצה במחבר, ודינם כמוקצה מחמת איסור שאסור בטלטול אף לצורך גו"מ. וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (עמ' רסז).

מנגד, דעת **הגרע"י** (חזו"ע עמ' קצ) שיש מקום להתיר ע"פ סברת הפוסקים הסוברים שאין מוקצה במחבר [ראה **הגמ"י** (פ"ה הי"ז אות צ) המביא דעה זו], ומפני שיש חולקים ע"ז יעשה תנאי מע"ש שאחר כיבוי החשמל יוכל להניד את הכפתור החשמלי כדי שלא ידלק אח"כ, ותנאי זה מועיל לכל השנה, והביא דברי הראי"ה קוק בשו"ת **אורח משפט** (סימן סז) שהעלה להקל בנ"ד, משום שאין מוקצה במחבר וכנ"ל, גם בספר מקור חיים (ח"ג עמ' שח) הביא בהערה שהרצ"פ **פונק** הורה להתיר, ועוד הביא את כל דברי האחרונים שהבאנו לעיל שהעלו להחמיר בזה, ונשא ונתן בדבריהם.

<sup>229</sup> לא נכנסתי כאן לנידון של גרם כיבוי, אלא רק לתת נושא של מוקצה במחבר.

והמנוחת אהבה (עמ' שכו) כתב בתחילה להקל בזה, כיון שזהו טלטול במקצת שאינו אסור במקרה שלא יכול לטלטל את כל המוקצה, ובנד"ד אינו יכול לטלטל את כל הכפתור כיון שמחובר לקיר, ולמעשה כתב שיש להחמיר בזה אפילו ע"י תנאי אם לא בשעת צורך גדול כגון לצורך חולה שמפריע לו החשמל, משום שהדבר תמוה בעיני המון העם, ובפרט שעדיין רבים חושבים בטעות שאור החשמל אינו אש ומוותר להדליקו ולכבותו, וההיתר הנ"ל יוסיף בעוורונם. והמעין בתוך דבריו יראה שבאמת עיקר דעתו להקל בזה. ועיין בתוך דבריהם שהאריכו מאוד בראיות לשיטתם. וע"ע בשו"ת תפילה למשה (ח"ב סימן כ). ודעת הר"י קאפח (פ"ה סוף אות לז) להתיר בשופי בהוזזת מתג.

## סימן שי"ג - טלטול דלת חלון ומנעול בשבת

סעיף א':

שיטת רש"י

### פקק החלון

שנינו במשנה (שבת כה): "פקק החלון - ר"א אומר: בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקין בו, ואם לאו אין פוקקין בו. וחכ"א: בין כך ובין כך פוקקין בו". וע"כ אמרנו בגמ': "פקק החלון כו': אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: הכל מודים שאין עושין אהל עראי בתחלה ביו"ט וא"צ לומר בשבת, לא נחלקו אלא להוסיף - שר"א אומר אין מוסיפין ביו"ט וא"צ לומר בשבת, וחכ"א מוסיפין בשבת וא"צ לומר ביו"ט". לכאורה הגמ' מטעימה את מחלוקת ר"א ורבנן - הסיבה שר"א וחכמים חולקים בפקק החלון היא מחלוקתם בהוספת אוהל עראי. אך לכאורה קשה: רש"י (שם ד"ה אין) מסביר שטעמו של ר"א לאסור פקק החלון אם הוא לא קשור ותלוי הוא "דמיחזי כמוסיף על הצנין", וכן הוא להדיא בגמ' (ד"ה שאין) "ופקק החלון למחני' משום דצנין קבוע הוא ומיחזי כמוסיף על הצנין". א"כ, טעמו של ר"א לפי רש"י הוא משום שנראה כמוסיף על בנין קבע. ולכאורה מה הקשר בין טעם זה לכך שר"א סובר שאסור להוסיף אוהל עראי? אלא צ"ל שמדובר כאן על שני איסורי בונה דרבנן - עשיית אוהל עראי והוספה על בנין<sup>230</sup> - שאת שניהם אסר ר"א משום שנראה כעושה את האיסור דרבנן, וחלקו עליו חכמים ולא חוששים שנראה כעושה את האיסור. זהו לכאורה הקשר בין ב' המחלוקות ואולי נרמז בדברי רש"י (ד"ה להוסיף) "לומילא דפקק למוסיף צעלמא הוא".

המשיכה הגמ' בבירור מח' ר" ורבנן ומבררת מה פירוש דברי רבנן: האם הם מתירים אפי' באינו קשור או שמא דווקא בקשור אך לא תלוי. ר' אבא סובר שחכמים מתירים לגמרי, ור' ירמיה סובר שחכמים מתירים רק בקשור ולא תלוי. ר' ירמיה מוכיח את דבריו מכך שר' יוחנן השווה בין מח' זו למח' אחרת במשנה בעירובין (קב.). במשנה שם נחלקו ת"ק ור"י מתי מותר להשתמש בנגר הנגרר [נגר=מעין מקל קטן שתוקעים בקרקע ומונע מהדלת להיפתח, נגר=שקשור לדלת אך לא תלוי באויר אלא נגרר ע"ג הקרקע]: ת"ק סובר שנגר הנגרר אסור מדרבנן [ולכן מותר רק במקדש], ור"י סובר שנגר הנגרר מותר לגמרי. כמו כן נחלקים בנגר המונח [מונח=שאינו קשור כלל]: ת"ק סובר שאסור מדאורי' [אפי' במקדש אסור], ור"י סובר שאסור מדרבנן.

א"כ, כאשר אנו משווים בין המח', יוצא שלר"א ות"ק דנגר יש ג' חילוקים: 1. קשור ותלוי - מותר. 2. קשור ולא תלוי - אסור מדרבנן. 3. לא קשור ותלוי - אסור מדאורי'. ולעומתם, לרבנן ור"י יש ב' חילוקים: 1. קשור ולא תלוי וכש"כ קשור ותלוי - מותר. 2. לא קשור ולא תלוי - אסור מדרבנן. ואכן לפי השוואה זו חכמים במשנתנו אמורים להתיר רק בפקק קשור.

אך מדברי הגמ' ורש"י עולות כמה קושיות:

<sup>230</sup> צ"ב מה גדרו של הוספה על בנין קבע.

אם ר' ירמיה משווה בין המח' מחמת דברי ר' יוחנן, מדוע צריך להביא לאחמ"כ את דברי ר' יהושע בברייתא שת"ק דנגר הוא ר"א ?

רש"י (ד"ה לימא) כותב בביאור דעת ר' ירמיה שר"א סובר שגם קשור ולא תלוי הוא איסור דאורייתא, ולא רק לא קשור ולא תלוי, ולכאורה קשה מההשוואה שערכנו לעיל בין המחלוקות ?

הרי רש"י שהבאנו לעיל על המשנה ביאר שדעת ר"א לאסור מדרבנן, א"כ כיצד כאן הוא כותב שר"א אוסר מדאורייתא?<sup>231</sup>

לפי הסבר זה, ר"א וחכמים חולקים במח' קיצונית במקרה שקשור אך לא תלוי - ר"א אוסר מדאורייתא ורבנן מתירים לגמרי.

ברש"י לכאורה יש שני משפטים מיותרים. בד"ה לימא "כשומטו מן הקרקע" - מה פשר מלים אלו, ובד"ה דאמר רבב"ח "והתם לדברי הכל קשור בעינן" - לאחר שהשווה בין המחלוקות לשם מה לומר משפט זה ?

עקב הקושיות הנ"ל נראה לומר בדעת רש"י שכוונת ר' ירמיה לדמות לגמרי את המחלוקות אלא רק את עצם העובדה שיש הסכמה בין ת"ק ור"י שנגר שאינו קשור אסור לכו"ע, וה"ה להכא. אך אה"נ, יש חילוק בין פקק לנגר: נגר קשור ולא תלוי בנגר אסור מדרבנן, לעומת פקק במקרה זה שיהיה אסור מדאורייתא. ואפשר לומר שטעם החילוק בין פקק לנגר נובע כתוצאה משורש האיסור - מחזי כמוסיף - ובאמת בפקק כאשר הוא אינו תלוי [למרות שהוא קשור], הוא מוטל ע"ג הקרקע ולכן אין נראה כאילו הכינו לכן מבעוד יום ולכן אסור, וזהו כוונת רש"י במלים "שומטו מן הקרקע" - דהיינו שהיה נראה כאילו סתם מונח ע"ג הקרקע ורק עתה משתמש בו בתור פקק. לעומת נגר שמספיק שיהיה קשור כבר נראה החיבור בינו לבין הדלת ולכן מותר בכה"ג. וע"פ זה אולי גם תהיה מובנת קושיה 1, אם היינו מסתפקים רק בדברי ר' יוחנן היינו חושבים שהמחלוקות אמורות להיות זהות לחלוטין, וע"כ היינו מקשים את כל הנ"ל, לכן מובאת הברייתא כדי להבהיר באופן מוחלט שת"ק דנגר הוא ר"א, ומכך צריך להסיק שאכן בעלי הדעות הם אותם תנאים, והמחלוקת בנגר באה רק להוכיח שאפי' חכמים בנגר [שיותר קל מפקק] מצריכים קשירה.

כל זה היה טוב ויפה לולא דברי **החתם סופר**. החת"ס כאן (ד"ה ולימא) מסביר בדברי רש"י "כבונה בו לכתחילה" שאין הכוונה איסור דאורייתא של בונה, אלא הכוונה שנחשב "כמוסיף על אוהל לכתחילה מבלי שהותקן לכך" - דהיינו איסור דרבנן, וממילא אין מקום לכל השאלות הנ"ל. ע"ע שם כיצד תירץ את שאלה 1.

אם נסכם את שיטת רש"י עד כה נוכל לומר כך: האיסור שיש בפקק לפי דעת ר"א הוא איסור של תוספת אוהל, וקשירה ותלייה פותרים בעיה זו. וחכמים מתירים [תלוי במחלוקת האמוראים] וסוברים שתיקון [וקשירה לפי ר' ירמיה] מספיק להיחשב כמתקן מבעוד יום, ולא יהיה בכך תוספת אוהל.

<sup>231</sup> שאלה זו ניתן לתרץ באמרנו שרש"י על המשנה פירש כמסקנת הגמ' כר' אבא.

כתב רש"י בדברי ר' אבא (ד"ה והוא) שפירוש מתוקן הוא "מוכן מאתמול לכך". האם מספיקה לכך מחשבה או דווקא מעשה? בתירוץ של ר' אבא (ד"ה כי האי) אמר רש"י בהדיא "כרשב"ג דאמר מתוקן בהזמנה בעלמא ואע"פ שאינו קשור". ברור מדבריו שמספיקה מחשבה ואינו צריך שום מעשה. וכ"כ התוס' (ד"ה בין).

כיון שנפסקה הלכה כחכמים, יוצא ששיטת רש"י להלכה היא שכל דבר שמוכן במחשבה מבעוד יום להיות עשוי לתוספת בנין, מותר להוסיף בו בשבת.

### נגר הנגור

שנינו בעירובין (קא:) שר"א ור"י חולקים האם נגר שיש לו צורת כלי ואינו נחשב קשור, כיון שאינו ניטל באגדו, יש לו דין של מוכן מאתמול ולא יהיה מחזי כבונה. לאחר מכן (קב.) מובאת עוד משנה בעניין נגר.

סיכום, האיסור שיש בנגר הוא איסור בונה, פעמים דאורייתא פעמים דרבנן. כדי להתיר את השימוש בנגר, ראשית יש לוודא שאין בכך איסור דאורייתא. לפי ר' יהודה לעולם אין איסור דאורייתא, אך לא קי"ל כך להלכה, כיון שבמונח כשאין בראשו גלוסטרא אין אנו פוסקים כמותו. וכך צריך להגדיר:

נגר שאין בראשו גלוסטרא: מונח - אסור מדאורייתא להשתמש בו. אינו מונח אלא קשור: אם תלוי במסגרת הדלת: מותר רק אם ניטל באגדו. אם תלוי בדלת - מותר אפי' לא ניטל באגדו.

נגר שיש בראשו גלוסטרא: מונח - אסור לכו"ע.<sup>232</sup> קשור ואינו ניטל באגדו - תלוי במחלוקת ר"א ור"י אם יש איסור דרבנן. קשור וניטל באגדו - מותר לכו"ע.

### קנה של בעל הבית

לעיל ראינו שר' אבא מדמה את מח' ר"א ורבנן למח' ת"ק ורשב"ג: "קנה שהתקינו בעה"ב להיות פותח ונועל בו - בזמן שקשור ותלוי בפתח, פותח ונועל בו. אין קשור ותלוי, אין פותח ונועל בו. רשב"ג אומר מתוקן אע"פ שאינו קשור. אמר רב יהודה בר שילת אמר רב אסי א"ר יוחנן: הלכה כרשב"ג". מקור ברייתא זו היא התוספתא בפ' טו', ולפי שיטת רש"י בפ' מח' ר"א ורבנן גם ברי' זו אמורה לעסוק בבונה. הגמ' פוסקת כרשב"ג שאין צורך שהקנה יהיה אפילו קשור, מה שמתאים לשיטת חכמים במשנה, ולכן ההגדרה שהגדרנו לעיל בפקק תענה גם כאן: כל דבר שמוכן במחשבה מבעוד יום להיות עשוי לתוספת בנין, מותר להוסיף בו בשבת.

[את המשך הגמ' המקשה על ר' יוחנן כיצד פסק כרשב"ג מכך שפסק שצריך תורת כלי כדי להתיר בטלטול, יסביר רש"י שכוונת הגמ' היא להקשות כיצד משמע שר' יוחנן פסק כרשב"ג שאפשר להשתמש בקנה כדי לפתוח ולסגור בשבת, הלא הוא מוקצה לפי שיטתו, וע"כ השיבה הגמ' שמה שפסק ריו"ח כרשב"ג זהו דווקא במחלוקת בין ת"ק לרשב"ג, אך לא לעשות כן כפשוטו. עיין הג' רא"מ הורוויץ.]

<sup>232</sup> עיין ב"י.

שיטת התוספות**פקק החלון**

לעיל ראינו שיש מחלוקת אמוראים כיצד להסביר את דברי חכמים "בין כך ובין כך". רש"י שם הסביר שהאמוראים נחלקו האם יש איסור דרבנן של בונה בפקק שאינו קשור. התוס' (שם ד"ה בין) חולקים על הנחת היסוד זו של רש"י, וסוברים שלכו"ע חכמים מתירים לגמרי את השימוש בפקק חלון בשבת מצד בונה, שהרי סברי רבנן שתוספת אוהל עראי מותרת. אלא האמוראים חולקים האם חכמים מצריכים קשירה בפקק משום מוקצה או לא. תוס' מוכיחים את דבריהם מכך שר' ירמיה הביא את המחלוקת של נגר הנגרר כדי להוכיח את דעתו, ואם רש"י צודק בפירושו, שגם נגר וגם פקק איסורם הוא משום בנין, מה הקשר בין המחלוקות, הרי נגר הוא בנין ממש, ולכן צריך קשירה כדי להתירו, לעומת פקק שהוא תוספת אוהל עראי, וא"צ בקשירה כדי להתירו לפי חכמים כמו שמוכח בעירובין (מד.).

לכן לפי תוס', כל הדיון כאן בשיטת חכמים הוא רק מצד איסור מוקצה.

**נגר הנגרר**

לעיל הבאנו את הגמ' בעירובין. כיון שתוס' מסבירים שכל הדיון בפקק הוא על מוקצה, ממילא יוצא שגם המח' בנגר היא מח' בדיני מוקצה.

תוס' מטעימים את דבריהם בכך שלא נראה שהנגר יהיה אסור משום בנין מאחר "שאינו מבטלו שם", ותומכים את דבריהם בכך שגם המח' בקנה מושוות למח' כאן, והרי המח' בקנה היא במוקצה, עובדה שבתוספתא (פרק טו) היא נמצאת בפרק שעוסק בדיני מוקצה. לכאורה תקשה על תוס' העובדה שת"ק סובר שנגר המונח אסור במקדש, וממילא משמע שאסור מדאו', כיצד יהיה איסור דאו' במוקצה שכל כולו דרבנן? מתרצים התוס' שיש שבותים שלא הותרו במקדש כדלעיל (דף קג ע"ב).

בד"ה ר"י תוס' מתקשים כיצד בעירובין שמואל פסק כר"י שצריך קשירה כדי להתיר בטלטול, הרי שמואל סובר שבמחשבה בעלמא די כדי להתיר טלטול בדף נ' ע"א. לכן תוס' מסיקים שהגמ' בעירובין סוברת באמת שהמח' של נגר היא באיסור בונה, ולכן שם שמואל פוסק כר"י שצריך קשירה כדי להפקיע מאיסור בונה, לעומת האמוראים אצלנו הסוברים שהמח' בנגר היא במוקצה.

**קנה של בעל הבית**

לשיטת התוס' גם קנה של בעל הבית נידון משום מוקצה. אמנם התוס' (ד"ה ר"י) מביאים אפשרות לומר שאפי' לשיטתם קנה נידון משום בונה, אך מסיקים שאין לומר כך.

ר' יוחנן פוסק בגמ' שהלכה כרשב"ג, וע"כ מקשה הגמ' ממקום אחר בדברי ר' יוחנן, ומסיקה הגמ' שר' יוחנן פוסק כרשב"ג [שמספיק מחשבה בלא מעשה] כאשר יש על החפץ תורת כלי, אך כאשר



אין עליו תורת כלי צריך מעשה כדי להפקיעו מאיסור מוקצה. מה נחשב לפי תוס' 'תורת כלי'<sup>233</sup>? תוס' מגדירים (קכו: ד"ה וכת') 'תורת כלי' ככל דבר "שתיקנו ועשה בו מעשה והכינו לכך שמאחר שלכך תיקנו והכינו לכך יש תורת כלי עליו אפילו אינו ראוי לדבר אחר", וממילא יוצא לפי התוס' שפקק נגר וקנה נחשבים דברים שיש עליהם תורת כלי ולכן יהיו מותרים בטלטול אפי' במחשבה בלא מעשה<sup>234</sup>.

### שיטת הרי"ף

הרי"ף בשבת (מט: מדפיו) פסק כחכמים בשיטת ר' אבא, שמותר לפקק בפקק החלון אפי' אם אינו קשור אלא שתיקנו. ופירש הר"ן (שם בסוף העמ) נראה שתיקון היינו שיהא 'תורת כלי' כפי' התוס'. הרא"ש (שבת פ"ז סי' ח) הקשה על הרי"ף מכך שפסק כאן כר' אבא [פקק נגר וקנה לא צריכים אלא מחשבה] ואילו בעירובין (לד: מדפי הרי"ף) פסק כדעת ר' יהודה בנגר הנגרר [שצריך קשירה]. ותיירץ, שהרי"ף לא פסק כר' יוחנן בשבת ולכן אין המחלוקת של נגר ופקק דומות לדעתו, ובאמת מחלוקת התנאים בנגר היא באיסור בונה, לעומת המח' בפקק שהיא מצד מוקצה, ולכן לא הפריע לרי"ף לפסוק כאן כר' אבא, ובאמת להתיר מוקצה אין צריך יותר ממחשבה בעלמא [וחולק על הר"ן מה פשוט 'תיקון' ברי"ף<sup>235</sup>], ובעירובין לפסוק כר"י, שכדי להפקיע איסור בונה צריך קשירה [ובסוף דבריו הסתפק הרא"ש האם לדעת הרי"ף מספיק תיקון כלי בנגר כדי להתירו, כמו שמספיק בקנה דלקמן].

וכן לענין קנה - שמצד אחד פסק הרי"ף כר' יוחנן כאן שמצריך תורת כלי בקנה, ואילו בפרק רביעי (כג. מדפי הרי"ף) פסק כרשב"ג שלא מצריך תורת כלי - צריך לחלק שבקנה יש מקצת בונה ולכן צריך תורת כלי כדי להתירו, ובפ"ד דיבר על סתם מוקצה ובהכי מספיק מחשבה בעלמא.

א"כ, נמצאת שיטת הרי"ף להלכה שכל דבר שהוא מחמת בונה צריך קשירה/תיקון כלי כדי להתירו. וכל דבר שהוא מחמת מוקצה מספיקה מחשבה להתירו. ולכן פקק החלון די לו במחשבה, ונגר וקנה צריכים מעשה כדי להתירם. ונראה שדעת הרא"ש כדעת הרי"ף.

### שיטת הרמב"ם

ממיקום ההלכות ברמב"ם נוכל ללמוד על שיטתו. את ההלכה של פקק החלון מיקם רבנו באיסורי דרבנן של בונה (פכ"ב הל' ל), לעומת נגר<sup>236</sup> וקנה שמיקם אותם בהל' מוקצה (פרק כו' הל"ז והל"י). רבינו הביא את הפקק בהל' בונה, משום שצריך להשמיע את היתר חכמים שתוספת באוהל עראי מותרת, ואין כל צד של מוקצה בדבר מכיוון שהדבר עשוי לכך. בנגר וקנה ג"כ אין שום איסור בונה וכל הדיון לגביהם הוא מצד מוקצה, וכיון שעושים בהם היכר שהם כלי [גלוסטרא, קשור, ניטל באגדון] אין בהם איסור טלטול ומותרים בשימוש בשבת. יוצא בדעת רבינו שכל מוקצה מותר אם יש היכר

<sup>233</sup> עיין ברש"י (קכו: ריש ע"ב) כיצד ביאר 'תורת כלי', והרא"ש (שבת פ"ז סי' י) תלה דבריהם בביאורם בסוגיא.

<sup>234</sup> וצל"ע שבפסקי התוס' כאן כתב שבנגר צריך קשירה.

<sup>235</sup> ויכול להיות שמחלוקתם היא כיצד להסביר את הרי"ף, שהר"ן יסביר את הרי"ף כמ"מ ברמב"ם.

<sup>236</sup> עיין בפיהמ"ש על עירובין כיצד פירש רבנו 'נגר'.

שהוא כלי, בפקק החלון מספיק עצם מוכנותו לכך<sup>237</sup> [כמו התוס' לעיל], ובנגר וקנה צריך מעשה יותר חשוב. לענ"ד נראה מדברי המ"מ (פכ"ו ה"י) שסובר שהרי"ף סובר כרבינו, ולא כפי' הרא"ש לעיל.

#### שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (שבת קכו.) סובר שבכל דבר [פקק נגר וקנה] יש את שני הצדדים : בונה ומוקצה. הקשירה שנאמרה נועדה להתיר ממוקצה, והתלייה נועדה להתיר מבונה. ממילא כשפסקנו שבפקק לא צריך דבר - משום שאין בו שום איסור. ובנגר וקנה שהצרכנו קשירה - כדי להפקיע ממוקצה.

#### שיטת הריטב"א

נראה מדברי הריטב"א (בשבת ועירובין) שמשלב בין דברי רש"י לתוס', דהיינו, גם הריטב"א מודה שאין אפי' לת"ק דנגר איסור דאורייתא [כמו תוס'], אלא לעולם איסור רק מדרבנן, אך לא איסור סלטול אלא איסור בונה דרבנן. ממילא סובר שלעולם כל הסוגיות [פקק נגר וקנה] מדברות על איסור בונה, אך אין שום דעה הסוברת שיש בונה דאורייתא, אפי' ר"א במשנתנו ות"ק בנגר. ולמסקנת הגמ' שפוסקים כחכמים נראה שלפי הריטב"א לעולם מותר להשתמש בפקק נגר וקנה משום שאין בהם שום איסור, ובתנאי שהתקינם לכך מאתמול.<sup>238</sup>

#### שיטות הראשונים להלכה :

- **פקק** : לכו"ע פסקה הגמ' כדעת חכמים, וא"צ לא קשירה ולא תלייה כדי להשתמש בפקק, אלא שיהיה מתוקן לכך בעוד יום. ב'תיקון' זה נחלקו – לפי **הרא"ש** מחשבה בעלמא ולפי **הרי"ן** שיהיה עליו תורת כלי.
- **נגר** : אם יש עליו תורת כלי<sup>239</sup>/היכר [גלוסטרא, ניטל באגדו<sup>240</sup>, קשור<sup>241</sup>] מותר בשימוש בשבת. ואם אין בו אחד מהאפשרויות לעיל – לפי רש"י יש איסור דאורייתא, ולפי שאר הראשונים יש איסור דרבנן.
- **קנה** : אם יש עליו תורת כלי<sup>10</sup> מותר בשימוש בשבת, ואם לאו איסור מדרבנן.

א"כ, נמצא שעיקר מחלוקות הראשונים הם בהסברם לסוגיות, אך להלכה אין כ"כ נפק"מ.

**הטור** פסק כרש"י בהסבר הגמרא, ובמח' לעיל בין הרא"ש לר"ן פסק כאביו [ועיין בגר"א שהוכיח זאת מלשון הטור]. **הב"י** מחדד עוד כמה פרטים בשיטות הראשונים : פסקנו כר' יוסי בגלוסטרא, קשור נחשב גם אם שני ראשיו נוגעים בארץ, האם בגלוסטרא צריך קשירה בכלל, מה נחשב ניטל באגדו לשיטת הרמב"ם.

<sup>237</sup> ביארתי לפי הבנתי במ"מ, אך עיין בפי' הגר"י קאפח (פכ"ו אות כ; כד) להלכות הנ"ל, כיצד ביארם.

<sup>238</sup> למעשה אין נפק"מ בין תוס' לריטב"א אלא בהבנת הגמ' איזה איסור הותר.

<sup>239</sup> עיין ברש"י ותוס' שחולקים מהו.

<sup>240</sup> שהרי פסקו כר' יוסי.

<sup>241</sup> שהרי פסקו כר' יהודה.

**מון** כתב כלשון הטור, ולא גרס כנוסחה שמתירה גלוסטרא אפי' אם לא קשור כלל, למרות שבב"י נראה שנטה לומר שמותר גלוסטרא אפי' בלא קשירה, וכדעת **הרמב"ם**. ועמד ע"כ **הט"ז** (סק"א) וסובר ששפיר פסק מון דבעי קשירה, עיין בדבריו.

כמו כן הביא את מחלוקת רש"י ור"ת מה נחשב 'תורת כלי'. ובדברי **המג"א** (סק"ג) נחלקו מפרשיו: העיר המג"א שבסי' שח' (סעיף י) גם שייך מחלוקת זו ושם לא הביאה מון אלא פסק כדעת ר"ת. **מחה"ש** ביאר שכוונת המג"א היא ששם גילה מון את דעתו וממילא ה"ה כאן שסובר כר"ת. וכ"פ **השת"ז** (סק"ד) כדעת ר"ת. לעומת זאת, **הלבו"ש** לא הבין כך את המג"א, אלא הבין שהמג"א הקשה מסתירת פסקי מון, וכך הבינו **הפמ"ג**.

**במשנ"ב** (סק"ז) פסק להקל בעת הצורך כר"ת.

### סעיף ב':

**בעירובין** (קב.) שאלה הגמ': "בעי רבי זירא: נקמז מהו? אמר רב יוסף: מאי תיבעי ליה? לא שמיע ליה הא דתניא: נשמט אסור נקמז מותר, ורבי יהודה אמר נקמז אף על פי שאינו נשמט אסור. ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בנקמז! וטעמא מאי? אמר אביי משום דמיחזי כבונה. בעא מיניה רב נחומי בר זכריה מאביי: עשה לו בית יד מהו? אמר ליה: בוכנא קאמרת? איתמר אמר רב נחומי בר אדא - עשה לו בית יד מותר". ופירש"י "נקמז מהו. שנכנס הנגר בחור האסקופה ונפחת אותו החור ויואל הנגר לכל הקרקע ונועץ בקרקע ועל השתא איירי כשהאסקופה גבוהה ואין החור ניקב עד לארץ", ולכן נראה יותר כבונה. פי' אחר לנקמז מצאנו ברבי' יהונתן על הרי"ף בשם **רב האיי גאון**, וכ"כ **הריטב"א** (על עירובין שם): "נקמז כמו נקמץ, כלומר שהוא נקמץ בדלת עצמו... שמכניסים הנגר בין הבריח המחובר בדלת והדלת, ומחברין אל הנגר עץ אחד קטן ארכו כשיעור טפח והוא הולך לכאן ולכאן ופעמים שעושים אותו למטה בדלת..." ע"ש בריטב"א בתיאור ארון כיצד הוא.

כאן לכו"ע האיסור הוא משום בונה, וכדי להפקיעו צריך שיהיה ניכר שלכך עשוי, כגון אם עשה לו בית יד [כמו שפסק **הרי"ף** שעל זה קאי הבעיא של בית יד], או שמהודק במסמרים באופן שאינו ניטל כלל כמו שכתב **הריטב"א** שם. אך עיין **בגר"א** שהבין בדעת הטור ורש"י שאין היתר למצב של נקמז.

וכ"פ **בשו"ע** כרי"ף. והעיר **בלבו"ש** (על המג"א) שבשונה מהסעיף הקודם כאן לא תעזור גלוסטרא [עיין באור הלכה], כיון דהוי ממילא, אך אם עשה בידיים את הגלוסטרא לא יהיה יותר גרוע מבית יד. וכ"כ **הט"ז** (סק"ב) שכל מה שאמרנו שאסור משום שננעץ באדמה, היינו שמלכתחילה האסקופה הייתה שלימה ונפחתה, אך אם מראש עשה חור בקרקע או בחומה כדי שייכנס שם הנגר – מותר. וכך מצוי היום בהרבה שערים שכדי להעמידם שלא יסגרו ישנו מקלון מתכת בתחתיתם שננעץ באדמה, ומלבד שמחובר לשער באופן שאינו יכול להינטל משם [כמו שכתב הריטב"א לעיל], החור באדמה מוכן מראש. ופסק **במשנ"ב** (סק"ב) שאפי' לדעת הגר"א לעיל, נראה שיהיה להקל בכה"ג של הט"ז.

סעיף ג':

שנינו בעירובין (קא): "הדלת שבמוקצה וחדקים שבפרצה ומחצלות אין נועלין בהן אלא אם כן גבוהים מן הארץ", ואמרין עלה בגמ': "ורמינהו: דלת הנגררת ומחצלת הנגררת וקנקן הנגרר בזמן שקשורין ותלוין - נועלין בהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. אמר אביי: בשיש להם ציר. רבא אמר: בשהיה להן ציר... ת"ר: סוכי קוצים וחבילין שהתקינו לפירצה שבחצר בזמן שקשורין ותלוין - נועלין בהן בשבת וא"צ לומר ביו"ט". דהיינו, מסקנת הגמ' היא שיש ב' אפשרויות כיצד יהיה מותר להשתמש בדלת/חדקים/מחצלות בשבת: או שיהיו גבוהים מהקרקע, או שיהיו קשורים ותלויים ושהיה להם ציר.

**סיבת האיסור**

לפי רוב הראשונים נראה שסיבת האיסור היא מחזי כבונה. כך נקטו **רש"י ותוס'** במקום, וע"ע רשב"א ורא"ש. אך מדברי **הרמב"ם** (פכ"ו ה"ח) ברור שסיבת האיסור היא משום מוקצה, וכ"כ הרד"ע בדעתו.

נראה מדברי מרן [לפי המיקום, ולא הזכיר את שיטת הרמב"ם ועיין הע' על סעיף ד'] שפסק כרוב הראשונים שסיבת האיסור היא בונה ולא מוקצה.

**באיזה מקום מדובר**

**הרז"ה** (לג: מדפי הרי"ף) סובר שכל המשניות האלו הן בשיטת ר"א דפקק החלון, ולכן הן לא להלכה, ותמה על הרי"ף מדוע פסקן. ע"כ השיבו **הראב"ד** (הובא ברא"ש פ"י סי' טו) ו**הרמב"ן** (במלחמות שם, והביאו הרשב"א) שמשניות אלו הן להלכה, משום שמחלוקת ר"א וחכמים בפקק היא על תוספת אוהל עראי, וכאן העושה נראה כאילו מוסיף על בנין קבע, שהרי מדובר במשנה במקום שנכנסים אליו לעתים רחוקות, כלשון רש"י "שאין משתמשים בה תדיר", ולכן לא תלויה משנה זו במח' ר"א וחכמים. היוצא מתירוצם, שכל דברי המשנה הם דווקא במקום שנכנסים אליו לעתים רחוקות, אך במקום שנכנסים בו תדיר כגון חצר, אין צורך בתנאים הללו כדי להתיר את השימוש בדלת וכו'. אך הב"י כתב **בדעת רש"י** שלא משמע כן מדבריו, ונחלק עליו הב"ח וסובר שגם רש"י מודה לראב"ד.

תירוצ' אחר לקושיית הרז"ה אנו מוצאים בדברי **התוס'** (קא: ד"ה כי) המתרצים שקשור שנאמר הכוונה קשור ואינו ניטל באיגודו, ובכה"ג אפי' לר"י שפוסקים כמותו אינו מספיק, לכן צריך שיהיו גבוהים מהקרקע.

עוד תירוצ' מצאנו בדברי **הפמ"ג** (שיג', מש"ז סק"ג) שביאר בדעת רש"י כב"י, והסביר שהטעם של הבעיה להשתמש בדלת וכו' היא משום שאין להם צורת דלת ממש, ויותר גרועים מפקק מבחינה זו, ולכן אפי' לחכמים צריך היכר כלשהו כדי להתירם.

לענ"ד נראה לתרץ את דעת **הרמב"ם** שגם הוא לא סובר את החילוק הנ"ל של הראב"ד, דאזיל לשיטתיה, שהרי מחלוקת ר"א וחכמים היא בתוספת אוהל עראי, וכאן הדיון כולו לפי שיטתו הוא בענייני מוקצה, ולכן אין מה להקשות מהתם להכא.

עכ"פ, מדברי התוס', הרמב"ם, והב"י ופמ"ג בשיטת רש"י ברור שאין את החילוק של הראב"ד. נמצא שבפתח שמשמשים בו תדיר ישנה מחלוקת ראשונים אם יצטרך את התנאים הנ"ל כדי להתיר את השימוש בדלת וכו': לדעת הראב"ד, רא"ש, רמב"ן, רשב"א - א"צ, ולדעת התוס', רמב"ם ואולי רש"י - צריך.

בשו"ע פסק מרן כדעת הראב"ד. במשנ"ב (ס"ק כט) הסתפק האם בכה"ג שמדובר בפתח החצר צריך בכלל קשור או לא. ודייק מדברי מרן שצריך, אך לדעת הרמ"א (ס"ד) א"צ אם יש אסקופה. מה חשיב נכנסים בו תדיר, עיין בבאוה"ל בשם תוספת שבת שכל פחות משלשים יום חשיב תדיר.

### קשורים ותלויים בגבוהים מן הקרקע

הגמ' תירצה שקשור ותלוי מתיר בתנאי שיש להן ציר. האם גם בהיתר של גבוהים מהקרקע צריך שיהיה קשור ותלוי? מדברי הרשב"א נראה שאכן צריך, וז"ל: "דכללא הוא דכיל, דכל הקשור ותלוי במקום שיש לו ציר או שגבוה מן הארץ נועלים בהם...", שפתי ברור מללו שקשור ותלוי הוא תנאי בשני ההיתרים. גם מתירוף התוס' הנ"ל ברור שמצריכים קשירה והגבהה, ע"ש.

אך מביאור רש"י לגמ' נראה שלא צריך קשירה אלא בהיתר של ציר. ובדברי הרמב"ם ישנה מחלוקת: לדעת הנשמת אדם (ח"ב כלל לט' אות ס) הרמב"ם סובר כרש"י, אך לפי הרדב"ז (ח"ה סי' אלף תקו) ומרכה"מ (שם) ובאוה"ל (שיג', ס"ג) הרמב"ם ס"ל כרשב"א. ועיין לר"י קאפח בביאורו (שם) שההיתרים הם כדלהלן: או שגבוהים מן הארץ או ציר בדלת או קשירה בחדקים ומחצלות, עיין שם כיצד הוכיח דבריו מדברי רבנו בהלכה ופיהמ"ש.

בדברי מרן אין גילוי כמי הוא סובר. אך המשנ"ב (ס"ק כז) פסק כרשב"א, ועיין בבאוה"ל.

### היכן ממוקם הציר

הב"י הביא מחלוקת בין רש"י ורמב"ם לבין הריטב"א והרשב"א היכן ממוקם הציר. לפי רש"י והרמב"ם הציר נמצא בדלת עצמה, ולפי הריטב"א והרשב"א הציר ממוקם בפתח עצמו, ע"ש בדבריהם.

מדיוק דברי מרן בשו"ע - "יש להם ציר" - משמע שפסק כרש"י והרמב"ם, וכ"מ מהרמ"א.

### סעיף ד':

גרסינן בברייתא (עירובין קא): "תני ר' חייא: דלת אלמנה [אלמנה מתיקוניה. רש"י] הנגררת - אין נועלין בה. היכי דמי דלת אלמנה? איכא דאמרי דחד שיפא, ואיכא דאמרי דלית ליה גשמה". מהו שיפא? רש"י פירש שעשויה מקרש אחד, וכן פירש ר"ח לוח אחד, כמו שמתרגמים את המלה כפיס [וכפיס מעץ יעננה] - שיפא, וכ"פ הרי"ף (לג: מדפיו) והרא"ש (סי' יג) והרמב"ם (פכ"ו ה"ט). מהו גישתמא? רש"י פירש בריחים, אך הרי"ף והרא"ש פירשו שאין לה אסקופה מלמטה, וכ"פ הרמב"ם.

הטור פסק שמספיק אחד משתי הגריעות לעיל כדי שהדלת תיאסר בשבת, אך הרמב"ם סובר שצריך את שתי הגריעות כדי שהדלת תיאסר. וביאר הב"י שטעמו כיון שאין האיסור אלא מדרבנן<sup>242</sup>, נקטינן לקולא.

**מן** פסק כדברי הטור. ופסק **המשנ"ב** (ס"ק לא) שבפתח העשוי לכניסה תדיר יש לסמוך על הרמב"ם. וכן אם היא קשורה פסק (ס"ק לב) להקל כשעשויה לכניסה תדיר. והרמ"א הביא את דברי הב"י שדלתות שעשויות מכמה קרשים מותרות אם יש להן אסקופה, עיין בדבריו. ועיין מג"א (סק"ח).

## סעיף ו':

### **גזירת "שמא יתקע"**

שנינו בשבת מז.

"מהו להחזיר מטה של טרסיים בשבת אמרו ליה שפיר דמי אתא לקמיה דרב יהודה אמר רב ושמואל דאמרי תרוייהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת מיתבי המחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת קנה סיידין לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור רבי סימאי אומר קרן עגולה חייב קרן פשוטה פטור אינהו דאמור כי האי תנא דתניא מלבנות המטה וכרעות המטה ולווחים של סקיבס לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור ולא יתקע ואם תקע חייב חטאת רשב"י אומר אם היה רפוי מותר בי רב חמא הוה מטה גללניתא הוה מהדרי לה ביומא טבא א"ל ההוא מדרבנן לרבא מאי דעתך בנין מן הצד הוא נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא דרבנן מיהא איכא אמר ליה אנא כרשב"ג סבירא לי דאמר אם היה רפוי מותר"

לפי המתבאר מהסוגיה בדף מז' ישנם כמה מושגים ב"שמא יתקע": 1. הרכבה ברפיון. 2. הרכבה בהידוק. 3. תקיעה בחזקה ביד. 4. תקיעה בחזקה ע"י מסמרים.

כמו כן מבואר שיש בכך מחלוקת משולשת - רב ושמואל, ר' אבא ור' הונא בר חייה ות"ק ד'מלבנות המטה':

- רב ושמואל סוברים שדרגות 2-4 אסורות מדאורייתא, ודרגה 1 אסורה מדרבנן. [הסוברים כמו הברייתא של קני מנורה].
- ר' אבא ורב הונא סוברים שדרגה 3-4 אסורות מדאורייתא, דרגה 2 אסורה מדרבנן, ודרגה 1 מותרת.
- ת"ק ד'מלבנות המטה סובר שדרגה 3-4 אסורות מדאורייתא, ודרגה 1-2 אסורות מדרבנן<sup>243</sup>.

נחלקו הראשונים מהי "תקיעה" שאסורה מדאורייתא:

<sup>242</sup> עיין שם שכתב שטעמו משום מיחזי כבונה, אך כפי שהערנו לעיל בסעיף ג', נראה ברור מדברי הרמב"ם שהאיסור הוא משום מוקצה.

<sup>243</sup> עליו צריך להקשות מדוע שנאסור גם ברפיון מדרבנן כאשר בהידוק אסור מדרבנן.

- א. **רש"י** בשבת קכב: (ד"ה גזירה) כתב "בחזקה בסכין ויתדות והוה ליה גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש". ובדף מז: "יתקע – בחוזק ע"י יתדות".
- ב. **הר"ן** (דף מז. מדפי הרי"ף ד"ה ת"ר, ובדף לו. ד"ה ומקשו) כתב "א"נ משום בונה, דכי אמרינן אין בנין בכלים ה"מ בכלי שנתפרק ואין צריך אומן בחזרתו אבל עושה כלי בתחלתו א"נ כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו לא מקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי, ומחייב משום בונה ומש"ה חיישינן לשמא יתקע דכל כה"ג מלאכת אומן הוא".
- ג. **הר"י קאפח** (פכ"ב אות נז) דייק מדברי **הרמב"ם** בפייהמ"ש (פ"י הי"ב) שרק בתקיעת מסמרים יש איסור דאורייתא של בונה.

### החזרה ברפיון במקום שיכול לתקוע

נחלקו הראשונים מה הדין במחזיר חזרה רפויה במקום שיכול לתקוע תקיעה גמורה:

בגמרא בשבת הנ"ל נאמר שאסור להחזיר חלקי כלי שהתפרק אפילו ללא תקיעה, וזאת מדרבנן, מחשש שמא יתקע ויעבור על איסור מן התורה (ועיין **רש"י** ערובין קב: ד"ה אבל לא במדינה, שחששו אפילו שמא האדם יביא כלי עבודה לשם כך ולא הניחו שמן הסתם ייזכר או יזכירו לו שאסור). עוד אומרת הגמרא ש"אם היה רפוי – מותר", ופירשו רבים מהראשונים שהמובן הוא שאם דרכו של הכלי הזה להיות רפוי – מותר להחזיר את חלקיו, מאחר שאין חשש שיתקע, אבל אם דרכו של הכלי שחלקיו יהיו תקועים היטב – אסור להחזיר אותם אפילו בצורה רופפת, מהחשש הנ"ל שמא יתקע (**תוספות** שבת מח. ד"ה הא בחדתי; **רמב"ם** הל' שבת כב, כו;<sup>244</sup> **מאירי** שבת מז. וכלבו בשם **הראב"ד**; וכשיטתם מוכח מלשון **התוספות** שבת פ"ג הט"ו). כך מפורש גם **בבית יוסף** שאין לגזור שמא יתקע אלא בדבר שצריך להיות מעמידו בדוחק, וכתב שכן משמע מלשון **הטור**<sup>245</sup>.

אולם המג"א (ס"ק יא) הביא בשם **הסמ"ג** שדווקא דבר שצריך גבורה ואומנות יהיה אסור להחזירו בשבת, אבל סתם כלי מותר.

והנה מרן בשו"ע לא הביא את החילוק שכתב בב"י וז"ל: "ואם היא רפויה מותר לכתחילה" והרמ"א הוסיף "דרכה להיות" רפויה. דהיינו מלשון השו"ע לא משמע שדווקא אם דרכה להיות רפויה מותר, אלא כל תקיעה ברפיון מותרת ולכאורה משמע שאפילו במקום שיכול לבוא לידי תקיעה אסורה מהתורה, וכ"כ **החזו"א** (סימן נ' סק"י) בדעת מרן, והביא ראייה לדבריו, שהרי מרן בב"י הביא חילוק זה בשם הראב"ד ובשו"ע לא הביאו, ומשמע שהשמיט תנאי זה ולא ס"ל הכי. אולם **במנוחת אהבה** (ח"ג פכ"ג הערה 85) דחה דבריו, ושכ"פ הרמ"א וכל האחרונים לאסור, ואע"פ שכשמחזירו ברפיון אין חשש שיבוא לתקוע יש חשש שיבוא להחזירו בהידוק ולתקועו, וכולה חדא גזירה היא, ולכן כסא העשוי פרקים שהתפרק בשבת אסור בשבת להחזירו ברפיון, וכן כל כיוצ"ב. וכן **השת"ז** לא השמיט את הגהת הרמ"א, וכ"פ **בערי"ש** (שיג, ג).

<sup>244</sup> כן דייק **המנוחת אהבה** בדעת הרמב"ם שכתב "ואם היה רפוי מותר להחזירו" וממ"ש 'מותר להחזירו' משמע שמ"ש 'אם היה רפוי' ר"ל אם היה דרכו להיות רפוי, שאם ר"ל שאם היה רפוי עתה בשעה שמחזירו לא שייך לכתוב ע"ז מותר 'להחזירו' רק 'מותר', דהא מיירי שהחזירו כבר, וכ"כ מרן הב"י בדעתו. אולם **החזו"א** (סימן נ' אות י) כתב שמ"ש הרמב"ם מותר להחזירו, ר"ל ואם היה רצונו לעשותו רפוי מותר להחזירו.

<sup>245</sup> עיין במנו"א שלא הבין מהיכן למד מרן הב"י שכ"ד הטור.

ולגבי כלים שאין דרכם בהידוק כתב הב"י בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שאף בכה"ג צריך להחזירם ברפיון ולא בהידוק, ומרן בשו"ע הביא דעה זו בלשון יש מי שאומר, וכ"נ מלשון **הרמ"א** שהוסיף עמ"ש השו"ע שאם היא רפויה מותר להחזירה לכתחילה, וכתב ואם היא 'דרכה', וסיים 'ובלבד שלא יהדק', וכ"כ **הגר"ז** (סעיף פא).

אולם דעת **השו"ע** להתיר להחזיר כדרכו במקום שאין הדרך להדק, וכ"פ להקל **החזו"א** (סימן נ' סוף אות י) ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריב). ו**השת"ז** (ס"ק כח) פסק לכתחילה כדעת מהר"ם, אך לצורך גדול אפשר לסמוך על דעת השו"ע, וכ"פ **בערי"ש** (שיג, ב).

### גדר שיעור 'אינו מהודק'

מרן בבית יוסף הב"ד הכלבו בשם **הראב"ד** ז"ל: "דברים שאין אדם מקפיד עליהם אם יתנועע בתוך החור מותר להכניסן בחורן שאין לגזור שמא יתקע אלא בדבר שצריך להיות מעמידו בדוחק", אך **המאירי** בשם הראב"ד ז"ל: "מה שהתירו רפוי לא נאמר אלא בדברים שדרכם להישמט ולהחזיר ואין אדם קפיד עליהם אבל דבר שאין דרכו להשמט ושדרכו קפיד בהשמטתם אף ברפוי גמור אסור שמא יתקע שם יתד עד שלא ישמוט ונמצא מכה בפטיש...". ומוכח מלשוננו שאע"פ שמקפיד שלא יתנועע המדף כל עוד אין מקפידים לתוקעו בחוזק מותר להחזירו בשבת. וכן הביא **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריב) להלכה משום ספק דרבנן לקולא, דלא כמ"ש **כה"ח** (אות סה) שדעת מרן והאחרונים להחמיר כדעת הכלבו בשם הראב"ד, ו**הגר"מ אליהו** זצ"ל דעתו בזה ככה"ח. וכן הבין **בז"ר** (ס"ק כו) בדעת השת"ז.

### כלים ששימושן בתקיעה ודין הברגה

הנה ידוע שחיבור הנעשה ע"י הברגה הוא חיבור מהודק וחזק מאוד אלא שאפשר בקלות לפרקו, ומ"מ בשעה שמחובר הוא מחובר היטב. ולכאורה הוי בגדר 'תקיעה' ודומה לחיבור במסמרים או בדבק. ואף שאין כאן חיבור ע"י אמצעי אין בכך כלום, כדין התוקע עץ בעץ שחייב מרן השו"ע על תקיעתו. ונחלקו האחרונים כיצד להגדיר את דין ההברגה, כתקיעה, או שמא כיון שעומדת להתפרק כל שעה אין בה איסור תקיעה.

א. הנה **המג"א** (ס"ק יב) כתב "ונראה לי דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לכו"ע אסור ולא דמי לכיסוי הכלים שעשויים כך דהתם אין עשויים לקיום רק לפותחן ולסוגרם תמיד...", ומשמע מדבריו דנקט כשיטת הראשונים שכל שתקע בחוזק ואומנות יש לאסור משום בונה, וחידוש שאף הברגה היא בגדר של חיזוק ואומנות ולכן יש לאוסרה, ומבואר בדבריו שאע"פ שיש בזה איסור תקיעה מהתורה, אם הוא בכיסוי הכלים אין לאסור (וכ"כ בשעה"צ ס"ק לב' בדעת המג"א שכשיהדק בחוזק ע"י הברגה הוא נחשב כתוקע ממש). וגם **הגר"ז** (סעיף כא) הביא שאין איסור בהברגה, והוא משום שאין עשויים לקיום כלל רק לפותחם ולסוגרם תדיר גם בשבת עצמה, ולא אסרו בנין עראי וסתירתו אלא כשאינו עשוי ע"מ לסותרו בשבת עצמה, ובאמת שיוצא חידוש גדול מדבריו, לדוגמא: אם יסגור את מכסה המלחיה בשבת יש לחוש לאיסור תורה כיון שנעשה לימים



רבים, וצ"ע. ועיין **במ"ב** (שעה"צ סימן תקיט אות יב) שהעלה להחמיר כדעת המג"א שהברגה אסורה מהתורה, גם מלשון **הבא"ח** (ויקהל ה) משמע דס"ל כהמג"א. וכ"כ **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריג) שכלי העשוי לחברו ע"י הברגה בשבת אסור לחברו או לפרקו בשבת אפילו ברפיון.

ב. **ובט"ז** (סק"ז) משמע שההיתר הוא מכיוון שונה, שכתב לגבי הנודות שעיקר תשמישם ע"י פירוק תמיד דלא מקרי גמר מלאכה אפילו אם תוקע בחוזק, וביאר **הפמ"ג** דבריו, שכלים שא"א להשתמש בהם כ"א ע"י הידוק ופירוק אין בהם איסור משום שעשויים מתחילה לכך. ומשמע שכלי שכל שימושם הוא ע"י הברגה, אין לדון את ההברגה והתקיעה בו כיצירת כלי אלא כשימוש בעלמא בו. ובעיקר האיסור בהידוק ע"י הברגה לדעת הט"ז הוא איסור **דרבנן** בלבד. אע"פ שההברגה מחברת את חלקי הכלי בהידוק כיון שנעשה להינטל משם כדי שיהיה אפשר להוציא ולהכניס מהכלי דברים, אינו חשוב כחלק מהכלי ולכן הברגתו מותרת. ומשום שאין הדרך לעשות כלי העשוי מהברגה, ורק חלקים מהכלי שעשויים לפירוק באופן תדיר עשויים מהברגה, לכן חלק זה אינו מוגדר כחלק מהכלי לענין בניה וסתירה. והעלה **השת"ז** (סק"ל) דברי הט"ז להלכה, עיין ז"ר. ו**במנו"א** (עמ' ריז) הוכיח סברה זו מהגמ' בשבת מח. לגבי מגופת החבית שהטעם שמותר ליטול המגופה אע"פ שמדובקת בטיט עם החבית, משום שאין המגופה נחשבת כגוף החבית רק ככלי בפנ"ע. ובספר **אורחות שבת** (ח"א עמוד רסו) כתב שדעת אחרוני זמנינו הגאונים הגרש"ז אוירבך, הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ שאין איסור בנין וסתירה בכלים שעיקר תשמישם הוא ע"י פירוקם והרכבתם. וכך ברור מה**השת"ז** (שם) ו**מהרי"ץ** (פער"צ ח"ב סי' רסד) שהתירו את הכלי של מי הורד. וכ"פ **בערי"ש** (שיג, ו) ועיין **במילואים לפסק"מ** (סי' מה).

ג. **ובחזו"א** (סימן נ' סק"ט) נקט ששיטת המג"א והט"ז אחת היא, ומשמע מדבריו שכל ההיתר של המג"א נאמר דווקא בכיסוי לפי שאין בחיבורו עשיית כלי, משום שהכיסוי אינו אלא סותם את הכלי ואדרבה כשהוא מבריג את המכסה אינו חשוב ככלי, והברגת הכיסוי מוגדרת כשימוש בעלמא. ומדבריו יוצא, שאם בהברגה יקבל שמוש כגון הברגת בקבוק תינוק או מלחיה יהיה חייב, וכן הקשה **הגרש"ז אוירבך** (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יא', ט) על החזו"א<sup>246</sup>.

כתב **המאמר מרדכי** (ס"ק יא) דאי לאו דמסתפינא אמינא שלא גזרו חכמים אלא במקום שיכול לבוא לידי האיסור של תקיעה במסמרים או בדבק, וכל שמכניסו ודוחקו יותר הוא מתאחד ומתחבר, דבכל כה"ג יש לגזור שמא יתקע כדי להעמידו בדוחק שלא יתפרק, אבל כוס של פרוקים העשויה לחוליות שאין לגזור שמא יתקע בחוזקה יותר, נראה דלא שייך לגזור שמא יתקע אע"פ שדרכו להיות מהודק, שהרי אין דרך לתקוע ואם יתקע בו לא יוסיף כלום לאדיקות של הכלי. וכל הגזירה היא משום שמא יבוא לתקוע, אם אין חשש זה שרי. אולם מדברי **המג"א** שאסר הידוק של

<sup>246</sup> ועיין לקמן מ"ש בעניין המלחיה, ודחיית דעת החזו"א.

כלים בהברגה מוכח דלא ס"ל הכי, שהרי לא שייך לגזור התם שמא יתקע ואפ"ה אסור. ובאמת שמדברי הרמב"ם (פכ"ב הכ"ו) משמע שגם במקום שאין חשש של 'שמא יתקע' יש לאסור מצד שנראה כבונה. וסיים המאמר מכיון שהמג"א והרמב"ם מהאוסרים יש להחמיר בזה לעניין שבת. ובאמת שמדברי הרב **טל אורות** (דפ"ז סע"ב) נראה שאוסר אע"פ שאין חשש שמא יתקע, שעצם ההברגה בהידוק אסורה משום שעושה כלי ובונה.

### ❧ תיקון העדשה במשקפים שנפלו בשבת

יש להבדיל בין שלושה סוגים שונים של משקפיים:

1. מסגרת עם ברגים, והעדשה נפלה מפני שהם השתחררו מעט - אסור להדק את ההברגה. החזרת העדשה ללא הברגה שנויה במחלוקת: **בשש"כ** (טו, פב) אסר להחזיר את העדשה בכל אופן, וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' ריג). **בהליכות עולם** (ח"ד עמוד רסג) כתב שראוי להחמיר בכה"ג אפילו ברפיון מבלי להדק את הבורג, אא"כ יש בדבר צורך גדול, והסיבה היא שלא גזרין שמא יתקע שחושש שמא תשבר הזכוכית, ולגזור שמא יהדק הבורג י"ל שגזירה חדשה היא ואין לנו לגזור גזירות חדשות. גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ט סימן כח) מצדד להתיר. מה הסיבה למחלוקת?

לפי מה שהתבאר לעיל במצב של החזרה רפויה במקום שיכול לתקוע, אם כן, מאחר שביום יום העדשה מחוברת ותקועה היטב במשקפיים - אסור להחזיר אותה אפילו בצורה רופפת, מחשש שמא יטעו ויתקעו אותה כרגיל. זהו היסוד לשיטה האוסרת.

לדעת המתירים להחזיר את העדשה באופן רופף, יש כאן כמה צדדים להקל:

א. אפילו אם יתקע אולי אין בכך איסור דאורייתא, ולכן אין לאסור שמא יתקע. אם כי, יש מקום לומר שהמחלוקת האם הברגה אסורה מן התורה מוסבת על כלי שמורכב משני חלקים המוברגים זה לזה, וניתן לפרק אותו ללא שימוש במברג אלא על ידי אחיזה בשני חלקיו (כמו בבקבוק של תינוק). לעומת זאת כאשר יש צורך להביא מברג כדי לשחרר את ההברגה, אולי הכל מודים שהבורג אינו שונה ממסמר וזוהי "תקיעה" האסורה מן התורה.

ב. במשקפיים אין כל כך חשש שיבוא לתקוע בחוזקה, שמא יישברו (ילקוט יוסף שם, ומקור הסברה בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' רב, ושם לא סמך עליה למעשה; לעניות דעתי הסברה מובנת רק בסוג משקפיים שמקובל לתת לתיקון אצל אופטיקאי).

ג. יש אומרים שההיתר שנאמר בגמרא על "רפוי" הוא אפילו בדבר שדרכו להיות תקוע (כן מוכח בחידושים המיוחסים לר"ן בשבת שם, וכן נקט החזון איש הל' שבת סי' נ סק"י, אך ראה מה שהשיב עליו במנוחת אהבה פכ"ג הערה 85, וראה גם מהתוספתא לעיל).

ד. כשהבורג אבד, כעת אין כל חשש שתברג, ולכן ההיתר להחזיר את העדשה פשוט יותר (אז נדברו חלק ח סי' לג).

ה. יתכן לומר, שמאחר שמשקפיים הם חפץ בסיסי לאדם - אין לגזור בהם מחמת חשש רחוק שמא יביא כלי עבודה ויתקע (הרי כל ילד יודע שמברג הוא מוקצה, גם אלה שלא יודעים

שהסיבה לכך היא איסור ההברגה), והדוגמאות בגמרא ובשולחן ערוך לגזירה שמא יתקע הם בחפצים שנחיצותם אינה רבה כל כך, וכעין זה כתב הט"ז בסי' שח סוף ס"ק יד (כיוצא בזה כתב בעניין אחר המגן אברהם סי' שח ס"ק ע"א בשם בעל המאור).

למעשה, מאחר שהכל מודים שהחזרת העדשה באופן רופף אינה אסורה מן התורה, והמחלוקת היא האם חל כאן איסור דרבנן שמא יתקע, ניתן לסמוך על הכלל שבמחלוקת פוסקים באיסור דרבנן הולכים אחר המיקל, ובוודאי בשעת הדחק כשיש בזה צורך גדול.

יש להוסיף, שאמנם קיימת שיטה בפוסקים לפיה אפילו דבר שאין דרכו לתקוע בחוזקה אלא להדק אסור לחברו ואפילו כשהוא רפוי (מחלוקת שהובאה בשולחן ערוך שיג, ו), אך כשהדבר מתנגש עם צורך שבת אין להחמיר כדעה זו (משנה ברורה ס"ק מו).

2. בסוג מודרני יותר של משקפיים, יש חצי מסגרת מעל העדשה וחוט פלסטיק דק שמתוח בחריץ שבתחתית העדשה (כדי להכניס בחזרה את העדשה צריך למתוח את החוט בעזרת חתיכת פלסטיק דקה כנייר וקשיחה, והרבה אנשים שיש להם משקפיים כאלו לא מכירים את הפנטזיה והולכים לאופטיקאי שיתקן). נראה שבסוג זה אין למתוח את החוט ולהכניס את העדשה. שמסתבר שיש איסור תורה להחזיר אותה והכל מודים בכך מאחר שהיא תקועה שם היטב. לעניין מלאכת "מכה בפטיש" אין זה משנה אם מדובר בתקיעה בעזרת מסמר וכדומה או בחיבור טוב אחר (לא מצאתי בפוסקים התייחסות לסוג זה).

3. במשקפיים ישנים יותר יש מסגרת מלאה ללא ברגים ובה הדרך להחזיר את העדשה היא על ידי לחיצה קלה. אם הדבר אירע כבר מספר פעמים, וגם אחרי ההחזרה העדשה לא תהיה תקועה היטב והיא עלולה ליפול שנית, מותר לעשות זאת בשבת לצורך גדול. **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריג) התיר להחזיר באופן זה שאין לחוש שמא יהדק בחוזק שהרי א"א להדקה כי אם ע"י מכשיר מיוחד, ואין חשש שמא יתקע, וכ"פ מרן **הגרע"י** בקול סיני (עמוד 313) שאין לחוש שמא יתקע שחושש פן תשבר אם יתקענה בחוזק. גם בשו"ת **בצל החכמה** (ח"ו סי' קכג) התיר להחזיר את העדשה אם כבר נפלה מספר פעמים בעבר (ועיין בפסקי תשובות הנ"ל, שהביא דעה חולקת). נראה שמשקפיים כאלו שמדי פעם הזכוכית נופלת מהם דומות לכלי שדרך להדקו בלא תקיעה, שאם התפרק מותר להדקו לצורך גדול (לפי שו"ע הרב סי' שיג סכ"א, שפירש כך את המחלוקת בשולחן ערוך שם סעיף ו על "כוס של פרוקים"; ועיין משנ"ב שיג, מה, שפירש את המחלוקת אחרת על פי הט"ז, אך העיר עליו בשער הציון סק"ל). ראיתי שגם הרב **רצון ערוסי** (אתר מורשת) התיר להחזיר עדשה של משקפיים שנפלה כבר מספר פעמים.

במקרים שבהם אסור להחזיר את העדשה, מותר לטלטל אותה עד מקום שבו היא נשמרת.<sup>247</sup>

<sup>247</sup> טלטול העדשה - **בשמירת שבת כהלכתה** (טו, פב) התיר לטלטל אותה, למרות שלדעתו אסור להחזירה, כאמור, ודימה זאת לדין חלקי כלים שהתפרקו בשבת, שמותר לטלטלם (סי' שח ס"ח), אך זאת בתנאי שדרוש מומחה כדי לתקנם. ואם הוא בעצמו יכול לתקנם, אסור לטלטלם מחשש שמא יתקע. אולם בשו"ת תפילה למשה (ח"א סי' כא) סובר שמאחר שמקובל להקפיד לשמור היטב את העדשה שנפלה כדי שלא תיטרט וכדומה, הרי היא מוקצה מחמת חסרון כיס. אף על פי כן, הוכיח (אות ג שם) שמותר לטלטל אותה עד המקום שבו היא משתמרת, כי רק כשהיא מגיעה לשם האדם מקצה אותה מדעתו (על פי הרשב"א בשבת קיב,א: "בכרמלית דלא מינטר לא מקצה ליה איניש אלא דעתיה עליה לטלטלי").

**בתפילה למשה** (ח"א סימן כא) העלה שיקול נוסף לאסור טלטול במשקפיים שניתן לתקן אותם בקלות, מחשש שמא יבוא לתקן אותם באיסור, וכדין כירה שנשמטה אחת מירכותיה, שאסור לטלטלה שמא יתקע (סי' שח סט"ז), וזאת

### ✎ הארכת השולחן בשבת

**מתירים:** **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריב) התיר להאריך את השולחן בשבת ולתחוב את הפינים שבמדף בתוך הנקבים הנמצאים בשולחן לצורך זה, שהרי אין מקפידים להדקם בנקבים ולא לחברם במסמרים, וכ"נ מלשון **המג"א** (ס"ק יא) שהביא את דברי הסמ"ג שדווקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור. וכ"פ **בש"כ** (פרק כד' סעיף כג). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ז מקורות לאות א) ו**בחוט שני** (ח"ב עמ' רמה). גם **בפניני הלכה** (ח"ב עמ' 330) התיר מטעם שהלוחות מורכבים שם דרך עראי. וכ"פ **בערי"ש** (שיג, א) ו**שע"ה** (סב, כה, ד"ה כלים).

**אוסרים:** דעת **הגר"מ אליהו** זצ"ל בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סימן סב) לאסור אם האדם מקפיד שהשולחן לא יזוז והחורים והבליטות האלה נתקעים אחד בשני ומקפידים שלא יזוז, אז דרכו להיות תקוע אע"פ שיכול להיות רפוי ואסור לעשות כן בשבת. אבל אם אין האדם מקפיד שיהיה רפוי או יזוז קצת לכאורה מותר לעשות כן בשבת, אלא שע"פ המציאות רוב האנשים מקפידים שלוחות העץ יהיו צמודים זל"ז ולא יזוזו בשבת. אולם הוא דיבר רק על שולחן שתקוע באופן חזק ביותר, מה שלא מצוי כ"כ בשולחנות בימינו.

### ✎ הנמכת והגבהת סטנדר

**אוסרים:** כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רכ) להוכיח מדברי הגמ' שמחלקת בין קנה של סיידין שמותר להחזירו בשבת כיון שעומד לפרקו ולהחזירו תמיד, לקנה של מנורה שאין עומד להתפרק אלא לעיתים רחוקות שהמחזירו בשבת חייב חטאת. ובנ"ד לגבי סטנדר אם אין הדרך לשנות את גובהו תמיד אלא רק כשיש צורך, אסור להחזירו בשבת דכיון שאינו עומד להשתנות בכל יום הו"ל גמר מלאכה. ושם דחה סברת המתירים שלא עושה בשינוי הגובה מאומה כדין פתיחת כסא, דשאני התם שלא הייתה פעולת שינוי בעצם הדבר רק ששינה את צורת עמידתו ע"י שמטה אותם לצד אחר, ובשינוי גובה הסטנדר יש פעולת הרכבה של ממש, שמשנה את עצם רגלי הסטנדר ופעולה זו בודאי חשובה כפעולת בניין, שהרי לאחר פתיחת הברגים צריך לכוונו לגובה הדרוש ולכן חשוב כבונה. וכן חלקי הסטנדר אינם מחוברים זל"ז כדין כסא ומטה שכל חלקיהם מחוברים ממש זל"ז. וכ"פ לאסור בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ט סימן לח) משום שלפעמים משאיר אותו בגובה מסויים כמה ימים ולא חשיב בכלל עשוי לפתוח ולסגור תמיד. והוסיף המנו"א שאם הדרך לשנות את גובהו פעם אחת ביום לפחות, מותר להגביהו ולהנמיכו בשבת. וכ"כ בספר **חוט שני** (ח"ב פל"ו עמוד רסו) לאסור בזה. ובשו"ת **אור לציון** (שם אות ג) חילק בין סטנדרים שבבתי מדרש העשויים לשינוי באופן תדיר שמותר לשנות גובהם, אבל אלו שבבית אין לשנותם בשבת. גם **הגר"מ אליהו** זצ"ל (שם) אסר בכל אופן לשנות את מצב גובהם בשבת.

---

במקרה שהתיקון שכיח (על פי המיוחס לר"ן שבת קלחב). חושבני שהתיקון בשני הסוגים הראשונים אינו כל כך זמין ולכן השש"כ התיר זאת; וגם בתפילה למשה התיר לטלטל בעזרת המורפק. וב**מנוחת אהבה** (עמ' ריג) אסר טלטולה משום מוקצה מחמת חסרון כיס. וב**הליכות שבת** (עמ' קסט) כתב שאם נפלה רק עדשה אחת מהמשקפיים, לא אבד שם כלי מהמסגרת משום שיש בה עדיין עדשה אחת, ולכן מותר לטלטל את העדשה המפורקת אגב הכלי. אך את המסגרת אסור לטלטל מחשש שמא יתקע.

**מתירים:** בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ו סימן לב) התיר מהטעם שבנידון דידן פרקי רגלי הסטנדר עומדים יחד תמיד, ואף קודם ההידוק עשוי בשלמות, ואינו מחבר עכשיו את שני חלקיו לעשות כלי בשלמות אלא רק להדקו לצורך תשימושו, ושינוי גובהם דומה לפתיחת כסא ומטה מתקפלים שמותר, ואינו דומה לכל הדוגמאות שבגמ' ששם מדובר בחיבור פרקים שנתפרקו לגמרי. גם בשו"ת **אז נדברו** (חי"ד סי' יא) כתב להתיר מהטעם שדומה לכיסוי כלים שאין עשויים לקיום. וכ"פ להתיר **בחזון עובדיה** (שבת ה' עמוד רצא), ובספר מאור השבת (ח"ב בפניני המאור עמוד תריז) הביא שהשיב לו **הגרש"ז אוירבך** שמותר להגביה ולהנמיך את גובה הסטנדר אע"פ שמשאירו לפעמים כך חודש או יותר, כיון שהוא מיועד לכך, וכ"ה בספר שולחן שלמה (סי' שיג' אות ז) וכ"כ בשמו **בשש"כ** (פרק כג' סעיף נ). ובספר אורחות שבת (פרק ח' אות ס' עמוד רפח) כתב שכן משמע מדברי **הגרי"ש אלישיב** זצ"ל. ובשע"ה (סב, כה, סד"ה כלים) כתב שיש מחמירים.

### משחקי הרכבה ולגו

**מתירים:** כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רכב) שמשחקי הרכבה אינם אסורים בשבת משום בנין או מכה בפטיש, הואיל ואין הצורות מתקיימות וגם השימוש בו הוא למשחק בעלמא. וכן אין לגזור אטו משחקים אחרים שהרי לא מצוי משחקים שעומדים לעולם. וכ"פ להתיר בשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סי' לט) וביחווה דעת (ח"ב סימן נה), והביא בשם **הגרש"ז אוירבך** זצ"ל ומשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ג סי' ל) שכתבו להתיר בזה, וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ה אות ה) ובפניני הלכה (ח"ב עמ' 330). ועיין במילואים לפסק"מ (סי' מו).

**אוסרים:** בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' אות כז) כתב לאסור לתת לילדים לשחק במשחקים של בנין וסתירה, אכן אין דינם כמוקצה כיון שהילדים משתמשים הם בעצמם. גם **בשש"כ** (טז, יט) החמיר בזה ואסר לשחק ולבנות באבני לגו שהרי הם נתקעים זה בזה בחוזקה (אלא שכתב שם שאין למנוע מהילדים לשחק בקוביות ובאבני פלא. ונראה לי שלגבי לגו לא התיר).

### סגירת מלחיה

**מתירים:** לפי מה שהבאנו לעיל בשם **המג"א והט"ז** נראה להקל בזה משום שמכסה זה עשוי להינטל כדי להשתמש במלחיה, ואפילו אם נוטלים המכסה פעם בשבוע אין זה משנה, שהרי השימוש במלחיה מותנה בכך שכל כמה זמן יפתחו את המכסה. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ריז) להתיר. וכן העלה בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סימן כא אות ז) ו**המנוחת יצחק** (ח"ד סי' קכד) ובשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' יא עמוד צט). וכן פסקו להתיר הברגת קנקן סודה אע"פ שחלקו העליון מחובר לקנקן ע"י הברגה, וע"ע **בחזון עובדיה** (שבת ה' עמוד רפו).

**אוסרים:** אלא שמדברי **החזו"א** שהבאנו לעיל משמע שהברגת מלחיה תהיה אסורה, משום שבהברגה זו הוא מכשיר את המלחיה לשימוש, ובכה"ג לא התירו **המג"א והט"ז** (כפי שהסביר את דבריהם). אולם במנו"א (ח"א פכ"ד הע' 9) האריך לדחות דבריו שא"א להסביר כך בדברי **המג"א**, שמספיק שהבניין עומד לשעה כדי להסיר ממנו שם בניין מהתורה. יש להעיר בכל זה שאין **החזו"א** כתב בפירוש לאסור הברגת מלחיה בשבת, רק שכן הסיקו לכאורה מדבריו. ונראה להסביר שגם

החזו"א יודה שאין איסור להבריג מלחיה, שאפשר לומר שאף הוא מודה ליסוד הפמ"ג והגר"ז שבכלים שתשמישן תדיר בהברגה יש להתיר, אלא שנקט שבהברגה יש גדר של מעשה אלים וחוזק גדול, שאין לה את ההיתר של 'דרך תשמיש' או 'תדיר', ובמלחיה שאין תקיעה בחוזק אין לאסור דבר שתשמישו תדיר, אך צ"ע.

### ❧ **מיטה של תינוק**

**אוסרים:** כתב במנוחת אהבה (ח"ג עמוד רכ) שמיטת תינוק מפורקת אסור לחבר פרקיה בשבת, ואפילו אם כבר מחוברת מע"ש אין לשנות את גובהה ע"י הגבהת קרקעית המיטה או הנמכתה, מפני שהדבר כרוך בפירוק והברגת ברגים. דעת הגר"מ אליהו זצ"ל לאסור הרכבת מיטה זו כיון שעשויה לזמן ארוך, ואם מדובר על לול שאינו עשוי לזמן ממושך ג"כ יש להיזהר לאיסור תוקע.

**מתירים:** כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ז סכ"ז) שאם אינו תוקע את הברגים בחוזק מותר לחבר מיטה זו בשבת, אא"כ מחוייב לתקוע בחוזק או שהרגילות היא להשאיר את הלול במצב זה למשך זמן ארוך, שאז אסור בכל אופן.

### ❧ **פתיחת קוד סודי בשבת, שעון שבת, מאוורר**

דעת הגר"מ אליהו זצ"ל (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד סימן סב) לאסור משום שמקפיד שהתקיעות שתוקע יהיו מהודקים, דאל"ה הדלת לא תפתח.

ובקול צופיך (גליון 303) כתב "אנחנו רגילים לומר על שעון שבת "לא תגע בו יד", ואין לקצר או להאריך את זמן פעולתו של שעון שבת, כי יש בו דין תוקע, ודין בונה, ולעיתים גם דין סותר, וכולם איסור דאורייתא, ולחולקים שרוצים לתת קולות בדבר, בודאי יודו שיש איסור דרבנן".

גם לחיצה על שעון מעורר מכני אסר מטעם תוקע, וה"ה לעניין מאוורר שיש בו איסור דאורייתא של תוקע.

ובכל הדוגמאות הנ"ל, דעת הר"י קאפח (הובא לעיל) שאין לאסור אא"כ יש מסמרים ואז יש חשש שמא יתקע [וגם אז תלוי אם דרכו ברפוי או מהודק כמבואר לעיל], אך אם אין מסמרים [כגון במשקפי חצי מסגרת, לגו, שעון שבת וכו'] אין שום איסור ומותר לכתחילה. (עיין שו"ת המוקלט, תשובות 362, 380-379).

## סימן שי"ד - דיני בנין וסתירה

סעיף א'<sup>248</sup>:

שנינו בביצה יא: "בית שמאי אומרים: אין מסלקין את התריסין ביום טוב, ובית הלל מתירין אף להחזיר".

ההבנה הפשוטה בהבנת מחלוקת ב"ש וב"ה הינה כי הם נחלקו האם יש בנין וסתירה בכלים, וכך נאמר בפירוש בסוגיית הגמרא (שם כב.): "**דבית שמאי** סברי: יש בנין בכלים, **ובית הלל** סברי: אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים"

וע"פ זה היה לנו לכאורה לפסוק כבית הלל שאין בניין בכלים. אלא שמצינו בשבת קב: (וכן בירושלמי יב, א):

"עייל שופתא בקופינא דמרא [שופתא יתד קטן שתוחבין בתוך בית יד של מרא בהיותו בנקב הברזל, להדקו שלא יצא – רש"י], **רב** אמר משום בונה ו**שמואל** אמר משום מכה בפטיש"

והיה נראה לכאורה שאמוראים אלו פסקו שיש בניין בכלים. ונראה שזוהי שיטת **רבינו חננאל** בשבת שם שהכריע כדעה זו (כרב), והסביר שהוא מדין בניין בכלים וסייע דבריו מן הבבלי והירושלמי הנ"ל. ולכאורה צ"ע, שנראה שהכריע כשיטת ב"ש. והאמת שהקושי גדול יותר לפי שר"ח עצמו בסוגיה בביצה הכריע כבית הלל ולא כבית שמאי, משום דקיי"ל שאין בנין וסתירה בכלים.

ותירץ **הרשב"א** שלדעת רב אפילו לשיטת ב"ה יש בניין בכלים, והיתר זקיפת המנורה אינה אלא משום שזקיפת המנורה בלבד אינה חשובה כבניין שהרי אף פעם לא נתפרקה. אולם, דברי רשב"א אלו לא תואמים את דברי הר"ח עצמו בביצה שהסביר מחלוקת ב"ה וב"ש בבנין בכלים, וצע"ג.

ואולי יש לומר שר"ח סבור ששני סוגי דיונים הם ושני סוגי מחלוקות הן בשאלת בנין בכלים.

1. הדיון של ב"ש וב"ה בסוגיות ביצה הוא בשתי דוגמאות: סילוק תריסי חנויות, שהן דלתות פתחי תיבות העומדות בשוק ואינן מחוברות לקרקע (ביצה יא: עיי"ש במשנה, וברש"י שם י. ד"ה תריסין), וזקיפת המנורה ביום טוב. בשתי הדוגמאות הנ"ל מדובר בפעולה שאינה קיבוע סופי של החלקים השונים, אלא הרכבה של דלתות בלילה ופירוקן למחרת בשעת פתיחת חנויות, וכן במנורה שזוקפין אותה בשעה שמדליקים ומשתמשים בה [ואולי מעין מה שפירשו התוס' ביצה כב. ד"ה ובית, ובשבת מו. ד"ה דחוליות]. בשני המקרים מדובר על חיבור זמני או פירוק כזה, של דברים שהנוהג לחברם ולפרקם, וסבור ר"ח שבזה נחלקו ב"ה וב"ש, ואנחנו פוסקים כב"ה שאין בניין כזה בכלים.

2. אולם, הנידון של רב בעניין שופתא בקופינא דמרא (שבת קב:), וכן מיטה של טרסיים (שבת מז.) – מדובר בפעולה של חיבור חזק וקבוע שהופך אותם לאחד, ובה סבור רב שחייבים משום בונה, ושמואל משום מכה בפטיש, ובמקרים מסוג זה פוסק ר"ח כרב שיש בניין בכלים.

<sup>248</sup> נעזרתי בסיכום סימן זה בשיעוריו של הרב ברוך גיגי משיבת הר עציון.

לפי האמור יוצא שיש כאן שני דיונים: החיבור הזמני של דלתות לתיבות או של חוליות המנורה, שב"ש מחייבים אף בזה וב"ה סבורים שאין זה בניין, כי בכלים לא שייך לדבר על בניין אלא כשמדובר על חיבור קבוע שאינו עומד לפירוק לאחר זמן קצר. ויש דיון אחר על עצם המושג של בניין בכלים, כי שמואל סובר שאין תורת בניין בכלים ולא חייבו בכלים אלא משום מכה בפטיש וכיו"ב, אבל בניין אינו אלא בקרקע, ורב אית ליה שיש בניין בכלים, ובזה סבור הר"ח שהלכה כרב באיסורי.

הנ"מ ההלכתית שתהיה בין למ"ד יש בניין בכלים ובין למ"ד אין בניין בכלים אלא החיוב הוא משום מכה בפטיש (רש"י), תהיה האם יש סתירה בכלים, למ"ד יש בניין בכלים אז יש סתירה בכלים, ולמ"ד שהחיוב הוא משום מכה בפטיש אין חיוב על הסתירה משום שלא מצינו מלאכה הופכית למלאכת מכה בפטיש.

### ❧ היקף הדין

רוב הראשונים הכריעו שהלכה כשיטת הסוברים שאין בניין וסתירה בכלים, אלא שהם חלוקים בהיקף הדין הזה, וכפי שנבאר.

א. **רש"י** (ביצה יא.; שבת מז.) סבור שאין בניין בכלים כלל, ובכל מקום שאנו מחייבים כשמדובר

בבניין כלים, על כרחנו אינו משום בונה אלא משום מלאכות אחרות. וכן משמע מדברי **הרי"ף** (לז. מז. באילפס) שפסק שאין בניין בכלים כלל<sup>249</sup>.

אמנם יש לחלק בין כלי גדול לכלי קטן, לדעתו (כפי שכתב הר"ן. ועיין בדברי רש"י בעירובין לה. ד"ה ומתני) בכלי גדול אם בונה או סותר אותו אפילו קצת יתחייב משום בונה, ובכלי קטן (שאינו מחזיק ארבעים סאה כמו חבית) אם בונה אותו מתחילתו או שהאומן מתקנו יתחייב, אך אם בונה בו קצת או סותרו אינו חייב.

לפי דבריו יש לפרש את המשנה דשובר אדם חבית, אפילו בכלי גמור ולא רק במוסתקי. וכ"כ **הראשל"צ** (ביצה לג.) בדעת **הרמב"ם** (כג, ב), וכ"כ **הר"ח כסא** (שם טוב שם).

ואמנם **הפני יהושע** (שבת עד:) תמה מאוד בשיטת רש"י כיצד יתכן לומר שאף כשעושה כלי מתחילתו ומשלימו, אין חייב בזה משום בונה, שהרי ודאי מלאכה חשובה היא וגם במשכן הייתה חשובה בבניין הארון והמזבח וכל כלי המשכן, ולכן פירש דלרש"י נמי עיקר פלוגתא דאין בנין בכלים הוא שאם הכלי נעשה בפעולה אחת יש לחייב משום בונה, ורק כשנעשה בשלבים שונים, וכל שלב אין בו חשיבות מספקת אין בו חיוב משום בונה אלא משום מכה בפטיש על המעשה האחרון.

והנה, מלבד מה שסברה זו נראית קשה בעיני, וכי למה ייגרע אם עושה כמה פעולות שאין חשיבות בכל אחת כדי לחייבו, מ"מ יש לנו לחייבו על הצטברות הפעולות שיוצרות את הכלי שהוא מלאכת מחשבת גדולה וחשובה, ונחייבו משום בונה. ועוד שאף לדבריו הרי לא תירץ

<sup>249</sup> כן הסביר בשו"ת תפילה למשה את דברי הרי"ף, והביא סימוכין לדבריו ע"ש.



קושייתו, שהרי גם לשיטתו שמואל חולק בזה על רב אף בבונה שנעשה בפעולה אחת, וא"כ כיצד יסביר את שיטת שמואל.

אולם האמת יורה דרכו כפי שפירשנו, שרש"י סבור שאין תורת בניין אלא בקרקע ולא בכלים, ובכלים יש תורת עשיית כלי שהיא משום מכה בפטיש ולא בונה.

ב. דעת היראים שאף רב סבור שאין בניין בכלים, והוכיח כן משבת כט: שם אומר רב כי מסיקין בכלים בשבת. ומה שאמר רב בעייל שופתא שחייב משום בונה, כוונתו שבנידון זה אין לנו לחייבו אלא משום בונה שהרי חיוב של 'מכה בפטיש' אינו אלא לאחר גמר הבניין, אך כיוון שאין בניין בכלים, הרי הוא פטור לגמרי, ולא אמר רב שחיובו משום בניין אלא להסירו מטעם מכה בפטיש, אבל אינו סובר באמת לחייבו משום בניין<sup>250</sup>. וכ"ד **רבינו ירוחם והירושלמי**, שאין כלל בניין בכלים.

ג. דעת בעל המאור (לז: בדפי הרי"ף ד"ה יש בה) שאין בניין אם משתמשים בכלים כחומרים לבניית כלי גדול ע"ג כלי שקיים כבר, אבל בעשיית כלי אחד יש בניין. וע"כ לא פליג עליה שמואל ואמר שאין דרך בנין בכך אלא בשופתא דקופינא שהוא דבר מועט אבל בעשיית כולו או רובו בדרך בנין שישים נסר ע"ג נסר או כיוצא בזה יתחייב משום בונה. ולדעתו יש בניין בכלים, רק שיש בכלל זה כמה תנאים לחיוב.

ד. לדעת התוספות (שבת קב: ד"ה האי, עד: ד"ה חביתא) אם יתקיים אחד משני תנאים יהיה בניין בכלים: עשיית כל הכלי, או פעולה שיש בה חיזוק ואומנות, וכ"כ גם הרא"ש בעירובין (פ"ג ס"ה) וז"ל: אבל כשעושה כל הכלי או תיקון גמור מיקרי שפיר בניין. וכ"ד הסמ"ג והטור. בדומה לזה כתב בתוס' הרא"ש (קב: ד"ה עייל), אבל בניגוד לתוס' שהחיזוק והאומנות מבטאת את חשיבות הפעולה, לדעת תוס' הרא"ש החיזוק הוא ביטוי לקביעות כמו בקרקע. מהו ההבדל בין דברי התוספות ותוספות הרא"ש? נראה שהם רואים את החיסרון בבניין בכלים בשתי דרכים שונות:

לדעת התוס' היסוד הוא שלא כל שינוי קל בכלי הוא בעל חשיבות, לכן יש בניין בכלים אם עשה את כל הכלי, או לפחות כשעשה פעולה משמעותית שיש בה אומנות. אבל הרא"ש רואה שהחיסרון בכלים הוא בארעיות שבדבר. כלים בניגוד לקרקע 'חתומים' בחותם של ארעיות, והאומנות והחיזוק שהוזכרו בדבריו הם ביטוי לקביעות שבפעולה.

ונמצא לשיטתם שמותר לשבור מוסתקי כדי להוציא אוכל, אך לא כלי שלם. וכ"כ השה"ג (סא: אות א) בדעת הרמב"ם, אך כל האחרונים חלקו עליו, עיין ראשל"צ ושם טוב לעיל, וצל"ח ועוד. ובבירור דעת הרמב"ם עיין במילואים לפסק"מ (סי' נד).

<sup>250</sup> ובדעת רש"י יש לומר שמבין שלרב יש בניין בכלים, ואין להוכיח משבת כט: בעניין מסיקין בכלים, מפני שאין זה סתירה לדעתו שאינה אלא ממילא, ועוד יש לחלק בין בניין בכלים לסתירה בכלים, וכדלהלן, עיי"ש.

ה. יסוד החיזוק והאומנות העולה בדברי התוס' הוזכר גם בדברי הרמב"ן והרשב"א (קב:), אולם עיון מדוקדק בלשונם יבהיר לנו את ההפרש הגדול והמהותי שבין השיטות<sup>251</sup>. לדבריהם לא שייך מושג הבניין בכלי שכבר קיים ואדם עוסק בו להוסיף עליו ולתקנו וכיו"ב. רק כשאדם יוצר כלי, או מרכיב כלי שנתפרק באופן שניתן לראותו כיוצר אותו מחדש נחשב בונה. בניגוד לתוס' שרואים שהחיסרון בכלים הוא בחשיבות הפעולה, ותוס' הרא"ש שרואה את הבעיה בארעיות של הבניין בכלים, הרמב"ן מגדיר בניין כיצירה חדשה של כלי. כן ביאר את שיטתם גם בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כד' אות ב) שכל שעדיין שם כלי עליו הרי הוא בונה וסותר 'בכלים' ולכן אין בזה איסור.

ביסוד שיטתם נראה לומר, שיש חילוק מהותי בין בניין בקרקע לבניין בכלים. יסוד תורת בניין נאמר בקרקע, ומשום כך כל פעולה של שינוי פני הקרקע, או טיפוחה והכשרתה לבניין וכיו"ב היא חלק מהאיסור הכולל. וכמובן כל פעולת בניין חלקית של הצבת נדבך בבניין וכו' הרי זה בונה. אבל בכלים יסוד הבניין הוא בהשאלה מן הבניין שבקרקע, ורק יצירה של כלי נחשבת בניין, פעולות אחרות הנעשות בכלים לשיפוצם ולייפויים וכיו"ב אינם נחשבות לבניין.

מִרְן הַשּׁו"ע פסק כתוספות וסיעתו, וז"ל: "אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית. שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דאם כן הוה ליה מתקן מנא אבל אם היא שלמה אסור לשברה אפילו בענין שאינו עושה כלי ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש ואפילו יש בה נקב חדש אם להרחיבו אסור".

ויש לתמוה על פסק מִרְן מדוע לא שת ליבו לדברי הרי"ף והרמב"ם, ופסק לאסור לשבור חבית שלימה כדעת התוס' והרא"ש, וכבר העיר בזה הקרבן נתנאל (פכ"ב דשבת אות ה) על דברי מִרְן, וכתב שע"פ צירוף קל יסמוך על דבריהם להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלים אפילו לכתחילה. ובכה"ח (סק"ה) מסיק דבשעת הדחק ומצטער שאין לו מה לאכול יש לסמוך על המקלים ובלבד שלא תהא מחזקת ארבעים סאה וגם אינו עושה כלי בשבירה זו, דאל"ה חייב משום מכה בפטיש וחייב לכו"ע. גם בשו"ת תפילה למשה (ח"א עמ' רנו) התיר רק במקום צורך גדול לסמוך ע"ד המקלים. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' פב). ובדעת מהרי"ץ (הג' על השו"ע, הובא בפסק"מ סע' עז, עט) יש מחלוקת בין הסב"ל (ס"א) לבארות משה (מילואים לפסק"מ סי' נד אות ג) האם מתיר בשופי כדעת הרמב"ם או כדעת מִרְן בסוף ס"ז להתיר ע"י גוי, ע"ש.

והרמ"א ע"פ תרומת הדשן (סימן סה) הצריך עוד תנאי לסתור את החבית - שאינה מחזקת ארבעים סאה. ולא השמיט דבריו השת"ז, ועיין סב"ל שפירש בדעת השת"ז שמרן מסכים לדין זה. והגר"א פסק כירושלמי שאין כלל סתירה בכלים, אך אם יוצר כלי ע"י הסתירה חייב משום מכה בפטיש.

ושמעתי מהרב אהרון בוטבול שאם רוצים לחתוך אבטיח בצורת סלסלה, דהיינו שמרוקנים את האבטיח ויוצרים ממנו כלי, צד ההיתר הוא ע"פ דברי מִרְן בסימן שכב' שמותר לעשות כלי מדבר

<sup>251</sup> וז"ל: "אבל הכא עושה כלי או מתקן כלי מתחילתו אין לך בניין גדול מזה, ואין זה נקרא בניין בכלים שהרי אינו כלי, אבל עושה כלי מיקרי ואפשר לפי דעת זו שכל כלי שצריך אומן בחזרתו מיחייב עליה משום בונה דהוי ליה כעושה כלי מתחלתו שהרי משעה שנתפרק ואין ההדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי".

שהוא מאכל אדם או בהמה, כמו קיסם שהבהמה אוכלת אותו הדבר מותר, אע"פ שמתכוון לעשות כלי, מכיון שהוא מאכל אין לו דין עשיית כלי וה"ה לכאורה כאן. אבל נראה שיש כאן איסור גמור של עשיית כלי, משום שכל ההיתר של מרן הוא על פעולה של כלאחר יד, אבל כאן זוהי פעולה מיוחדת לעשיית כלי, כמו שיהיה אסור לקחת את הקיסם ולתקן אותו בכלי מיוחד לכך. וכאן הפעולה היא מדויקת ולכן אפילו במאכל בהמה יהיה אסור. ועיין מ"ש בסימן שכב' בנידון עשיית סלסלה זו.

### עשיית פתח בשבת

איתא בגמרא שבת קמו.

"תנו רבנן אין נוקבין נקב חדש [רש"י: בכלי] בשבת ואם בא להוסיף מוסיף. ויש אומרים אין מוסיפין. ושון שנוקבין נקב ישן לכתחילה... אמר רבה: דבר תורה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח... דרש רב נחמן משום רבי יוחנן הלכה כיש אומרים"

הברייתא דנה בעשיית נקב חדש ובהוספה עליו, ואומרת כי הכל מודים שיש איסור דרבנן בעשיית נקב חדש אם עושים אותו רק להכניס או להוציא, גזירה שמא יבוא לעשות נקב בלול של תרנגולים שעשוי להכניס ולהוציא. נחלקו התנאים בתוספת לנקב אם שייך לגזור גם בו אטו לול, והלכה כדעת האוסרים אף תוספת.

תחילה נברר את יסוד איסור עשיית פתח בשבת, ואת הצורך בפתח שעשוי להכניס ולהוציא. ונפתח ביסוד העולה מדברי **הרמב"ם** (פ"י, הלכות יד, טז), שדבריו בשתי הלכות נראים כסותרים זה את זה:

"העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה... והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו"

ודבריו אלה יש בהם קושי כפול:

1. האם חיוב עשיית נקב הוא משום בונה או משום מכה בפטיש? לכאורה היא מחלוקת מפורשת בגמרא (קב:) בין רב ושמואל, ואם כן הוא מזכה שטרא לבי תרי<sup>252</sup>.

2. בהלכה טז אינו דורש שהנקב יהיה עשוי להכניס ולהוציא, ומסתפק בעשוי להכניס האורה, ואילו בהלכה טז הוא אומר כי כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו!

ונראה להסביר בביאור הקושי השני, שיש לחלק לשיטתו בין עושה נקב במחובר לקרקע לבין עושה נקב בכלי. העושה נקב במחובר לקרקע, אין חיובו משום הפתח עצמו, אלא מפני שכל פעולה בבנין היא תולדת בונה, וכקודח כלשהו, וכן בעשיית חלון, ובזה אין לנו עניין בטיבו של הפתח, כי לא הפתח עומד בדיון אלא הבנין עצמו שנוסף לו 'חלון'. ברם, כשעושה נקב בכלי, שלא שייך בו דין בונה מפני שאין בנין בכלים כלל, לשיטת הרמב"ם, בזה יש לחייב מצד עשיית הפתח, שהיא מלאכת האומנים הנהוגה בכלים. כיוון שדרך האומנים לעשות פתח העשוי להכניס ולהוציא, אין לחייב אלא על פתח כזה, שרק בו יש גדר של מלאכת האומנים, ושאר הפתחים לא נאסרו אלא

<sup>252</sup> וכבר האריכו בכך המפרשים, ראה פירוש **הר"י קאפח** (שם אות לב) שהביא את דבריהם.

כגזירה אטו פתח זה. ועיין בפ"י הר"י קאפח (אות לב) שתירץ בפשטות שאת גדר החור השאיר רבנו להל' טז כדי לבאר שחייבו נובע מדין פתח, ע"ש<sup>253</sup>.

אמנם, **התוספות** סוברים שאין לחייב על עשיית פתח משום בונה אלא אם הוא עשוי להכניס ולהוציא, ובלא זה אינו נחשב פתח כלל (וזוהי הסיבה שלדעתם סבר שמואל בדף קב: שאין לחייב משום בונה, שאינו עשוי להכניס ולהוציא). אמנם, אם יעשה פתח כזה יש לחייבו לא מצד עשיית הפתח, אלא מצד גמר מלאכת הלול, וחייב משום מכה בפטיש.

והנה, לשיטת הרמב"ם, היסוד מובן וברור: שם פתח קיים בכל פתח שאדם עושה, ואם עושהו במחובר לקרקע, הרי זה בונה. אמנם בכלים אין בניין, ואין לחייב אלא מצד מלאכת האומנים, ורק פתח שעשוי כדרך האומנים חייבים עליו מצד מכה בפטיש.

אבל לשיטת התוס' לא מובן למה בעינן דווקא עשוי להכניס ולהוציא כדי שיתחייב משום בונה? ונראה לפרש שעשיית פתח בכלי מצד עצמה אינה שייכת למלאכת בונה הרגילה, ורק אם עושה פתח משמעותי לכלי, יש לחייב עליו משום בונה.

נוסיף תוספת ביאור לדברינו: יש לחלק בין שני מצבי פעולה של האדם: יש פעולה שעיקר מגמתה בתיקון הכלי, ויש פעולה שעיקר מגמתה בפתרון צורך מסוים של האדם. מלאכת בונה שייכת רק אם המוקד הוא הכלי, אבל אם המוקד הוא הצורך של האדם אין זה שייך לבונה. כשאדם עושה פתח להוציא או להכניס, הוא מתמקד כרגע בצורך שלו, כי הוא צריך להוציא מהכלי את היין וכיו"ב, אבל כשחושב על הכנסה והוצאה, הרי מעוניין שיהיה פתח בכלי שיאפשר שימוש בו וממילא הו' בונה בכלי.

ועיין בדברי **החזון איש** (סי' נא סק"י) שפירש בכיוון דומה לנאמר לעיל, שכל כלי אינו ראוי לשימוש אא"כ יש לו פתח העשוי להכניס ולהוציא דרכו, ואם עושה פתח רק להוציא או רק להכניס אינו נחשב שימוש קבוע אלא שימוש לשעה.

**במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רמ) כתב שהוצאת דבר מהכלי אינה חשובה כהשתמשות בו ורק הכנסת דבר לכלי נחשבת כהשתמשות בכלי. ומה שאסרו לעשות נקב אפילו כשעשוי להוציא דרכו בלבד, היינו בכלי שדעתו להשתמש בו להכניס בו דרך נקב אחר או דרך פתחו, ובזה גם כשעושה נקב להוציא בלבד הרי הכלי נעשה מתוקן יותר שאפשר להשתמש בו יותר טוב, כלומר שהכנסת דברים שונים בכלי זה נעשה כדאית יותר, הואיל ובקל אפשר להוציאם ממנו דרך הנקב שעשה בו עתה. ולדעת **הר"י קאפח** (פ"י אות לב) אסור מדרבנן גם על נקב להוצאה בלבד גזרה משום נקב העשוי להכניס ולהוציא.

<sup>253</sup> ולענ"ד, לפי ביאורו להל' יד, שרק בלול תרנגולים חייב משום בונה, היה יכול לתרץ שכיון שהשימוש בחור בלול הוא לצורך הכנסת האויר והאור, א"כ חייב גם על חור שאינו עשוי להכניס ולהוציא אלא להכניס בלבד. אא"כ נאמר שהנקב גם עשוי להוציא את הריח מהלול, וכך נראה מדבריו שם שכתב "דלהתחייב בכל נקב בעלמא צריך שיהא נקב עשוי להכניס ולהוציא דומיא דלול של תרנגולין...".

### נקב במשחת שיניים ובפחיות

יש לעיין לפי זה אם יש איסור דאורייתא בעשיית נקב בראש השפופרת של משחת שיניים חדשה. אפשר שאין זה נחשב לכלי, כי זהו פתח שהמוקד שלו בשימוש של האדם ולא בהגדרת הכלי, כיוון שהשפופרת הרי אינה מוגדרת כל כך ככלי מצד האדם, ודומה יותר לחותלות של תמרים, וצ"ע.

מכל מקום, נראה שאם יעשה נקב בכלי שמשתמש בו באופן קבוע להוציא דרכו, ואינו ראוי להוציא דרך הפתח הראשי, כבקבוק של תינוק שעושה נקב יציאה בפיטמת המוצץ שלו, מסתבר מאוד שבזה יש איסור תורה, כי זהו עיקר הכלי וכך דרכו. ושוב ראיתי שכתב כן **הגרש"ז אוירבך** זצ"ל בשולחן שלמה (ח"ב עמ' קפא ס"ק ז אות ג).

אמנם, מתבאר מן הסוגיות, שלא כל פתח שעשהו להכניס ולהוציא חייבים עליו, אלא אם עשה אותו בדרך בניין ולא בדרך 'שבירה', כדאיתא במשנה "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי" ופירש רש"י שם: 'לנוקבה יפה בפתח נאה'.

ובהמשך הסוגיה שם נאמר:

"בעו מיניה מרב ששת מהו למיברז חביתא בבורטיא בשבתא [רש"י: ברומח, לתוחבו בדופניה לנקבו] לפיתחא קמיכוין ואסיר או דילמא לעין יפה קמיכוין ושרי [להרחיב מוצא היין בנקב גדול, מדלא נקיב ליה כדרך הנוקבין נקב עגול ויפה] אמר להו לפיתחא קא מכין ואסיר"

ונראה לי פשוט, שאם פתח פתח לחבית באמצעות הרומח, יש איסור דרבנן בלבד, ואינו חייב אלא כשמתכוון לעשות נקב עגול ויפה.

ונמצאו שלוש דרגות:

1. שובר החבית - שאינו מתכוון לפתח כלל, אלא לקלקל החבית כדי להוציא את תכולתה, והוא היתר גמור.
2. פתיחת פתח ברומח - מתכוון לפתח, אך אינו עושהו יפה - אסור מדרבנן.
3. כשעושה נקב עגול ויפה - חייב משום מתקן מנא.

### פתיחת פחיות שתיה

**מתירים:** כתב בשו"ת **תפילה למשה** ובמנוחת אהבה (ח"ג עמ' רמ) להתיר לפתוח פחיות משקה בשבת משום שכל מ"ש מן לאסור כדעת התוס' והרא"ש הוא דווקא אם שובר את גוף החבית, אבל אם שובר רק את ראשה אין לאסור, ואין לחוש שמא יכוון לפתח. אולם אין לשתות מהפחית עצמה שא"כ הרי הוא עושה אותה לכלי גמור שהרי משתמש בה במקום כוס<sup>254</sup>. ואין לחוש שמא ישתה מהפחית ישירות, משום שגם אם ישתה ממנה ישירות הרי הוא עובר על איסור דרבנן בלבד. ואין לאסור מצד איסור מחתך אע"פ שאולי מקפיד על מידה וגודל מסויים, משום שאין לחייב

<sup>254</sup> ואע"פ שהוא פסיק רישיה שהרי בודאי שהפחית נעשית ראויה לשתיה, מ"מ הואיל ואין שם כוס גמור על פחית פתוחה לכן אין להחשיב אותו כמתקן אא"כ מתכוין ורוצה להשתמש בה ככוס.

משום מחתך על דבר שהוא כבר כלי (וע"ע שם פכ"א ס"ד), ומה שמוציא ממנה את המשקה אינה חשובה להשתמשות בכלי ורק הכנסת דבר לכלי חשובה כהשתמשות בו. **הגרש"ז אויבך** (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן יב', ולב'. שש"כ פ"ט הע' יא.) היקל בזה מכיון שעיקר כוונתו לנקב בעלמא לשתיה ומתכוון לזרוקו מיד, ואין כאן רצון לעשות פתח יפה לשימוש קבוע וחוזר, ואין חשש של מחתך שעושה הפתח רק כדי שלא יסרט בשעת השתיה. גם **בחזו"ע** (ח"ד עמ' שפד) העלה להתיר לפתוח פחיות משקה בשבת וגם לשתות דרך הפתח שבפחית, ולא קיבל דברי הרב מנוחת אהבה. ובערי"ש (שיד, ב) התיר אם לא פותח את כל הטבעת.

**אוסרים: הגריש"א** (אורחות שבת עמ' שסג) אוסר מטעם שעושה פתח יפה, וכן משום מחתך. אך יכול לפתוח ע"י פותחן שיקלקל קודם לכן את הפחית כמו בקופסאות שימורים. גם **האור לציון** (ח"א סימן כו, ח"ב סי' כז אות ו) החמיר בזה. וגם דעת הרב **יעקב אריאל** שיש בזה איסור מחתך אא"כ שופך את המשקה לכוס. ועיין **בשש"כ** (פ"ט, סעיף ה) שנראה שאסר לעשות נקב יפה, ואולי כוונתו שם לפחית שמן דווקא שמשמש בפתח לאורך זמן, וצ"ע.

אמנם, נראה שאולי י"ל, שכיום שהלשוניות שבפחיות המשקה, וכן בקרטוניות אינן ניתקות לגמרי ולא נעשה פתח יפה, יש לראות זאת כנקב בעלמא, והכול יודו שיש להתיר לעשותו בפחיות שאינן מיועדות לשימוש ארוך טווח. לאחר זמן ראיתי שבספר הליכות שבת (עמ' קנט) כתב הרב **אופיר מלכה** שמסיבה זו באמת אינו חשוב כפתיחת נקב יפה, ומותר.

#### סעיף ח':

#### סתיירת חותלות

הנה שנינו בשבת קמו. "תניא חדא חותלות של גרוגרות ושל תמרים מתיר ומפקיע וחותר", וחותלות אלו הם כלים של כפות תמרים ועושים אותם כמין סלים ונותנים לתוכן תמרים רעים כדי שיתבשלו, ובסוף בישולם קורעים את הכפות תמרים ומוציאים התמרים מתוכם. וכ"פ מרן **השו"ע** ע"פ **הרמב"ם** (פ"י סוף ה"ג) שחותלות של תמרים וגרוגרות אם הכיסוי קשור בחבל מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפילו בסכין, והוסיף ע"פ **הכל בו** שאפילו גופן של חותלות מותר לשבור שדינם כקליפת אגוזים ושקדים ששוברם כדי לאכול האוכל שבהם. ונחלקו האחרונים מדוע מותר לסתור את החותלות הנ"ל:

- א. דעת **המג"א** (ס"ק ג) שדווקא חותלות אלו מותר להפקיע כיון שאינם כלים גמורים, שהרי עשויים רק כדי שהתמרים יתבשלו בתוכם, אך אם היו כלים גמורים ודאי שהיה אסור לקרוע ולסתור. וע"ע **בפרי מגדים** שכתב להסביר דברי המג"א שדווקא חותלות העשויות לבישול האוכל שבתוכן ולא נעשו לבית קיבול מותר לסתור אבל אם נעשו לשמירת הפירות יהיה אסור לסתור או לקרוע. ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א עמ' רס) שרצה לומר בדעת המג"א שאף כלי העומד לזריקה אין עליו שם כלי, והוכיח דבריו ממ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' כלים ה"ז) "חותל של הוצין שמניחין בו הרוטב וכיוצ"ב, אם הוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו מתטמא, ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירנו, או שחשב לאכול מה

שבתוכו ולזרקו טהור" ומבואר להדיא שכל כלי שדעתו לזרוקו אחר שיוציא האוכל מתוכו אינו חשוב כלי<sup>255</sup>. ובספר **תהילה לדוד** הסביר כוונת המג"א שרק בחותלות התירו משום שאינם כלי גמור, אבל אם הוא כלי גמור פשוט שאסור.

ב. אולם **האגרות משה** (ח"א סימן קכ"ב ענף ט) כתב שטעם ההיתר הוא משום שאחר השימוש זורקים את החותלות, ולכן הם בטלים לפירות וממילא אין עליהם שם כלי, ונחשבים כקליפות.

### פתיחת קופסאות שימורים

בנידון קופסאות שימורים יש לדון משני צדדים, מצד אחד הקופסה היא קופסה טובה וראויה לשימוש חוזר, אלא שמצד שני אין בני האדם מחשיבים כלי זה וזורקים אותו לאחר השימוש בו.

### כשהדון להשתמש בה גם לאחר הוצאת תוכנה:

מתירים: בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א עמ' רנו) הביא כמה טעמים להקל לפתוח קופסאות שימורים בשבת:

א. תחילה דן לבאר שאין לדמות פתיחת קופסאות שימורים לשבירת חבית, משום שבשבירת חבית הרי הוא מקלקל, משא"כ בקופסת שימורים שכן היא דרך פתיחת הקופסא, אדרבה הרי הוא מתקן את הכלי שיוכל להוציא ולהכניס דרכו. ויש לדון מצד נוקב נקב, ואע"ג שאין הוא מתכוון לעשות פתח יפה מ"מ יש לאסור עכ"פ מדרבנן גזירה שמא יכוון לעשות פתח יפה בפעמים הבאות ויתחייב מהתורה.

ב. אולם כיון שדרך העולם לזרוק מיד לאחר שמוציאים מהם את האוכל אין לנו לחוש שמא יכוון לעשות לה פתח. ודומה דינה לחבית רעועה שדיבק שבריה בזפת שאין אנו חוששים שמא יעשה לה פתח יפה, וכמ"ש רש"י (ביצה לג:) והרא"ש. ודומה לדין חותלות שאין עליהם דין כלי. ודן להתיר אף לדעת המג"א ועימיה.

ג. אף קופסאות גדולות שמשתמשים בהם לאחר הוצאת האוכל מתוכן, אם בשעת הפתיחה אינו מתכוון להשתמש בהם שימוש חוזר יהא מותר לפותחן בשבת, משום שאע"פ שבמפעל חזרו וסגרום והכל נעשה כלי אחד, מ"מ הואיל ודעת הסוגרים אינה לסגור לעולם אלא עד שיפתחו אותם, א"כ אין בטל הכיסוי לכלי ולא נחשב כעושה פתח חדש כשפותח הקופסא. וכמ"ש רש"י (שבת מח.) לגבי ההבדל בין פתיחת בית הצואר בשבת לבין נטילת מגופת החבית וז"ל ואע"פ שדבוקה בו אינו חשיב חיבור שהרי לינטל עומדת, אבל הבגד כשנארג כולו חיבור ע"כ. וגם לגבי הפותח בית הצואר ישנם כמה ראשונים הסוברים שאם נפתח כבר פעם אחת אין בו איסור. ואע"פ שבנידון חיבור מכסה הקופסא ישנה מח' ראשונים האם נחשב לחיבור או לא, כבר כתב מרן בב"י (סימן שיז) שהזכיר מח' זו וסיים שאין להקל בפני ע"ה, אלא שכאן כיון שכל האיסור הוא

<sup>255</sup> ועיין בשבת ס: וקבג. לעניין כלי בשבת וטומאה.

מדברנן יש להקל מ"מ. וא"כ יש כאן ס"ס שאין בזה איסור תורה, דשמא כרש"י וסיעתו, ושמא כל שאינו מתכוון לפתח רק להוציא האוכל אין בזה מתקן. וגם אם משתמש בקופסא לאכילה אין בזה שם תשמיש.

ולסיכום ההלכה כתב שיש להתיר בשופי פתיחת קופסאות סרדינים ושקיות חלב וכיוצ"ב שדרך לזורקן מיד לאחר הוצאת האוכל מהן. אבל בקופסאות שימורים שדרך לפעמים להשתמש בהם פעם נוספת לאחר הרקת תוכנן או להחזיר לתוכן את החמוצים שנשארו, יש להחמיר שלא לפותחן בשבת רק מע"ש ואם לא פתחו מע"ש יש להקל לפותחן ע"י קטן. ובחזון עובדיה (ח"ד עמ' שעה) התיר לפתוח קופסאות שימורים אפילו ע"י פותחן. וכ"פ הר"י קאפח (פכ"ג אות ג) מטעם שאין בכך שום תיקון כלי, כיון שהצמדת הפח המכסה את הקופסה לקופסה אינו מבטל שם כלי מעל הקופסה, וכל הדיון במגופת חבית הוא מצד עשיית המגופה כלי ולא מצד עשיית החבית כלי, "שכלי הייתה וכלי תישאר", וה"ה הכא שאינו עושה את המכסה לכלי, ולכן מותר.

**אוסרים:** שו"ת **אגרות משה** (שם) משום שסותר כלי בשבת, אך אין למחות במקלים. גם בקצות השולחן (סי' קיט' בדה"ש סק"ז) אסר מטעם שקופסא זו אינה רעועה כחותלות. בשש"כ (פ"ט הלכה ב) ובציץ אליעזר (ח"ו סי' לה) אסרו משום שיוצר כלי בפתיחתו, אך אם מקלקל את הקופסא כגון שעושה נקב בתחתיתה לפני הפתיחה<sup>256</sup>, ומעביר את תוכנה לכלי אחר מותר. גם הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב עמ' רעג) אסר לפתוח כל קופסת שימורים בשבת, ואף אם היה נקב ורוצה להרחיבו יש לחוש דהוי מתקן מנא.

### **כשהדרך לזרוק אותה לאחר הוצאת תוכנה:**

**מתירים:** בשו"ת **תפילה למשה** התיר בכל עניין. וכ"ד הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פ"ט הע' י) מכיון שזורקים את הקופסה מיד לאחר שימושה מסתבר דחשיב ככלי רעוע וכחבית של מוסתקי, ואין חשש שיכוון לעשות פתח יפה, ואין לנו לאסור בגלל שיש אנשים מועטים מאוד שמשאירים הקופסאות להשתמש בהם, משום שבטלה דעתם אצל רובא דאינשי. גם בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ד סי' פב) העלה שאם מנהג רוב ככל בני המקום לזרוק הקופסאות אח"כ, המתיר לפותחן בשבת יש לו ע"מ שישמור. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קכב) התיר מדינא, אך למעשה התיר רק לצורך גדול ע"י גוי או לת"ח בצינעה. בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ו סי' לה) כתב לכתחילה לפתוח מע"ש, אך אם שכח לפתוח ויש לו צורך למאכל בשבת יש להתיר לפתוח ע"י הריסת הכלי קודם הפתיחה, מכיון שזוהי משאצל"ג ואינו מתכוון ומקלקל. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"א סי' כד) התיר, וכתב שאף החזו"א היה מודה להתיר בזמנינו, מפני שאין הדרך להשתמש בקופסאות אלו אח"כ, ואפילו אם משתמש בהם עד שיגמור את תכולתם אין זה חשוב להשתמשות. וכ"כ בשו"ת **שמש ומגן** (ח"ב סי' יב אות ג) וגם הוא כתב בדעת החזו"א שלא אסר אלא קופסאות גדולות שמשתמשים בהם אח"כ. בשו"ת **דבר**

<sup>256</sup> ועיין בשו"ת תפילה למשה שכתב שיצא שכרו בהפסדו משום שמרן השו"ע כתב בפירוש שאסור לסתור כלי שלם בשבת, והמנקבים את הקופסא בשבת עוברים על איסור דרבנן חמור שיש לו עיקר מהתורה של סתירת כלי, ואם היו פותחים בשבת כדרכם בחול היו עוברים לכל היותר על איסור דרבנן של גזירה שמא יכוון לפתח, ולכן הסיק שאין לנקב את הקופסא לפני פתיחתה.



**חברון** (סימן שיט) כתב שישתדל לקלקל את הקופסא בשעת הפתיחה, ויעביר את תכולתה לכלי אחר. וכ"פ בערי"ש (שיד, ב) בתנאי שאינו פותח את המכסה במקום ההלחמה משום קורע.

**אוסרים: שש"כ** (פ"ט הלכה ג), אא"כ מקלקל את הקופסא לפני שפותח אותה. ויש מתירים כשאינו מתכוון לעשות פתח יפה משום שהקופסה חשובה ככלי רעוע וכחבית של מוסתקי. והר"י קאפח (שם) התנגד לעשיית חור בכלי מחמת איסור דרבנן של מקלקל.

### פקק הברגה עם טבעת

**מתירים:** כתב **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רמח) שיש להתיר לפתוח בקבוקים בשבת ואע"פ שע"י פתיחת הפקק נעשה ראוי לשימוש לכסות בו בקבוקים אחרים, מכמה טעמים: א"א לומר שאדם מתכוון בפתיחת הבקבוק לשמור את הפקק כדי לכסות בו בקבוקים אחרים. ורק אם ישתמש בפקק הזה לכיסוי בקבוקים אחרים או בבקבוק הנ"ל כשישתמש בו פעם נוספת, כגון שימלא בו מים יתחייב<sup>257</sup>. וגם אם יתכוון להשתמש בפקק לשימושים אחרים אינו עובר על איסור תורה רק איסור דרבנן הואיל ואינו מנתק את חלקו התחתון של הפקק ע"י כלי אומנות. ויעוד, שאינו מנתק את חלקו התחתון של הפקק ע"י מעשה של ניתוק וחיתוך אלא ע"י סיבוב הפקק ונחשב כעושה כלי דרך עסק שאינו אסור מהתורה אפילו אם מתכוון לעשות כלי, וא"כ כשאינו מתכוון הוא מותר גמור. ובבקבוקי יין שאין הפסד בפתיחת הבקבוק מע"ש יש לחוש ממידת חסידות לדעות המחמירות בזה. וכ"פ להקל בשו"ת **יחווה דעת** (ח"ב סימן מב)<sup>258</sup> מטעם: א"רוב הפוסקים מתירים לסתור כלי שלם ולא רק מוסתקי, ואם השו"ע שאסר היה רואה דבריהם גם הוא היה מתיר. והפתיחה אינה חשובה לעשיית כלי כיון שהכלי עשוי כבר מקודם ומעולם לא בטל ממנו שם כלי. וגם לאחר שנצמד לבקבוק לא בטל ממנו שם כלי משום שהוא ממשיך לשמש כמכסה לבקבוק שנצמד אליו. והפקק נועד מראש להסרה ולכן אין בזה משום סותר, ודומה לפסקו של תרה"ד בעניין דף שסותמים אותו מע"ש שמותר לכסות ולפתוח בשבת הואיל ולא נעשה לקיום (עיין לעיל סימן רנט). וגם אם הפקק אינו חשוב ככלי בזמן היותו על הבקבוק יש להתיר, משום שבתיקון כלי כל שאינו מתכוון אין לאסור אע"פ שהוא פ"ר. וכ"פ להקל בשו"ת **קניין תורה** (ח"ה סי' לד) **וציץ אליעזר** (ח"ד סימן מה) **והאור לציון** (ח"ב פכ"ז סי' ח), **ערי"ש** (שיד, ב) והר"י קאפח (פכ"ג אות ג).

ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שהמחמיר שלא לפתוח בקבוקים בשבת, מותר לו לומר לחברו שיפתח לו את הבקבוק, משום שכל דבר שאדם מחמיר על עצמו אין בזה איסור אמירה, שהרי אני אומר לו לעשות מלאכה שאין בה איסור, שהרי גם מבחינתי אין בזה איסור אלא חומרא בעלמא. אולם עיין במאמרנו "שימוש ביהודי כגוי של שבת", שאם האדם עושה כן מעיקר הדין ולא רק מתורת חומרא בעלמא, אין היתר לומר לאחר שיפתח לו את הבקבוק, וכן אמרו לי כמה רבנים, ע"ש. ובספר הליכות שבת (עמ' קעא) כתב הרב **אופיר מלכה**, שאם הפריד מע"ש את הפקק מהטבעת המחוברת אליו, ע"י סכין, מותר לפתוח את הפקק לכו"ע, שהרי יצירת הכלי היא בפקק וברגע

<sup>257</sup> שהרי גם לפני שפתח את הבקבוק הפקק כיסה את הבקבוק, ובניתוק חלקו התחתון של הפקק לא נתחדש בו שום תיקון בשימוש הבקבוק.

<sup>258</sup> ובחזו"ע (ח"ה עמ' שסח) ובהליכות עולם ח"ד עמ' רמו. וע"ע בחזו"ע ח"ג עמ' קד'.

שהפריד את הטבעת, אף שלא פתח את הפקק בפועל הרי כבר יצר אותו ואין עוד מה שמונע ממנו להיפתח.

**אוסרים: שש"כ** (פ"ט סעיף יז) ושו"ת **אז נדברו** (ח"ג סי' מ) אסרו מכיוון שכשפותח את הפקק נהפך המכסה לכלי, ולכן יש לנקב את המכסה קודם שפותחו. לדעת **הגריש"א** יש בזה ג"כ איסור של מחתך. אך **הגרשז"א** (מנחת שלמה סימן לב אות ב) לא חשש לאיסור מחתך כשלא צריך למידה של החיתוך. וכתב בחזו"ע (עמ' שעא) שנפגש עם **הגר"מ פיינשטיין** ואמר לו שדעתו להחמיר בזה משום עשיית פתח. הרה"ג **אשר וייס** (שו"ת מנחת אשר סימנים כח- כט) אסר פתיחת פקקי פלסטיק ומתכת, וחשש לאיסור תורה במעשה זה.

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן צא אות יב, ח"ב סימן לב אות ב) אסר בפקק מתכת משום שהפקק נוצר ע"ג הבקבוק, אך בפקק פלסטיק התיר כי הפקק עומד לעצמו לפני שמלבישים אותו ע"ג הבקבוק.

### פתיחת שקיות אוכל

בספר **שלחן שלמה** (סי' שיד' עמוד קפג' אות ז) כתב שלכל הדעות מותר לפתוח בשבת שקית חלב או מיץ, מפני שאחר נטילת התוכן שבהם נזרקים. ויחתוך קצת בגוף השקית ולא יתכוון לעשות פתח יפה. וכ"כ להקל **בשש"כ** (פ"ט הערה יא) שהם ככלי גרוע כמוסתקי, וצירף דעת הגר"ז (שמ' סעיף יז) שאין איסור קורע נוהג בדבר שהוא גוף אחד כמו נייר וניילון. וכ"כ להקל בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ד סי' מה סוף אות ה), גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רכא) העלה להתיר לפתוח שקיות חלב גם אם לא מריק את תוכנם מיד בעת פתיחתם. וכ"פ להקל **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' שסז) ואף לפתוח ע"י הכלי החדש שנקרא "קנקומט" שיש בו להב לחיתוך השקית מותר, אולם הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' קסז) אסר שימוש בקנקומט. ובשו"ת **אגרות משה** (שם) התיר לפתוח שקיות סוכר אם אין משתמשים בהם שוב מטעם שדומה לחותלות. וב**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' נח) התיר לפתוח וופל וכו' שדינם כקליפה של אגוז. אבל לפתוח שקית ניילון או פלסטיק המדובקת היטב מכל צדדיה, מותר בתנאי שיקרע בצד השקית באופן שלא תתקלקל, ושלא יתכוון להשתמש בה שימוש נוסף, ואם יש בשקית משקה שלא ישתה ישירות ממנה. ושקיות שרגילים להשתמש בהם שימוש נוסף לאחר פתיחתם כמו שקיות של טיטולים, אין לפתוח אותם בסכין או במספרים אלא יפתחם ביד. ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שעדיף שיעשה נקב קטן בשקית החלב כשפותחה, שהרי אז אינו נקב שעשוי להוציא ולהכניס שאיסורו יכול להיות רק מדרבנן.

והרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' קעא) כתב שאין ליתן בשקיות אלו לאחר פתיחתן מעט אוכל או פסולת, אמנם מותר להחזיר אוכל או חטיף שנשאר לאותה קופסא או שקית שהוציא מהם, דזה מוגדר כאותו שימוש ולא כשימוש חדש.

ולגבי שלוקים שמפרידים אותם וע"י הפרדה זו אפשר להשתמש בהם, שמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שאין בזה איסור משום שזורקים מיד את הכלי הזה, ואין מתייחסים לזה ככלי, וה"ה לגבי פחיות. ולכן גם אין צריכים להטביל אותם משום שאינם כלי אלא היכי תימצו לשתות את המשקה. אולם נראה שע"פ דברי **המנוחת אהבה** יהיה אסור לשתות מהם בשבת.

### ❧ הפרדת גביעי אשל המחברים זה לזה

**מתירים:** כתב **בהליכות עולם** (ח"ד עמ' רנד) שמותר להפריד גביעי לבן שמחברים זל"ז, כיון שחיבורם לא נעשה לקיום, אלא על דעת שיפרידם בעת אכילתו. וכ"כ בספר בנין שבת (ח"א עמ' קסד) בשם הגרש"ז **אוירבך**. וכ"כ להתיר **האור לציון**, ובשש"כ (פ"ט אות יא) **וערי"ש** (שיד, ג). ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שגם לגבי הפרדת תיונים המחברים זה לזה מותר. וטעם ההיתר משום שניכרים ומופרדים זה מזה, ורק כדי שיהיה קל למוכרם משאירים אותם מחברים מלמעלה.

**אוסרים:** אולם בספר **אורחות שבת** (פי"ב סי"ב) כתב בשם הגריש"א לאסור בזה משום שבהפרדת הגביעים זה מזה, הגביע מקבל את צורתו הרצויה ויש בזה משום מכה בפטיש, וגם איסור מחתך יש בזה משום שהגביעים נחתכים בקו ישר ומדויק. **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' סט) אסר משום מתקן מנא, שראויות כך לשימוש טוב יותר. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן קט) אסר זאת משום מתקן כלי.

### ❧ שונות

עלה בדעתי שאלה, האם מותר בשבת לשבור את אחד משיני מזלג חד פעמי, או לנשון סכין חד פעמי ובכך הם אינם ראויים לשימוש או לכל הפחות ראויים לשימוש באופן דחוק. וכן לגבי קריעת צלחת חד פעמית, האם חשוב כסותר כלי או מבטל כלי מהיכנו. ולכאורה נראה לומר שאסור לעשות כן כיון שמבטל כלי מהיכנו.

לאחר זמן ראיתי בספר הליכות שבת (עמ' קסח) שכתב הרב **אופיר מלכה** לגבי יישור כוס חד פעמית מעוכה, שאם אפשר להשתמש בכוס כשהיא מעוכה, מותר ליישר אותה. אך אם התקמטה באופן שא"א להשתמש בה שוב ללא יישור, אסור ליישרה בשבת משום תיקון כלי.

## מכה בפטיש

מלאכת מכה בפטיש מקיפה הלכות רבות בהלכות שבת, בעיקר בידינו בונה בסימן זה. וכמעט בכל דיני 'מתקן מנא' מתווסף לו איסור 'מכה בפטיש' שהם באים כאחד. נידון נוסף הוא 'מכה בפטיש באוכלין' שדנו בו בסימן שיח. לכן כאן יבוארו עיקרי הדינים, ושאר פרטי ההלכות כתבתי כל אחד במקומו.

### גדרי המלאכה

במשנת המלאכות (עג.) שנינו 'והמכה בפטיש', ובריש פרק הבונה (קב:) שנינו:

"והמכה בפטיש ובמעצד.. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב מפני שהוא כמתקן מלאכה"

"רבן שמעון בן גמליאל אומר המכה בקורנס על הסדן כו' - מאי קעביד? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו מפני שמאמן את ידו. קשו בה בני רחבה אלא מעתה חזא אומנתא בשבתא וגמר הכי נמי דמיחייב? אלא אבי ורבה דאמרי תרוייהו שכן מרדכי טסי משכן עושין כן. תניא נמי הכי רבן שמעון בן גמליאל אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב שכן מרדכי טסי משכן עושין כן"

ועוד אמרו בגמרא (עה):

"רבה ורבי זירא דאמרי תרוייהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש"

**בירושלמי** (פ"ז ריש ה"ב) מצאנו הרחבה של מלאכת מכה בפטיש, ושם נאמר שכל מלאכה שאין אנו יודעים לאיזה אב מיוחסת היא, אנו מקשרים אותה למלאכת מכה בפטיש.

### גמר מלאכה

נראה שהגדר היסודי במלאכה זו הוא גמר מלאכה, וכן מצינו בדברי **רש"י** (שבת מז. ד"ה חייב) "וחייב משום מכה בפטיש - אב לכל גומרי מלאכה". היינו, לשיטתו בכל בניין יש איסור של מכה בפטיש. והתוספות (קב. ד"ה והמכה) כתבו "נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה".

ובפירושו של החידושים המיוחסים ל**ר"ן** למשנה עג. כתב שכל דבר שהוא בעצמו אינה מלאכה אלא שע"י נגמרה לחייבו הוא הנקרא מכה בפטיש. ולפי דבריו משמע שבכל מלאכה ישנו את החיוב המיוחד למלאכה הנעשית, ובנוסף לזה יתחייב ג"כ משום מכה בפטיש על גמר המלאכה? אלא שנראה לומר שמדובר בפעולה שאדם עושה בשעת גמר המלאכה, ומלאכה זו נפרדת מהמלאכה עצמה, דאל"ה הרי היא חלק מהמלאכה העיקרית ואינה שייכת כלל למכה בפטיש. וכן משמע מדברי ה**ר"ח** שכתב "שלאחר שנעשה הכלי משוה פניו והיא בעצמה אינה מלאכה שהרי כבר נעשה הכלי אלא שגומר המלאכה". ובדברי **רבינו יהונתן** שם: "שדרך האומנין כשגמרו מלאכתן מעינין בה אם נשאר דבר מועט לתקן מתקנה בקורנס". וכן מפורש ב**מאירי** (שבת עה:) "ר"ל שנשלם הכלי וזה עושה בו צורה לנאותו הואיל ואין הכלי צריך לה כלל הרי זה הכאה בפטיש, ולא סוף דבר בהשלמת הצורה אלא אף בתחילתה... כל שהוא גמר מלאכה אין הגמר נעשה בפעם אחת לבד שאף הכאה

בפטיש הוא מכה וחוזר ומכה". גם ה**יראים** כתב במפורש "שלעולם בחסרון בנין לא תהיה מלאכת מכה בפטיש".

ויש מקום לראות הבדל מסוים בין הר"ח לרבינו יהונתן, בגדרה של הפרדה זו מגוף המלאכה. מדברי הר"ח נראה שהמלאכה עצמה, מלאכת עשיית הכלי, נסתיימה, אלא שהכלי זקוק ל**עיצוב סופי**, וזהו מלאכת מכה בפטיש. אך מדברי רבינו יהונתן נראה שמדובר בנקודת מבט של מראה חיצוני על המלאכה שכביכול נגמרה, אך במבט מדקדק נראה שצריך לעשות 'גימורים אחרונים' וזהו המכה בפטיש.

ובעניין זה כתב ה**מאירי** לגבי כתב אות אחת והשלימה לספר שחייב משום כתב, ומדוע שלא יתחייב משום מכה בפטיש? אלא שלא נאמר מלאכת מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלמה כולה, ומלאכת מכה בפטיש משלימה בגוף הדבר המושלם כבר. אבל בכותב אות אחת והשלימה לספר, ההשלמה לא נעשית בגוף הדבר שנעשה כבר ולכן אינו מכה בפטיש. דאל"ה בכל מלאכה כגון קצירה, היה מתחייב ג"כ משום מכה בפטיש.

יוצא א"כ שמלאכת מכה בפטיש באה רק לאחר סיום המלאכה העיקרית, ורק כשאדם עושה פעולות שהם מחוץ לגדרן של המלאכות שייך לחייבו משום מכה בפטיש, על גימור העבודה וכד'. וכ"כ ב**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רלז) וב**חזון עובדיה** (ח"ה עמ' של' וקמד).

כתב ה**רמב"ם** (י, טז) "המכה בפטיש הכאה אחת חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב", וב**פירוש המשנה** (ז, ב) כתב "המכה בפטיש ואפילו בגמר מלאכה כדרך שעושים המרקעים בפטישים שמכים הכאות קלות מאד כדי לישר פני הכלי ולהחליקו".

הרמב"ם כותב שאפילו בגמר מלאכה מתחייב משום מכה בפטיש, ולפי מה שלמדנו עד עתה זהו מכה בפטיש הקלאסי ומה בא הרמב"ם לחדש? אלא נ"ל שלדעתו כל הכאה בפטיש ואפילו באמצע המלאכה חייב משום מכה בפטיש לדעתו, משום שכך עושים האומנים. וכן עולה מדברי ה**אבן האזל** (שם הי"ז-יח).

### הצר צורה בכלי

שנינו בשבת עה: "אמר רבי שמעון בן קיסמא אמר רבי שמעון בן לקיש הצר צורה בכלי.. חייב משום מכה בפטיש".

וביאר ה**מאירי** שם שישנם שתי מצבים של חיוב מכה בפטיש על 'צר צורה בכלי'. **א.** אדם שיצר כלי וסיים אותו, וכעת הוא רוצה לעצב נוי לכלי, וכל בקשתו היא מלאכת הגמר של הכלי. **ב.** אדם שיצר חותם, וטובעו בשעווה כדי לראות אם הוא תקין, וזהו הפעולה האחרונה שבעל המלאכה עושה, וזהו גמר מלאכתו. וצריך ביאור האם לפי פירושו השני של המאירי מלאכת מכה בפטיש היא מתייחסת לפעולה האחרונה דווקא, או שמא זוהי מחלוקת בהסבר הגמ' בלבד. והמאירי בדף עג. כתב שמכה בפטיש היא מלאכה שהאומנים עושים לאחר גמר מלאכתם לראות האם נשאר עוד שיפוצים.

סעיף יא':

## איסור ממחך - ממרח

שנינו בשבת קמו.

"ולא יקבנה מצדה ואם היתה נקובה לא יתן עליה שיעור מפני שהוא ממרח אמר רבי יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב ואמר חוששני לו מחטאת. ופ' " "שהוא ממרח - ויש כאן משום ממחך"

וכן בשבת קמו:

"מישחא רב אסר ושמואל שרי מאן דאסר גזרינן משום שיעור ומאן דשרי לא גזרינן אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי"

וכתב מרן **הבית יוסף** "ומשמע מהכא דלא אסרינן אלא בשעור וכיוצא בו שהוא דבר המתמרח וכן בשמן עב אע"פ שאין מירוחו ניכר כל כך מכל מקום אסור כיון דשייך ביה מירוח קצת דאתי לאיחלופי בשעור אבל בשאר כל הדברים מותר לסתום החבית".

ובהגדרת מלאכת ממחך נראה לומר שהוא החלקת פני גוף מחוספס ע"י כל פעולה שהיא, וכשהוא ממרח גוף קשה חייב ג"כ משום ממחך. וע"פ הסבר הר"י קאפח (פי"א אות יג) ממחך הוא רק ביישור משטח [כגון השוואת מקום החור עם שאר דופן החבית] ע"י חומר די עבה כדי שתהיה פעולת מרוח. אך החלקת פני החומר עצמו כגון "ממרח את הסבון ומחליק את פניו, הם דברים תמוהים ביותר, וכי למי נחוצה החלקת פני הסבון?".

ויש לחלק בין משחה קשה לבין שמן עב, ששמן עב אינו אסור אלא גזירה שמא ימרח שיעור, והטעם שאין איסור תורה במירוח שמן עב הוא משום שאינו קשה כשעור ולא שייך מירוח אלא בדבר קשה שקודם מירוחו אין פניו חלקים. וכשהיא רכה ביותר מוכח מלשון מרן הב"י (סימן שכח) שאין איסור כלל וז"ל: "ונראה לי שמשחה זו היא רכה ביותר דלא שייך בה מירוח דאם לא כן היה אסור אם פירשה על גבי קרקע". וכן העיר בבארות משה (פסק"מ ס"ק תפט ד"ה ומבואר).

כשכוונתו שהמשחה תבלע<sup>259</sup>

כתב המגן אברהם (שטז ס"ק כד) דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו אבל כשרוצה שיבלע אין בזה איסור [וכתב דבריו על דריסת רוק בקרקע, ואולי יש לחלק בין רוק לבין משחה] וכ"פ המ"ב (ס"ק מט) כה"ח (ס"ק קב) ועוד. אולם האליה רבה (שטז סקל"ה) לאחר שהביא דברי המג"א כתב: וצ"ע דרש"י (קכא ע"ב ד"ה דוסא) ור"ן וטור קאמרי דהוי מירוח<sup>260</sup>. ועיין להלן כמה הסברים בדבריו.

<sup>259</sup> עי' עוד מנחת יצחק ח"ז סי' כ, אג"מ או"ח ח"ב סי' עט ד"ה ועתה, אג"מ או"ח ח"א סי' קיב, צי"א ח סי' טו פרק יד, שיח נחום סי' כ.

<sup>260</sup> עין בחזו"ע (ח"ג עמוד שפד) שהביא בשם הגהת המו"ל בדעת תורה (שכח סכ"ו) שלא נעלם זה מהמג"א, אלא שהוא מפרש דמ"ש שממרח הרוק לכאן ולכאן נמצא שהוא משווה גומות, ולא משום מלאכת ממרח.

גם **בדעת תורה** למהרש"ם (שכח כו) התיר למרוח מישחה עבה שנבלעת בגוף לחולה שאיב"ס, והביא בשם האליה רבה (שם) והירושלמי שגם בכה"ג יש חשש ממרח, ועכ"פ במקום חולי שאיב"ס כתב שיש לסמוך ע"ד המג"א. ובסימן שיד, יא, נראה שהתיר בפשטות ממרח כשמתכוין שיבלע, אף לא לחולה שאיב"ס. והביא חילוק שרוק אסור משום ממרח אבל שמן מותר משום ממרח ע"פ דברי המג"א.

ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ז סימן ל) כתב לבאר את חילוקו של המהרש"ם בין רוק לשמן, מפני שדרך השמן ליבלע ולא כן דרך הרוק שנשאר שטוח ע"ג המכה, ולכן דוקא ברוק הוא דאסור ולא בשמן.

ובשש"כ (פל"ג הערה סד) הקשה על הבנת הדעת תורה במג"א, מדברי המ"ב (שכז, ס"ק טז) שהמורח נעליו במשחה חייב משום ממרח והרי ידוע דכוונת המורח להבליע את המשחה לתוך עור הנעלים, וע"כ י"ל דכוונת המג"א היא, דאין איסור ממרח במקום שכוונתו להבליע את הרוק, והרי הוא רוצה שיבלע הרוק בתוך האדמה ושלא יהיה כלל בעולם, (ודלא כהבנת הדע"ת) וזה לא שייך לומר בני"ד דאמנם כוונתו להבליע המשחה בתוך הבשר אבל לא מפני שלא רוצה שלא תהיה בעולם, אדרבה ודאי רוצה שתישאר בעולם אלא שכך הוא דרך שימושה, וכמו כן במורח משחה על הנעליים דג"כ כוונתו שתיבלע המשחה בתוך עורן והוא מעוניין במשחה<sup>261</sup>. ואולי יש לתרץ דברי הדעת תורה דלא קשה מהא דסי' שכז דשאני התם בנעליים דאין כוונת המורח את המשחה להבליעה בתוך הנעליים בלבד אלא כוונתו גם להבריקן, והרי ההברקה נראית מבחוץ, משא"כ במורח משחה לשם רפואה הרי כוונתו להבליע את המשחה בתוך גוף האדם ולא שתהיה ניכרת מבחוץ. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' פו אות ב, ה) שדן בדברי המג"א.

ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ד או"ח סימן כז) נסמך ע"ד המג"א הנ"ל להתיר למרוח משחת שיניים בשבת משום שאין כוונתו אלא לנקות השיניים לצחצחן, ובכה"ג לא חשיב מירוח כלל ומשרא שרי. גם **בחזו"ע** (ח"ה עמוד קלד) נסמך ע"ד המג"א הנ"ל שאין איסור ממרח אלא כשממרח דבר על גבי חבירו, וכוונתו שיתמרח. ובחלק ג' (עמוד שפד) התיר לצורך חשיב"ס למרוח משחה שנבלעת בכל גופו, וכן התיר למרוח לתינוק שמוציא שיניים משחה להרגעת הכאבים, ובלבד שאת המשחה ימרחו היטב עד שהמשחה תבלע בחניכיים.

ולמרוח משחה ע"ג מכה, כתב **החזו"א** (נב ס"ק טז) שאסור, אלא יש להשליכה על הפצע בלא למורחה, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קיט). וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ד סי' לג וח"ה סי' לא אות ג) שבמקום חולי שאיב"ס מותר ללחוץ על השפופרת כדי להוציא ממנה את המשחה ע"ג הבשר, או לטפטף אותה באצבע בלא למורחה. וביאר **הגר"נ קרליץ**<sup>262</sup> שאף שאין צורך בהחלקת המשחה, ואין הכוונה במריחה אלא כדי שתגיע המשחה לכל מקום, מ"מ אסור הדבר משום ממרח, כיון שיתכן שאין רצונו שתבלע המשחה בכל הגוף מיד, ולפיכך רצונו להחליקה ע"ג הבשר כדי שתבלע בגוף לאט לאט. ולדעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ג הע' נח) מותר למרוח משחה ע"ג הגוף אם רצונו

<sup>261</sup> ועיין בחזו"ע (ח"ה עמ' ג) שלא קיבל חילוק זה, שהרי לא מסתבר שיהיה חיוב מהתורה, כיון שעיקר המשחה נימוחה ולא נשאר כי אם רושם בעלמא.

<sup>262</sup> חוט שני ח"א פי"ד סק"א עמ' קטז, ובשעה"צ שם ס"ק יד.

שתבלע המשחה לגמרי, וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ז סי' כ, ח"י סי' לא אות יא) אלא שהוסיף שאין להתיר אלא שצריכה המשחה להיבלע בגוף לגמרי מבחינה רפואית. ובספר אשרי האיש (עמוד שמו אות ג) כתב בשם הגרי"ש **אלישיב** שאסור למרוח כל משחה על גופו. עיין בחזו"ע (ח"ה עמ' קלד) שהביא בשם הגר"פ **שיינברג** זצ"ל שאיסור מירוח לא שייך אלא כשמקפיד על השיווי של הנמרח, כעין כוונת האומן הממרח שמקפיד על השיווי, דבעינן מלאכת מחשבת, ולכן מי שממרח משחה ע"ג ידו מחמת מכה שאין כוונתו להשוות את הנמרח, מותר. והובא בספר תורת היולדת (עמוד שפד).

וב**מנוחת אהבה** (עמ' קיז) אסר למרוח משחה קשה או אפילו רכה שהיא סמיכה על גופו, ואפילו אם כוונתו שתבלע בגוף האדם, וטעם האיסור הוא משום איסור נולד, ולשיטתו אסור למרוח משחת ידיים וכיוצ"ב על גופו. ושם התיר לצחצח שיניים במשחת שיניים ואין בזה איסור של ממרח, והסתמך ע"ד המג"א הנ"ל.

**מהרי"ץ** (פער"צ ח"ב סי' קנט) התיר לסוך את הגוף בחמאה קרושה, וב**בארות משה** (סס"ק תפט) הביא בכך כלל: שכל שהוא דבר רך קצת כגון שמן קפוא/דבש עבה, ולא שייך לגזור משום שעווה - אין איסור ממרח. ולכן אין שום איסור ממרח במשחת שיניים, קרם ולווטה [אם אין חשש רפואה], סבון. וכ"פ בשע"ה (סט, ו).

לגבי מירוח באוכלין נכתוב לקמן סימן שכא' אי"ה.



## סימן שט"ו - דיני אוהל

### הקדמה

סימן זה עוסק בדיני אוהל, ותחילה יש לברר מה ההבדל בין איסור אוהל לבין איסור בונה שדנו בו בסימן הקודם, וכן מדוע איסור בניית אוהל אינו אלא תולדה בלבד.

**האבן האזל** על הרמב"ם (שבת פ"י, הלכה יז) כתב, שעיקר אב המלאכה של בונה הוא בונה בניין שיש בו שתי עניינים: א' - מבנה קבוע. ב' - קיבוץ חלקים. אבל כל אחד לבדו יחשב לתולדה בלבד, ועשיית אוהל שאין בה דיבוק חלקים, ויש בה רק יצירת המבנה, נחשבת תולדה ולא אב דבונה. **ובקהילות יעקב** (שבת ס"ז) ביאר, שגדר אב מלאכת בונה הוא בניית דבר המחובר לקרקע, משא"כ בפריסת אוהל, שכיון שאינו מחובר לקרקע אין זו אלא תולדה.

אמנם, אף אם לא נקבל יסוד זה של האבן האזל, יש לומר עוד שאוהל הוא תולדה, מפני שאין זו הדרך הרגילה של מלאכת בונה שהוא בניין אבנים ולבנים, וממילא נחשב רק לתולדה. ויש עוד להדגיש פן נוסף מצד חשיבות הפעולה, כל בניין בקרקע מהווה שינוי מהותי במקום בניינו. אבל הקמת אוהל בעצם מהותה היא עראית בלבד, ואף זו סיבה לראות אוהל כתולדה בלבד.

גם **הפני יהושע** (סוכה טז: תוד"ה פרסו) התייחס לשאלה זו, וכתב שעיקר החילוק בין בניין לאוהל הוא דלשון בנין שייך בבנין קבוע שמתקיים לימים רבים, משא"כ אהל לגבי בנין הוי בנין עראי, אלא דאפ"ה חייב משום תולדה דבונה כיון שדרך אהל בכך ועוד יש חילוק אחר ביניהם דלשון אהל היינו מלמעלה שמאהיל על האדם ועיקר עשייתו לכך משא"כ בנין שעיקר בנין היינו במחיצות.

### סעיף א':

#### עשיית מחיצה ללא גג

כשאנו באים לדון בגדרי אוהל, נראה שניתן לדבר על שני יסודות:

1. אוהל הוא תולדת בונה מצד העובדה שיש כאן מבנה, ויש בבניה שנוצרה דמיון לבית.
2. אוהל הוא תולדת בונה מפני שמבחינה מעשית הוא משמש את מגמת הבית, ומגן מפני גשם וחמה.

ואפשר שהנ"מ בין שני היסודות הנ"ל, תבוא לידי ביטוי במחלוקת הקיימת בין רש"י לתוס' אם גג בלבד חשוב אוהל ואפילו בלא מחיצות, או שאין אוהל בלא מחיצות.

שנינו בשבת קכה:

"פקק החלון כו' אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הכל מודים שאין עושין אהל עראי בתחלה ביום טוב ואין צריך לומר בשבת לא נחלקו אלא להוסיף שרבי אליעזר אומר אין מוסיפין ביום טוב ואין צריך לומר בשבת וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב"

כתב **רש"י** (ד"ה שאין) "לפרוס מחצלת על ארבע מחיצות או על ארבע קונדסים להיות צל לאהל מן החמה, ודוקא גג, אבל מחיצה - לאו אהל הוא, ושרי לפרוסה לצניעות". **והר"ן** (מט. ד"ה וכתב רש"י)

האריך לבאר את דברי רש"י ובסוף דבריו כתב, שלשיטת רש"י אין איסור בעשיית מחיצה ואפילו מחיצה המתרת.

על שיטת רש"י יש להקשות מהגמ' בעירובין מד. שחילקה באיסור עשיית מחיצה בסוכה בין הדופן השלישית לרביעית, והיינו דווקא בדופן השלישית אסור אולם ברביעית מותר, ולשיטתו מדוע אסור לעשות את המחיצה השלישית הרי מותר לעשות מחיצה בשבת?, **הקרבן נתנאל** (שם בשבת אות ק) יישב את שיטת רש"י שבכל מקום שהמחיצה משמשת את הגג אסור לבנות את המחיצה כיון שיש עליה שם של גג, ודינה לאסור כגג.

אלא **שתוספות** (שם ד"ה הכל) הקשו על שיטת רש"י מהגמ' גבי עשיית דופן סוכה שהכל מודים שאין עושים אוהל עראי בתחילה, ותרצה הגמ' הא בדופן שלישית והא בדופן רביעית. ומשמע שעשיית הדופן השלישית המכשרת את הסוכה אסורה, אלא נראה לר"ת **דשפיר שיין בדפנות אהל היכא דמחיצה מועלת להיתר**.

וביתר ביאור כתבו בביצה (לב: ד"ה מלמטה) "דכל הנך אינן אסורין אלא היכא שמתקן האהל והמחיצות, אבל אם עשה האהל בלא מחיצות שרי". כ"כ **הריטב"א** (שבת קכה; עירובין מד.) **והאור זרוע** (ח"ב סימן עח אות ו).

נראה להסביר שרש"י ותוס' חלוקים בהגדרה היסודית של איסור עשיית אוהל, אם האיסור הוא ביצירת המבנה [שיטת התוס'], או שהאיסור הוא ביצירת הצל [שיטת רש"י].

### מחיצה המתרת

בגדרי האיסור של מחיצה מתרת, עולים מדברי התוס' שני כיוונים:

הכיוון הראשון רואה בעשיית מחיצה מתרת בשבת, כעושה אוהל בתחילה, שכל זמן שעוסק בפעולה שאמורה להתיר הלכה כלשהי [טלטול, ישיבה בסוכה, וכיו"ב], יש לראותו כעושה אוהל בתחילה, וז"ל התוס' (שבת קכה: ד"ה הכל).

"נראה לר"ת דשפיר שיין בדפנות אהל היכא דמחיצה מועלת להיתר ולהכי בדופן שלישית דהויא מחיצה ומכשר ליה לסוכה **חשיב עשיית אהל בתחלה**, אבל דופן רביעית אינה אלא תוספת בעלמא הואיל וכבר הסוכה היתה כשרה"

ויש לעיין אם כוונת ר"ת היא שכל החלק שמועיל להתיר את הסוכה נחשב עשייה בתחילה, וממילא אף אם התחיל את המחיצה השלישית מבעוד יום אין לו להשלימה בשבת, שהואיל וגם חלק זה של המחיצה עשוי להתיר נחשב כעושה בתחילה (ומאידך אם הדופן עשויה מבעוד יום באורך המספיק להכשר סוכה, יכול להוסיף עליה בשבת, שמרגע שסיים לעסוק בהכשר סוכה נחשב הדבר כתוספת אוהל עראי, ואין צורך לדבר דווקא על הדופן הרביעית). או שמא יש לומר, שברגע שהדופן נחוצה להכשר סוכה או להכשר טלטול, הרי יש עליה שם אוהל, ויש לה חשיבות בניין, ובזה יש לומר שזוהי מחיצה שעקרונית אסור לעשותה בשבת, ואם התחילו אותה מבעוד יום, מותר להשלימה בשבת שאין זה אלא כמוסיף. והנה, **בריטב"א** (שבת שם) כתב בדעת התוס' שלדעתו כל זמן שפועלים ביצירת ההיתר, אין זה תוספת. ומדברי **הרמ"א** משמע שטפח פרוס מועיל אף במחיצה המתרת, וכ"כ **המנוחת אהבה**.

דעת הרא"ש (שבת י"ז, ח) שתוספת אוהל מועילה אף במחיצה המתרת, אם יפרוס מבעו"י חלק מהמחיצה יוכל להמשיך את עשייתה בשבת. וכ"כ האו"ז, וכ"פ מרן בשו"ע, והיינו שמותר לעשות כל מחיצה שאינה מתרת ללא גג, ואפילו לכתחילה, וכ"פ במנוחת אהבה (ח"ג' עמ' קעז), והטעם הוא כיון שאינה דומה כ"כ לבניין לא גזרו בזה חכמים. אולם מחיצה המתרת אסור לעשותה בשבת, והטעם כיון שנעשית להתיר איזה עניין הרי יש לה חשיבות ודומה לבניין. וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ה עמוד רפ).

### מחיצה לצורך עשיית צרכיו או תשמיש המיטה

**המרדכי** (סימן ריא) הביא שמהר"ם היה עושה בחדרו מחיצה בכל יום בשביל שתחוץ בין הספרים למיטתו כיון שמשתיין באמצע הלילה, ובע"ש היה כורך המחיצה למעלה ומשייר בה טפח ובשבת היה פושטה כלפי מטה. והוא סבר כדעת התוס' שמחיצה המתרת אסור לעשותה בשבת, וכיון שנעשית כדי לחוץ בין הספרים למיטתו חשובה כמחיצה המתרת שאסור לנטותה בשבת. וכדברי מהר"ם פסק הרמ"א.

אולם, בגמרא בביצה כב. איתא שהרוצה לשמש מיטתו ויש בחדרו נר, יכול לעשות מחיצה בפני הנר כך שיאפיל על אור הנר. וכך גם פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' יו"ט, הלכה ד).

ובדרכי משה (ריש סי' שטו) כתב ליישב הסוגיה שהיא מדברת באופן שהייתה פרוסה טפח מבעוד יום. אך תירוצ זה הינו דוחק, שבגמ' לא הזכירו זה כלל, וגם הרמב"ם לא הגביל דינו, ומשמע שהתיר לגמרי.

ובשער הציון (ס"ק יג) כתב להסביר שיטת הרמב"ם שכיוון שיכול לכפות כלי על הנר, אין זו מחיצה מתרת, שהרי אפשר להתיר גם שלא באמצעות המחיצה שהרי יכול לכפות כלי על הנר.

והנה ה"ט"ז (סי' תקי"ד, סק"ב) כתב להתיר לעשות מחיצה בפני הנר ביום טוב הואיל ויכול מצד הדין לכבות את הנר ביום טוב, לשיטת רבי יהודה במכשירין. ומשמע מדבריו שבשבת שאין שום היתר לכבות הנר יהיה אסור לעשות מחיצה. וצ"ע, שהרי אף בשבת יכול לכפות כלי על הנר, או ללכת לבית אחר כמבואר בגמ' ביצה שם, וכיוון ששמענו מה"ט"ז שסבור שאם יוכל להסתדר בלי מחיצה, אין זו מחיצה המתרת, למה התיר רק ביו"ט ולא בשבת?

ונראה שה"ט"ז סבור שרק אם יכול לכבות הנר ולייתר את הצורך במחיצה, אין זו מחיצה מתרת. אבל אם אינו יכול לכבות, וחייב להתמודד עם הנר, יש לומר שאם בוחר באפשרות של מחיצה הרי זו מחיצה מתרת לדעתו. ובזה נוכל לומר שהמהר"ם שפרס את המחיצה מבעוד יום, עשה כן רק בשבת, אך ביום טוב, שיש אפשרות עקרונית לכבות, היה מתיר לעשות מחיצה. ולעניין ספרים הוצרך המהר"ם לפרוס מבעוד יום כיוון שהאפשרות העומדת לרשותו היא רק כיסוי הספרים, וכל זמן שאינו מכסה הרי המחיצה היא המתירה, אבל הרמב"ם סבור שאם יש לו פתרון אלטרנטיבי, כגון כפיית כלי, כיסוי ועוד, אין זו מחיצה מתרת.

**הראשון לציון** (ביצה כב.) כתב שדברי ה"ט"ז מיוסדים על תירוצם הראשון של התוספות שם (ד"ה ההיא) שבאמת פוסקים כר"י אך אין מורין כן. אך לפי תירוצם השני, שלא פוסקים כר"י אלא בצורך

אוכל נפש [ותשמיש אינו בכלל זה], וא"א לכבות את הנר לצורך התשמיש, אזי גם ביו"ט יהיה אסור אליבא דהט"ז, אלא מכך שאב"י התיר לו לעשות מחיצה, ברור שאין חילוק בזה בין שבת ליו"ט. עוד הוכיח שם שהרי"ף, הרמב"ם, הרשב"א, הרמב"ן והר"ן כולו ס"ל כתירוץ השני בתוס', וממילא ברור שמותר לעשות מחיצה כזו בשבת, וכת' המאירי שכיון שעשויה לצניעות בעלמא אינה נחשבת מחיצה המתרת ומותר. ודעת המהר"ם דלעיל דחוויה היא מהלכה לעומת כל הראשונים הנ"ל, ו"אין לה שום יסוד בש"ס ופוסקים, ראשונים ואחרונים", עכת"ד. גם **בערך השולחן** (ס"א, לגאון מהר"י טייב) כתב ע"ד הרמ"א דלמאי דקי"ל כדעת הראשונים שאין לכבות הנר בכל אופן, ואפ"ה מותר לעשות מחיצה ביו"ט כדי לשמש מיטתו, ה"ה שבשבת יהיה מותר לעשות מחיצה כיון שאין חילוק בין יו"ט לשבת בזה.

**ובמגן אברהם** (שט"ו, סק"ג) כתב לבאר בדרך מחודשת את דעת המהר"ם הנ"ל, והיוצא מדבריו שיש שתי דרכים להתמודד עם נר או עם ספרים:

1. ליצור הפרדה בין מקום מיטתו למקום הנר והספרים, ובזה היא מחיצה מתרת שאסר המהר"ם אלא אם הניח טכס מבעוד יום.
2. לכסות באופן שלא יראה הנר או הספרים, וזה אינו פועל מדין מחיצה אלא מדין כיסוי, ומותר לעשותו.

ולדעת המג"א יוצא אפוא שאם יעשה מחיצה הגבוהה מעשרה טפחים עד הגובה, ויתכסו מחמת מחיצה זו הספרים, אין איסור לעשותה בשבת כיון שהמתיר כאן אינה המחיצה אלא הכיסוי שנעשה מחמתה, ורק אם יעשה מחיצה עשרה טפחים שבגובה כזה ישארו חלק הספרים מגולים וההיתר לשמש מיטתו יהא רק מחמת הפסק המחיצה, אזי במקרה כזה יהיה אסור לעשות מחיצה כזו בשבת. אולם **המאמר מרדכי** (סק"ג) חלק המג"א בזה, שהרי לא יתכן שאם יעשה מחיצה גבוהה יותר משיעור עשרה טפחים יהיה מותר לעשותה בשבת, ומחיצה בשיעור עשרה טפחים בלבד תהיה אסורה, וכ"כ **האליה רבה** (סק"ג). ו**המ"ב** (סק"י) כתב שבמקום הדחק אפשר לסמוך ע"ד המג"א. ו**החזו"א** (סי' נב' ס"ק יד' ד"ה שם אבל) כתב שהעיקר בזה כדעת המג"א, וביאר דבריו שאע"פ שעשה מחיצה שבכוחה להתיר, כיון שאינו זקוק לה, דומה הדבר לעושה מחיצה להתיר לאחר שכבה הנר.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד רפא) פסק שהלכה כדברי המתירים לעשות מחיצה כדי לשמש מיטתו בשבת, ובחזו"ע הביא פוסקים רבים שהקשו ע"ד הרמ"א, והביא עוד סברא להתיר כיון שמחיצה זו אסורה רק בזמן שהיא עשויה להתיר וא"כ חשובה היא כבניין לשעה שלרבים מהפוסקים לא הוי בנין. ובאמת שלאחר שהמחיצה התירה ועכשיו אין לו צורך בה יכול לסתור מחיצה זו, וכ"כ באורחות שבת (עמוד שיט) בשם **הגרשז"א**. אלא **שהבא"ח** (שמות ב) נקט בזה שבשביל שימוש מיטתו או לעשות צרכיו יהיה אסור, ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן סו) כתב שדעת המג"א אינה נראית להלכה.

ובדעת **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סימן קיד) ישנה מחלוקת: **שע"ה** (סב, הע' סה) ובנו אחריו **בבארות משה** (ס"ק שנב) הבינו שדעת מהרי"ץ להתיר, ומה שהביא את דברי הרמ"א אינם אלא לשאת ולתת בדבריו. אך מדברי **הרא"ח נדאף** (הע' על פעו"צ שם) ו**ערי"ש** (שטו, ז) נראה שהבינו שדעת מהרי"ץ

לפסוק כרמ"א שאסור לעשות מחיצה לשמש מיטתו אא"כ היה טפח מבעו"י. והשת"ז (סק"ח) חלק על הרמ"א בביאור דברי מהר"ם, וביאר את שיטת מהר"ם שלעולם ס"ל שמותר לעשות מחיצה המתרת, ולא הצריך לעשות טפח מבעו"י אלא מחשש שמא לא יצטרך את המחיצה, ונמצא שעשה מחיצה שלא לצורך, ע"ש, ובז"ר ובבארות משה (שם ד"ה והשת"ז).

### מחיצה בין גברים לנשים

כתב ה**טור** שמותר לעשות מחיצה העשויה לצניעות בעלמא, וביאר ה**מ"ב** (סק"ה) כגון להפסיק בין אנשים לנשים ששומעים הדרשה, וכ"פ בשש"כ (כד, מב). וכתב בשו"ת **אז נדברו** (חי"ג סי"ט) שטעם ההיתר הוא שמחיצה זו אינה צריכה שיחולו עליה דיני מחיצה הלכתית, אלא די בכיסוי שלא יבואו לידי הרהור והסתכלות בתפילה. וכתב ה**משנה הלכות** (חט"ו סי' קיב) שלדעת ה**אגרות משה** (ח"א סי' לט) שמחיצה להפריד בין נשים לגברים חיובה מדאורייתא, אזי יהיה אסור להקימה בשבת. אולם נראה שיש מקום לומר שאף לדעת האג"מ יהיה מותר לעשות מחיצה זו בשבת כיון שחיוב ההפרדה הוא מהתורה, אבל אין חיוב שתהיה עליה תורת מחיצה, אלא די בכל מחיצה הגורמת להבדלה של צניעות כגון מחיצה הגבוהה מהארץ ג' טפחים, אף שאין לה דין מחיצה<sup>263</sup>. גם מה**מנוחת אהבה** (שם) משמע שמחיצה הנעשית לצניעות מותר לעשות לכתחילה. וכ"פ בשת"ז (סק"ג), **ערי"ש** (שטו, ג), ו**שע"ה** (סב, כה). ובשו"ת **מאמר מרדכי** (שם) התיר לעשות מחיצה להפריד בין גברים לנשים, וכן כדי לאפשר לזקנים או חלשים לשבת בשעה שהס"ת בחוץ, כיון שלא נעשית להיתר את האסור אלא לעניין אחר בעלמא.

### פריסת וילון

שנינו בגמ' בשבת קלח. ועירובין קב. שוילון מותר לנטותו ולפרקו בשבת. וכתב שם **רש"י** הטעם כיון שאינו אוהל משום שאינו קבוע שם, אלא דרכו לינתן ולהסתלק שם כדלת בעלמא. ובשו"ת **תרומת הדשן** (סימן סח) הבין מדברי רש"י שמדובר על וילון שנותנים אותו שם לפרקים כשרוצים לעשות דברי צניעות, אבל אינו תלוי שם תדיר. ומרן ה**ב"י** הביא דבריהם, וכתב שוילון אע"פ שתלוי שם בקביעות מותר, משום שנע ונד ברוח ואנשים הולכים דרך מחיצה זו, ואם יקבעו מחיצה זו מלמעלה ומלמטה יהיה אסור להטותה בשבת. וכ"פ ה**רמ"א**, **מ"ב** (סק"ו), **כה"ח** (אות י'), **בא"ח** (שמות, ג), **מנוחת אהבה** (עמ' קצז), **חזון עובדיה** (ח"ה עמ' שיד) ושו"ת **מאמר מרדכי** (שם), **ערי"ש** (שטו, ד). וה**חזון איש** (סימן נב אות ג) כתב לאסור וילון הקבוע במקומו אפילו שנע ונד ברוח שהרי דינו כמו דלת, ורק אם דרכו לתלותו ולסלקו יהא מותר.

<sup>263</sup> כך כתבו באורחות שבת (ח"א הע' נו), אע"פ שדבריהם שם צריכים עיון, למעשה נראה שצדקו בחילוקם, ע"ש.

סעיף ב':

## תוספת אוהל

שנינו בעירובין קב.

"שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב עמרם נימא לן מר מהלין מילי מעלייתא דאמרת לן משמיה דרב אסי בכיפי דארבא שלח ליה הכי אמר רב אסי הני כיפי דארבא בזמן שיש בהן טפח אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה למחר מביא מחצלת ופורס עליהן מאי טעמא מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא דביממא בעו טולא ובליילא בעו אוירא אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל כרוך בודיאי ושייר בה טפח" למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי"

**ופרש"י** כרוך בודיא - כשתסתלק המחצלת מעליהן לפנות ערב שבת, אל תסלקנה כולה משם, אלא הוי גולל אותה וכורך מעל הגג, ושייר בה טפח פרוסה דלהוי עליה שם אהל<sup>264</sup>. ועיין **בריטב"א** שפירש בדברי רש"י שצריך לשייר טפח חוץ מהכריכה, והכריכה עצמה לא מחזי כתחילת אוהל, ולמחר כשכורך את המשך האוהל אינו נראה כמוסיף אלא כעושה אוהל לכתחילה, וכ"כ **בתוס' רא"ש**. גם בלשון **הרמב"ם** (כב, כז) אפשר לדייק כך שכתב "נשאר ממנה גג טפח מתוח" ומשמע דווקא אם אותו טפח לא נגלל ונכרך. ועיין בב"ח שכתב שמפורש בדברי רש"י כך, אלא שהביא **רש"י** בשבת (קכה.) שאפשר ללמוד ממנו ההיפך, אבל שם אינו מפורש ולכן ילמד הסתום מן המפורש. וע"ע בשו"ת **חתם סופר** (ח"א סי' עג) שפירש דברי רש"י בצורה שונה מעט.

וכ"כ **בתשובות הגאונים** (שערי תשובה סי' קכ"ט): "וששאלתם מאי מוסיפין בשבת וא"צ לומר בי"ט, פי' מוסיפין על אהל עראי כגון שהביא מחצלת כרוכה מע"ש ונתנה כשהיא כרוכה על הקורות ופרש ממנה טפח בלבד והניח השאר כרוך ממנו לאויר בלילה ולמחר כשזורח עליו השמש מותר למשוך שאר המחצלת לסכך על עצמו ועל בהמתו מפני חום השמש הואיל והיה ממנה טפח פרוש מערב שבת שהוא שיעור אהל כשפורש השאר אינו עושה אהל עראי לכתחילה אלא מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי".

ומרן **השו"ע** פסק גמרא זו להלכה, וכתב "וטפח שאמרו חוץ מן הכריכה". **הט"ז** (סק"ג) כתב "ונ"ל דלהחמיר יש לזהר באם יש בסיבוב לחוד טפח דהיינו שאסור לכסות בו כלי כמ"ש סס"י זה וכדברי רש"י". והפמ"ג תמה על דבריו ע"ש. וכתב **האליה רבה** שיש להקל בזה משום דאפשר שגם רש"י מודה למרן וכמ"ש הב"ח, ובאמת שכך פירש הגר"א, אולם **המאמר מרדכי** (סק"ד) כתב שבזה לכו"ע אסור דעיקר הטעם דלא חשיב אוהל הוא משום דלא מיחזי שנעשה בשביל אוהל, והיינו דווקא באותו מקום שהיה מונח שם אבל על מקום אחר שפיר מיחזי שנעשה לאוהל, ולפי זה כתב **בשעה"צ** (סק"כ) שאולי גם הגר"א יודה בזה לאסור כהט"ז, ובחיי **אדם** משמע כסברת המאמר מרדכי. והשת"ז (סק"י) השמיט את דברי הט"ז הנ"ל, משמע דלא ס"ל, אך עיין **ז"ר** שנשאר בצ"ע האם יודה השת"ז לחילוק המאמר.

<sup>264</sup> וכן הבין הגר"א ברש"י.

והתוספות שם כתבו לחלק בין תוספת על לבד ובין עשיית לבד בשבת. שתוספת על לבד חשובה כתוספת על אוהל קיים, דהיינו הלבד חשוב כתחילת אוהל. אולם עשיית לבד בשבת אינה חשובה כעשיית אוהל ולכן מותר לעשותה בשבת. וכתב החזו"א (סי' נב ס"ק ח ד"ה כתב) "ואפי' אם יפרוש תחילה על האויר ואח"כ יוסיף דהשתא מוסיף הוא על אהל טפח, יש להסתפק דאפשר שאין היתר אלא על אהל הקיים מער"ש, ולא על אהל הנעשה בשבת אף שנעשה בהיתר". גם המהרש"א שם התייחס לשאלה שלכאורה יוכל לעשות אוהל לכתחילה בשבת, ע"י שיביא בשבת חוטים וימתחם בשיעור לבד, ואח"כ יהא מותר ג"כ לפרוס מחצלת עליהן דלא הוי אלא כמוסיף אהל.

ולעניין הלכה, כתב בחזון עובדיה (ח"ה עמוד רצט) שתוספת אוהל מותרת בשבת, כדברי מרן השו"ע. ובשו"ת מאמר מרדכי (סימן סז) כתב שאם יש לאדם אפרוחים ששם אותם בארגז, אין לכסות הארגז בשבת ע"י שמיכה וכד' אא"כ היה טפח פרוס מבעו"י.

### נפל הסכך או חלקו

יש לדון מצד איסור בונה ביו"ט, שלדעת התוספות בשבת (צה. ד"ה הרודה) הותרה בניה ביו"ט ונאסרה מדרבנן, בניגוד לדעת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"ב - ד) שאוסר בניה ביו"ט מהתורה. עפ"י דברי תוס' אלו דן בשו"ת באר יצחק (חלק או"ח סימן י"ג) באיסור בונה ביו"ט, והסיק בענף ט', דכיון דקי"ל דשבות לצורך מצוה מותר ע"י נכרי לכן מותר לומר לנכרי לבנות סוכה שנפלה ביו"ט, אך להרמב"ם דס"ל דבנין ביו"ט אסור מה"ת אסור לצוות לנכרי לבנות דהא דוקא שבות דשבות הקילו ע"י נכרי". והכה"ח (תרלז סק"ה) כתב לחלוק עליו ואסר.

פסול 'אויר' בסוכה. מדברי התוס' בסוכה יז. (ד"ה אויר פסול) ובב"ב קסב: מתבאר (וכ"פ הטור והשו"ע סי' תרל"ב, ב) כי אויר של ג' על ג' טפחים או יותר, אינו פוסל אוטומאטית את הסוכה אלא הדבר תלוי במבנה הסוכה אם הסכך שנותר יש בו הכשר סוכה וג' דפנות מקיפות אותו הסוכה כשרה. ולפי"ז דינו של סיכון בשבת ויו"ט ע"ג אויר שאינו פוסל את הסוכה יהיה עפ"י הנלמד לעיל לגבי בנית דופן לסוכה ביו"ט. כשם שבנית דופן המכשירה את הסוכה אסורה משום אהל עראי (לפי שיטת הרמב"ם, ולתוס' דינה קל יותר) אף סיכון ע"ג אויר הפוסל את הסוכה יהיה אסור משום בנית אהל עראי. וכשם שהוספת דופן רביעית מותרת משום תוספת לאהל עראי ה"ה סיכון ע"ג אויר שאינו פוסל את הסוכה יהיה מותר בשבת וביו"ט. ואע"פ שאף מתחת לאויר ג' שאין פוסל את הסוכה אין ישנים ואוכלים, ולכאורה יכולים לטעון כי הנחת סכך במקום זה מכשירה את מקומו וה"ז כאוהל עראי. נראה שאין סברה זו נכונה, אלא אויר שאינו פוסל נידון כמקום ריק וכיון שהסוכה כשרה והיא אהל עראי הרי הנחת הסכך על מקום זה תחשב תוספת ולא בנית אהל עראי.<sup>265</sup>

<sup>265</sup> וניתן ללמוד על החילוק מדברי הריטב"א (סוכה מ"ח ע"א): "אמר רב פוחת בה ארבעה. פי' בסכך. ותימה למה לי ד' טפחים דהא אויר שלש טפחים פוסל בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה בין [באמצע בין] מן הצד, ואם כן בפוחת ג' טפחים סגי, וי"ל דכל היכא דליכא לסוכה זו אלא ג' דפנות דכי איכא אויר שלשה מיפסלא משום דאויר מפסיק וליכא ג' דפנות הכי נמי דסגי בפוחת בה שלשה טפחים, אבל כל היכא דאית לה ד' דפנות והיא סוכה גדולה שיש מלבד האויר שיעור סוכה וג' דפנות ולא מיפסלא בהכי אשמועינן רב דפוחת בה ארבעה שהוא מקום חשוב, דאע"ג דלא מיפסלא בהכי דהא משתייר הכשר סוכה בד' דפנות מ"מ בטול הוי וגלוי דעתיה שעבר זמנה ולא גרע מהורדת כלים מתוכה דסגי

**תיקון 'אויר' הפוסל בסוכה ביו"ט:** **הפמ"ג** (שט"ו א"א סק"א) הסתפק האם מותר להניח את הסכך שנפל ביו"ט ע"י נכרי. ומסתפק האם סוכה נחשבת אהל קבע והאיסור מן התורה כיון שמשתמש בה לשמונה או תשעה ימים, או נחשבת אהל עראי ואסור מדרבנן. וכן מסתפק בכך בסי' תרכ"ו (א"א ס"ק ח). ודבריו נוטים להקל ע"י נכרי, אם כי מסתפק אולי יש בכך בונה מן התורה.

**דיני מוקצה בסכך:** אמנם אם הוא בעצמו מחזיר מחצלת-סכך למקומה באויר שאינו פוסל, צריך לדון הלא הסכך והדפנות מוקצים לשבעה ימים (כמבואר בשו"ע סי' תרל"ח), וביו"ט יש עליהם איסור טלטול. וכ"פ הרמ"א (סי' תרל"ח ס"ב) לגבי נויי סוכה שנפלו. ובביאור הלכה הביא מהפמ"ג שמתיר בטלטול מן הצד ע"י ניעור הטבלא (=שולחן) והסרתם.

שנינו בביצה ל:

"ש"ין בסוכת החג בחג שהיא אסורה ואם התנה עליה הכל לפי תנאו: ומי מהני בה תנאי והאמר רב ששת משום ר' עקיבא מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה שנאמר {ויקרא כג-לד} חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה' אמר רב מנשיא בריה דרבא סיפא אתאן לסוכה דעלמא אבל סוכה דמצוה לא מהני בה תנאה וסוכה דמצוה לא והתניא סככה כהלכתה ועטרה בקרמים ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים שקדים אפרסקים ורמונים ופרכילי ענבים יינות שמנים וסלתות ועטרות שבלים אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג ואם התנה עליהם הכל לפי תנאו אביי ורבא דאמרי תרוייהו באומר איני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עלייהו אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה"

**ופרש"י:** אביי ורבא דאמרי תרוייהו. דלא דמו לסוכה לענין תנאה ואע"ג דבטלי לגבה דכי מהני תנאה באומר מבעוד יום איני בודל מהם מהיות כוחי וזכותי בהם ליטלן כל שהות אורך של בין השמשות של ערב י"ט הלכך בשעת ביאת היום שהיתה קדושה צריכה לחול עליהם לא חלה לפיכך לא הוקצה אבל עצי סוכה שאינו יכול להתנות עליהם תנאי זה שהרי על כרחו יבדל מהם בין השמשות משום דסתר אהלא ובין השמשות ספק י"ט הוא חלה קדושה עליה ועל ידי קדושה זו הוקצה לשבעה. ומשמע מדבריו שרק על הדברים החיצוניים לסוכה, כגון קישוטים וכד' אפשר להתנות אבל על דבר מהותי בבנין הסוכה כדוגמת הסכך א"א לעשות תנאי, וכן משום שבע"כ יש לו לבדול מהסוכה כיון שיש בה איסור סתירת אוהל אבל את הנויים מותר להסיר ואין בזה משום סתירת אוהל. וכן מפורש בדברי מרן **הב"י**, ושםסתבר יותר כגירסת **הרא"ש** (פ"ד סי' ג) שא"א לעשות תנאי על עצי הסוכה, וכן נראה מדברי **הרמב"ם** (פ"ו ה"ט) שלעצי סוכה לא מהני להו שום תנאי כלל, שהרי בהלכה טו' כתב שעצי הסוכה מוקצים ורק בהלכה טז' שהביא את הדין שאף התוספות לסוכה מוקצים כתב שאפשר לעשות תנאי. וכן צ"ל בדברי **התוספות** (שבות כב. ד"ה סוכה) שתנאי מועיל ביותר מכדי שיעור סוכה, היינו תנאה דלעיל, אבל תנאי דאיני בודל מהם לא מועיל, וכן פירש **המהרש"א**<sup>266</sup>, וכ"כ **הראב"ד** (על הרי"ף), ו**האורחות חיים** (הל' סוכה סימן מא). וכן מפורש

לה בהכי, הלכך נקיש ארבעה טפחים לרווחא דמילתא שזהו שיעור המספיק בכל סוכה שבעולם". מתבאר מדבריו כי אע"פ ששיעור ד' טפחים אינו פוסל את הסוכה, יש בכך גילוי דעת שאין זו סוכת מצוה. וה"ה לדידן.  
<sup>266</sup> עיין בשער המלך על הרמב"ם שהאריך לבאר את שיטת התוספות הנ"ל.



מדברי מרן **השו"ע** שתחילה הביא את הדין שעצי הסוכה מוקצים, ובסעיף ב' כתב שגם הקישוטים מוקצים, ורק שם כתב שאפשר לעשות תנאי עליהם, ומשמע שהתנאי הוא רק על הקישוטים ולא על הסוכה עצמה, וכ"כ **הרמ"א**, וכ"פ **בילקוט יוסף** (ח"ב עמוד תפו) שא"א לעשות תנאי על הסוכה עצמה מערב החג.

אלא שמרן הב"י כתב שלדעת **הרי"ף** (שגירסתו שונה) כפי שפירש דבריו **הר"ן**, אפשר לעשות תנאי אף על הסוכה עצמה, משום שהתנאי לא מפסיק קדושה לאחר שחלה, ו**הראשון לציון** (ביצה ל:) ביאר שדעת הרי"ף כהרמב"ם, ע"ש ביאורו. וכן מפורש ב**רמב"ן** במלחמות (ביצה יז). וגם **הרשב"א** (ביצה ל: ד"ה אביי, ח"א סימן קסט<sup>267</sup>). וע"ע בדבריו בעבודת הקודש ש"ב דין ו) כתב שיועיל תנאי אף על עצי הסוכה עצמה. ובשו"ת **עונג יו"ט** (ח"א סי' ה) פירש שאף לגי' הרי"ף הוא דווקא אם מתנה שמעיקרא לא תחול הקדושה עליהם, אבל אם חלה הקדושה לא מצינו שתפקע. ומצינו א"כ שזוהי מחלוקת ראשונים האם אפשר לעשות תנאי אף על עצי הסוכה.

ובטעם החילוק בין עצי הסוכה לנוייה, הבאנו לעיל את דברי **רש"י**, ו**הר"ן** (יז. ד"ה אבל) כתב שבסוכה לא מהני תנאי לפי שקדושה היא אף בלא הקצאתו מגזירת הכתוב שהוקש סוכה לחגיגה, אבל נויין כל איסורם מפני שמבטלים ומקצם לנאות הסוכה ולכך אם מתנה עליהם שאין בדעתו להקצותם מותר לו להשתמש בהם. **הראשון לציון** (שם) כתב שלא יכול להתנות משום שאינו יכול להיות בודל, "ועוד אם אין אתה אומר כן אם כן כל אדם יכול לומר כן ומתבטלת לגמרי גזירת מלך עליון שאמר חג הסוכות, והשוה זה לזה, כל אחד יעשה תנאי ופקע כלילת סוכה, ולא יחפוץ ה' עשות זאת". ובשו"ת **עונג יו"ט** (שם בהגהה) כתב שבע"כ חלה הקדושה על הסוכה ולכן לא יכול לעשות תנאי, כיון שיוצא בה י"ח דינה כמו חגיגה, מה חגיגה לה' אף סוכה לה'. וע"ע **בשער המלך** (פ"ו מהל' סוכה הט"ו).

אולם נראה שאם הוא מטלטלם ברגלו או בגופו ועי"כ פורש אותם שנית מעל ה"אוויר" - מותר. שבשו"ע (סי' ש"ח ס"א ו-ס"ו) הבחין בין טלטול כלאחר יד לבין טלטול בגופו. ולגבי טלטול כלאח"י פסק שמותר לטלטל רק לצורך דבר המותר. אולם כ"ז בטלטול ע"י דבר אחר שהותר רק לצורך דבר המותר, אבל בטלטול בגופו מותר לגמרי. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' נ' אות ב) דחה את דברי החזו"א בסי' מ"ז (ס"ק י"ב וי"ג) להסביר שאין היתר טלטול בגופו יותר מאשר בטלטול ע"י ד"א. וע"כ למסקנה, נראה שאם הוא יכול לטלטל את הסכך ברגליו כגון שהמחצלת התהפכה על שאר הסכך, ויכול לטפס ולטלטלה ברגלו או בגופו מותר ע"י ישראל ואפילו בשבת וביו"ט, ובדחיפה ע"י כלי אחר (מטאטא וכד) אסור כמוש"כ המשנ"ב בשם הט"ז. ושאלתי את **הרב הלוי** בעניין זה ואמר לי שאין דין מוקצה זה כשאר מוקצה, שהרי כאן הסכך מוקצה מחמת המצווה, ולכן אם אין בעיה של בניין בסכך גם לישראל יהיה מותר להחזיר אותו. אולם נלענ"ד שדבריו לא מתיישבים עם דברי הפוסקים.

<sup>267</sup> עיין בשער המלך הנ"ל שהביא בשם מהר"ם בן חביב בקונטרס כפות תמרים (בחידושו לדרך לז:). שהקשה סתירה בדברי הרשב"א האם סובר שאפשר לעשות תנאי אף בעצי הסוכה ומה שיישב בזה. ובאמת שבחידושי הרשב"א על ביצה מפורש שאינו יכול לעשות תנאי בעצי הסוכה.

בשו"ת **שואל ומשיב** (ח"ג סי' כ"ה) אסר להחזיר למקומו סכך שנפל, וכלל לא התייחס לדין הוספה על אוהל עראי. השואל ומשיב התייחס להיתר ההוספה על מחיצה מתרת, והסביר שהיתר זה נאמר רק בדפנות ומחיצות עומדות, ולא בגג. ובחזו"ע כתב שאין יסוד לחילוק זה.

מדוע השואל ומשיב לא התייחס לדין הפשוט, לכאורה, של הוספה על אוהל עראי? הקושיה רק גִּדְלָה כיוון שהיתר תוספת על מחיצה המתרת, שאותו ציין השואל ומשיב, נלמד מההיתר להוסיף על אוהל ארעי. נראה, שהשואל ומשיב הבין שבסוכה קיימת בעיה נוספת (פרט להוספה על האוהל) - החלת שם סוכה על המבנה. לאחר שהסכך נפל - הסוכה נפסלה, ומי שיחזיר את הסכך - ישוב ויהפוך אותה שוב ל'סוכה' הלכתית. השואל ומשיב ביקש ללמוד דין זה מדין מחיצה המתרת, המבוסס על יסוד דומה (החלת מעמד הלכתי מסוים על השטח). הפרי מגדים, לעומתו, חשב שהחלת שם 'סוכה' אינה בעייתית, ולכן החזרת הסכך מעוררת רק בעיה של הוספה על אוהל עראי.

**במ"ב** (סי' תרל"ז ס"ק א) פסק, שאם נפלה סוכתו ביו"ט אסור להקימה ואפילו אם הרוח הפילה ממנה רק מקצת מן הסכך לבד אין להוסיף ביו"ט בעצמו, וע"י גוי אפילו עף כל הסכך מותר. והתירו מבוסס ע"ד **הבאר יצחק** (או"ח סי' י"ג ענף ט) שצירף את דעת בעל העיטור דאף מלאכה דאורייתא מותר ע"י גוי ואע"פ שאין אנו סומכים על דעתו כיון שהוא דעת יחיד בזה, עכ"פ יש לצרף דעתו לשיטת התוס' הנ"ל דבנידון דידן לא הוי יחיד נגד רבים. וכן **בביכורי יעקב** לערוך לנר (תרכ"ו, י"א) התיר באמירה לגוי לבנות ולסכך ביו"ט משום שבות דשבות לצורך מצוה ומשום שאין זה בניה של בנין קבוע אלא אהל עראי בלבד.

וכן הביא **הגרע"י** (שו"ת יחזקאל דעת ח"ו סי' מ"א, ובשו"ת יבי"א ח"ח - או"ח סי' נ) משו"ת עטרת חכמים (או"ח סי' ו) שכתב להתיר ע"י נכרי. ודן הגר"ע יוסף בשני המקומות בדעת האומרים שאין לסכך ע"י נכרי, ודחה דעתם. והביא ביבי"א את דברי הפמ"ג בשו"ת **מגידות** (סי' קט) שכתב, שמעשה שהיה ונפל הסכך לגמרי וקראו בני הבית לגוי והחזיר הסכך למקומו והוא לא אמר לו כלום, מ"מ במקום צורך גדול, כגון שאין לו סוכה אחרת כי אם בדוחק גדול, וגם הוי במקום ביטול מצות שמחת יום טוב, הרוצה להקל לכתחלה בכה"ג אין חטא בידו, מאחר שהתיר הרמ"א במקום צורך גדול<sup>268</sup>, עכ"ד. ומוכח דנקיט שאיסור הנחת הסכך ביו"ט הוי מן התורה, ואעפ"כ כתב שהרוצה להקל יוכל לסמוך על שיטת בעל העיטור, שהביאו הרמ"א, ששבות במקום מצוה מותר. אבל אם נאמר כדברי האחרונים הנ"ל שהנחת הסכך על הסוכה אינה אסורה אלא מדרבנן, דהוי אהל עראי, ההיתר יותר מרווח, דהו"ל שבות דשבות במקום מצוה, ולכתחלה נמי אורויי מוריין להקל. וכן ראיתי בשו"ת **חבלים בנעימים** ח"ג (חאו"ח סי' ל בד"ה ובנידון זה), שכתב, שהנחת הסכך על הסוכה אין ספק שאין

<sup>268</sup> והרואה יראה שבפמ"ג דעתו להחמיר בזה ובשו"ת מגידות נוטה להקל, וכתב בספר **מגד יהודה** שהוא ביאור לשו"ת מגידות, ביאר שבפמ"ג דיבר על אדם שפשע ולא הכין הסוכה מעיו"ט ולכן החמיר לו, ובשו"ת מגידות הנידון הוא על אנוס שסכך סוכתו עף ולכן נטה יותר להקל. וכן יש שרצו לחלק כך בדברי המ"ב, שבסימן תרכ"ו הביא דברי הפמ"ג להחמיר, ובסימן תרל"ז הביא דברי הבאר יצחק להקל. וע"ע בשו"ת הלכות בסימן תרכ"ו ס"ו. במלכים אומנין פ"ו הערה יד' הביא מ"ש בשו"ת באר יצחק (סימן יג' ענף ח' ט) שיישב את הסתירה שבסימן תרל"ז שהתיר, היינו במקרה שנפל הסכך שבנה כבר מעיו"ט, ובסימן תרכ"ו מדובר על בנייה לכתחילה, וטעם החילוק הוא משום שהבונה סוכה בתחילה צריך להכשיר את העצים לכן ויכול לעבור על איסור מחתך. ויישב בדרך נוספת ע"פ מ"ש החת"ס בשבת קנ. שבניית סוכה לכתחילה היא עבודה ממש שאין היתר לשכור בשבילה גוי שיעשנה, אבל בהחזרת הסכך אין כ"כ עובדא דחול ולכן התיר, וצ"ע. ובחוש שני סוכות עמוד קצ' כתב בדומה לך, ע"ש.

בזה איסור אלא מדרבנן כיון דהוי אהל עראי, ואף שהפמ"ג (סי' שטו א"א סק"א) נסתפק בזה אי הוי אהל קבע, כיון שעשויה לשמנה ימים, נראה שהדבר תלוי במחלוקת אי סוכה דירת קבע בעינן או עראי, והלכה סוכת דירת עראי בעינן. שוב דן הגרע"י שהחזרת הסכך תאסר משום מכה בפטיש ודחה. ולמעשה התיר מכל הטעמים הנ"ל לבנות ע"י נכרי סוכה שנפלה או סכך שנפל ביו"ט. וכ"פ **בחזון עובדיה** (סוכות עמוד מח), וכתב שאם אפשר יעשו ע"י אמירה לגוי שיגיד לגוי אחר (היתר החוות יאיר) או שיעשו ע"י רמז היכא דאפשר. ובשבת ח"ה (עמוד ש) כתב שאם נפל חלק מהסכך ביו"ט או בשבת, ונשאר טפח מן הסכך לכאורה אין איסור להחזיר את הסכך ולהכשיר את הסוכה, אלא שכתב שם בסוגריים שכל האמור הוא אם אין איסור מוקצה. וע"ע בשבת ח"ג עמ' תסה' מ"ש על דברי הפמ"ג. (ואני מסופק אם סובר שיש איסור מוקצה אלא שדן רק מצד איסור בונה, ובאמת דעתו לאסור להחזיר סכך שנפל אפילו מקצתו משום מוקצה, או שדעתו להתיר גם מצד מוקצה, ויותר נראה לומר שאוסר להחזיר ע"י ישראל כי כך פשט כל דברי הפוסקים, וכתב שמותר להחזיר את הסכך משום ששם דן בהלכות אוהל, ומצד הלכות אוהל אין איסור משום שהוא רק מוסיף על האוהל, אבל באמת יהיה אסור, אא"כ ימצא היתר גם לאיסור מוקצה, כגון שיטלטל כלאחר יד וכמו שכתבנו). ושאלתי את הרב **אופיר מלכה** האם מותר להחזיר סכך שנפל חלקו בשבת או בחג? וענה לי שאסור להחזיר משתי סיבות, גם משום מוקצה וגם מוסיף על אוהל, והכשרת הסוכה נקראת אוהל המכשיר ולכן רק ע"י גוי אפשר להקל.

שאלתי את **י"צ רימון** אם מותר להחזיר בשבת או בחג חלק מהסכך שהתקפל מהרוח? וענה לי שיש בעיה מצד מוקצה, ולכן אפשר להזיז את הסכך ע"י המרפק או אחורי היד (בשינוי, טלטול בגופו), ולא ברור שיועיל אם לא יקצה אותו מערב החג, כיון שזה חלק שחייבים להכשר הסוכה.

בשש"כ (כ"ד, הע' כו) מובא בשם **הגרש"ז אוירבך** שמותר לעשות זאת, אך בחלק ג' של ספר זה (עמוד מב) הגרש"ז חזר בו, כיוון שהחזרת הסכך מחילה על המבנה שם 'סוכה' (וכן הוא בשש"כ החדש פכ"ד הערה קלד). וע"ע **בחזון עובדיה** (שבת ח"ה עמוד ש). ו**באורחות שבת** (ח"א עמוד שיג) כתב שהואיל ומדברי הפמ"ג (א"א סק"א) משמע שגם בסכך יש היתר של תוספת אוהל, ואין ראייה מהמ"ב שאוסר בזה ולכן במקום שעת הדחק מותר להחזיר הסכך. ובספר אשרי האיש (פכ"ה אות לא) כתב שהגר"ש **אלישיב** התיר לומר לגוי להחזיר סכך שעף מהסוכה ביו"ט. וכ"פ בספר **מלכים אומנין** (עמוד קס) שדווקא ביו"ט מותר אבל לא בשבת. וע"ע **במקראי קודש** (סוכות, עמוד תתל) שביו"ט דעת רוב הפוסקים להקל להניח ע"י גוי, ובשבת ההיתר יותר דחוק כיון שהמתירים הסתמכו ע"ד התוס' שאין איסור בונה ביו"ט.

סעיף ג':

**העמדת מבנה שאינו נעשה לצל** ❧

שנינו בביצה לב:

"ואין מקיפין שתי חביות אמר רב נחמן אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביום טוב איתיביה רבה לרב נחמן אין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה אמר ליה שאני התם משום דקא עביד אהלא אמר ליה רבה זוטא לרב אשי אלא מעתה בנה אצטבא ביום טוב דלא עביד אהלא הכי נמי דשרי אמר ליה התם בנין קבע אסרה תורה בנין עראי לא אסרה תורה וגזרו רבנן על בנין עראי משום בנין קבע והכא משום

כבודו לא גזרו ביה רבנן אמר רב יהודה האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור וכן ביעתא וכן קדרה וכן פוריא וכן חביתא"

ומצאנו בראשונים כמה שיטות בזה:

א. שיטת **רש"י** שכל צורת גג על גבי חלל אסורה אפילו בלא מחיצות.

ב. שיטת **התוס'** בביצה (לב: ד"ה מלמטה) שאין לאסור אלא בעשיית מחיצות, ובזה לא נאמר בפירוש כמה מחיצות, אבל מתוך הדוגמאות של חביות נראה שדי בשתי מחיצות. ובכל מקום שאינו עשוי לצל, ואיסורו הוא מצד שדומה מבחינה חיצונית לאוהל, אינו אסור אלא כשעושה מחיצות תחילה ואחר כך את הגג, ואם אין לו מחיצות, או שהיו עשויות מבעוד יום, מותר לו לתת את הגג עליהן, וכן אם שינה את הסדר והביא את הגג תחילה ואחר כך הציב מחיצות מותר. אולם אם הוא אוהל חשוב אסור לתת עליו את הגג אפילו אם המחיצות היו עשויות מבעו"י.

ג. שיטת **התוס'** ע"פ דברי הרשב"א והמאירי: בעינן מחיצות ושימוש באויר שתחתיהן (אולם בתוספות לפנינו לא הוזכרה שיטה זו כלל, והיא שיטת רבינו יונה שהביא הרשב"א). ובשו"ת תפילה למשה (ח"ב סימן יט) כתב שמוכרח לפרש כן בדעת כל הראשונים, דאל"כ אין דמיון כלל לאוהל.

ד. העולה מדברי **הרשב"א** בשבת (ד"ה אבל) <sup>269</sup> [וכן הוא בר"ן על הרי"ף שבת שם נו:]: שאף אם אין מחיצות כלל אסור אם משתמש באויר שתחתיו <sup>270</sup> [ומדברי המגיד נראה שכן הבין בדברי **הרמב"ם** (שבת כב, כח. שביטת יו"ט ד, יד-טו)] <sup>271</sup>.

ה. **רא"ש**: באוהל חשוב מספיק גג בשביל לחייב, ובאוהל שאינו חשוב צריך גם מחיצות בשביל להתחייב <sup>272</sup> (והביא דבעינן ארבע מחיצות, וכ"כ הטור <sup>273</sup>). **והקרבן נתנאל** (ביצה אות ז, ל) סובר בדעת הרא"ש שלא יתכן לחייב על אוהל בלא מחיצות, ולכן הסביר שעשיית ארבע מחיצות אסורה תמיד, ואם עושה רק שתי מחיצות אסור לעשותה בשבת בלבד.

<sup>269</sup> אולם עיין שם בד"ה אלא שכתב "ובדאי שאין משום אוהל אלא בשצריך לחלל שתחתיו **והוא שיש לו שלוש מחיצות**" וצ"ע.

<sup>270</sup> עיין בדברי **הגר"א** (תקב ס"א ד"ה וכן) שהקשה ע"ד הרשב"א מדוע מותר לעשות את האוהל בצורה הפוכה, הרי כשמחזיק את הגג לפני עשיית המחיצות הרי הוא עושה גג שאסור לדעת הרשב"א אם משתמש באויר שתחתיו? ותירץ **החזו"א** (נב, סק"ט) שאין איסור בעשיית הגג אלא"כ הוא מונח אך באופן שמחזיק א הגג ע"י בני אדם אין איסור משום שאינו דרך עשיית האוהל. עוד תירץ, ע"פ יסוד שכתב שם שגם לדעת הרשב"א אין איסור אלא"כ עושה גם מחיצות, ע"ש.

<sup>271</sup> עיין **בר"י קאפח** (שבת פכ"ב אות סה) שנראה מדבריו שעקרונית מודה רבנו לכלל שהדבר הקובע הוא שימוש באויר שתחת אותו החפץ [כגון המיטה], אך לא יסכים רבנו למש"כ הרשב"א [הביאו המ"מ] שלכן אסור להניח נעלים תחת המיטה, כיון ששימוש כזה אינו שימוש באויר שמתחת, אלא ניצול מקום, ע"ש בדבריו.

<sup>272</sup> הרא"ש מבסס את דבריו על הגמ' בעירובין קב. לגבי הגג שעשו לאילים שהתירו לעשותו בתנאי ששייירו טפח פרוס מבעו"י, ואסרו לעשות את הגג אפילו שלא היו מחיצות - וע"כ הטעם כיון שהאוהל שנעשה שם הוא אוהל חשוב. אולם עיין בתוס' בשבת לו: שכתב על הגמ' בעירובין קב: שמדובר שהיו שם מחיצות מבעו"י! וצ"ע.

<sup>273</sup> אולם בשו"ת תפילה למשה (ח"ב סימן יט) הוכיח מדברי הרא"ש דלא בעינן ארבע מחיצות אלא די בשתיים, שהרי הרא"ש בעצמו כתב בדוגמא של ביצים שמניח "שתים או שלוש" והאש בניהם. וכן הוכיח בספר נהר שלום (אות ב).

ולעניין הלכה הכריע מרן בשולחן ערוך:

"מטה, כשמעמידים אותה, אסור להניח הרגלים תחלה ולהניח עליהם הקרשים; אלא ישים הקרשים תחלה באויר, ואח"כ הרגלים תחתיהם. והני מילי כשהרגלים הם דפים מחוברים, כמו דפני התיבה, אבל רגלים של מטות שלנו, וכן רגלי השלחן, מותר בכל גוונא"

והיינו כשיטת התוס' בביצה דבעינן מחיצות, ובלא מחיצות שרי. ולכאורה לפי מה שפסק להלן בסעיף ז' ש"מותר להניח ספר א' מכאן ואחד מכאן ואחד על גביהן. הגה: הואיל וא"צ לאויר שתחתיהן"<sup>274</sup>. נראה שהוא מכריע כשיטת התוס' ע"פ הרשב"א בביצה דתרווייהו בעינן: מחיצות ומשתמש באויר שתחתיהן, וברגלי שולחן שאינן סגורות מותר כי אין שם מחיצות, ובספרים מותר אף שיש מחיצות לפי שאינו צריך לאויר שתחתיהם. ובאמת שכן הקשה הב"ח והניח בצ"ע, ומחמת כן דחה ההיא דסעיף ז' מהלכה.

אולם **הט"ז** (סק"ד) חידש יסוד שהדרישה היסודית היא למחיצות שמאפשרות תשמיש תחתיו, ועשיית גג אם עשוי להשתמש תחתיו אסורה בכל גונוי אפילו בלא מחיצות [ודווקא לצל וכדומה! כדאיתא בפמ"ג סק"ד, אבל לסתם תשמיש נחייב דווקא בעשיית מחיצות]. ובד' מחיצות אסור בכל גונוי, אף אם אינו מתכנן להשתמש, כיוון שהוא בודאוי ראוי לשימוש. רק כשיש שתי מחיצות שאינו לגמרי ראוי לשימוש, יש לאסור רק אם בפועל משתמשים באויר שתחתיו. זהו החילוק בין מיטה לשולחן לשיטתו, שבמיטה משתמשים באויר שתחתיה להניח הנעליים, ואסורה אפי' בשתי מחיצות.

וב**קרבן נתנאל** (ביצה פ"ד אות ז) הקשה על הט"ז, שהרי לגבי מיטה הצרכנו ארבע מחיצות אפילו שצריך לאויר תחתיו כמו סנדלים, ותירץ (אות ל) שגבי מיטה כיון שמחיצות כבר עשויות בחול צריך ארבע מחיצות, הואיל ודומה לבנין חשוב כיון שיש ארבע מחיצות ועכשיו עושה אוהל על גביהן. וביצים וחביות אסורות אפילו בשתי מחיצות בלבד, כיון שעושה המחיצות והגג בשבת ומתכוון לאויר שתחתיה. משא"כ בשתי מחיצות העשויות מבעו"י בזה א"א לגזור אטו בנין גמור, דהוי גזירה לגזירה, דאף אם עושה בשבת אוהל כזה אינו חייב, כיון שבשעת מעשה אינו מתכוון לאויר שתחתיה (וכ"כ בספרו נתיב חיים). ובאמת שדבריו מבוססים ע"ד התוס' שחילקו בין מחיצות עשויות מבעו"י לאין מחיצות עשויות מבעו"י (עיין לעיל). וב**שער הצינן** (אות כא) חולק עליו וסובר שאף בארבע מחיצות יחוייב דווקא אם יעשה בשבת ולא מבעו"י, וכך הבין מדברי התוס' בביצה. ובמ"ב (ס"ק כב) משמע שתירץ קושיית הקרבן נתנאל, שמ"ש הטור דבעינן ארבע מחיצות לאו דווקא הוא.

<sup>274</sup> עין בדברי הרמ"א להלן סימן תקב ס"א שכתב: שולחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ צריך שינוי, אבל מותר להושיב שלחן שלנו על רגליו ואין בזה משום בנין. ויש אומרים דאפילו מגיע לארץ, כל זמן שאינו צריך לאויר שתחתיו, שרי. ומשמע מדבריו שלדעה הראשונה אפילו אם אינו משתמש באויר תחתיו אסור. ודוקא לדעה השניה שהיא דעת הרשב"א והטור מותר. ונמצא שפסקי הרמ"א סתרי אהדדי, שבהלכות שבת הסכים לדברי מרן שמותר להניח ספר מכאן וספר מכאן וספר ע"ג, משום שאינו צריך לאויר שתחתיו, ובהלכות יו"ט סתם כדעת האוסרים אפילו אם אינו משתמש באויר שתחתיו. אולם עיין בשו"ת תפילה למשה (שם אות ב) שדקדק בדברי הרמ"א ש'כל זמן', והיינו שפעמים משתמש תחתיו ודווקא בכה"ג אסר הרמ"א.

ובביאור הלכה הביא שיטת הרשב"א בשבת שם שמחמיר לאסור אף בלא מחיצות אם צריך לאויר שתחתיו, וכתב שמ"מ לכתחילה נראה שטוב לחוש לדברי הרשב"א וסיעתו להחמיר אם לא בשעת הדחק.

ובמנוחת אהבה (ח"ג עמ' קצו) התיר להרכיב מיטה של תינוק שיש לה ארבע מחיצות מהטעם שאין משתמשים תחתיה, ודלא כהט"ז שאם יש ארבע מחיצות אסור בכל גוונא. אלא י"ל בדעת הרשב"א שכל עוד אינו משתמש תחת הגג אין בזה איסור ואפילו כשיש ארבע מחיצות, והוכיח דבריו מדברי הרשב"א בביצה לג. דבעינן שני תנאים: שישתמש תחתיו ושהיו ארבע מחיצות, ולא די בטעם אחד. וכ"כ בשער הציון (סק"ל). וכן הביא בשם המאמר מרדכי (סק"ו) דלדעת מרן השו"ע בעינן תרתי, וכ"כ שת"ז (ס"ק יג, טז) וכה"ח (ס"ק לה) בדעת השו"ע, וכ"פ להקל הגר"ז (סימן תקב סעיף ו). וע"ע בשו"ת תפילה למשה (ח"ב סימן יט) שהאריך בדברי הראשונים, וכתב להוכיח בדברי מרן שסובר שאין מחלוקת בזה בין התוס' והרא"ש לרשב"א, שכשאינו משתמש באויר שתחתיו מותר מ"מ, ולכן כתב בסעיף ג' כדעת התוס' ובסעיף ז' כדעת הרשב"א. ובחזון עובדיה (עמוד שטז, שיט) כתב להקל שדווקא אם עושה גם את המחיצות יהיה אסור, כשמשמש באויר שתחתיו.

דעת הרב דב ליאור שליט"א שילדים הבונים אוהל לשעה-שעתיים בשבת, כשמדובר באוהל הנבנה משמיכות ע"ג כסאות או שתופסים קצה אחד ע"י ספרים וכו', יש בזה איסור דרבנן. גם הרב יעקב אריאל שליט"א ענה שיש בזה משום איסור אוהל עראי בשבת.

ובאמת שהחיי אדם (כלל מב' דין ד) בא"ח (שמות אות ו) וכה"ח (אות לג) תפסו כדעת הט"ז, שאם יש ארבע מחיצות אסור גם אם לא משתמש באויר שתחתיו, ובשתי מחיצות אסור רק אם משתמש באויר שתחתיו. ובשו"ת מאמר מרדכי (סימן סח) נקט כדעת הבא"ח.

וכתב המ"ב (ס"ק כא) שאפילו אם אין המחיצות מגיעות עד הקרקע אומרים לבוד ואסור לעשות את המחיצות. והוקשה לי שהרי אין אומרים לבוד להחמיר! (סוכה יז. תוד"ה אילו), ותירץ לי ר' ישי אחיטוב הי"ו שיש לחלק (וכן ראיתי לאחר מכן שתירץ האבני נזר, עיין הערה), שכאן ע"י הלבד אין איסור ממשי, אלא רק בגלל שיש כאן גם גג אסור לעשות את המחיצה (אבל המחיצה בפני עצמה אין בה איסור), והיכן שאמרו התוס' שאין אומרים לבוד להחמיר היינו דווקא אם ע"י הלבד אנו פוסלים את הסוכה או מטמאים מת<sup>275</sup>.

<sup>275</sup> האריכו הראשונים והאחרונים האם אומרים לזה לבוד, ויש בזה ארבע דעות:

א. תוס' כתבו שלא אומרים לבוד להחמיר (אלא רק להקל), ולכן שני סככים פסולים שיש ביניהם פחות משלושה טפחים, לא נאמר לבוד להחשיב את הרווח שביניהם כסתום (תוס' סוכה יז. בסופו (סוף ד"ה אילו), וכן כתב לבושי שרד בשו"ע או"ח תרכ"ו בסופו שלדעת הט"ז לא אומרים כלל לבוד להחמיר. והאבני נזר או"ח רצא-ח הוסיף שגם גוד אסיק לא אומרים להחמיר, שהרי גם לבוד וגם גוד הם הלכה למשה מסיני. והקהילות יעקב סוכה יג-ב הוסיף בדעתם שאפילו במקרה שמהלבד יצאו שני דינים - אחר להחמיר ואחד להקל - נאמר את הדין המקל ולא את הדין המחמיר).  
ב. הקהילות יעקב (סוכה יג-ב) כתב שכוונת התוס' שלא אומרים לבוד להחמיר היא רק שהסתימה תחשב מאותו החומר של הקצוות (כמו במקרה שהביאו התוס', שהסתימה שבין שני הסככים הפסולים תחשב גם היא כסכך פסול). אך לבוד להחשיב את הרווח כסתום ולא מהחומר שבקצוות - כן אומרים גם להחמיר.  
ג. האבני נזר (או"ח רצא-ו) כתב שכוונת התוס' שלא אומרים לבוד להחמיר היא רק שתחילת עשייתו היא להחמיר (כמו במקרה שהביאו התוס', שתחילת עשייתו היא להחשיב את הרווח כסכך פסול ולפסול את הסוכה). אך אם תחילת

סעיף ד':

### מיטה מסורגת בחבלים

כתב **הר"ן** ע"פ **הרשב"א** שמיטה המסורגת בחבלים אם יש בין חבל לחבל שלושה טפחים אסור לפרוס עליה סדין משום שעושה אוהל (וכתב **המ"מ** שהוא משום שמשמש תחת המיטה להניח סנדלים, והוא לשיטת הרשב"א שרק אם משמש תחתיו אסור), וגם אסור לסלק הבגד משום שהוא סותר אוהל. אבל אם היה בגד או כל דבר פרוס עליה בשיעור טפח מע"ש מותר לפרוס בשבת על כל המיטה. וכ"פ מרן **השו"ע**. אולם כבר הובא לעיל ביאור **הר"י קאפה** בדעת הרמב"ם (כב, אות סה) דבעינן שימוש ממש באויר שתחת הכלי ע"מ שיהיה אסור, ושימוש כה"ג לא חשיב, ולכן ע"פ רבנו אין בפריסת הסדין משום אוהל עראי, ע"ש בדבריו.

וכתב **המ"ב** (ס"ק כד) שלפי המבואר לעיל (סעיף ג) שדווקא אם המחיצה מגיעה לארץ אסור, גם כאן יש לפרש שמחיצות המיטה מגיעות לארץ, אבל במיטות שלנו שאין המחיצות מגיעות לארץ מותר בכל אופן. ובחזון **עובדיה** (ח"ה עמוד רחצ) הביא דבריו להלכה, וכ"כ בסב"ל (ס"ד).

סעיף ה':

### כסא טרסקל

שנינו בשבת קלח.

"מנקיט אביי חומרי מתניתא ותני הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור אהלי קבע לא יעשה ואם עשה חייב חטאת אבל מטה וכסא טרסקל ואסלא מותר לנטותן לכתחילה"  
ג' רש"י שכסא טרסקל הוא דבר אחד, והיינו כסא שנפתח. אולם ג' ר"ח, רי"ף והרמב"ם ש"כסא טרסקל" הוא שני דברים, והיינו כסא שאנו מכירים, וטרסקל הוא סל קטן (וכן פירש"י לעיל דף ה).  
מצאנו בראשונים כמה הסברים להיתר של כסא טרסקל:

א. **רש"י**: משום דעביד וקאי. והנודע **ביהודה** (תנינא סימן ל) ביאר את דברי רש"י שטעם עביד וקאי הוא לפטור את איסור מלאכת בונה שישנה בבניית הכסא. ואיסור אוהל אין כאן משום שאינו משמש תחתיו, אבל אם ישתמש תחתיו יהיה אסור, ואין להתיר משום עביד וקאי בכהאי גוונא, וביסס את דבריו ע"פ מ"ש מרן בסעיף י' לאסור לנטות את הטלית הפרוסה כבר, ולכאורה מדוע אסר הרי יש לה דין של עביד וקאי, אלא ע"כ אין טעם עביד וקאי על איסור אוהל אלא על איסור בונה. וראיתו השנייה מדברי רש"י לפני כן שכתב: "ואף על גב דהשתא עביד אהל - שרי, דלא מידי עביד אלא ליתובא בעלמא", ומשמע שאין איסור עשיית אוהל כשעשויה לשיבה, ומדוע צריך רש"י את הטעם של

עשייתו היא לעשות מחיצה, אומרים לבד, והמחיצה תועיל גם להחמיר. כגון מבוי שיש בו כמה לחיים הסמוכות זו לזו - אומרים לבד לצרפן למחיצה אחת, וממילא המחיצה תועיל גם להחמיר - להצריכו לחי נוספת (ערובין ט).  
ד. **המגן אברהם** סובר שכן אומרים לבד להחמיר (כן כתב לבושי שרד בשו"ע או"ח תרכו-ו בסופו).  
כשיש דבר המפסיק בין שני הקצוות שאנו רוצים לחבר, נחלקו הראשונים: לרשב"א יש דין לבד (ערובין ח: ד"ה לדבריו), ולרבותינו הצרפתים אין (הביאם שם, וכן כתב המנחת חינוך שכה-יא [טו] ד"ה עוד).

"עביד וקאי" בכסא טרסקל שגם הוא אינו עשוי אלא לשיבה, לכן מוכרחים לומר ש"עביד וקאי" זה היתר בבונה ולא באוהל. והחזו"א (סימן נב' אות ו) כתב שאין סתירה בין סעיף י' לסעיף ה', שאין לטלית דין של עביד וקאי. ובמשיבת נפש (ח"א סימן ז' אות ד) דחה את ראייתו השנייה של הנוב"י, ע"ש כיצד דקדק בדברי רש"י שאין משמעותם כדברי הנוב"י, ולכן קבע כלל בדעת רש"י: אין בצורך לתשמיש שום השפעה על דיני אוהל, אלא כל מעשה אוהל חדש הרי הוא אסור, וכל אוהל שאינו אלא מקופל ו"עביד וקאי", ולא חידש בבנייתו כלום, אין בכך איסור אוהל ע"פ שיטת רש"י.

ב. ר"ח: הטעם משום שאינה עשויה לשימוש תחתיה.

ג. רמב"ם (כב, כח): "שאיין זה דרך עשיית אוהל", ואפשר לומר שאינו חלוק על טעם הר"ח.

והמג"א (סק"ח) רצה להתיר מדברי רש"י להעמיד חופה בשבת כיון שהגג מחובר לעמודים מבעו"י. והנודע ביהודה ביאר את טעם היתרו של המג"א (לפי הסברו בדברי רש"י לעיל) שמותר לנטות חופה זו כיון שאינה עשויה להגן מפני הגשם או השמש, אלא לכבוד בעלמא. וכ"כ במילואים לפסק"מ (סי' סה) להתיר פריסת טלית מעל ס"ת בשמחת תורה וכדו' כיון שאינו עשוי אלא לכבוד.

### מטריה בשבת

כתב בשו"ת נודע ביהודה (תנינא סימן ל) לאסור פתיחת המטריה בשבת שהרי הוא כעושה אוהל עראי בשבת, ואף אם הייתה פתוחה מע"ש יש סברא לומר שכל שנושאה על ראשו בשבת כדי להגן מפני הגשמים הרי הוא כעושה אוהל עראי בשבת שאסור, ועכ"פ אסור משום מראית עין. גם בשו"ת מכתם לדוד (סימן א) כתב לאסור המטריה בשבת, אפילו אם פתוחה מע"ש, וע"ע בדברי התפארת ישראל בכלכלת שבת (מלאכת הבונה דף ו' סע"ב) שאין להתיר מטעם אהל זרוק לאו שמיה אהל, שלא נאמר כן אלא לעניין חציצה בפני הטומאה, וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' ריא' סק"ו). וע"ע בחזו"ע (ח"ה עמ' שט) שאין לדמות מטריה לכסא של פרקים שהתיר מרן (ס"ה) כיון שמטריה נעשית לאויר שתחתיה משא"כ בכסא הנ"ל.

אלא שבשו"ת חתם סופר (סימן עב) כתב לחלוק ע"ד הנודע ביהודה ושרוב העולם במדינתו נוהגים להקל בזה מטעם: א' דהוי בניין לשעה שאינו חשוב בניין. ב' לא מצאנו במשכן אוהל עובר ממקום למקום ע"י אדם הנושא אותו. ג' אין אוהל מדאורייתא אלא כשהמחיצות מגיעות לארץ. ד' הקרסים והלולאות שבמטריה דינם כמו החוטים שבטלית שבכה"ג מותר לכתחילה. ה' עשוי ומתוקן לכך והוה כמו כילת חתנים, ולכל הפחות מותר ע"י גוי, ואין להרעיש העולם בשביל זה. אולם גם הוא סיים שאינה משנת חסידים לישא אותה בשבת ושומר נפשו ירחק ממנו. אלא שהגאון בית מאיר כתב שאין שום איסור בנשיאת המטריה בשבת, ויש להתיר אפילו לכתחילה.

גם החזו"ן איש (נב, ו) כתב שדברי הנודע ביהודה אינם מתיישבים כיון שדין המטריה דומה לכסא טרסקל, ואין מקום לחלק בין נעשה לאהל לאינו נעשה לאהל, ובין שעושה גם המחיצות או לא. ומ"מ כתב שיש לדון מטעם תיקון מנא ואוושא מילתא, וניכרת בה עובדא דחול וגורם פירצה, והרי אסרו כילה משום שאינם בני תורה. אולם בחזו"ע דחה דבריו שיש לחלק בין כסא שאינו עשוי לצל



תחתיו ובין מטריה שעשויה להגן מפני השמש והגשם. גם בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן קה סוף אות ג) כתב לפקפק על היתר החזו"א, וכן בשו"ת **אור לציון** (ח"ב סימן כח אות א) כתב שהרבה אחרונים הסכימו לאסור המטריה שלא כדברי החזו"א.

ואף שאוהל האחוז בידו אינו חשוב לאוהל, ביאר **הגרשז"א** (שש"כ פכ"ד הע' כא. והובא בשולחן שלמה עמוד רז) דהיינו דווקא אם נעשה האוהל ע"י האחיזה בידו, משא"כ במטריה שחשובה לאוהל בפנ"ע גם ללא אחיזה ידי האדם, ולכן אין במה שאוחזה בידו חסרון משום אוהל. וכ"כ לחלק **באורחות שבת** (עמוד שג אות י), ו**בחזו"ע** (עמוד שי) כתב דשאני מחצלת וטלית שמותר לאוחזם בידו מכיון שאינם עשויים לצל כשאוחזים אותם בידיים, אבל מטריה שמיועדת ודרכה בכך יש לאוסרה מטעם אוהל.

**הערון השולחן** (שא סעיף קיג) החמיר בזה וכתב שהוא כעין איסור תורה, ומי שרוצה להתירו בפטפוטי מילין מעיד על עצמו שאין בו יראת שמים, ויש בו איסור גמור ולא רק מצד החומרא. **הביאור הלכה** (ד"ה טפח) סיים שאע"ג שיתכן שאין בו איסור דאורייתא אפילו לשיטת הרי"ף, מ"מ מידי איסור לא נפקינן ולכן שומר נפשו ירחק מזה מאוד. גם בשו"ת **יחווה דעת** (ח"ב סימן מג) אסר ללכת עם מטריה בשבת ואפילו אם הייתה פתוחה מע"ש, וכ"פ **בחזו"ע עובדיה** (ח"ה עמוד שז), **מנוחת אהבה** (ח"ג, פכ"ג, יד), **כה"ח** (אות ג) ו**בא"ח** (שמות סעיף ח)<sup>276</sup>, **ערי"ש** (שטו, ט), **שע"ה** (סב, כה, ד"ה אסור). וכ"פ בשו"ת **מאמר מרדכי** (סימן סט), וגם ללכת עימה כשהיא סגורה אסור משום מראית עין.

הרב **דב ליאור** שליט"א ענה על שאלה, מדוע לדעת כל האחרונים (כמעט) אין היתר לפתוח מטריה בשבת או לפחות ללכת איתה בשבת כאשר פתחו אותה לפני שבת, והרי הדבר דומה מאד לכסא טרסקל (ובפרט אם אנו מבינים שהיתר כסא טרסקל נאמר גם במקרה שהוא נעשה לשם אהל ולא רק כאשר הוא נעשה להשתמש על גביו והאהל נוצר ממילא)? בפרט שיש בדבר לעיתים צורך גדול (למי שגר במקומות גשומים) ולא ניתן לצאת להתפלל וכדומה (ואף יש חשש התקררות). וענה: בדורות הקודמים כשידברו על פתיחת מטריה דיברו על יצירת אוהל, יצירת כלי. היום יש לנו סוג אחר של מטריה בו חששות אלו פחותים. לכן יש שהתירו. אך מקובל לפסוק, וכן אנו נוהגים, להחמיר ולא ללכת עם מטריה בשבת מכיוון שיוצר אוהל ארעי.

### גגון של עגלת ילדים

אם הגגון של העגלה פתוח טפח מע"ש פשוט שיכול בשבת להמשיך את פתיחת הגגון על שאר העגלה. אמנם מה יהיה הדין כאשר הגגון כולו מקופל בצד העגלה, האם נאמר שדינו כדין מחצלת שאם כולה מגולגלת אינה חשובה כתחילת אוהל, או שנדמה אותה לכיסא טרסקל (לקמן סעיף ה) שמותרת.

<sup>276</sup> אולם מרן **החיד"א** בשו"ת ברכה כתב בשם שו"ת גבעת פנחס (ח"ה סי' יט) שאם המטריה פתוחה מע"ש אין לאסור משום חשש למראית עין. אלא שהמאמר מרדכי (סק"ה) ועוד אחרונים רבים האריכו לדחות דברי הרב גבעת פנחס.

**המהריק"ש** (שו"ת אהלי יעקב סי' צה) כתב שגם אם יש בקמטים טפח יש להתיר, מפני שאינה כרוכה בעיגול כמו המחצלת ושפיר חשוב המקום המכווץ כאוהל. גם **החזו"א** (סי' נב' סק"ו) התיר לפתוח גגון זה מטעם שהוא קבוע בעגלה ועשוי לפותחו ולסגורו, ולכן חשוב כדלת שמותר לפותחה, וככסא טרסקל. וכ"פ **בש"כ** (כד' יג) שמותר לפתוח את הגגון של עגלת הילדים אם היה מחובר לעגלה מבעו"י, אבל אם חיבר את הגגון לעגלה אפילו בדרך מותרת בשבת, אין להתיר לפותחו. ומכיוון שמותר לפתוח את הגגון מותר אף לפרוס ע"ג העגלה כילה וכד'. וכ"פ **בשע"ה** (סב, כה, ד"ה ואהל), וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' סג). וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כו) וב**מנוחת אהבה** (ח"ג פכ"ג הלכה טו) וטעמו שעצם קביעת הגגון בעגלה יש בה משום איסור עשיית אוהל, אבל פתיחת הגגון דומה לכסא טרסקל שמותר לפותחו בשבת, ומטריה יש לאסור כיון שאם האדם לא אוהז בה אין לה שם אוהל, אבל בגגון שמחוברת לעגלה אין כאן עשיית אוהל דלאו מידי קעביד. ודחה דברי הגרע"י שכסא טרסקל אינו נעשה לשימוש תחתיו, דא"כ היה מותר לנטות העור עליו אפילו לכתחילה בשבת, אלא חילק באופן אחר בין כסא טרסקל למטריה, שכסא טרסקל אין כוונתו לעשיית האוהל אלא הוא נעשה ממילא, משא"כ במטריה שעיקר כוונתו היא ליצור אוהל עליו. אלא שגם חילוק זה דחה, שכתב שכסא טרסקל יש לו מחיצות וא"כ יש עליו שם אוהל גם ללא הכוונה, ובכ"ז התירו לפותחו, וא"כ נתיר גם את פתיחת הגגון שבעגלה. ובשו"ת **תפילה למשה** העלה אף להתיר לפתוח מטריה הקבועה בעגלה (שנראית בדיוק כמו המטריה שלנו).

לעומתו **הקצות השולחן** (סי' קכ' בבדי השולחן דף יא רע"א) אסר מטעם שעושה כן כדי להאחיל על התינוק, ואינו דומה לכיסא של פרקין שמותר לפותחו בשבת כיון ששם אינו נעשה לאוהל אלא לשבת ע"ג. גם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן נד) אסר לפתוח בשבת את הגגון אא"כ היה פרוס מע"ש טפח, וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ח אות ב). גם בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן קה סוף אות ג) כתב שיש לפקפק על דברי החזו"א, אולם יש להחמיר ולפתוח מע"ש טפח מהגגון. וגם את דברי החזו"א אין אנו יכולים להביא ראיה לנידוננו כיון שכמו שביארנו לעיל רוב ככל האחרונים דחו דברי החזו"א להלכה בעניין המטריה, וההיתר כאן לגבי פתיחת הגגון הוא בעקבות היתרו לגבי המטריה, וא"כ אין להביא מדבריו ראיה לנידוננו. וכ"פ לפתוח מע"ש טפח מהגגון **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד שב). וכ"פ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן סט) להחמיר שלא לפתוח או לסגור גגון של עגלת ילדים אא"כ היה טפח פרוס מבעו"י. וגם שמשיה שמורכבת ע"ג העגלה אין היתר לפותחה בשבת אם לא הייתה פתוחה טפח מבעו"י.

## סעיף ו':

### סידור חביות זו ע"ג זו

שנינו בביצה לב:

"האי מדורתא למעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור וכן ביעתא וכן קדרה וכן פוריא וכן חביתא"

וכ"פ **הטוש"ע** שכשמסדרים את החביות זו ע"ג זו, יאחז בידו את העליונה ויסדר את התחתונות תחתיה, אבל לא הפוך. שהרי כן היא דרך עשיית אוהל – לבנות את המחיצות ורק לאחר מכן את

הגג, וכשהוא הופך את הסדר אין זה דרך בניין ושרי. וכתב **הט"ז** (סק"ה) שגם כאן צ"ל שצריך את האויר שבין המחיצות כדי שלא יתעפשו, דאל"ה דינו כמו הנחת ספר זה ע"ג זה דשרי להלן סעיף ז. ועיין **במילואים לפסק"מ** (סי' סא) שע"פ זה כתב לאסור להניח כלי ע"ג כלי לייבוש כיון שצריך לחלל שתחתיו כדי שהכלי יתייבש, אך בכלים חד"פ מותר משום שאין עומדים ברוח מצויה, ע"ש.

והר"י **קאפח** (כב, אות סה) כבר העיר שדברים אלו אסורים משום מיחזי כבונה ולא משום אוהל. נפק"מ האם יש שיעור לחלל שתחת החביות: אם משום אוהל בעינן לכל הפחות טפח (עיין באוה"ל ס"ג ד"ה וכן), ואם משום בונה אפי' בלא שום חלל נמי אסור. וע"ע בס' תקב (ס"א).

### סעיף ז':

#### נחת ספר ע"ג ספר

דעת **הרשב"א** בשם התוספות כפי שכתבנו לעיל סעיף ג', שדווקא בכה"ג שצריך לאויר שתחתיו אסור לעשות גג, ולכן העמדת ספר מכאן וספר מכאן וספר ע"ג שרי, כיון שאינו צריך לאויר שתחתיו. וכ"פ **הטוש"ע**. וכ"פ **השת"ז** (סק"כ), אך בתנאי שמשתמש בספרים ללימוד, דאל"כ, הרי הוא מבזה את הספרים. וכ"פ **בערי"ש** (שטו, יא). אך ראה **ז"ר** שהצביע על סתירה בדברי השת"ז שלעיל (קנד, יח) הביא את המג"א להקל בזה, וצ"ע.

וכתב **הט"ז** (סק"ז) שמטעם זה מותר להניח מפה על השולחן ושולי המפה תלויים למטה מהמפה מכל צד שהרי אינו צריך לאויר שתחת השולחן. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לא) **שת"ז** (סק"כ) ו**ערי"ש** (שטו, י). ועיין לעיל סעיף ג' מה שהארכנו להוכיח מכאן שדעת מרן גם כהרשב"א בזה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד שכא), ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן סח).

### סעיף ט':

#### תליית משמרת

שנינו בשבת קלז:

"רבי אליעזר אומר תולין את המשמרת בי"ט ונותנין לתלויה בשבת וחכ"א אין תולין את המשמרת בי"ט ואין נותנין לתלויה בשבת אבל נותנין לתלויה ביו"ט... איבעיא להו תלה מאי אמר רב יוסף תלה חייב חטאת א"ל אביי אלא מעתה תלא כוזא בסיכתא הכי נמי דמיחייב אלא אמר אביי. מדרבנן היא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול"

נחלקו הראשונים מה הטעם שאסור לתלות משמרת בשבת?

- א. **רמב"ן, רבינו יונה, רשב"א, תוספות** (להבנת הגר"א) **רש"י** (ולדעת הרשב"א רש"י סובר כהרמב"ם) – המשמרת אסורה משום אוהל
- ב. **רמב"ם** (הובא במג"א) – המשמרת אסורה שמא יבוא לידי איסור של שימור. וראה בשו"ת (סי' שו).

מִרְן הַשׁוֹ"ע פסק את טעמו של הרמב"ן וסיעתו, אך המג"א (ס"ק יא) הביא את טעמו של הרמב"ם, ומדבריו מוכח שאסור לתלות את המשמרת גם על יתד ובלי כלי תחתיה. וכ"פ השת"ז (ס"ק כג). אולם המ"ב (ס"ק לו) פסק ע"פ הגר"א ועוד, שכל שאין כלי תחתיה מותר, משום שהנחת משמרת על יתד לא נחשבת אפילו כאוהל עראי אין חוששים לדברי הרמב"ם.

סעיפים ח', י', יא':

### טלית כפולה וכילת חתנים וגדרי אוהל עראי ואוהל קבע<sup>277</sup>

שנינו בשבת קלח: - כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפורקה...1. לא אמרן אלא שאין בגגה טפח, אבל יש בגגה טפח - אסורה. 2. וכי אין בגגה טפח נמי לא אמרן, אלא שאין בפחות משלושה סמון לגגה טפח, אבל יש בפחות משלושה סמון לגגה טפח - אסור. 3. ולא אמרן אלא שאין בשיפועה טפח, אבל יש בשיפועה טפח - שיפועי אהלים כאהלים דמו. (תנאי זה הוזכר ברש"י ותוס', אך לא ברמב"ם, רי"ף ושו"ע). 4. ולא אמרן אלא דלא נחית מפוריא טפח, אבל נחית מפוריא טפח - אסור. (כי אם יורדת מהמיטה טפח, הטפח הוי קיר לאוהל, והשיפוע שממעל למיטה נחשב לגג והוי אוהל). וכ"פ מִרְן הַשׁוֹ"ע (סעיף יא). (וכאמור, ללא תנאי מס' 3). ועיין פי' הר"י קאפח (כב, אות סח) ל"נחית מפוריא טפח" לפי רבנו.

עוד שנינו בשבת קלח. - טלית כפולה לא יעשה (דהוי אהל), ואם עשה פטור אבל אסור. היה כרוך עליה חוט<sup>278</sup> או משיחה מותר לנטותה לכתחילה. (דמוסיף על אוהל עראי הוא ואינו כעושה לכתחילה, דכיון דע"י החוטין קל למושכה בהם, הוי כאילו היתה הטלית פרוס כבר טפח מע"ש). וכ"פ מִרְן הַשׁוֹ"ע בסעיף י'.

לדעת הר"ף (נו: מדפיו) והרמב"ם (כב', ל) - מדובר בטלית כפולה וכו' שאין בגגה טפח ולא בפחות משלושה סמון לגגה טפח, ולפיכך אינו אוהל קבע אלא אוהל עראי. וא"כ אסור לעשות טלית כפולה (שאינ בגגה טפח וכו'), אא"כ כרך עליה חוט וכו'. ואם יש בגגה טפח, אוהל קבע הוי וחייב חטאת, ואם היה כרוך חוט פטור אבל אסור. ולכן כילת חתנים דווקא הוא שמותר לנטותה ולפורקה לפי שהיא מתוקנת לכך<sup>279</sup>, אבל שאר כילות אף שאין בגגן טפח - לא, אא"כ כרך עליהן חוט או משיחה, ואז מותר רק בתנאי שלא יהיה בגגה טפח (ר"ן ושה"ג שם, מג"א), אך הפמ"ג סובר בדעת הרמב"ם שאם כרוך חוט מותר אף כשיש בגגו יותר מרוחב טפח.

היוצא לדעת הר"ף והרמב"ם שאוהל שיש בגגו טפח, נחשב לאוהל קבע<sup>280</sup>.

לדעת רש"י והרא"ש (פ"כ סי' ב) - מדובר בטלית כפולה שיש בגגה טפח, א"נ כגון שלאחר שכלה השיפוע של הטלית יורד ממנו בשווה בלא שום שיפוע ברוחב טפח, וכשיש בגגה טפח דינה כאוהל עראי. [הרא"ש כתב שאין נראים דברי הר"ף בזה, שהרי אפילו בכילת חתנים שהיא יותר קבועה מטלית כפולה התירו לנטותה ולפורקה כשאין בגגה טפח או בשלושה סמון לגגה אף כשלא כרוך

<sup>277</sup> קיצרתי בסיכום סעיף זה מפני רוב ההסתעפויות שבו.

<sup>278</sup> מהם אותם חוטים, עיין מילואים לפסק"מ (סי' סב).

<sup>279</sup> וכמו שהעיר ע"כ המג"א (ס"ק טז), וכ"כ מהרי"ץ (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' פט), והר"ח כסאר (שם טוב כב, ל).

<sup>280</sup> והחזו"א (נב, ד) כתב אליבא דהרי"ף, שאם יד בגגו טפח הוי אוהל קבע רק אם עושהו להתקיים דרך קבע, אבל אם עושהו לזמן מועט, אפילו יש בגגו טפח הוי רק אוהל עראי. וכ"כ הגאון פרח שושן (כלל ג' סי' ד).

חוט או משיחה, וא"כ מאי שנא טלית כפולה מכילת חתנים? (אלא שברי"ף מבואר דשאני כילת חתנים שהיא מתוקנת לכך). ולכן פירש שמדובר שיש בגגה טפח או אחד מהדברים האחרים האוסרים בכילה, אך אם אין בגגה טפח וכו' - מותר]. ולכן כל כילה שהיא עשויה ככילת חתנים, דהיינו שאין בה טפח - מותר לנטותה אף אם לא כרוך חוט, דאפילו אוהל עראי נמי לא הויא.

היוצא לדעת רש"י והרא"ש שאוהל שיש בגגו טפח, נחשב לאוהל עראי.

מין **הב"י והמג"א**, וכן בשו"ע (סעיפים ח', יא), פסקו כרי"ף והרמב"ם.

כתב **המג"א** דמחיצה העשויה להתיר, שפסק השו"ע דאסור לעשותה בשבת, הוא אפילו כשהיו חוטין כרוכין עליה מע"ש, אך **תוספת-שבת** מיקל בזה. דעת **המ"ב** שפטור אבל אסור מדרבנן. וכל זה הוא לדעת הרי"ף והרמב"ם, אבל לדעת רש"י והרא"ש, כיון שאין בגגו טפח לא חשיב אוהל כלל ומותר לכתחילה.

וב**פמ"ג** מצדד דגם רש"י והרא"ש מודו לדעת הרמב"ם בזה, כיון שעשאו לקבע שיתקיים זמן כמה ימים.

וכתב **המשנ"ב** שאהל שאין בגגו טפח, אפילו אם עשאו לקבע, שיתקיים כמה ימים, נחשב כאהל עראי.

כתב **בפמ"ג** (א"א סק"א) שאוהל קבע היינו לח' או לט' ימים. (ע"פ מה שנתבאר בגמ' שדופן סוכה [שהוא לז"י] חשוב עראי). אולם **בחזון עובדיה** (עמוד שיח) תמה עליו תמיהה רבת, שהרי הרב **תוספת שבת** (סק"ב) כתב שרק אם עושה אותה לעולם [=30 יום, עיין באוהל"ל ד"ה שאין] חשיב כאוהל קבע, וכ"כ עוד כמה אחרונים.

## סיכום

היוצא מדברינו הוא:

- אוהל שיש בגגו טפח שעשאו לקבע – הכול מודים שחייב חטאת.
- יש בגגו טפח ולא עשאו לקבע – לרוב הראשונים הוא איסור דרבנן, ולרי"ף נראה שהוא איסור דאורייתא. [ואם יש בו חוט או משיחה – מן הר"ן והנוב"י נראה שיש בזה חיוב חטאת, ומדברי ביה"ל נראה שהוא סבור שיש בזה איסור דרבנן בלבד].
- אוהל שאין בגגו טפח ועשאו לקבע - נראה שכ"ע מודים בדעת הרי"ף והרמב"ם שהוא איסור דרבנן בלבד, ולדעת הרא"ש והמאירי ועוד, הוא היתר גמור דבפחות מטפח לאו אוהל הוא כלל.
- אין בגגו טפח ולא עשאו לקבע - **הביה"ל והמ"א** הבינו ברי"ף וברמב"ם שהוא איסור דרבנן אלא אם כן מתוקן לכך, וה**פמ"ג** במשבצות זהב טען שכ"ע מודים בו להיתר.

סעיף יב':**נטיית פרוכת**

שנינו בשבת קלח.

"מנקיט אביי חומרי מתניתא ותני: הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין - לא יעשה, ואם עשה פטור אבל אסור... שלח ליה: הא דתניא גוד בכיסנא מותר לנטותה בשבת, אמר רב לא שנו אלא בב' בני אדם אבל באדם אחד אסור. אמר אביי וכילה אפילו ב' בני אדם אסור אי אפשר דלא מימתחא פורתא"

נחלקו הראשונים מה זה 'גוד בכיסנא', ומדוע מותר לנטותו ע"י שני בני אדם, ואסור ע"י אדם אחד?<sup>281</sup>

- א. **רש"י**: גוד הוא כלי מעור שפיו רחב וניתן לסוגרו ע"י שנצים, ועוברי דרכים ממלאים בו יין או חלב, ובשעה שלנים שוטחים אותו ע"ג יתדות, והרוח עוברת תחתיו ומצטנן. וכשיש לגוד רצועות מותר לנטותו ע"י שני בני"א, משום שהם אינן מותחים אותו מספיק חזק, אך אדם אחד מניח קצהו ביתד אחד ומותחו בחזקה ביתד שכנגדה.
- ב. **רמב"ם** (כב, לב, ע"פ הר"ן): גוד הוא כעין פרוכת, וצריך להיזהר כשתולה אותה שלא יעשנה אוהל, לכן פרוכת גדולה מותר לתלותה ע"י שני בני"א שנזהרים שלא תעשה כאוהל, אבל באדם אחד אסור, שמא כשתולה יעשנה כאוהל.
- ג. **ראב"ד**: כשיש לגוד לולאות, שני בני"א יכולים לכוון את הלולאות כנגד היתדות שבכותל בלא שינוי הקיפול של הגוד, אך אדם אחד שתולה משנה את הקיפול של הגוד ונראה כנוטה אוהל בתחילה, א"נ כמפשט קמטיו לתקן.
- ד. **רבינו יונה**: כששני בני"א תולים גוד, הם קודם פורסים אותו ורק אח"כ מחברים קצותיו לקינופות, ואין זה נחשב כבניין משום שדרך בניין להבנות שלב ע"ג שלב, וכאן הכל נוצר בבת אחת, אך כשאדם אחד קושר צד אחד ואח"כ קושר את הצד השני זה נחשב כעשייה בכמה שלבים ולכן נחשב כבונה.

מין השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שהנוטה פרוכת וכיוצ"ב צריך להיזהר שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה, ולכן אם היא פרוכת גדולה ינטו אותה שניים ולא אחד. וכתב **המג"א** (ס"ק יט) שמחמת זה יש שנמנעים לתלות פרוכת כלל בשבת שמא תתקפל. אך **השת"ז** השמיטו. וב**מנוחת אהבה** (ח"ג עמוד קצח) הביא דברי מרן להלכה.

**החזו"א** (נב, ה) תמה, מדוע יהיה אסור לנטות פרוכת זו הרי מחיצה זו עומדת רק ע"י כוחו של האדם ולא בפנ"ע, וכ"ש שאינו רוצה להשתמש תחתיו? ולכן פירש בדעת הרמב"ם שפרוכת זו עשויה לצל.

<sup>281</sup> סיכום שיטות הראשונים נלקח מספר 'שירת הים'.

## סעיף יג':

### כיסוי כלים

שנינו בשבת קלט: האי פרונקא (בגד ששוטחין ע"פ החבית של יין לכסותה) אפלגיה דכובא - שרי. אכוליה כובא - אסור.

**רש"י ורמב"ם** (כב, לג) פירשו שהאיסור הוא משום אוהל, וצ"ל שמדובר כשאין הכובא מלאה, שאל"כ אין כאן אוהל. ואפלגיה דכובא שרי דלאו אוהל הוא. וכתב החזו"א שגדר איסור אוהל בזה הוא משום דע"י שהכלי רחב הרבה נראות המחיצות כרחוקות זו מזו וכאילו אינן מצורפות יחד, וע"י נתינת הגג משתתפות גם המחיצות עם הגג לחטיבה אחת ולשימוש אחד, וה"ז כאילו עשה עכשיו את המחיצה והגג יחד. אך עיין לר"י **קאפח** (כב, אות עב) שביאר את דברי רבנו דווקא בחבית של יין שמשאירים בה אוויר למעלה "כדי לתת מקום לזעף היין וקצפו", אך בשאר כלים אין שום איסור עשיית אוהל בכיסויים.

**הראב"ד ורשב"א** פירשו שהאיסור הוא משום דמיחזי כמשמר (כאילו מסנן מן הפסולת). [ואכוליה כובא אסור, דאז מיחזי כמשמר שכן דרכו בחול, אך אפלגיה דכובא - מותר, דלאו היינו אורחיה.] ולפ"ז איסור פרונקא הוא אפילו בחבית מלאה לגמרי, - ולכן בכל גווניו אין בכיסוי כלים משום אוהל.

מין השו"ע פסק כרש"י והרמב"ם וז"ל: 'בגד ששוטחין ע"פ החבית לכסות, לא ישטחנו על פני כולו משום אוהל, אלא יניח קצת ממנו מגולה. והנ"מ כשבכובא (=הכלי) חסרה טפח, אבל אם אינה חסרה טפח מותר, דאין כאן אוהל'. וכתב **המ"ב** (ס"ק מט) שמ"מ אין למחות בסומכים על הראב"ד והרשב"א. אבל **בחזו"ע** (ח"ה עמוד שה) דחה דברי המ"ב וכתב שאנו אין לנו דברי מרן. ולפי דברי **הר"י קאפח** (לעיל) פשוט שבכל שאר הכלים הדין כמו הרשב"א, וממילא אין את הקושיות דלקמן.

עוד כתב **המ"ב** (ס"ק מח) ע"פ **מג"א** (סק"ו) בשם **תוס'** (ביצה לג' סוד"ה מלמטה), שאע"ג דשרי להחזיר הקדירה ע"ג כירה ולא חיישינן משום אוהל הואיל והמחיצות כבר עשויות (ובאוהל כזה שאין כוונתו לאוהל אלא שממילא נעשה, אינו אסור אלא אם יעשה מחיצות ג"כ), ואילו כאן נפסק שלא ישטחנו וכו' משום אוהל, י"ל הואיל והכובא רחבה יותר מדי, נעשה כאוהל, ומ"מ כתב המג"א שאם הכיסוי קבוע בצירים, מותר.

עוד כתב **המ"ב** לגבי תיבה שאינה רחבה כ"כ מותר לכסותה, ואין בזה משום חשש אוהל הואיל והמחיצות עשויות כבר, והיכא שמטלטלה ממקום זה להעמידה במקום אחר ושם מכסה אותה, אסור בכל גווניו, דהוי ע"י העמדתו כאילו עושה המחיצה עם הכיסוי ביחד. אך **החזו"א** (נב, י) כתב שאם כל שהמחיצות מתוקנות במקומן, הגם שמטלטל למקום אחר - מותר לכסותן. וכ"כ **בפניי הלכה** (הרחבות עמוד 362). וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סי' כח אות ה) שדחה דברי המ"ב שהרי אינו עושה שום מעשה בגוף המחיצות, ול"ד למעמיד מחיצות ומחברם יחד ונותן עליהם כיסוי.

**הט"ז** (ס"ק יא) כתב דלא אסרו חכמים בכיסוי משום אוהל אלא אם אין מיוחד לכך, כההיא דכובא שנוטל בגד מעלמא ומכסה על החבית, משא"כ בכיסוי המיוחד לכך ודרכו בכך תמיד לא מיחזי כעביד אוהל, ומשו"ה בחזרת קדירה ע"ג כירה שרי דדרכו תמיד בכך, וכן בכל כיסוי כלי שאין עושה

מחיצות בשבת רק הכיסוי לחוד (והט"ז לא מחלק בין כלי רחב לצר). והסכימו לדבריו הרבה אחרונים ומהם: **התוספת שבת** (ס"ק כה), **מחה"ש** (אות כא) **פמ"ג** (א"א אות ו, ומש"ז אותיות ד', יא) **אליה רבה** (ס"ק יד) **ערוך השולחן** (אות ב) **כה"ח** (ס"ק עד), **בא"ח** (שמות, י). וכתב **בשולחן שלמה** (ס"ק כד) שאין אנו נוקטים כדעת המ"ב בזה אלא כדברי הט"ז. ובמנוחת אהבה (ח"ג עמוד קפז) התיר לכסות בכיסוי המיוחד לו כיון שאינו דומה לבונה דבר חדש בשבת, וראייתו מהגמ' בשבת קכו: שמותר ליטול כיסויי כלים, וכתב ר"ח אע"פ שאין להם בית אחיזה, וכן מדברי מרן השו"ע (שיד, ו) שמותר ליטול מגופת החבית, וה"ה שמותר לכסות בה החבית. אבל במגבת יהיה אסור לכסות, וכלים קטנים מותר לכסות אף בכיסוי שאינו כיסויין. ועיין בהרחבה בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן כח), וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ד עמוד ו). אך מכך שהשת"ז השמיט את דברי הט"ז מאחר שתירץ את קושייתו, נראה דלית ליה האי סברא. אמנם ראה **לרא"ח נדאף** (שו"ת זכרונות א"ש סי' טז) שנראה שדעתו כט"ז, וכ"ד הר"י בדיחי.

כתב **גן המלך** (אות נד. והוא הגינת ורדים) דדוקא יין שצריך לאויר שבחבית, כדי שיהיה ריחו נודף, יש בו משום אוהל, אבל חביות של שמן ושל דבש, אע"ג דאית בהו כמה טפחים חסרים, שרי לכסות, דהא א"צ לאויר החסר שיש בחביות אלו. [וכבר הובא לעיל ביאור הר"י קאפח כעין זה.] אלא שהמ"ב (ס"ק מט) והבא"ח (שמות, יא) אסרו אף בחבית של מים, ונראה דס"ל שעצם השימוש בחבית ע"י הנחת המשקים נקרא שהוא משתמש תחתיו. וכ"פ **בחזון עובדיה** (עמוד דש) להחמיר בכל המשקים.

ובשיעור של 'רחבה הרבה' כתב **החזו"א** (נב' סק"י) שלא נודע לנו. ובשמו הובא (דינים והנהגות פ"ג אות כב) שחשש שמא כיסוי בית הכסא חשוב לרחב הרבה. אולם מדברי המ"ב שם אפשר ללמוד שחבית אסור לכסותה, שהרי כתב שאם רוצים להעמיד שולחן ע"ג חביות צריך קודם להופכן ורק לאחר מכן להניח עליהם את השולחן, משמע שחבית מוגדרת כרחבה הרבה לענין אוהל. ועיין **בנזר ישראל** (סי' ג) בליקוטי רימ"א סק"ל שכיסוי החבית אסור דווקא אם הכלי מחזיק ארבעים סאה וגובהו יהיה כחצי רוחבו. ובשש"כ (פכ"ד הע' עב) הביא בשם **הגרשז"א** שאין הכוונה דווקא ארבעים סאה אלא נקט דוגמא של רחב הרבה. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ח, ה) כתב לאסור לכסות כלי גדול בשיעור של ארבעים סאה, וכתב שבשיעור זה יש לחוש לדעת המג"א אע"פ שהרבה אחרונים חלקו עליו ונקטו כדעת הט"ז, כיון שבשיעור גדול כזה נראה שהוא כבר מוגדר כ'רחב הרבה', והביא ראייה לדבריו מהמג"א (שיד סק"א) לענין כלי המחזיר ארבעים סאה שלא אומרים בו 'אין בנין וסתירה בכלים' והטעם הוא מכיון ש'אילו מחזיק ארבעים סאה הוה ליה אוהל'. ובמנוחת אהבה (ח"ג עמוד קפט) הביא בשם **'שולחן עצי שיטים'** (מלאכת הבונה) ששיעור רחב הרבה שכתבו התוס' היינו ארבעים סאה, ורוחב הכלי (קוטר) הינו כשתי אמות בכלי עגולה, וכן הביא גם הגרע"י (חזו"ע עמוד שו), והפניני הלכה (ח"א עמוד 327). אולם עיין **ז"ר** (סס"ק לד) שאסור אפילו בחביות קטנות מארבעים סאה. אך ראה כיצד הבין **במילואים לפסק"מ** (סי' סד) את דברי השת"ז, ע"ש.

**הגר"ז** (סי"ט) כתב שמה שנאסר לכסות חבית בבגד הוא גם אם הבגד מיוחד לכך מפני שאין בו תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך, אבל אם יש בכיסוי תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכיסוי



מוותר לכסות בו גם בחבית רחבה הרבה (ולשיטתו לא תקשה קושיית הביה"ל), וכ"כ הבא"ח (שמות י) וכה"ח (אות טז), ולפי דבריהם מותר לכסות קדירה שיש בה דבר המוכיח עליה. ובשולחן שלמה (ס"ק כד אות ד) כתב שאף לשיטת המג"א והמ"ב כיסוי שיש לו בית אחיזה מותר לכסות בו [ק"ו מכיסוי בור שאם יש לו בית אחיזה מותר ליטלו או להחזירו בשבת, סי' שח סעיף י', ומ"ב ס"ק מב], וכ"כ בשש"כ (פכ"ד הע' עא) בשם הגרשז"א<sup>282</sup>. ובשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סימן סח) כתב שכל כיסוי קבוע מותר לכסות בו בשבת, ואפילו אם הרגילות לכסות כלי מסויים בצלחת יהיה מותר לכסות כלי זה.

### חזרת מגירה

כתב החי"אדס שאם המגירה נשמטה כולה מן השולחן: אם יש טפח בעומק חללה - אסור להחזירה. אך בשעה"צ כתב דאפשר דהח"א ס"ל דדוקא ממעלה למטה מפני שהוא דרך שינוי, משא"כ בזה.

אך בקיצוש"ע דחה דבריו, שהרי הכנסת מגירה היא בכלל מלמעלה למטה (שלא כדרך בנין), שלא אסרו. ובחזו"א (נב, סוף ס"ק יד) דחה את הח"א, משום שכלל אין עושה כאן גג, ובעשיית מחיצה לבד אין איסור. וכלכלת השבת התיר ע"פ טעמו של הט"ז, שכיון שמיוחד לכך ודרכו בכך תמיד, לא מיחזי כעושה אוהל.

ובחזון עובדיה (ח"ה עמוד שכא) התיר בזה בפשיטות. ובשש"כ (כד, כו) כתב שאין להוציא את כל המגירה שמתחת המיטה, אך יכול למלאות את המגירה כך שלא יהא בחללה טפח ואז יהיה מותר להחזירה למקומה. אבל במגירה של ארון כתב ששמע מפי הגרשז"א שאין לחוש כיון שאם מוציאה עדיין נשאר אוהל, נמצא שבהכנסת המגירה אינו עושה שום אוהל, רק מקטין ומצמצם אוהל שהיה מכבר.

### חבית כובע

גרסינן בשבת קלח:

"ואמר רב ששת בריה דרב אידי האי סיאנא [כובע של לבד - רש"י] שרי. והאיתמר סיאנא אסור! לא קשיא, הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח. אלא מעתה שרביב בגלימא טפח, הכי נמי דמיחייב! אלא לא קשיא, הא דמיהדק הא דלא מיהדק"

רש"י מסביר שלמסקנת הסוגיה האיסור של יציאה בכובע כזה בשבת אינו משום אוהל אלא משום שלא יגביהנו הרוח מראשו ואתי לאתויי ארבע אמות הלכך מיהדק בראשו שפיר שרי לא מיהדק אסור.

אבל ר"ח פירש שגם למסקנה הבעיה היא איסור אוהל, ולכן דמיהדק שאינו נכפף דאז נראה כעין אוהל דלא מהדק שהוא נכפף ואז אין נראה כעין אוהל. וכך הבין המ"מ את שיטת הרמב"ם (פכ"ב,

<sup>282</sup> אולם לענ"ד יש להעיר בזה מדברי המ"ב עצמו לגבי חבית של מים שאוסר בכל גווני, וגם המג"א לא חילק באיסור כיסוי התיבה בין כיסוי המיוחד לו לאינו מיוחד, אלא רק חילק בין אם יש לו צירים, לאין לו צירים.

הלכה לא). אך עיין **בר"י קאפח** (כב, אות ע) שסובר שרבנו חולק על הר"ח ורש"י, ומפרש "סיאנא" - "צניפת מצנפת ועשויה כריכות הרבה עד שבולטת על הראש כעין מעקה", כעין מה שהיה נהוג בארצות המזרח, ובה יש חשש אהל, אך בסתם כובעים אין שום חשש, ומותר לכתחילה אף בלא שום קשירה [ראה ט"ז דלקמן].

גם **הרשב"א**, **הריטב"א** ו**המאירי** כולם הלכו בדרכו של רש"י שאין איסור מצד אוהל אלא מצד חשש טלטול ברה"ר. ו**המ"מ** כתב שהרשב"א בעירובין הסכים עם פירוש הר"ח והרמב"ם.

ומרן **השו"ע** (שא סעיף מ) פסק כרמב"ם: "כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפילו בבית, משום אהל". ולאחר מכן (סעיף מא) הביא בדעת י"א את דברי רש"י.

וראה **ט"ז** (שם, ס"ק כז) שכתב שלפי דברי השו"ע יש איסור ללכת בכובעים שלהם אפילו בבית, ואין ראוי לומר שכולם עוברים על איסור זה בשבת ולכן כתב ללמד זכות על העולם, שמצד אוהל אין כאן, ולכל הפחות הוא מדרבנן ויש לנו לומר דלא אסרו אלא היכא שיש היכר בעשיית אוהל עראי, והאריך שם לצדד בהיתר, ע"ש.

**ובמ"ב** (שם ס"ק קנב) כתב ללמד זכות על מנהג העולם לחבוש כובעים בשבת:

- א. כיון דאינו קשה ונכסף למטה אין בו חשש איסור והיינו כשאין מונח בו נייר קשה.
- ב. ואפילו אם הוא קשה הלא אינו מתכוין בלבישתו להיות לצל רק מכיון לכסות ראשו.
- ג. וכן אם השפה עשויה בשפוע ג"כ יש לצדד דלא מקרי אהל באופן זה.
- ד. ובא"ר כתב דטעם העולם הוא משום דסומכין עצמם על שיטת רש"י וסייעתו דס"ל שאין בכובע איסור אהל כלל ע"ש.
- ה. בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"י סי' כג) הוסיף טעם להיתר, כיון שברוב המגבעות כיום אין רוחב טפח.

וסיים המ"ב: ובמקום שלא נהגו להקל בזה בודאי יש להחמיר כדעת השו"ע שלא ללבוש בשבת קאפעלו"ש רחב כזה.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד שכב) כתב שמותר ללבוש כובע אפילו אם נעשה לצל, אבל אם היה הכובע ברוחב טפח וגם שפתו הייתה קשה ביותר כמו גג, והיה מהודק על ראשו אסור מפני שעושה אוהל עראי. ע"ש שהאריך בזה מאוד. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד קעט) וכתב שכובעים של ת"ח בזמנינו מותר ללבושם כיון ששפתם נכפפת וגם אינם עשויים להגן מפני החמה. וכתב שאף שמרן השו"ע לא חילק בזה בין נכסף לאינו נכסף, כיון שנשען ע"ד הראשונים ושם הוזכר תנאי זה, ע"כ שגם השו"ע כיון לדבריהם. בספר 'עדות השבת' הביא בשם **הגר"מ אליהו** זצ"ל שהחמיר בזה וכתב שהמ"ב רק לימד זכות על המקלים, ועשה מעשה וביקש מיצרני הכובעים להקטין את שולי הכובעים לפחות מטפח. והרהר **גדב ליאור** שליט"א אמר שאפשר להקל בזה.

## סימן שט"ז - מלאכות צד וחובל

סעיף א':

### ביאור מחלוקת ר' יהודה וחכמים

אומרת המשנה (קו).

"רבי יהודה אומר: הצד צפור למגדל, וצבי לבית - חייב. וחכמים אומרים: צפור למגדל, וצבי לגינה ולחצר ולביבין - חייב. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הביבין שוין. זה הכלל: מחוסר צידה - פטור, שאינו מחוסר צידה - חייב"

מבואר בגמ' שנחלקו התנאים מתי חשוב הצבי כניצוד: האם מתי שהצבי ניצוד לביבר, או דווקא כשכנוס לתוך הבית. ורשב"ג מוסיף שיש חלוקה לגבי כל בית בנפרד.

ובגדר מלאכת צד, יש לבחון מה יסוד המלאכה: האם הגבלת התנועה של הבעל חיים היא עיקר מלאכת הצידה (אע"פ שלאדם יהיה קשה לתפוסו לאחר מכן), או דווקא השליטה של האדם עליו והבאתו תחת רשותו היא עיקר המלאכה. ומכאן י"ל שזהו שורש המחלוקת במשנה. אמנם הדברים אינם מוכרחים, אולם להלן כשנדון מהו המקום שבו חשוב הבע"ח כניצוד, אפשר ג"כ לתלות את המחלוקת שם בדברינו, האם אנו מסתכלים על השליטה של האדם "מטא ליה בחד שיחייא", או על המבט של הבע"ח. עוד יש לתלות בחילוק זה את שני הניסוחים בעניין ציפור דרור (לקמן קו): האם הכוונה לציפור שדרה בבית כבשדה [=תחושת החירות], או לציפור שאינה מקבלת מרות [=שליטת האדם]. **המאירי** כתב "אין זו צידה שהרי עדיין מחוסר צידה שאם ירצה לאחזו עדיין צריך רדיפה והשתדלות גדול..." , ומשמע שעיקר שימת הלב היא על המצב שבו נמצא האדם.

יוצא א"כ, שישנם שתי הבנות בהגדרת מלאכת צד: הגבלת חופש בעל החיים. או הבאתו לרשות האדם.

### הגדרת מקום שניצוד בו

מצינו בגמ' כמה הגדרות למקום שניצוד:

א. אם מטא ליה בחדא שיחייא: לדעת **רש"י** (ביצה כד.) הכוונה שבפעם אחת כשהוא שוחה עליו לתפוסו אינו יכול להישמט ממנו, אך הרשב"א הביא את פירוש **ר"ח** שהוא "כל שמגיעו בריצה אחת ואינו צריך לפוש בנתיים", היינו כל מקום שהאדם לא צריך להתאמץ כדי לתפוס את הבע"ח.

ושיעור זה ביאר **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכ) שאינו תלוי בריצה של כל אדם ואדם, אלא בריצה של אדם בננוי בגופו וכוחותיו היודע לתפוס בע"ח. ואינו צריך לחפש תחבולות היאך לתפוסו, אלא בפעולה אחת בלי תחבולות משיגו.

ב. אם המקום אינו רחב כ"כ, עד שהכתלים 'נופלים' זה על זה: שיעור זה לכאורה בעייתי, שהרי אדם יכול לבנות כותל גבוה מאוד כך שגם אם מקום יהיה רחב הכתלים 'יפלו' זע"ז,

לכן פירש **תוס'** שמדובר על גובה כותל ידוע, והריטב"א פירש שמדובר על כותל בגובה ארבע אמות.

**הריא"ז** כתב שאף אם המקום צר בשיעור שהכתלים נוגעים בז"ז חשוב כמקום קטן, אע"פ שהוא מקום ארוך וצר ואינו מגיע במרוצה אחת.

ג. אם יש עוקצי, דהיינו פינות במקום שהבע"ח נמצא שם ויכול להישמט אליהם, הבע"ח חשוב כאינו ניצוד אף במקום קטן: היינו, אין העיקר רק בגודל המקום אלא בשליטה בפועל של האדם על הבע"ח,

ד. הבא מצודה וניצודנו (ביצה כד.): וכתב **רש"י** "והיינו שיעורא דביבר גדול דלעיל", אך **תוספות** כתבו "דלעיל מיירי בבהמה וחיה והכא מיירי בעופות", שהרי בהם לא די שנמצאים במקום מתוחם אלא צריכים להיות בשליטת האדם (וכן משמע מדברי הרשב"א).

**רבנו חננאל** סובר כי כל החילוקים (לפחות שלושת הראשונים) נפסקו להלכה, וכ"נ מדברי שאר הראשונים. **הרמב"ם** (י, כ) השמיט את דין עוקצי, ויתכן שלדעתו הוא חלק מהגדר של "מטי ליה בחד שיחיא", וכפי שעולה מדברי הריא"ז.

לאחר שצדנו בע"ח וכעת האדם רוצה להכניסו יותר לרשותו, כגון שנוטלו בידו, האם יתחייב על פעולה זו? **האבני נזר** (סי' ק"צ סק"ו) בתחילת דבריו נטה להתיר צידה זו, אולם לאחר מכן כתב לאסור. ואם רוצה להכניס בע"ח מבית גדול לבית קטן שאף בו אין יכול לתופסו בריצה אחת הסתפק **הקצות השולחן** (סי' קכא בדה"ש סק"ב) אם אסור, מפני שיתכן שרק להכניסו מרה"ר לבית גדול אסור, מחמת שנשתנה מצבו מחפשי לניצוד, משא"כ כאן שכבר ניצוד. והגרי"נ **קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכא) כתב שאסור לצמצם את מקום חיותו של הבע"ח. **מאידך**, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ז הע' קטו) שמותר הדבר, ולכן מותר להכניס מבית גדול לבית קטן אע"פ שע"י כך הוא מגביל את חרותו של החיה, כיון שאף בבית השני הוא מחוסר צידה.

### גדרת יש במינו ניצוד

בגמ' שם מובא: "תנו רבנן: הצד חגבין, גזין, צרעין ויתושין בשבת - חייב, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: כל שבמינו ניצוד - חייב, וכל שאין במינו ניצוד - פטור".

ומצאנו מחלוקת ראשונים כיצד להבין את הפטור של 'אין במינו ניצוד':

לאחר מכן מביאה המשנה מח' "שאר שקצים ורמשים, החובל בהן - פטור, הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור". ופרש"י "שלא לצורך פטור - דאין במינו ניצוד והוא מלאכה שאינה צריכה לגופה". דהיינו, לדעת רש"י הכוונה ב'אין במינו ניצוד' הוא האם צד לצורך או לא, וכשצד לצורך יתחייב בכל בעה"ח, בין שיש רגילות לצודו ובין כשלא. וכן עולה מדברי **התוס' רי"ד**.

אולם רוב הראשונים חלקו עליהם וסוברים שדבר שאין במינו ניצוד פטור אפילו צדו לצורך. וכן עולה מדברי **הרמב"ן** שם, **רמב"ם** (י, כא) **תוספות** (ד"ה שלא) ועוד רבים מהראשונים.

וע"ע בשו"ת **אבני נזר** (או"ח קפ"ט אות ז) שכתב ששונה מלאכת צידה משאר המלאכות, שאין שינוי בדבר שנעשה בו מלאכה, ועל כן דבר שבמינו ניצוד לצורך גופו חשיב ברשותו שיש לו דבר מה. אבל דבר שאין במינו ניצוד משום שאין בהם תועלת כלל אין לו כלום אף לאחר שניצוד כגון הצד זבובים שאין בהם צורך. נמצא שלא חשיב ברשותו רק שמציל עצמו שלא יזיקו לו על כן הוא צדן. אבל לא נחשב שיש לו דבר מה. על כן לא חשיב מלאכה כלל.

ובגדר דבר שאין במינו ניצוד, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה ס"ק טו) שמסתבר שאין גדר קבוע לעולם, ותלוי הדבר לפי רגילות האנשים באותו הזמן. והגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכד) כתב שהקובע הוא במי שצדם אם דרכם לצודם או לא.

### צידה מדרבנן

**התוספות** (ביצה כד.) סוברים כי כל מקום שנחשב מחוסר צידה, המביא אליו אסור מדרבנן, והצד משם למקום קטן יותר חייב משום צד. ובערוך **השולחן** (סעיף ה) כתב שאע"פ שישנם מקומות שאינו חייב על צידת בע"ח אליהם, לאחר שכלא אותם שם אינו חייב מהתורה על צידה טובה יותר, שא"א לומר שהוא צד אותם לגמרי שהרי לא יכלו לברוח ממקום זה. ובדעת התוס' הנ"ל כתב שיתכן שמציאות זה תוגדר בתור תולדת צד.

### סעיפים ב' - ג':

### חולה או זקן

"תנו רבנן: הצד צבי סומא וישן - חייב, חיגר וזקן וחולה - פטור. אמר ליה אביי לרב יוסף: מאי שנא הני ומאי שנא הני? - הני - עבידי לרבווי, הני - לא עבידי לרבווי. - והתניא: חולה - חייב! אמר רב ששת: לא קשיא, הא - בחולה מחמת אישתא, הא - בחולה מחמת אובצנא... הצד חגבין בשעת הטל - פטור. בשעת השרב - חייב. אלעזר בן מהבאי אומר: אפילו בשעת השרב, אם היו מקלחות ובאות - פטור"

מפשטות לשון הפוסקים נראה שיש איסור דרבנן בצידת בע"ח אלו אע"פ שאין טרחה בתפיסתם, אולם כפי שראינו לגבי בע"ח שניצוד כבר אין שום איסור בתפיסתו בידיים, ונראה שכל עוד לא נעשה בו מעשה צידה יש לחייב על תפיסתו, ולאחר שכבר צד אותו אין מחייבים אותו שוב, ועדיין צריך ביאור בזה.

**הבאור הלכה** (ד"ה או חולה) דן בשאלה, מה הדין לדעת רש"י הסובר שהצד חיה עייפה ביו"ט פטור משום שחשובה כניצודת, האם אדם שרץ אחר חיה עד שהתעייפה יתחייב על מעשה זה משום צד או לא? ומביא ששמא י"ל שאין דרך צידה בכך, שדרך צידה הוא ליטלה לאחר שצדה, או להכניסה למקום משומר. והגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פכ"ה הע' לד) הסתפק מה הדין בריסוס על זבובים שאינו הורגם אלא הם נחלשים או נרדמים, אי אית ביה משום צידה. והגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכה) כתב שאסור לרסס על יתושים חומר שמשפיע עליהם שיתעלפו, מחמת איסור צידה, ומ"מ אם אינו מרסס כנגדם ממש מותר. וראה עוד בשו"ת **יביע אומר** (ג, כ).

## סומא וישן

ישנם שני חילוקים בין הבבלי והירושלמי: א' - צבי סומא לבבלי חייב, לירושלמי פטור. ב' - טעם החיוב בצבי ישן לירושלמי הוא מפני שעינו האחת תמיד פתוחה<sup>283</sup>, ולבבלי משום שעשוי להישמט, זוהי הסיבה שהבבלי מחייב בצבי סומא, והירושלמי פטור, כי אינו רואה כלל.

בסוגיה עולה כעין סתירה בדין זה. מצד אחד לגבי צבי נאמר להדיא שחייב בצד צבי סומא. אולם, לעניין צד חגבים בשעת הטל נאמר שפטור, ופירש"י כי הפטור נובע מכך ש'עניהם מתעוורות, והרי הן ניצודין ועומדין'. **הביאור הלכה** (ד"ה הצד צבי) עמד על סתירה זו וכתב שע"כ לומר שיש מינים שכשהם סומין לא עבידי לרבויה. ואולי יש לחלק בין בע"ח הסומא מטבעו, ולבע"ח שאינו רואה מחמת מצב זמני.

## צידה ע"י כלבים

כתב **הרמב"ם** (י, כב) "המשלח כלבים כדי שיצודו, צבאים וארנבים וכיוצא בהן וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי, או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה תולדת הצד וחייב, וכן העושה כדרך הזו בעופות<sup>284</sup>", ומשמע מדבריו שרק אם האדם היה שותף לצידה חייב. וכ"נ מדברי **הכלבו** (סימן לא).

וא"כ, קשה ע"ד **הרמ"א** שפסק בפשטות שהמשסה כלב אחר חיה בשבת הוי צידה. ובאמת שה**מ"ב** (סק"י) הרגיש בזה וכתב, שהרמ"א כתב דבריו רק על צידה מדרבנן, אבל יסכים שאם הוא עשה בעצמו ג"כ מעשה לזה יתחייב מהתורה. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' פא).

ולהכניס חתול לחדר שנמצא בו עכבר, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכה) שמותר, מפני שאין האדם מגרה את החתול לרדוף אחרי העכבר אלא הוא עושה כן מעצמו. ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קכב) שאם פותח מלכודת שיש בה עכבר בפני חתול ומתכוין שיאכלנו, אם פותח את המצודה סמוך מאוד לפי החתול אסור, אבל אם יש מרחק מסויים בין המצודה לחתול, באופן שהעכבר יוכל לברוח, לא הוי פסיק רישא ומותר.

## בעלי חיים איטיים


יש לדון מה הדין בצידת בעלי חיים אשר מטבעם הם כניצודים ועומדים, כדוגמת נמלים, צבים ועוד. ונחלקו האחרונים האם יש במינים אלו איסור צידה. דעת **הגרש"ז אויבך** (שש"כ כז, הע' קנד) שאם אין דרכם לברוח, ובנקל אפשר לאחוז בהם מסתבר דרך משום מוקצה אסור לתופשם ולא משום צידה. **מנגד**, דעת **הגר"ש אלישיב** (אורחות שבת יד, כא) שיש צידה בבעלי חיים איטיים. וכ"ד **הגר"נ**

<sup>283</sup> ועיין בר"י קאפח (י, אות נו) שסובר שאלו דברי אגדה בלבד, כמו שמובא בתרגום של פס' אחרון בשה"ש.

<sup>284</sup> יש להעיר שמדברי הגמ' בב"ק כג. משמע שהמשסה הוא רק גרמא בעלמא ואין לחייב את המשסה על מעשהו, וראה סנהדרין (עו:) במשנה שם כי עיקר החילוק בין שיסה בו את הנחש, להשיך בו את הנחש, ששיסוי הוא גרמא בעלמא. אך מדברי השער הציון (ס"ק יג) ניתן ללמוד שאף אם בנזיקין פטור על מעשהו, בשבת יתחייב משום שכך היא דרך הציידים.

**קוליץ** (תורת המלאכות, צד, סק"ק) וטעמו, משום שזהו כוחו, וכשנתפס מצטמצמת חרותו. ובחזון עובדיה (ח"ה עמ' קל) הביא דבריהם.

ונראה, שיסודות מחלוקת זו נמצאים כבר בדברי בראשונים. מצד אחד, כתב **רש"י** כי יש צידה בתולעת (קז.), וכן כתב להדיא **רבינו יוחנן** (נתיב יב ח"י). **אולם**, **התוס' רי"ד** כותבים (חגיגה יא.) שלא שייך צידה בחומט שהרי הוא ניצוד ועומד ואינו יכול לזוז כ"א מעט ביותר.

בביאור מחלוקתם ישנם כמה אפשרויות: **א.** לא די בכך שהבע"ח מוגדר כניצוד ועומד, אלא יש צורך בפעולה מסויימת מצד האדם ואפילו הקטנה ביותר, כדי להחשיב את הבע"ח כניצוד. אולם על פירוש זה יקשה מדוע פטור על צידת חולה או זקן. **ב.** מלאכת צד היא שלילת חירות הבע"ח, ולכל בע"ח יש את החירות שלו, וכשצדים צב או נמלה שוללים את חרותה. **ג.** ראיתי בשיעורי הרב ברוך גיגי שכתב שיתכן שיש הבדל בין בע"ח איטיים הנמצאים בסביבתו של האדם כדוגמת תרנגולים. לבין בע"ח שאינם נמצאים בסביבת האדם כדוגמת חומט וצב שיתחייב עליהם אע"פ שאין בצידתם חידוש גדול. אמנם, הגרשז"א דחה הסבר זה וכתב: 'ולא רק בבעלי חיים המצויין בין אנשים, אלא אפילו כאלה שאינם מצויין בין אנשים כלל, כגון צב, אם אין דרכם לברוח...'.  


### צידת דגים

שנינו במשנה בשבת (א, ו): "אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום ובית הלל מתירין". מפשט הלשון ודברי הראשונים עולה שכשם שחייב על צידת חיות ועופות, כך חייב על צידת דגים.

אך הירושלמי (שבת ז, ב) אומר שהצד דגים וכל דבר שמבדיל אותו מחיותו חייב משום קוצר. פירוש אחד לדברי הירושלמי אומר שאין איסור צד כלל בשבת, כיון שבמשכן היו זקוקים למלאכת צד רק בצידת החלזון, והוא לא היה במשכן ולכן אין למנות את מלאכת צד בתוך ט"ל מלאכות שבשבת. אפשרות שניה מביא **המנחת חינוך** (מוסר"ש מלאכת צד) שלדעת הירושלמי יש מלאכת צד, אך בדגים אין חיוב כזה, ולדעת הבבלי חייבים אף על צידת דגים, וקי"ל הכי.

**הים של שלמה** (ביצה ג, ב) ביאר שעל צידת דגים מהביברים ביו"ט חייב משום קוצר רק באופן שצד מהביבר ששם הדג אוכל מעפר הארץ ושם הוא מקום גידולו, ואף אם הוא מחוסר צידה אינו חייב משום צד. אך אם הוא נמצא בתוך ארגז במים אפילו שצריך להשתמש במצודה כדי לתפסו אין שום חיוב על מעשה זה ומותר לעשותו ביו"ט. לפי ביאור דבריו אין מח' בין הבבלי לירושלמי, ואף הבבלי שחייב בצידת דגים אסר זאת משום קוצ.

בכלל בצידת דגים מן הביברים נחלקו בגמ' "אין צדין דגים מן הביברין ביו"ט ואין נותנין לפנייהם מזונות אבל צדין חיה ועוף ונותנים לפנייהם מזונות. רשב"ג אומר לא כל הביברין שוין זה הכלל מחוסר צידה אסור שאינו מחוסר צידה מותר", ואמרו בגמ' הלכה כרשב"ג. הראשונים נחלקו מה הדין בצידת דגים מביברים קטנים, לדעת **הרמב"ם** (פ"ב מהל' יו"ט ה"ז) אין לצוד דגים מביברים גדולים משום איסור מוקצה, ומשמע שקטנים מותר. והראב"ד שם חלק ע"ד וכתב "ואפילו הכי דגים אין צדים והטעם מפני שהם מכוסין מן העין". לדעת **המגיד משנה**, הרמב"ם סבור כי לדעת

ת"ק יש חילוק בין דגים לחיה ועוף - למרות שמותר לצוד חיה ועוף בביבר קטן, אסור לצוד דגים במקום זה. מרן **הבית יוסף** (סימן תצז) הסביר את מח' הרמב"ם והראב"ד, האם דג בביבר קטן חשוב כניצוד ועומד, או כיון שמכוסה מהעין א"א להגדירו כניצוד.

ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קח) שכתב לגבי טלטול האקווריום ממקום למקום שיש לאסור זאת עפ"ד הרא"ש, ש, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רפח) **אגרות משה** (ח"ד ס"ס טז) **ושש"כ** (כז, כז).

ובמקרה שמתו חלק מהדגים בתוך האקווריום, ואם ישאירם שם יש לחוש ששאר הדגים יסתכנו, האם מותר לסלק משם את הדגים המתים, **בחזו"ע** (שם) התיר, וכ"פ **שבט הלוי** (א, סב, א) במקום הפסד מרובה.

ומי שמוצא בשבת שהמים של האקווריום עכורים וסרוחים, וצריך להעביר את הדגים לכלי שיש בו מים צלולים וזכים, **השש"כ** (כז, כז) אסר להחליף מים בשבת, אך אם צריך להוסיף מים מותר. וכ"פ **בערי"ש** (שטז, ג).

### סגירת תיבה שיש בה זבובים

כתב בעל **התרומה** שאין לסגור תיבה שיש בה זבובים כיון שאסור עכ"פ מדרבנן לצודם, אלא ישאיר את התיבה פתוחה מעט כשיסגרנה. וכתב **הטור** "ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה שאין הזבובים ניצודין בתיבה שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו ולא דמי לדבורים בכוורת דקתני פורסין מחצלת ע"ג כוורת ובלבד שלא יכוון לצוד כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודין בה. ועוד דבכוורת גופה קתני ובלבד שלא יכוון לצוד, אלמא כי לא מכוון שרי".

והקשה עליו מרן **הב"י**, שמ"ש הטור ע"ד התרומה שאם מתכוון מותר, אין בדיחוי זה הכרח שהרי כדי להתחייב משום צד צריך שהדבר יהיה פסיק רישא. ועוד, שמה שחילק בין כוורת לתיבה נתת דברך לשיעורין. והביא קושיא אחרת ע"ד התרומה, ומ"מ כתב דכיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתב המרדכי דלא חזינן מאן דאיפליג עליה, מי יקל ראש שלא לחוש לדבריהם. וה**ט"ז** (סק"ג) כתב לבאר דברי הטור שמ"ש 'גדולה' ו'קטנה' הכל באופן יחסי למין הנמצא בו, שדבורים יותר קלים לצידה מאשר זבובים. ועל דברי הב"י השניים כתב, שכל ספק פסיק רישא מותר. והטור לא בא לחלוק ע"ד התרומה אלא לבארם, ולא צריך לדקדק אחר הזבובים שבתיה, אלא אם רואה זבובים יפריחם אבל אין צריך לחפש אחריהם.

מרן **השו"ע** פסק שאין לצוד זבובים אע"פ שאין במינן ניצוד, ולא הביא דברי בעל התרומה, וכתב העולת שבת (סק"ה) שטעמו משום דס"ל כתרומת הדשן שפ"ר בדרבנן שרי ומותר לסגור את התיבה עם הזבובים שבתוכה. והרמ"א הביא שיש מקלין במקום שאם יפתח את התיבה יברחו ממנה, והב"ח פסק להחמיר כדעה ראשונה, וכ"פ **המגן אברהם** (סק"ח). וכ"פ **השת"ז** (ס"ק יג) שלא השמיט את דברי הרמ"א, אדרבה הבין שכן גם דעת מרן ודלא כעו"ש. ואת דברי הט"ז השמיט, כנראה משום דלא ס"ל הכי בדעת הטור. כך הבין **הז"ר**. וע"ע **בבאור הלכה** (ד"ה ולכן). וב**חזון עובדיה** (ח"ה עמ' קי) כתב שטוב לנהוג כהט"ז ולהפריחם לפני שיסגור התיבה. וכ"פ **בשע"ה** (סב, כח, ד"ה יש), ונשאר בצ"ע בדעת השת"ז האם דעתו להקל או להחמיר, ע"ש.



## צידה באדם

מִן הַשּׁוֹנֵעַ (שֵׁלֵט, ד) כְּתַב שֶׁאֵין דִּנִּים בַּשֶּׁבֶת, וְע"פ דְּבָרָיו כְּתַב הַרְמ"א שֶׁאִסּוּר לְהַכְנִיס אָדָם לְבֵית הַסּוּהָר בַּשֶּׁבֶת דֶּהוּי בְּכָלֵל דִּין, וַיֵּשׁ שְׂרָצוֹ לְדִיִּק מְדַבְּרָיו שֶׁרָק מִצַּד אִסּוּר דִּין אִסּוּר, אֵךְ מִשּׁוּם שְׂכּוּלָא אֶת הָאָדָם אֵין בַּעִיָּה, וְלִכֵּן הוֹכִיחוּ שֶׁאֵין אִסּוּר צִידָה בָּאָדָם. וּבִסְפָר קוֹבֵץ עַל הַרְמַב"ם (י, כב) כְּתַב שֶׁאֵם פּוֹרֵס מִצּוּדָה לְהַעֲלוֹת תִּינוּק מֵהֵימ הוּא תוֹלַדֵת צִידָה. וּבִסְפָר **חֲמַדַת יִשְׂרָאֵל** (ח"א בְּקוֹנְטֵרֵס נֶר מִצּוּה) סֵתֵר דְּבָרָיו, שֶׁהֵרִי קִי"ל דְּצָרִיךְ שִׁיְהִיָּה בְּמִינוֹ נִיצוּד וָאָדָם אֵין בְּמִינוֹ נִיצוּד.

בְּשׁו"ת **אֲבִי נֶזֶר** (או"ח סִימָן קֶפֶט) הִסְתַּפֵּק לְגַבִּי צִידַת תִּינוּק, וּבָאָדָם גְּדוֹל שֶׁהוּא אִישׁ לְעַצְמוֹ, כְּתַב דְּפִשְׁיטָא דְּלֹא שִׁיךְ בִּיה צִידָה דְּלָמִי צַד אוֹתוֹ וְאִינוֹ אֵלָא מִצִּילוֹ מִמִּיתָה לְבַד. וּבִיסוּדֵי יִשׁוּרוֹן בַּח"ו בַּהֲעֵרוֹת הַגְּרָשׁ"ז **אוֹיִרֶבֶן** שְׁבִסוּה"ס הִשִּׁיב ג"כ שֶׁאֵין בַּזֶּה צִידָה, וְשֶׁאֵךְ בְּמִי שֶׁנִּגְמַר דִּינוֹ לְמִיתָה וְצָדִין אוֹתוֹ לְהַרְגוֹ ג"כ לִיכָא שׁוּם אִסּוּר (וְכֵן הוּבָא בְּשִׁמּוֹ בְּשִׁש"כ פֶּכ"ז הַע' קִיב).

וּבְשׁו"ת **צִיץ אֲלִיעֶזֶר** (טו, מא) הִבִּיא דְּבָרֵי הַפּוֹסְקִים הַנ"ל, וְהוֹסִיף מֵהָא דְּסִימָן שֵׁטֶז, יב, שֶׁעַל חִיָּה וְעוֹף שְׁבִרְשׁוֹתוֹ אֵינוֹ חַיִּיב, וְא"כ ק"ו עַל יִלְדִּים קֶטְנִים שְׁמֵרוֹת וְאִמַּת הַהוֹרִים עֲלֵיהֶם וּבִנְקֵל נִכְנָעִים וְאֵין צָרִיכִים לְרִדּוֹף אַחֲרֵיהֶם, וְגַם מִכַּח זִיקְתָם הָעַצְמִית וְתִלּוּתָם לְהוֹרִיהֶם לֹא יִשְׁתַּמְטוּ וְלֹא יִבְרָחוּ מִן הַבֵּית וְכו', וְלִכֵּן בְּרוּר הַדָּבָר בְּלִי צַל שֶׁל סִפֵּק שֶׁלֹּא חַל עֲלֵיהֶם שֶׁם שֶׁל צִידָה כָּלֵל כֹּאשֶׁר סוֹגְרִים אוֹתָם בְּבֵית בְּמִנְעוּל לִשְׁם שְׁמִירָה עֲלֵיהֶם, וּמוֹתֵר לַעֲשׂוֹת זֹאת בְּפִשְׁיטוֹת מְבִלִּי כָּל חֶשֶׁשׁ כָּלֵל לְאִסּוּר צִידָה בַּזֶּה, וְאֵין לְהַאֲרִיךְ בַּזֶּה יוֹתֵר. וּבַחֲזוֹן **עוֹבְדִיָּה** (ח"ה ע"ב קו) הִבִּיא דְּבָרֵיהֶם וְלֹא הִכְרִיעַ, וְנ"ל שֶׁדַּעַתוֹ לְהַקֵּל.

## סעיף ד':

## האם יש חיוב על פריסת מצודות?

שנינו בשבת יז:

"בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים: אֵין פּוֹרְסִין מִצּוּדוֹת חִיָּה וְעוֹפּוֹת וְדָגִים אֵלָא כְּדִי שִׁיּוּדוֹ מִבְּעוּד יוֹם, וּבֵית הַלֵּל מִתִּירִין"

וְכַתְּבוּ הַתּוֹסְפּוֹת (ד"ה אֵין) שֶׁאֵע"פ שֶׁגַם אֵם יִפְרוֹס מִצּוּדָה בַּשֶּׁבֶת אֵינוֹ חַיִּיב חֲטָאֵת, שֶׁהֵרִי אֵינוֹ יוֹדֵעַ אֵם תִּצּוּד, מ"מ גָּזְרוּ עַל פְּרִיסַת מִצּוּדוֹת שְׁמָא בְּשַׁעַת הַפְּרִיסָה תִּצּוּד הַחִיָּה וְיִתְחַיֵּב מִשּׁוּם צַד<sup>285</sup>. מְדַבְּרֵי הַתּוֹס' נֹרָאָה שֶׁעִיקָר הַפְּטוֹר הוּא מֵהָאֵי וּדְאוֹת שֶׁל הַצִּידָה, וְלֹא בְּגִלָּל שֶׁהִיא נַעֲשִׂית לְאַחַר זְמַן, שֶׁהֵרִי כֵן הִיא דֶּרֶךְ הַצִּידָה. בַּד"ה לְאַחַר מִכֵּן מֵבִיא הַתּוֹס' בְּשֵׁם הִירוּשְׁלָמִי שֶׁאֵם יִשְׁנָה וּדְאוֹת שֶׁל לִכִּידָה מִבְּעו"י הַמִּשְׁנָה מִתִּירָה, וּמִצִּיאוֹת זֹאת תִּתֵּן בְּפּוֹרֵס בַּחֲוֹרֶשֶׁן שְׁמִצּוּיִם שֶׁם חִיּוֹת. אֵךְ א"כ קֶשֶׁה, מִדּוּעַ בַּד"ה לְפָנֵינוּ כֵן הָעֵמִידוֹ הַתּוֹס' אֶת אִסּוּר הַצִּידָה בְּפְרִיסַת הַמִּצּוּדָה דּוּקָא בְּמִצִּיאוֹת שְׁבִשַׁעַת

<sup>285</sup> וְעֵינֵינוּ בְּדַבְּרֵי הַשֶּׁפֶת אִמַּת שֶׁהִקְשָׁה ע"ד הַתּוֹס' שֶׁאֵם לֹא צַד מִיד בְּשַׁעַת פְּרִיסַת הַמִּצּוּדָה פְּטוֹר, שֶׁהֵרִי גַם בִּנְכֻסֵּי אַח"כ נֹרָאָה מִסְבֵּרָא דְּחַיִּיב כִּיּוֹן דְּכָל דֶּרֶךְ צִידָה זֶה הִיא כֵן גַּם בְּחוֹל לְמָה לֹא יִהְיֶה חַיִּיב וְמָה בִּכְן דִּנְגַמֵּר הַמִּלְאכָה אַח"כ. וְגַם עַל הַטֶּעַם שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ אֵם יִצּוּד אוֹ לֹא הִקְשָׁה, שֶׁהֵרִי בְּהוּצָאָה מִרְשׁוֹת לְרְשׁוֹת גַּם אֵינוֹ יוֹדֵעַ הִיכָן בְּדִיּוֹק יִפּוֹל הַחֶפֶץ שֶׁאוֹתוֹ זוֹרֵק וְאֵעֲרֹפ"כ חַיִּיב! אֵךְ שְׁמָא יֵשׁ לְדַחוֹת שֶׁאֵינוֹ דּוּמָה זְרִיקָה מִרְשׁוֹת לְרְשׁוֹת לִנְדוֹן מִלֵּאכָת צַד, שֶׁהֵרִי הוּצָאָה וְדִאי תַּעֲשֶׂה וְהִיא וְדְאוֹת שֶׁל הָאָדָם אֵינָה אֵלָא בְּדָבָר צַדִּי וְלֹא בְּעַצֵּם הַמִּלְאכָה, מִשָּׁא"כ בָּאֵי הוּדְאוֹת בְּצִידָה שִׁתֵּכֵן שֶׁלֹּא תִתְקִיִּים כָּלֵל מִלֵּאכָה.

הפריסה צד את החיה, הרי יכלו להעמיד במציאות יותר שכיחה, שפרס את המצודות במקום שיש הרבה חיות? ונ"ל שא"א לחייב אף על פריסה בחורשין כיון שאף פעם אין וודאות שיצוד, אולם על פריסה מע"ש חכמים לא גזרו אף באופן שאין וודאות שיצוד לפני שבת. ובאמת שהפמ"ג (א"א סק"ט) הבין בדברי התוס' שאם פורס מצודה במקום שבודאי ילכוד בעלי חיים, חייב, אף אם אינו לוכד בשעת הפריסה.

לעומתו, כתב המאירי שהפטור בפריסת מצודה הוא משום שאינו צד בידיו אלא החיות באות מאליהן וניצודות. גם התוס' רא"ש (ד"ה אין) כתב שאינו חייב בפריסת מצודה בשבת כיון שאינו צד בידים, ורק אם יצוד בשעת פריסת המצודה יתחייב.

בחלק מהמלאכות כדוגמת בישול ישנו הסכם שחייב עליהם אע"פ שהאדם לא פועל תמיד במלאכה, הוא מניח את הסיר על האש והאוכל מתבשל לבד, וה"ה לגבי זורה ורוח מסייעתו. דוגמא נוספת מצינו לגבי טחינה ברחיים של מים, כתב המג"א (סי' רנב סק"כ) שאינו חייב אא"כ טוחן ברחיים של יד, נראה לבאר שלדעתו החילוק בין טחינה לזורה הוא, שמלאכת זורה תמיד נעשית באופן של גרמא ולכן חייב עליה באופן זה, משא"כ בטוחן שיכול לטחון במעשה ממשי בידיו, אם טוחן בצורה הדומה לגרמא אינו חייב. ולכן גם בצד שיכול לצוד ע"י צידה ידנית, אם צד ע"י מצודות אינו מתחייב. אולם לפי דברי האחרונים שהביא הביאור הלכה שם שמחייבים ברחיים של מים י"ל, שבטוחן הפעולה מתחילה מיד ונמשכת מאליה, אך בצד כל המלאכה נעשית לאחר זמן. וע"ע בכל דין זה בשו"ת הר צבי (טללי הרים צד סי' א).

**המגן אברהם** (סק"ט) הביא דין זה להלכה, שרק אם בשעת פריסת המצודה צד את החיה חייב. וכתב החזו"א (סי' לו סק"א) שיתכן שדין זה נאמר רק כשאוחז את המצודה בידו, או כשנותן את המצודה ע"ג החיה.

בשו"ת אבני נזר (סימן קצא) מחדש חידוש עצום! כשאדם פורס מצודה ויש ודאיות שהחיה תיתפס בה, חשובה החיה כבר כעת כניצודת ועומדת, ואפילו אם יפתח את המצודה קודם שבאה החיה כבר נתחייב. וע"ע טל הרים (צד סימן א).

כתב החזון עובדיה (ח"ה עמ' קיח) שמותר להעמיד מצודה בשבת לצוד בה עכברים, אולם המנוחת אהבה (ח"ג עמ' פד) אסר להעמיד בשבת מצודה ללכידת עכברים. וכ"פ השת"ז (סס"ק טז) וערי"ש (שטז, ב).

ולהניח חומר רעיל הקוטל את הזבובים המצעים אותו, כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מה) שמותר, משום שהוא גרמא במלאכה שאינה צריכה לגופא. וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ה עמ' קיח) שמותר להעמיד רעל כדי שימותו עכברים. מאידך, בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קלה) כתב שאסור לעשות כן. וכ"כ בערי"ש (שטז, א-ב) שאסור אפילו אם רק יתפסו.

## סעיפים ה' - ו':

## צידה ע"י שנים

שנינו במשנה בדף קו:

"צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב נעלו שנים פטורין, לא יכול אחד לנעול ונעלו שנים חייבין ור"ש פוסק: ישב האחד על הפתח ולא מילאהו ישב השני ומילאהו השני חייב. ישב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב בצידו אף על פי שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב והשני פטור, הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו"

בטעם הפסוק כתב **הריטב"א** (קז. ד"ה ה"ו) שכשם שאם היה הצבי ניצוד בבית מע"ש, ובשבת רוצה האדם לצאת מביתו, מותר לו לנעול את ביתו אע"פ שמתוך כך הצבי ניצוד, והוא משום שהצבי כבר ניצוד ועומד והאדם אינו אלא ממשיך את שמירתו. ולכן גם כאן כשהראשון צד את הצבי, השני אינו אלא ממשיך את השמירה הקיימת [ונ"ל שלדבריו אם נועל את ביתו גם בשביל צידת הצבי, אסור].

**הרמב"ן** (ד"ה הא) **הר"ן** (על הרי"ף) ו**הרשב"א** (קז. ד"ה תוספתא) ביארו שכשם שאם דלת הבית הייתה סגורה אך לא נעולה, היה מותר לנעול את הדלת במנעול כדי שלא יפתח אדם אותה והצבי ישתחרר, ואפילו שמוסיף שמירה על הצבי אין הדבר חשוב כצידה. ה"ה שמותר לשני לשבת ליד הראשון בפתח הבית כיון שהצבי כבר ניצוד [אולם הדמיון צריך קצת ביאור, משום שכשהראשון קם ממפתן הבית, אין שמירתו נשארת שם ורק השני 'צד' את הצבי]. באופן אחר ביארו, שהצבי קשור בבית, והאדם סוגר את הדלת כדי להוסיף על שמירתו.

התוי"ט והמג"א (ס"ק יא) נחלקו בביאור המקרה השני שבמשנה, לדעת ה**תוי"ט** כשהראשון קם והלך לא היה זמן אפילו מועט שהפתח היה בלי שמירה, כגון שכשקם הראשון ממקומו, לא הלך אלא לתוך הבית, שאילו היה יוצא הראשון החוצה היה השני קם לרגע כדי לפנות לו מקום לצאת, ונמצא שכשישב השני עשה צידה חדשה. ולדעת ה**מג"א** אפילו אם קם השני מעט כדי לפנות מקום לראשון, עדיין חשוב הצבי כניצוד ועומד ולא יתחייב השני על צידת הצבי. ה**אבני נזר** (סימן קצג. י) חלק על המג"א, והביא ראייה לדבריו מהתוספתא (יג. ג) שמבואר שם שאם היו שני פתחים לבית ובא אדם ונעל פתח אחד ובא השני ונעל את הפתח השני, והראשון פתח את דלתו ונעלה הרי הוא חייב. ואע"פ שהצבי כבר חשוב כניצוד, כיון שהפתח היה פתוח לזמן מסוים הרי פעולה זו חשובה כצידה חדשה. אולם בביאור דברי המג"א נ"ל, דכיון שהצבי לא יכל לברוח בזמן מועט זה, אין התיישבות השני בפתח חשובה כצידה חדשה. ה**מ"ב** (ס"ק כה) פסק כדברי התוי"ט. ועיין **ז"ר** (ס"ק כב) שלמסקנה נשאר בצ"ע בדעת ה**שת"ז**, אך נטה לומר שדעתו כדעת התוי"ט. אך מ**מהרי"ץ** (גליונות על המשנה, פסק"מ סע' צא) נראה שסובר כדעת המג"א.

## סגירת דלת ללא כוונת צידה

מחלוקת נוספת מצאנו בין הר"ן והרשב"א בביאור דברי המשנה, ה**רשב"א** כתב בביאור דברי הירושלמי (יג. ו) שמותר לאדם לנעול את ביתו אפילו אם מתכוון לצידת הצבי, כל עוד כוונתו גם לשמירת ביתו, ה**ר"ן** (לח. מדפי הרי"ף) הביא דבריו וכתב שאפילו אם אינו מתכוון לצידה, אם ודאי

תעשה המלאכה הרי היא בגדר פ"ר האסורה. ובאמת שכל הפוסקים הסכימו לדעת שאר הראשונים דלא כהרשב"א. ועיין בקונטרס מלאכת מחשבת בדין פסיק רישא, מ"ש בביאור דברי הרשב"א.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' עו) שהסוגר דלת בית שנמצא צבי בתוכו הרי זה אסור מהתורה. ואפילו אם אינו מתכוון לצידה אלא לשמור את ביתו מגנבים אסור, ואין חילוק אם הייתה הדלת סגורה ופתחה ורוצה לחזור לסוגרה, לבין כשסוגרה בתחילה. ואם היה בתוך הבית צבי קשור מותר לסגור את הדלת, ואפילו אם כל כוונתו כדי לשמור את הצבי. ואם לאחר מכן ניתק הצבי את הקשר, אינו צריך לפתוח את הדלת כדי שיוכל לצאת. וב**חזון עובדיה** (ח"ה עמ' ק) כתב שנכון להחמיר לא לסגור דלת של בית שנכנס לתוכו צבי אע"פ שאינו מתכוון לצידה אלא עושה כן מפני הקור. ואם הצבי קשור מותר לנעול את הבית אע"פ שכוונתו לשמור על הצבי.

### סעיף ז':

#### **צידת נחש ושאר מזיקים**

איתא בשבת (קז).

"הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו - פטור, אם לרפואה - חייב. מאן תנא? אמר רב יהודה אמר רב: רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור עליה"

**הרמב"ם** (י, כה) פסק את הדין של צד נחש שלא ישכנו דמותר, ולכאורה קשה, שהרי לדעת הרמב"ם חייב על משאצ"ג כדעת ר' יהודה, וא"כ היאך יכול להתיר לצוד שלא ישכנו שהרי לא מדובר במקום של חשש פקוח נפש. וה**מגיד** (י, יז) תירץ שפעולת צידת הנחש אינה חשובה כלל כמלאכה אלא כמתעסק (לענ"ד הוא ביטוי מושאל, ואין כוונתו שההגדרה לפעולה זו היא כמתעסק ממש) שהרי רצון האדם הוא לסלק מעליו את המזיק. וביתר ביאור אפשר לומר שיש בכל מלאכה שני שלבים, הפעולה הראשונה של המעשה, והמחשבה שמאחורי המעשה. כשהמלאכה הראשונית נעשית בשביל הפעולה (כגון שהאדם מתכוון לחפור) הרי הפעולה מוגדת כמלאכה, ולאחר מכן אנו נבחן את מחשבתו וע"פ נחליט האם היא צריכה לגופא או לא (האם נעשית לתכלית המלאכה). אבל אם המעשה הראשוני לא נעשה כלל לצורך הפעולה, כגון שהאדם צד רק בשביל שהחיה לא תהיה כאן להזיקו, או שהוא מפיס מורסה רק בגלל שהוא לא רוצה את הפצע, הרי כל מלאכתו היא מלאכת סילוק ולכן אינה מוגדת כלל כמלאכה ואינו חייב עליה אפילו לדעת הרמב"ם (ר"י). וע"ע **בר"ח כסאור** (שם טוב שם).

וכתב **הביאור הלכה** (ס"ח ד"ה ולהרמב"ם) שלדעת הרמב"ם אין היתר לצוד נחש אא"כ יש לאדם כוונה בשעת הצידה שהוא צד את הנחש רק בגלל שלא ישכנו, אבל אם הוא צד אותו בסתמא הרי הוא חייב. וכ"כ **הר"י קאפח** (י, אות ע) שאם צד לצורך נחש רפואה כגון לחלוב ארסו או להציגו לראוה בגן חיות וכדו', חייה על כך למרות שאין הצידה צריכה לגופה.

ועיין ל**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' רלא) שדן אם מותר לצוד לטאה שהייתה בזמנם נושכת ומזיקה אך לא הורגת. והתיר לצודה, אך במקום שרואה ואפשר להיזהר - אסור. וכ"פ **בשע"ה** (סב, כח, ד"ה מקומות). והרב **שושה"מ** הבין שטעמו משום שמשאצ"ג נתונה במח'. ומדבריו נראה שהבין שאליבא דרבנו

אסור לצוד בכה"ג. אולם עיין **בבארות משה** (ס"ק שעג, שעו ד"ה ברם) שדחה הבנה זו. ובשת"ז (ס"ק כד) פסק בפשטות שמותר לצוד אפילו אם אפשר להינצל באופן אחר.

עיין **בבארות משה** (פסק"מ ס"ק שעג, ד"ה ועכ"פ) שסובר שרבנו הגביל את ההיתר לצודם, אלא מותר לצוד אותם דווקא בכה"ג שכתב "כופה עליהן כלי או מקיף עליהן", אך לא לתפסם בידו ולהוציאם החוצה וכדו', דלא כמחצית השקל (ס"ק יב). אך בדעת מרן סובר שלא חשש בכך לדעת הרמב"ם ולכן לא הגביל את ההיתר לצוד.

עוד דן שם (ס"ק שעט) לגבי צידת מקקים שגורמים לפאניקה גדולה, האם אומרים שצער הנפש הוא כצער הגוף ומותר או לא. והביא שם את השש"כ (ראה לקמן) בשם הגרש"ז אורבך שאין לדמות, ומאידך למד מכה"ח (רעו, ס"ק לד) שיש לדמות. והסיק שלכתחילה ינסה לסלקו ע"י מטאטא וכיוצ"ב שאינו פס"ר שיצוד, ואם אין שום אפשרות אחרת והוא שעה"ד הכופה עליו כלי יש לו על מי לסמוך. וכן הסכים עמו אביו [הר"י רצאני].

### סעיף ח':

#### צידה וחבלה בשרצים

שנינו בשבת (קז). "שמונה שרצים האמורים בתורה... והחובל בהם חייב. ושאר שקצים ורמשים, החובל בהן פטור".

בסיבת ההבדל בין שמונה שרצים שחייב אף כשצדן סתם, לשאר שרצים שחייב רק כשצדם לצורך נחלקו הראשונים. לדעת **רש"י** המיוחד שבהם הוא שבמינם ניצוד. לדעת **תוספות** צדים אותם לצורך עורתייהן בשונה משאר השרצים. ולדעת **הר"ן** שרצים אלו אין דרכם להזיק ולכן צידתם לצורך. ובטעם האיסור לחבול בשבת נחלקו הראשונים:

א. **רש"י** (קז. ד"ה והחובל בטעם הא) וכן בחולין (מו.), ותוס' (שם ד"ה שמונה) והרמב"ן והרשב"א והריטב"א כתבו שהוא משום דהוי תולדה דשוחט, דהיינו תולדה של מלאכת נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש, ונטילת דם כנטילת נפש.

ב. **הרמב"ם** (ח, ז) כתב שהחובל חייב משום שמפרק את הדם ממקום חיבורו, ומפרק הוי תולדה דמלאכת דש.

ג. **רש"י** (שם בטעם הב), וכן הרשב"א בחידושו בשם הירושלמי כותבים דאם האדם צריך שהדם הנצרר יצבע את העור, יש בזה גם חיוב משום צובע.

וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה והחובל) שיש נ"מ בין רש"י וסיעתו לבין הרמב"ם, באופן שאינו צריך את הדם היוצא, וכגון המקיז דם לצורך רפואה, דלפי רש"י וסיעתו שחיובו משום תולדה דנטילת נשמה הרי זו מלאכה הצריכה לגופה, משום שהאדם צריך את הוצאת הדם שהיא עצם המלאכה, דבזה נוטל מקצת נשמתו, שהדם הוא הנפש. משא"כ להרמב"ם שהחובל הוא תולדה דמפרק, אם אינו צריך לדם הרי זו מלאכה שא"צ לגופה, [ולרוב הראשונים שפסקו כר"ש פטור. אך להרמב"ם שפסק כר"י חייב]. והשת"ז (ס"ק כז) נקט את הטעם של שוחט.

סעיף ט':

## צידת והריגת כינים

שנינו בשבת (יב).

"תנו רבנן: המפלה את כליו (מן הכינים) מולל וזורק, ובלבד שלא יהרוג, אבא שאול אומר: נוטל וזורק, ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא: הלכה - מולל וזורק וזהו כבודו, ואפילו בחול"

נמצינו למדים שאין בכינים איסור צידה, וכן אין איסור בהריגתן. הפטור בהריגת כינים הוא משום שהכינה אינה פרה ורבה. וצ"ע מדוע אין שום איסור לפחות מדרבנן על צידת הכינים?

מדברי הרמב"ן עולה וכפי שנראה גם מהגמ', שלאיסור צידה יש זיקה להריגה, ובכינים כיון שאין חיוב על הריגתן כך גם אין חיוב על צידתן. אמנם במיוחסים לר"ן (קז:) כתב שלמסקנה קיי"ל דלא תליין אהדדי (וכן משמע מהרמב"ם יא, ב). ורק בדבר אחד יש זיקה ביניהם למסקנה והוא, שכל דבר שאין במינו ניצוד אסור מדרבנן לצודו. בדרך כלל יש בו איסור מדרבנן, אך הר"ן הבין שאין בו איסור עצמי של צידה, אלא רבנן גזרו על צידתו שמא יבוא להורגו, ולכן במינים שאין במינם ניצוד ואין בהם איסור צידה והריגה מדאורייתא אין איסור לצודם, ואפילו לכתחילה. גם מהקדן אורה (שבת קז: ד"ה ויש עוד) מבואר שכל בע"ח שאין בו איסור נטילת נשמה, אין בו איסור צידה. וכן משמע בשו"ת אבני נזר (סימן קפט אות א).

לדעת הרמב"ם ישנם שלושה חלוקות: א. הנוצרים מזכר ונקבה וכן הנוצרים מהעפר אסור להורגם מהתורה. ב. הנוצרים מעיפוש הפירות וכד' חייב עליהם מדרבנן. ג. הנוצרים מהזיעה מותר להורגן לכתחילה. והרמב"ן חולק עליו וסובר שרק על הנוצרים מזכר ונקבה חייב, ואת השאר מותר להרוג לכתחילה.

עוד נחלקו הראשונים מתי נאמר ההיתר של הריגת כינים: שורש המחלוקת נובע מהסתירה שיש בברייתות בדף יב. דיש שאסרו להורגן ויש שהתירו. לדעת רש"י ורוב הראשונים הרי זו מחלוקת תנאים ולכן קי"ל כב"ה שמתירים להרוג, ולכן ההיתר נאמר בכל גווני. אבל לדעת הרא"ש אין ההיתר גורף, ורק כאשר מפלה את הכינים מבגדיו גזרו חכמים שמא יהרגו פרעושים הנמצאים בבגדיו. ורק אם מפלה את ראשו התירו כיון שלא מצוי שיהיה פרעושים בראשו.

מין השו"ע פסק בזה כדעת הרא"ש, והביאור הלכה מביא הגהת הגר"ח צאנזר שנקט כרוב הראשונים להתיר ושכן המנהג, ומסיק הביה"ל דליר"ש ראוי להחמיר כהרא"ש. וכתב המגן אברהם (ס"ק כא) שאע"פ שאסור להרוג את הכינים, מותר לזורקן למים, אבל פרעושים אסור. והסביר המחצה"ש דכיון שהריגת כינים אסורה רק משום גזירה שמא יהרוג פרעושים, כשעושה בשינוי אית ליה הכירא ולא גזרו. וכ"פ בשת"ז (ס"ק לז). אך יש שחלקו עליו, וכ"פ המנוחת אהבה (ח"ג עמ' פט) שאסור לזורק כינים אלו למים.

ואדם המצטער מזמזום זבוב או יתוש המטרידים את מנוחתו, לדעת הגרש"ז איוונג (שש"כ פכ"ה הע' כא) אסור לו לתופסם כדי לזורקם החוצה, שלא הותרה צידה אלא מפני צער הגוף ולא צער

הנפש. אך לדעת **הגר"נ קרליץ** (תורת המלאכות ס"ק קד) אין חילוק בין צער הגוף לנפש, ומותר לתפוס ולהרוג בע"ח זה כאשר הוא מפריע את מנוחתו.

לעניין כינים המצויות היום שמטילות ביצים ופרות ורבות, כתב בספר **מכתב מאליהו** (ח"ד עמ' 355 הע' 4) שכיון שדברים אלו מפורשים בחז"ל, אין הדין משתנה מחמת המציאות הנראית אחרת לעינינו, אף אם הטעם אינו מובן לנו. וכתב שיתכן שכוונת חז"ל היא שהכינים אינן נחשבות כפרות ורבות כיון שכך נראה הדבר במראה עינים. וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (ביצחק יקרא) שאף בזמנינו מותר להורגן כיון שלמראה עינים אין הן פרות ורבות. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' צא) ועוד. מאידך, בספר **פחד יצחק** (לאמפרונטי, ערך צידה דף כא:) שאסור להרוג כינים בשבת, וגם **הגרי"ש אלישיב** (אורחות שבת ח"א פ"ד הע' מז) כתב שיש להימנע מזה. וכ"כ **הר"י קאפח** (פי"א אות ד). והגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א עמ' קכה) הסתפק בזה.

### צידת והריגת פרעוש

בשבת קז: מובאת מחלוקת האם מותר לצוד פרעוש בשבת, לדעת ר' אליעזר חייב, ולר' יהושע פטור. והלכה כר' יהושע שאסור לצוד פרעוש מדרבנן שהרי אין במינו ניצוד. וכתבו הראשונים שמותר לצוד פרעוש שנמצא על בשרו ועוקצו. ונחלקו האם מותר לצוד פרעוש הנמצא בבגדו מבפנים כאשר אינו עוקצו: לדעת **סמ"ג** סמ"ק ועוד, אסור כל עוד אינו עוקצו. ולדעת **הר"ן** וסיעתו מותר לצוד אותו שהרי הוא ניצוד ועומד. מן **השו"ע** פסק כסמ"ג שרק כשהוא עוקצו מותר לצודו. והט"ז (סק"ח) כתב שאף כשאינו עוקצו מותר לצודו אם נמצא על חלוקו מבפנים, אך לדינא כתב שכל עוד יכול להפילו לארץ בלי לקחתו בידו יעשה כך. ואם אינו יכול, הסומך על המקלים לתופסו בידו לא הפסיד.

ולעניין הריגת פרעוש: לדעת **הטור** אסור, שהתירו רק בע"ח המזיקים שנשיכתם עוקצת, ולדעת **המרדכי ור"ת** מותר, שהרי היא משאצל"ג המותרת במקום צער. ופסק **השו"ע** כדעת הטור. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה ואסור להורגו) שאפילו שהיא משאצל"ג לא התירה מרן במקום צער.

ריסוס נגד זבובים: בשו"ת **ציץ אליעזר** (ט, כב) אסר לעשות זאת משום דהוי פסיק רישא. גם הקצות השולחן (סי' קכב בדה"ש ס"ק יא) אסר לעשות כן מפני שיתכן שירסס בטעות כנגד הזבובים ונמצא ממית אותם בידיים. וכ"פ לאסור בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"א ס"ק טו) משום שהריסוס גורם לחרקים למות אף כשמרסס בצידם, ורק כשהחלונות פתוחים מותר. אולם **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קכא) דחה דבריו, והתיר לרסס תכשיר כנגד זבובים, אם מתז באוויר ואינו מכונן לרסס על הזבובים. ושכ"פ **השבט הלוי** (ו, קלט) והגרש"ז **אוירבך** (שש"כ כה, ו) ובלבד שישאיר את החלון פתוח, וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכה) **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה עמ' קסד) **מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' פט) ושו"ת **דבר חברון** (סימן שכח) אם אינו מרסס כנגדם ממש. וכ"פ **בערי"ש** (שטז, א) שבתרסיס מותר להבריר זבובים וכדו' ובלבד שלא יהרגם.

הורדת המים בביה"כ שיש בתוכו זבובים: בשו"ת **מנחת יצחק** (י, כז) שאפילו אם הוא בגדר פסיק רישא מותר להוריד את המים, כיון שאין כוונתו להורגם ואינו אלא מתעסק לגבי זה, והואיל והריגת

הזבובים היא משאצל"ג, ואם לא ישטוף את האסלה יהיה בזה משום חסרון בכבוד הבריות. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ו, צד) ואין הדבר חשוב לפסיק רישא, ואף אם ימותו חשוב הדבר לגרמא, שהרי לא מחוייב שימותו מיד ויתכן שימותו רק בזרם השני, וכן יש לצרף כאן את דעת הרשב"א לעיל. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קכה). **מאידך**, לדעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קכה) אין להתיר להוריד את המים אלא במקום שיכולים הזבובים לברוח כשישמעו את קול זרימת המים.

### סעיף י':

#### **הריגת בע"ח מזיקים**

שנינו בשבת קכא:

"א"ר יהושע בן לוי כל המזיקין נהרגין בשבת מתיב רב יוסף חמשה נהרגין בשבת ואלו הן: זבוב שבארץ מצרים, וצירעה שבנינוה, ועקרב שבחדייב, ונחש שבא"י, וכלב שוטה בכל מקום, מני?... אמר רב יוסף אנא מתנינא לה ואותיבנא לה ואנא מתריצנא לה ברצו אחרי ודברי הכל"

נחלקו הראשונים מה כוונת הגמ' כשאמרה "ברצו אחרי ודברי הכל":

א. **רש"י**, **רי"ף** ו**רא"ש**: חמשת המזיקים המנויים במשנה נהרגים אפילו כשאין רצין אחריו לדעת ר"ש, ולר"י אסור. ובשאר המזיקים אם רצים אחריו לכו"ע מותר להורגן משום חשש פיקוח נפש.

ב. **ר"י**: חמשת המזיקים מותר להרוג כשהם רצים אחריו לכו"ע, וכשאין רצים אחריו וכן בשאר המזיקים מותר להורגם לדעת ר"ש, ולדעת ר"י אסור להרוג.

ג. משמע מה**רמב"ם** (יא, ד): בכל המזיקים כשהם רצים אחריו מותר להורגן משום שיש בזה חשש פקו"נ, ואת חמשת המזיקים מותר להרוג אף כשאין רצים אחריו משום שיש סכנה אפילו כשאין רצים אחריו. וכתב מרן הב"י שחמשת המזיקים הם רק דוגמא לבע"ח שכשהם עוקצים הם בודאי הורגים. וכ"פ מרן **השו"ע** שכל המזיקים שכשיקצוהו יהרגוהו ודאי, מותר להורגן אף כשלא רצים אחריו.

#### **דריסה לפי תומו**

בגמ' שם שנינו:

"בעו מיניה מר' ינאי מהו להרוג נחשים ועקרים בשבת אמר להו צירעה אני הורג נחש ועקרב לא כ"ש דילמא לפי תומו דאמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו ואמר רב ששת נחש דורסו לפי תומו ואמר רב קטינא עקרב דורסו לפי תומו"

לדעת **רש"י** יכול להמשיך ללכת אף כשהזדמן לו נחש לפניו וידרוס עליו, משום שאינו מתכוון לכך. ולדעת **הר"ן** ועוד, האדם דורס בכוונה על המזיק, רק שבשעת המעשה אינו נראה כמתכוון לדרוס לשם הריגה, אלא כהולך לתומו. ובדעת **הרמב"ם** (יא, ד) נחלקו המפרשים: **המ"מ** סובר ש"ל כר"ן, ו**הרדב"ז** (ח"ב סי' קמט) ו**מרכה"מ** סוברים שדעתו כרש"י [וכ"ד **הר"י קאפח** (אות ז)]. ומרן **השו"ע**



פסק כר"ן, וכתב **המ"ב** (ס"ק מח) שרק מזיקים מותר לדרוס לפי תומו, אך נמלים וכד' אפילו בדרך הילוכו אסור לדורסן. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' צג).

סעיף יא':

### מירוח רוק

בגמ' שם התירו לדרוס רוק לפי תומו. ומשמע מדברי **רש"י** שהאיסור האפשרי כאן הוא ממרח ואשווי גומות. וכתב **המגן אברהם** (ס"ק כד) שאין במירוח הרוק משום ממרח שהרי יסוד ממרח הוא כשכוונתו שיתמרח הדבר ע"ג דבר אחר, אך ברוק אין כוונתו שיתמרח ע"ג הקרקע אלא שיבלע בה. **הפרי מגדים** הוכיח מדברי המג"א שרק כאן אין איסור ממרח ברוק, אבל כשמורחו ע"ג מכה חייב משום ממרח. ובשבילי **דוד** (או"ח כללי מלאכות אות ל) כתב שחייב ממרח כאן הוא משום שע"י מירוח זה הרי הוא ממחק את הקרקע וחייב משום ממחק. והבית מאיר (שו"ת, ח"ד סימן ה) כתב שחייב כאן משום ממרח משום שהרוק והעפר התגבלו יחד, ולכן שייך בו ממרח כדין שעוה. וע"ע **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קלב).

סעיף יב':

### בעלי חיים שברשותו

בשבת קז. שנינו "חיה ועוף שברשותו, הצדן - פטור, והחובל בהן - חייב". וכן מבואר בביצה כד. שפטור עליהם כיון שבאים לכלובן לערב, ומזונותן עליך. **התוס' רי"ד** שם ביאר שמזונותן עליך הוא סיבה לפטור משום שכשמאכילן יכול ללכוד אותם בלי טורח, ולכן חשובים כניצודים. אבל ביוני שובך לא יוכל לתופסם ללא מארב.

נחלקו הראשונים האם צידת חיות שבביתו מותרת או שיש בה איסור מדרבנן: מדברי **רש"י** נראה שעכ"פ אסור לצודן מדרבנן, שהרי כתב "פטור אם צדן שהרי ניצודין ועומדין", וכ"כ **המאירי**. **אמנם**, **הרשב"א** (ביצה כד.) חלק על דעות אלו וכתב שמותר לכתחילה לצוד אווזים ותרנגולים שברשותו, אבל חיה ועוף שברשותו אסור לצוד מדרבנן.

מין **השו"ע** פסק "חיה ועוף שברשותו מותר לצודן, והוא שלא ימרודו; אבל אם הם מורדים, אסור לתפסם אפילו בחצר, אם החצר גדול שאם לא גדלו בין בני אדם היו צריכים מצודה". והרמ"א כתב: "וי"א דאסור לצוד חיה ועוף שברשותו ואם צדן, פטור". וכ"פ **המ"ב** (ס"ק נז) ע"פ האחרונים. וכן הסיק בסב"ל בדעת **השת"ז** שס"ל שלכתחילה יש להחמיר כרמ"א. אך **בערי"ש** (שטז, ה) פסק כמרן.

והקשה **המג"א** (ס"ק כו) ע"ד השו"ע, מדוע כתב שצידה זו מותרת, הרי הגמ' כתבה שפטור, וקי"ל דכל פטורי שבת פטור אבל אסור? ותירץ **הבאר יעקב** (דף יב ע"ג) שס"ל לב"י שמקרה זה נכלל בתוך הקטגוריה של ניצוד ועומד שמותר לכתחילה, וה"ה כאן.

כתב **השת"ז** (ס"ק מט) ע"פ **הט"ז** (ס"ק יא) שגם כאשר מותר לצוד זהו דווקא ע"י דחייה אך לא בידיים מפני שאסור לטלטלם כדאיתא בסי' שח ס"מ. וכ"פ **בערי"ש** (שם). אמנם **מהרי"ץ** (הג' על

השו"ע, פסק"מ סע' צח) לאחר שהביא כדעת הט"ז, הביא את דעת **מהרש"ל** (שו"ת סי' י) שמתיר אף בטלטול בבית, ומשמע שכן דעתו.

כתב **המ"ב** (ס"ק נח) שע"פ דברי השו"ע אסור להכניס עוף שמסתובב בביתו הגדול לתוך כלובו, וכשמתכוון רק שהעוף לא יזיקו ולא בשביל לצוד אותו - מותר. ואם העוף חדש אצלו אסור לנעול עליו את הדלת אע"פ שנכנס מעצמו לכלוב.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' עג) שחתול, כלב וכד' מותר לצודן בשבת ולהכניסם למקום שנצודים בו, שחשובים הם כניצודים ועומדים. והביא את דעת החולקים, ומ"מ פסק שהעיקר להקל בזה. וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (תורת המלאכות, הצד ס"ק קכב).

### נע"ח שמרדו

**בירושלמי** (שבת יד, א) נאמר שהצד שור שמרד בשבת הרי הוא חייב. וכ"פ מרן **השו"ע** שאסור לתופסם אפילו בחצר, אם היא גדולה כ"כ עד כדי שבבע"ח שלא גדלו בין בנ"א היה צריך מצודה כדי לתופסם. והוסיף **הרמ"א** שה"ה לפרה וסוס שמרדו שאסור לצודם, אע"פ שבדר"כ אין איסור בזה.

ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' עה) פסק שהרואה חתול נכנס מהרחוב לביתו, אסור לסגור בעדו את דלת הבית, שהרי חתול כזה ודאי שקשה לתופסו ויש בו איסור צידה מהתורה.

## סימן שי"ז - קושר ומתיר

סעיף א':

### מתיר ע"מ לקשור

במלאכת מתיר יש לדון האם היא דומה למלאכת קורע? היינו האם מלאכה זו הינה ממלאכות המקלקלים, ולכן חייבים עליה רק אם עושים אותה שלא בדרך קלקול, ואין חייבים עליה א"כ היא באה לתקן, או שמא קריעה היא קלקול אבל התרת קשר קיים אינה קלקול אלא חשובה היא כפתיחת הקשר? עוד יש לדון האם צריך להתיר קשר ע"מ לקושרו מחדש או שמא די בכך שתהיה כוונת תיקון ולא ע"מ לקשור דווקא.

כתבו ה**תוספות** (עג. ד"ה הקושר) בשם **ר"ח** שרק מתיר ע"מ לקשור יהיה חייב, גם ה**רא"ש** (ז, ו) כתב שרק מתיר ע"מ לקשור קשר של קיימא חייב. וע"ע בדברי התוספות (לא: ד"ה סותר) שכללו בדבריהם את כל מלאכות המקלקלים, ודנו בכולם מדוע שינתה בהם המשנה ברשימת המלאכות שבחלק צריכות להיות על מנת ובאחרות א"צ. עוד עולה מדבריהם שמלאכת מתיר היא ממלאכות המקלקלים, משום שבזמן התרת הקשר קילקלתי אותו ואיננו קיים עוד.

בשיטת **רש"י** ישנן כמה קושיות וכתוצאה מכך כמה הבנות: תוס' (שם) כתבו בשם רש"י שחייב אפילו במתיר שלא ע"מ לקשור (וממילא בכל מתיר), שהרי כתב דאי מתרמי ליה תרי קיטרי בהדי הדדי, בשני חוטין זה אצל זה שרי חד ומניח חד, אלא שתוס' במ"א (עז: ד"ה שכן) זיהו סתירה בדברי רש"י מדף קיא: ומשמע שהבינו שרש"י בדף עז: סובר כר"ח, אך בדף קיא: סובר כמו שכתבו בשיטתו (בתוס' הנ"ל בדף עג.), ולא יישבו את דבריו. אולם ה**חת"ס** (עג. ד"ה ומ"ש) העיר שמדברי רש"י לקמן קיא: לא משמע כך, אלא משמע שחייב דווקא במתיר ע"מ לקשור, וממילא מתורצת קושיית התוס' מדף עז.<sup>286</sup> שיטה אחרת בהבנת דברי רש"י אנו מוצאים בדברי **לשון הזהב** (על התוס' בדף עג.), לשה"ז סובר שרש"י לא התכוון לומר שדווקא כך היו עושים הציידים, אלא לפעמים היו קושרים מרשת לרשת, ולפעמים היו רק קושרים או מתירים ברשת אחת, ממילא לא חזר בו מדעתו שבמתיר בלבד יש חיוב. הבנה אחרת בדברי רש"י אפשר להציע ע"פ עיקרון שהחת"ס ציינו. החת"ס ציין שרש"י בדברי רבא ביאר את המתיר באופן שמתיר ע"מ לקשור שלא במקומו. לפי זה אפשר לומר לענ"ד שרש"י סובר שמתיר ע"מ לקשור שלא במקומו הוא כסתם מתיר, וממילא גם דברי רבא עוסקים בסתם מתיר, וא"כ לא קשיא מידי על רש"י שבכל מקום הוא סובר שמתיר בלבד חייב. סיוע לדבריהם תהיה דעת ה**ריטב"א** שפי' בפשטות את רש"י בדברי רבא כמתיר סתם. אמנם יש להעיר שע"פ עיקרון זה, צ"ב אם הראשונים הסוברים שדווקא מתיר ע"מ לקשור חייב, יסברו שכאשר מתיר ע"מ לקשור שלא במקומו יהיה פטור, וצ"ע. ובשו"ת **אבני נזר** (סימן קפו) כתב שהרא"ש אזיל לשיטת התוס' (עג.): שהפטור בקורע שלא ע"מ לתפור וכו' הוא משום שאינו דומה

<sup>286</sup> אך יש להעיר שבכל מקרה יקשה על החת"ס, שהרי תוס' הוכיחו מרש"י על דברי אב"י בדף עז. שבכל מתיר חייב בעוד שהסתירה שהציעו היא מדברי רש"י בדעת רבא בדף עז., ואת הסתירה לכאורה בין דברי רש"י בדעת אב"י לדברי רש"י בדעת רבא לא תירץ החת"ס. ואפשר לומר שאכן בין ההו"א למסקנה השתנו הגדרים של המלאכה. אך צ"ע בתירוץ זה. ואה"נ, גם על תוס' יקשה איך לכאורה לא זיהו סתירה בין רש"י בדעת אב"י לרש"י בדעת רבא.

למלאכת המשכן, ולכן הצריך במתיר דווקא אם עושה כן ע"מ לקשור קשר של קיימא - דומיא דמשכן. אבל לשיטת רש"י (לא:): דהא דבעינן סותר ע"מ לבנות או קורע ע"מ לתפור הוא משום דאל"ה הוי מקלקל, הכא נמי במתיר, אם אינו מקלקל, או שמתיר ע"מ לקשור קשר שאינו של קיימא, דבהא ודאי אינו מקלקל, הוא חייב.

עכ"פ, לפי ביאור התוס', לשה"ז - רש"י סובר שכל מתיר חייב. ואילו לפי החת"ס - דעת רש"י כר"ח. מהאבני נזר משמע שכל מתיר ע"מ לקשור (אפילו שאינו של קיימא) אסור.

מדברי הרמב"ם (פ"י ה"ז) והסמ"ג משמע בפשטות שמתיר חייב אפילו שלא ע"מ לקשור. וכתב **התפארת שמואל** (על הרא"ש אות ז) שכך נראה בלשון המשנה (קיא:): 'וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן', ומשמע שחייב על כל התרה, ועוד שאפילו אם נאמר שההתרה במשכן הייתה ע"מ לקשור אין סברא לומר שרק כך יתחייב, דניחא לגבי סותר וקורע ומוחק שכולם מלאכות שליליות ומקלקלים הם, ולכן מכח סברתנו דימינו אותם למלאכת המשכן שהמלאכה הייתה דווקא ע"מ לתקן, אבל התרת קשר היא מלאכה בפנ"ע ותיקון בדיוק כמו שאר המלאכות, ומדוע שנצריך להתיר דווקא כדי להתחייב? שהרי אין אנו מדמים את המלאכות למשכן לגמרי, לדוגמא, אנו לא מחייבים במלאכת קושר רק אם הוא קושר לצורך צדיית חלזון. וזו נראה לי שורש המח' כאן האם לחייב מתיר שלא ע"מ לקשור, האם אנו מדמים את ההתרה לסתירה וכד' או לא. גם **הערוך השולחן** (סעיף ב) כתב שההתרה עצמה הוי תיקון.

סברה זו מתיישבת יותר עם שיטתו של הרמב"ם שבמלאכות קושר ישנם שתי יסודות (כפי שנראה לקמן) מעשה הקשר שיהיה של אומן, והחיבור שנוצר שיהיה של קיימא. לפי הבנה זו מובן מדוע התרת הקשר הורסת את הקשר ומעלימה אותו ולכן נחשיב אותה בתור מלאכה מקלקלת, ולכן הצרכנו מתיר ע"מ לקשור דווקא. אבל אם אנו מבינים שבקושר יש רק את מרכיב החיבור כדעת רש"י והרא"ש, ואין צורך בפרמטר של קשר אומן, קשה יותר להבין מדוע מתיר הקשר נחשב כמקלקל, הרי הכל תלוי בשאלה אם צריך את החיבור או לא. והתמיהה גדולה יותר, שהרי התוס' והרא"ש ההולכים בשיטה זו נקטו שצריך מתיר ע"מ לקשור דווקא, ולעומתם הרמב"ם (פ"י ה"ז) שדורש קשר אומן סבור שמתיר חייב בפנ"ע. וכ"כ בספר **משנת רעק"א** (האיר יוסף, סי' לז) שספק התוס' הוא האם מלאכת מתיר היא אומנות או מלאכה בפנ"ע, או רק הוי מעשה סילוק, וכל מלאכת מתיר היא מעין תולדה של קושר, דכיון שבשביל לקשור צריך להתיר לכן חייב גם על ההתרה.

אלא נ"ל ע"פ דברי התפארת שמואל שהבאנו לעיל, שגם לשיטת הרמב"ם עיקר הקשר הוא החיבור, והקשר הוא תנאי בהגדרת המלאכה אבל הוא רק אופן עשיית החיבור, ולכן כשבא להתיר עיקר הדבר הוא בהפרדת הדבקים, ואם זהו עיקר רצונו אין כאן מקלקל. ובדעת התוס' והרא"ש צ"ל, שעיקר הקשר הוא החיבור, והפרדת הקשר היא קלקול אפילו שעכשיו מעוניין בהפרדה. או שבהתרת הקשר אין יצירה כלשהי, וקשה לומר שבהתרת הקשר הוא 'יוצר' הפרדה.

**לסיכום:** ראינו שהסוברים שצריך מתיר ע"מ לקשור יכולים לומר כך משתי סיבות: התרה אינה מלאכת יצירה, אלא היא רק מכינה את הקשירה שלאחריה. או שמתיר יש בו יסוד של מקלקל

בעצם הריסת הקשר שהיה כאן. ובזה יש מקום לנפקא-מינה בין הטעמים השונים בשאלה אם בעינן על מנת לקשור דווקא או שהעיקר שלא יהיה מקלקל.

מִרְן הַבֵּית יוֹסֵף כתב שנראה שכל החילוק בין מתיר ע"מ לקשור ובין מתיר סתם הוא דווקא לעניין חיוב חטאת אבל איסור יש בכל התרה שהיא. **הרמ"א** פסק כרש"י שדין התרה דינו כמו הקשירה. ו**ביאור הלכה** (ד"ה דינו) כתב שרבים חלקו ע"ד הרא"ש בזה, ובעיקר הדין כתב שצ"ע על דברי הרא"ש, שהרי גם אם נאמר דבעינן דומיא דמלאכת המשכן, הרי כמו שבקורע בעינן קורע ע"מ לתפור ה"ה בקורע ע"מ לתקן, וע"כ הטעם משום דכיון שיש תיקון ע"י קריעתו כקורע ע"מ לתפור דמי, א"כ ה"נ בשיש תיקון ע"י התרתו הקשר כמתיר ע"מ לקשור דמי. ולדעתו חייב אפילו שלא ע"מ לקשור.

### ✎ ניתוק קשר

כפי שבארנו לעיל, לדעת **הרא"ש** המתיר קשר חייב רק כאשר מתיר ע"מ לקשור קשר. מנגד, דעת **רש"י**, **רמב"ם** ועוד, שהמתיר קשר חייב בכל קשר שחייב על קשירתו. ו**הרמ"א** פסק כרש"י וסיעתו. וכ"פ **הביאור הלכה** שחייב על התרת קשר אע"פ שלא ע"מ לקשור.

כתב **המהרש"ל** (יש"ש ביצה ד, ט) שאם אינו יכול להתיר קשר יכול לנתקו לכ"ע, שהרי אינו עשוי אלא להתיר בכל זמן שירצה, ולא יעשה כן בפני עם הארץ. משמע מדבריו שגדרי ניתוק קשר כגדרי מתיר, שכל קשר שמותר להתירו מותר לנתקו. וכן נראה מדברי **הט"ז** (סק"ה) שהביא בשם ריב"א שקשר שאינו יכול להתירו מותר לו לנתקו, והוסיף **המג"א** (ס"ק יא) שאם אינו רגיל להתיר הקשר בין שבת לשבת אסור, שהרי אז הוי של קיימא. וב**מ"ב** (ס"ק כג) הביא דברי **המג"א**, והוסיף בשם החיי אדם שאם בטעות נקשר לו קשר, דינו כקשר העשוי להתיר בכל יום. וב**שש"כ** (טו, נח) פסק שבכל מקרה אם מנתק את החוט דרך קלקולו, כגון שחותכו באמצעו מותר.

מדברי כל הפוסקים הנ"ל יוצא שניתוק חוט שיש בו קשר דינו כהתרת הקשר<sup>287</sup>. ו**החזו"א** (סי' נב' ס"ק יז) כתב שיש להעדיף להתיר את הקשר ולא לנתקו אלא בלית ברירה אחרת. ומ"מ אם המטרה היא להגיע אל החפץ הנמצא בתוך הדבר הקשור, ולא לנתק את החוט בלבד, כתב **הגרש"ז אוירבך** (פ"ט הע' נה) שמותר לנתק את הקשר בדרך קלקול.

### ✎ יסוד מלאכת קושר ומתיר

כתב **הגרש"ז אוירבך** בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ב' אות ג' ד"ה ולכן) דהטעם שבכל המלאכות א"צ שתהיה המלאכה ע"ד לקיימה, ובקושר אין חיוב אא"כ קושר ע"מ לקיים את הקשר, משום שבכל המלאכות נוצר דבר חדש ועליו חל החיוב, ובקושר אם אינו לקיום אין כאן היווצרות של דבר חדש ולכן אינו מתחייב.

<sup>287</sup> לכאורה יש לדון לפי דברי הראשונים שהבאנו לעיל מהי ההגדרה של מלאכת קושר, האם היא חיבור והפרדה כדברי התוס' והרא"ש אזי גם ניתוק הקשר במקום הקשירה יש בו דין של מתיר. אבל לדברי **הרמב"ם** שיסוד דין קושר הוא גם במעשה הקשר, אולי אפשר לומר שאין זה מתיר ממש אלא רק נראה כמו מתיר.

א. שיטת **רש"י**: קשר הקיים לעולם אסור מדאורייתא, אם מניח הקשר לפעמים שבוע או שבועיים אסור מדרבנן. וקשר יומי מותר לכתחילה. וכ"ד **הרא"ש**, **סמ"ג** (לאוין סה. יד, ד) **והטור**. ומצאנו כמה הסברים בשיטת רש"י וסיעתו (להלן נרחיב בדבריהם). ולשיטתם אין זה משנה כלל בעצם הקשר אם הוא מעשה אומן, אלא עיקר החילוק הוא האם הוא ישאר כך למשך זמן.

ב. דעת **הרי"ף** ו**הרמב"ם**: קשר אומן העשוי לקיימא אסור מדאורייתא, קשר קיימא של הדיוט או של אומן שאינו לקיימא אסור מדרבנן. ואם הוא של הדיוט שאינו לקיימא מותר לכתחילה. דהיינו יש שתי קריטריונים: אומן וקיימא, כשיש את שתיהם אסור מדאורייתא, כשאין את שתיהם מותר לכתחילה, וכשיש את אחד מהם אסור מדרבנן.

נראה, ששורש המחלוקת נעוץ בשאלת יסוד וגדרי המלאכה: לרש"י והרא"ש יש לומר שמלאכת קושר, עיקרה בחיבור שנוצר ע"י קשירת שני קצוות החוט בקשר, ולכן בעינין שיהיה קשר של קיימא כי זוהי הגדרת החיבור, שהופך ליחידה אחת, ואם אינו של קיימא, הרי אין זו יחידה אחת. אבל הרי"ף והרמב"ם סבורים שגדרי קושר אינם רק שאלת טיבו של החיבור מצד מידת משך קיומו, לדעתם, חלק מהותי מגדרי המלאכה הוא גם טיבו של מעשה הקשר עצמו, אם הוא מעשה אומן או לא.

מדברי מרן **השו"ע** נראה שהכריע כדעת הרי"ף והרמב"ם. ו**הרמ"א** הוסיף בדבריו את שיטת הרא"ש ורש"י, והזכיר ג"כ את שיטת הרמב"ם כך שלמעשה הוא חושש לשתי השיטות, דהיינו יש לחוש בכל קשר של אומן אפילו שאינו עשוי לקיימא, וכן יש לחוש בקשר הדיוט אם עשאו לכמה ימים [והשמיטו **השת"ז**]. גם בעניין קשר אומן חושש הרמ"א לשיטת השלטי גיבורים.

### ג. הגדרת עומד להתקיים לעולם

כתב **הב"ח** (עמ' שפה ד"ה ואיכא למידק) שאם בשעה שקושרו הוא עומד להתקיים לעולם שעל דעת כן הוא קושרו חייבים עליו חטאת, אבל אם בשעה שקושרו הוא עומד להתירו אפילו לאחר חודש ויותר כיון שע"ד כן הוא קושרו אינו חוזר לעולם, גם **הט"ז** (סק"א) כתב שלפי דברי רש"י והרא"ש הכל הולך אחר כוונת האדם בשעת הקשירה, שאם בדעתו להשאיר את הקשר לעולם הוי של קיימא ואם קוצב זמן מסויים הוי מדרבנן ואם מתיר באותו יום מותר לכתחילה, ולשיטת הרמב"ם והרי"ף נוסף לכך גם הפרמטר של אומן שזהו בעצם קשר חזק מאוד. [ולשיטתו הנ"מ בין השיטות הוא רק בעושה קשר אומן ליום אחד שלדעת הרי"ף אסור מדרבנן ולרא"ש מותר]. והיינו דלשיטת הב"ח והט"ז הכל תלוי בדעת הקושר. וכן נקטו בפשיטות **הפמ"ג** (א"א סק"ו), **אבני נזר** (קפג' סק"ה), ו**המנחת חינוך** (מלאכת קושר).

אלא **שהבית מאיר** (על הט"ז הנ"ל) כתב במפורש שכל שאינו עשוי להתירו באותו יום הוי של קיימא, ובסוף דבריו צידד דשיטת הרי"ף והרמב"ם שאינו תלוי בזמן, ודווקא קשר שיכול להתקיים לעולם הוי של קיימא, אבל קשר שיכול להתבטל לאחר זמן, ארוך או קצר, מיקרי שאינו של קיימא (והיינו שלדבריו העולם קובע האם הוא קשר של קיימא, שלא כדברי הט"ז שהאדם הקושר הוא הקובע). ו**במ"ב** בפתיחה

לסימן זה ובשעה"צ (סק"ו) נוקט בפשיטות דשל קיימא לשיטת הרי"ף והרמב"ם הוא כשל קיימא לחולקים, אלא שפוסק (דלא כהב"י) דשל קיימא הוא העשוי להתקיים לעולם. גם **בביה"ל** (ד"ה הקושר) משמע שהכל הולך אחר סוג הקשר ואין אנו מתחשבים בדעת האדם הקושר. והיינו, לשיטתם כל שהדרך לעשות קשר זה של קיימא לא מהני מחשבתו ודעתו של הקושר להתירו ביומו לבטלו מתורת קשר של קיימא. וכשיטתם נראה לדייק מדברי מרן **הבית יוסף** שכתב "נמצינו למדין דקשר של קיימא מיקרי קשר שדבר לקושרו על דעת שיעמוד לעולם", והיינו דאזלינן בתר הקשר ולא דעתו של האדם. גם **במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד לג) נקט בפשיטות כדעה זו, והוכיח דבריו<sup>288</sup> מהגמ' בעירובין צז. לגבי המוצא תפילין בשבת היאך יכניס אותם לעיר, הגמ' מנסה להעמיד שיעשה קשירת עניבה בתפילין, ולכאורה מדוע שלא יקשור את התפילין בקשר של קיימא ויתיר אותו לאחר מכן? אלא ע"כ שלא אזלינן בתר דעתו של האדם אלא רק סוג הקשר הוא הקובע את החיוב.

### הגדרת קשר אומן

נראה כי היסוד הפשוט הוא כי קשר אומן הינו קשר מקצועי שעושים אותו באופן מיוחד, אולם נראה שאין חשיבות באדם העושה אלא בטיב הקשר, ומסתבר שצריך שיחזיק מעמד כדרכם של אומנים.

אלא שהשלטי **גיבורים** (מא. סק"ג) מגדיר קשר של אומן 'קשר שקושרים אותו הדק היטב' והוא קשר אמיץ, ודוגמא לדבר הוא שני קשרים זה ע"ג זה. ובדרכי **משה** כתב דמשמע מהגמ' (עד:) דאפילו בקשר אמיץ אם קושר ע"מ להתירו אין חייבים עליו, ומ"מ כתב שנהגים להיזהר שלא לפתוח כל קשר כפול, דאפילו באינו של איסור דרבנן. וכ"פ **הרמ"א** (סע' א) שנוהגים להיזהר שלא לפתוח כל קשר כפול, דאפילו באינו של קיימא אסור לקושרו ולהתירו. והט"ז (סק"א) פירש שקשר אומן הכוונה לקשר חזק מאוד. **המ"ב** (ס"ק י"ד) הביא את דברי **המג"א** (סק"ד) דמסתברא שכל קשר שקושרים אותו הדק היטב הוא של אומן, ולכן נזהרים בכל קשר כפול, אלא שבלבושי **שרד** כתב שכוונת המג"א לומר שאפילו שני קשרים אם אנו רואים שאינו מהודק כלל שרי להתירו, ורק כשהוא מהודק מעט אז אמרינן שאין אנו בקיאים ושמא זה מקרי קשר אמיץ<sup>289</sup>. ובביאור **הלכה** (ד"ה הקושר. ומ"ב סק"א) חידש שאפילו קשר שיכול להתירו באחד מידיו מקרי קשר של קיימא, וכתב כן אפילו בדעת מרן השו"ע, ועיין במנוחת אהבה (ח"ג פי"ד הע' 2) שדחה דבריו בשתי ידיו, שהרי מפורש בדברי הראשונים שצריך להיות קשר חזק. ובשו"ת **אבני נזר** (סימן קעט) הקשה, שהרי לא פסקנו הלכה כר"מ שחייב רק על קשר שאינו יכול להתירו ביד אחת, אלא אף אם יכול להתירו ביד אחת חייב, וע"כ שאף בקשר שאינו מהודק חייב, ונשאר בצ"ע.

מנגד מדברי **מהר"י קורקוס** על הרמב"ם מפורש שגדר אומן הוא לא קשר חזק אלא קשר שאומן עשהו, ונקשר באופן ייחודי שהרי מדגיש שם שבכל פעם שירצה לקשור ולהתיר את הקשר יצטרך

<sup>288</sup> כך הוכיח ג"כ הגאון מהר"י טייב בספר ווי העמודים (סי' קב אות מב). ובספר שולחנו של אברהם, ובערך שי.  
<sup>289</sup> עיין בשו"ת איש מצליח (סי' לג' דף קט) שכתב שהוא תמוה מאוד, גם בספר משמרת השבת (סק"ב וסק"ה) כתב שדברי הלבושי שרד תמוהים.

לקרוא לאומן. גם **הערון השולחן** (סעיף י) תמה על דבריהם, שאם מעשה אומן זהו רק מדד לחזק, מדוע תלו דרישה זו באומן, היה להם לתלות בחיזוק ורפיון! ועוד כיון שאמרו קשר של קיימא ומעשה אומן, וכל קשר של קיימא הוא נעשה מסתמא בחזק, ואין יעשו קשר של קיימא ברפיון ומעשה אומן נוסף לזה? ולכן פירש שמעשה אומן הכוונה שבעצם עשיית הקשר יש איזה אומנות שאין ההדיוט יכול לעשותה, ובעקבות זאת הסביר את דברי הרמ"א שאוסר כשיש שתי קשרים זה ע"ג זה, כיון שקרוב הוא לעשות הקשר כעין מעשה אומנות. ולכאורה צ"ע בדבריו, שהרי בקשר כפול אין שום מעשה אומנות והוא חוזר לחזק הקשר שהזכיר הט"ז. גם **במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד כב) הגדיר את קשר האומן כקשר שאין כל אדם יודע לעשותו אלא האומנים בלבד, וגם מחוייב שהקשר יהיה חזק ואמיץ שלא כדברי הביה"ל שאפילו קשר שיכול להתירו ביד אחת יכול להיחשב כקשר אומן. וכ"כ הר"י קאפח (י, אות א).

ולענין הלכה כפי שראינו לעיל דעת הרמ"א, מג"א, חיי אדם ועוד, להחמיר שלא לקשור שני קשרים זה ע"ג זה אע"פ שאינם עומדים לקיימא אלא עשויים להתיר תוך 24 שעות, מפני שבשני קשרים נעשית קשירה חזקה ומהודקת יש לחוש שמא קשר זה חשוב כמעשה אומן, וכ"כ הגרי"ח בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סימן מד) ובבא"ח (כי תשא, ב), וכה"ח (אות כד), ובמנוחת אהבה (ח"ג עמוד כט) כתב שנכון להחמיר בזה אם הקשירה נעשית בחוטים דקים כך שהקשר מהודק מאוד, אבל אם הקשירה נעשית בחוטים עבים כגון בבגדים אין לאסור מפני שלא נוצר קשר מהודק כ"כ. ומיהו גם לאוסרים לקשור שני קשרים זה ע"ג זה, כתב הרמ"א שיש להתיר במקום צער.

מנגד כתב **בברכי יוסף** (אות א) שפשט המנהג לקשור שני קשרים זה ע"ג זה, 'ולית דחש אלא מיעוטא דמיעוטא דבטילי במיעוטייהו', וכן איתא להדיא בשו"ת **הריב"ש** (סי' קכב), וכן השמיט **השת"ז** את דברי הרמ"א. ובמנוחת אהבה דייק מדברי מרן לגבי סוגי הקשרים המותרים שלא יתכן שקשר אותם רק בקשר אחד שלא יחזיקו כך זמן ממושך, אלא ע"כ שקשר אותם בקשר כפול וש"מ דלא חיישינן כיון שאינו מעשה אומן. וכן הביא **הגרע"י** בקול סיני (עמוד 294) בשם שו"ת מעט מים (סימן ח) שמותר לקשור שני קשרים זה ע"ג זה בשבת. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד נז) והוסיף שהמחמיר תע"ב, ודחה דברי הרב פעלים בשתי ידיו, ולכן הקל גם להתיר כל קשר של שני קשרים<sup>290</sup>. גם **הערון השולחן** (סק"י) כתב שבמקום שנוהגים להתיר הקשר כל יום אין חשש בקשירת שני קשרים. וגם **החזו"א** (נב, יז) כתב דהא שנהגו שלא להתיר שני קשרים אינו אלא חומרא בעלמא, ואפילו שלא במקום צער יש להתיר<sup>291</sup>.

<sup>290</sup> דלא כמ"ש בשו"ת תפילה למשה ח"א סימן כט אות ג שהחיד"א נקט בדווקא את הדוגמא של חגורתו אשר במוטניו ורק בכה"ג הקל ולא במקום אחר. אמנם נלענ"ד שדעתו להקל בכל קשר כפול, ורק כתב כך ליישב את שיטת החיד"א את דעת הרמ"א, ועיין בסוף אות ד' שם שסתם להקל בכל חוט, ורק בחוט דק כתב שיש להחמיר.

<sup>291</sup> והוקשה לי איך כל הפוסקים הללו התירו קשר כפול, והרי מרן השו"ע בסימן תרנא ס"א, כתב מפורש שאין לקשור ביו"ט קשר גמור דהיינו שני קשרים זה על זה! ומפורש בדבריו שקשר כפול הוא קשר של קיימא. ולאחר מכן ראיתי שכן הקשה מרן הגרע"י שליט"א בחזו"ע (עמוד סג) ונשאר בצ"ע. ונראה, שבדעת מרן היה אפשר לתרץ שכתרי חומרי נקט, וכיון שאפשר בקלות לחשוש לדעת רש"י וסיעתו כך פסק. אך תירוץ זה א"א לומר בדעת הרי"ף שהוא מקור דברי מרן בה"ל לולב. ועל הרמב"ם לא יקשה, כיון שהשמיט את ההל' הנ"ל מהל' לולב. ויש לעיין באופן כללי, האם כאשר התירו חכמים איסור דרבנן לצורך מצווה הוא בגדר הותרה או דחוויה? דהיינו האם כאשר אפשר לעשות את המצווה בלא לעבור על איסור חכמים כך חייבים כיון שרק נדחתה מפני המצווה, או שמא נאמר שאין איסור דרבנן כלל במקום



אלא שבשו"ת רב פעלים כתב שאין כוונת החיד"א שלא חששו הפוסקים לקשירת שני קשרים, אלא אנשי מקומו לא נזהרו בזה, ולא בא לומר לנו את דעתו אלא את מנהג מקומו בדין זה. ואחרונים רבים דחו פירוש זה מפאת דוחק הלשון, ומהם בשו"ת תפילה למשה, חזון עובדיה, שבט הלוי ועוד.

הרה"ג **דב ליאור** נשאל: האם מותר להתיר קשר כפול שקשרו בשקית לחם ביום שישי, ע"מ להתיר אותו בשבת? וענה: שמותר, היות ולא נעשה אלא לצורך יום אחד. ואם יש בעיה ולא רוצים לפתוח את הקשר אז אפשר לחתוך אותו בסכין, כמו שמותר להתיר חותלות ואין לזה גדר של עשיית כלי.

גם קשר יחיד שעושה בראש החוט כתב **הרמ"א** שדינו כשני קשרים זה ע"ג זה, וגם המקבץ שני חוטים וקשרם יחד דינם כשני קשרים הואיל ומתהדקים היטב ויש לחוש שמא הם מעשה אומן. וכ"פ **השש"כ** (ט, טז) שאסור לקשור קשר בשוליה של שקית ניילון, אף שהקשר נעשה בגוף השקית ללא עזרת חוט, וכן אסור להתיר קשר זה, אלא יש לקרוע את השקית בצד הקשר. וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רכב) לאסור קשירת קשר יחיד בראש שקית ניילון, אך בשקית שיש לה ידיות או שקית בלי ידיות אך קושר שני קצוות השקית זב"ז, מותר לקושרם יחד כדין כל שני דברים נפרדים. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רכז) התיר לקשור קשר זה אם דעתו להתירו תוך זמן קצר.

### הגדרת קשר של קיימא

מצאנו בראשונים כמה הגדרות למשך הזמן שהקשר עומד להתקיים בשביל להחשיבו כקשר של קיימא<sup>292</sup>:

א. **שיבולי הלקט** (סימן קכד): אם אין קוצבים שום זמן לקיומו חשוב כקשר של קיימא. וקשר שקוצבים לו זמן למשך קיומו אפילו זמן ארוך מאוד אינו נחשב לקשר של קיימא. ומסקנת רוב האחרונים שקשר של קיימא שחייבים עליו הוא קשר שלא קוצבים לו זמן. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד כה) כפי שפירש הט"ז את דברי הב"י, דאטו שנה וחצי שנה כתיבי?!, ומ"מ כתב לאסור לקשור קשר העומד להתקיים שמונה ימים אפילו אם אינו מעשה אומן, שהרי הרבה ראשונים סוברים כך, ואם אינו עשוי לעמוד אפילו שבוע מותר לכתחילה לקושרו ולהתירו, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן ל).

ב. **רבינו ירוחם**: קשר שקושרים אותו למשך חצי שנה ומעלה חשוב כקשר של קיימא, ואם קושרים אותו לפחות מחצי שנה אינו של קיימא. וכל פחות משלושה ימים מקרי עושי להתיר בכל יום ומותר.

מצווה. לפי חקירה זו נוכל לתרץ כאן, אפשר לומר שהרי"ף ס"ל שהיא רק דחוויה, וכיון שיכול לקיים את מצוות לולב ע"י דבר אחר שאינו כרוך באיסור דרבנן [כגון קשר עניבה וכדו'] כך יש לעשות ולא הותר האיסור דרבנן, וכן הובא לקמן בשם המשנ"ב (ס"ק יב). אך הרמב"ם סובר שבמקום מצווה אין בכלל איסורי דרבנן, ולכן הותר אף לקשור בדרך הרגילה. ועדיין צ"ע האם הרי"ף יאמר כן בכל איסור דרבנן, או שמא יאמר שבאיסורי דרבנן קלים יותר [כגון אמירה לגוי וכדו'] יאמר הותרה. ועוד צריך לבדוק תי' זה בהלכות אחרות.

<sup>292</sup> יש להעיר שכל זמנים אלו הם דווקא לדעת רש"י וסיעתו, אבל לדעת הרי"ף וסיעתו אין שלושה קטגוריות של זמנים באיסור קושר, אלא הקטגוריות הם האם הקשר עומד לעולם או עשוי לזמן מסוים. וכן הסבירו הגרע"י (עמוד מח) והגרמ"ל. אך עיין בארות משה (ס"ק תקצג ד"ה ומעתה) בדעת מהרי"ץ.

- ג. **מהר"י אבנהב:** מעל שבוע - חייב. יום עד שבוע - פטור אבל אסור. בכל יום - מותר. וכ"פ **האליה רבה והגר"ז**, ובשש"כ (טו, נה) כתב שרק קשר שאינו אמיץ ועומד להיפתח תוך יום אחד מותר לקושרו, ובשעת הדחק או לצורך מצווה ניתן להתיר עד שבעה ימים.
- ד. **יראים:** קשר העשוי לעולם - חייב מדאורייתא. פעמים נשאר ופעמים נפתח - פטור אבל אסור. וקשר שודאי יפתח אפילו לאחר זמן מרובה - פטור.
- ה. **ב"י בדעת הטור:** כל קשר שאינו עומד להתקיים שבעה ימים מקרי עשוי להתירו בכל יום ומותר. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד מח) וטעמו משום שלדעת הרמב"ם וסיעתו נראה שאין חילוק בין קשר העשוי להתקיים זמן מה לקשר העשוי להתירו בו ביום, וכל המחלוקת בין הפוסקים אי בעינן קשר העשוי להתירו תוך שבעה ימים היא רק לדעת הרא"ש וסיעתו, וכן הסביר בשו"ת תפילה למשה (שם), וכ"כ **המ"ב** (סק"ה) שלדעת מרן אם אינו מעשה אומן ודעתו שלא יתקיים אלא איזה זמן מותר לכתחילה, וכ"כ המאמר מרדכי. וכ"פ המנוחת אהבה, עיין לעיל. ובאמת שלפי הסבר זה כל קשר שאינו עומד לעולם ואינו מעשה אומן היה מותר לקושרו, אלא שחוששים לדעת הראשונים הסוברים שקשר העומד להתקיים יותר משבוע הוא קשר של קיימא, ושכ"כ השלט"ג בדעת הרי"ף.
- האבני נזר** (סימן קעח, מלאכת קושר) מחדש שעד חמישים יום חשוב אינו חשוב כקשר של קיימא, וראיתו ממסע בני ישראל במדבר.

**הט"ז** (סק"א) והערון השולחן (סק"ח) כתבו שכל העומד ליותר מיום אחד אסור לקושרו. והביאור **הלכה** (סעיף ד' ד"ה שאינם) כתב, שבמקום צורך מותר לקשור אפילו ליותר מיום אחד. ובשע"ה (סב, כא) כתב ע"פ השתילי זיתים שמותר לקשור כל קשר הדיוט שאינו עומד לעולם (כרי"ף וסיעתו).

### הוסיף בשבת קשר ע"ג קשר קיים

**הגרש"ז אורבך** (שש"כ פט"ו הע' קעב) צידד שלהוסיף קשר ע"ג שני קשרים העשויים זה מכבר אסור, כיון שע"י הקשר השלישי מתחזק הקשר הכפול עוד יותר, נחשב הדבר כעשיית קשר בראשו של החוט, והוסיף (ח"ג שם) שמ"מ יש לדון שמא אינו דומה לקשר שבראש החוט, שהרי בקשר שבראש החוט אע"פ שלא נעשה אלא לחיזוק ישנו בקשר זה חידוש, משא"כ בקשר הנעשה ע"ג קשר עשוי כבר שאין בו חידוש.

בשו"ת **מהרש"ם** (ח"ו סי' לד) כתב בדין קשר אחד שהיה והוסיף עליו קשר נוסף ונעשה קשר של קיימא, והסיק שחייב בכה"ג, כדין כתב אות אחת והשלימה לספר, אבל אם צריך לעשות עוד קשרים פטור. גם **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד סה) כתב שיש להיזהר שלא להוסיף קשר ע"ג קשר בודד שהיה קשור מלפני השבת. כ"כ **בחוט שני** (ח"ב עמוד רכט) שהקושר חוטים בע"ש ואח"כ מוסיף עליהם בשבת עוד קשר, חייב משום קושר כמו בחוטי ציצית שהקושר עוד קשר בסוף הגדיל שפשוט שחייב משום קושר.

### קשר אומן שאינו של קיימא לצורך מצווה

בשבת קנז. מובא במשנה שם "מעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור בטפיח וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

- א. הב"י הבין בדעת **רש"י** שמותר לקשור קשר אומן לצורך מצווה, אך המ"ב (ס"ק יג) כתב בשם הבית מאיר שלדעת רש"י קשירת קשר כזה אסור. וכ"ד תוספות.
- ב. ולדעת **הרמב"ם** וה**טור** מותר, שמדובר במשנה אפילו בקושר בגמי יבש שלא יפתח מעצמו. וכ"פ מרן **השו"ע**. וכתב המ"ב (ס"ק יב) שאם ישנה אפשרות לקשור בקשר של הדיוט, אין היתר לקשור קשר אומן לדבר מצווה.

### קשר שצריכים אותו לזמן קצר אבל ישאר בפועל לעולם

לדעת **מהרי"ל דיסקין** (קו"א לה) אין בזה איסור תורה אפילו לרש"י והרא"ש, כי אין זקוקים לקשר לעולם, והסתפק אם מותר. וכראיה לדבריו הביא מכך שביה"כ קשרו לשון של זהורית בין קרניו של השעיר לעזאזל ולא התירו את הקשר לאחר זריקת השעיר, ומוכח שכאשר הרצון הוא שהקשר יהיה רק עד זמן שליחת השעיר, אין הוא חשוב כקשר של קיימא. והגרשז"א (שש"כ לה, הע' סז) תחילה כתב לאסור, ולבסוף התיר. ולכן אין איסור לקשור בקשר רגיל שקית ניילון שעומדים לזרוק לפח, אמנם בקשר כפול אסור, כיון שאולי הוא קשר אומן שלדעת הרי"ף והרמב"ם אסור אף לזמן מועט. וכן צידד בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ח סי' כז) שיש להתיר בכה"ג משום שאין לו צורך בקשר זה, ולא אכפת לו שיתנתק. וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר** (טז, ז).

**רש"י** (ד"ה הותר) כתב שאין לקשור בקשר של קיימא את הלולב אע"פ שאינו צריך אותו לאחר החג כיון שאין בדעתו להתיר אותו עולמית, והסביר **בשו"ע הרב** (תרנא, ו) שכיון שאינו מתכוון להתיר את הקשר עולמית דינו כקשר של קיימא. ובחוט שני (ח"ב פל"ד סוף סק"ב) הביא דברי רש"י, ולכן פסק שאסור מהתורה לקשור קשר בשקיות אשפה, אף שא"צ את הקשר אלא רק עד שיפנו אותם, כיון שאינו חושש להתירו לעולם חשיב כקשר של קיימא, וכ"כ לאסור **הגרי"ש אלישיב** (נשמת אברהם מהדו"ב סק"א), ובשו"ת **אור לציון** (פכ"ט סוף תשובה ו). **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד נא) הביא דבריהם בהערה ולא פסק<sup>293</sup>. לאחר מכן ראיתי שבהליכות עולם (ח"ד עמ' רלב) כתב שיש להזהר שלא להדביק את המדבקות של הטיטול קודם זריקתו לאשפה, כיון שאז נשארת המדבקה עולמית, ומוכח מדבריו שלא קיבל את דברי מהרי"ל דיסקין ואסר אע"פ שאין לו שום צורך בהדבקה עולמית של הטיטול. וכן ראיתי שהבין בדבריו הרב אופיר מלכה בספרו **הליכות שבת** (עמ' קפג), ולכן פסק להחמיר בזה. וכתב שאולי בילד עד גיל בר מצוה יש להקל.

<sup>293</sup> ולאחר מכן ראיתי שבחזו"ע סוכות (עמ' שמו) כתב "מ"מ הקושר את הלולב עם מיניו בשני קשרים אע"ג דהוי קשר של קיימא יש לו ע"מ לסמוך". אלא שנראה לי שאין זו עיקר דעתו להלכה שהרי בחזו"ע שבת ח"ה עמ' סג' כתב שאם לא אגד את לולבו מעיו"ט לא יאגדנו בקשר גמור, ונ"ל שזהו עיקר דעתו, ורק מי שמיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך. ועוד, שהעיקר כמשנה אחרונה בחזו"ע שבת.

### קשירה בדבר הראוי למאכל בהמה

שנינו בשבת קיב.

"רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דר' אבהו בכרמלית איפסיק רצועה דסנדליה אמר ליה מאי נייעבד לה א"ל שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכו' עילויה"

וכ"פ הרמב"ם (י, ד) והראב"ה (רמז), שכל דבר הראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת בכל קשר שהוא, וכ"כ החיד"א במורה אצבע (רצא), וע"פ זה התיר **בילקוט יוסף** (מועדים עמוד קס) למי שלא אגד את לולבו מעיו"ט לאוגדו ביו"ט בעלי לולב בקשר ממש. ומ"מ כתב בבאור הלכה (ד"ה עניבה) שגם לשיטתם אם עכשיו הענף שרוצים לקשור בו אינו ראוי למאכל בהמה, אסור לקשור בו למרות שבעודו לח היה ראוי למאכל בהמה. והר"י קאפח (י, אות ז) ביאר שהרמב"ם פסק כך משום שאין בקשירת גמי לח משום קשר ש"ק, שהרי כשייטיבש יתפרק מאליו, ולכן מותר [ולא כפי שנראה מהבאור] שהוא היתר עצמי במאכל בהמה]. וכ"כ בשבט הלוי (ח"א סי' קה אות ג), והוסיף עוד תי' ע"פ המאירי שכל שראוי למאכל בהמה לא מבטל אותו שם משום שסופו ליתנו לפני בהמתו. ועיין בבארות משה (ס"ק תקצג ד"ה ושו"ר) מה שהקשה על זה.

לעומתם, דעת הרי"ף (סוכה טז). ר"ח והרא"ש (שם ג, יב) שגם בדבר הראוי למאכל בהמה יש איסור קושר, וכתב הבאור הלכה (שם) שכן משמע מרש"י והרמ"ך. ואת הגמ' שהבאנו לעיל בארו, שזה כדי שלא יהיה בו איסור מוקצה, אבל הקשר מותר מפני שאינו קשר של קיימא. וכ"כ הבאור הלכה בדעת הרמ"א (שכד, ד), וכ"נ מדברי מהרי"ץ (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' קכא) ועיין בבארות משה שם. וכ"כ במ"ב (שכד, יב), כה"ח (תרנא, יט), ובמנוחת אהבה (ח"ג יד, יא). ושם בהערה 36 הוכיח שכ"ד מרן השו"ע שהרי השמיט את דברי הרמב"ם שאין איסור קושר בדבר הראוי למאכל בהמה, וכתב שם שהרגיל להחליף את ההדסים או הערבות בחוה"מ ומתיר את הקשר שעשה, מותר לו לקשור את הלולב ביו"ט אפילו בקשר גמור כיון שהוא קשר הדיוט. גם בחזון עובדיה (ח"ה עמוד סג) כתב שאם לא אגד הלולב מעיו"ט לא יאגדנו ביו"ט בקשר גמור, אלא בעניבה או בכריכה ויתחוב הראשים בתוכו, שהרי כ"פ מרן השו"ע (תרנא, ב), ועיין בחזו"ע סוכות (עמ' שמו) שכתב שהקושר את הלולב בשני קשרים זע"ז יש לו ע"מ שיסמוך. ואמנם השת"ז השמיט לחלוטין את הרמ"א הנ"ל, ומכך נראה שס"ל בדעת מרן כרמב"ם, וכמו שכתב מהריק"ש (סס"י שיז) והביאו רעק"א (שכד, ד). וע"ע בסב"ל (שכד, ד) ובבארות משה (ס"ק תקצג ד"ה ובשת"ז).

### לקשור צעיף סביב לצואר

כתב בקצות השולחן (קכג, בדה"ש סוף סק"ד) לגבי מטפחות שקושרים סביב הצואר בשני קשרים זה ע"ג זה, שאף שמדינא מותר כשדעתו להתירו בו ביום, מ"מ יש להעדיף לעשות בו קשר עניבה. ובמנוחת אהבה (עמוד לא) התיר לקשור אותו בשני קשרים, והמחמירים לקשור אותו בקשר עניבה תע"ב.

### קשירת מטפחות נשים

במנוחת אהבה (ח"ג עמוד לא) התיר לנשים לקשור המטפחת שבראש כיון שהקשר אינו נעשה ע"י חוטים דקים ואין הוא יכול להיות חזק מאוד, ולכן אין לחוש לדעת הפוסקים האומרים שכל שני קשרים יש חשש שמא הוא מעשה אומן ולכן יש לאסור, וכ"כ בשו"ת תפילה למשה (ח"א סי' כט). וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ה עמוד סט) כיון שלא נהגו לעשות קשר אמיץ יש להתיר, וגם עומד להתיר בו ביום, וכ"כ בשש"כ (טו, הערה קעה) בשם הגרשז"א, וכ"כ בספרו שלחן שלמה (עמוד רג). גם בשו"ת ציצ"א אליעזר (טז, י) העלה להתיר לקשור שני קשרים במטפחת, וכ"פ להקל בשו"ת שבט הלוי (ח, ס) ושע"ה (סב, כא, סד"ה יש).

אך בשו"ת היכל שלמה (סי' שיז עמוד רנ, מהדורה חמישית תשסו) פסק שאסור לאישה כלל לקשור קשר כפול במטפחת לדעת השו"ע והרמ"א, משום דהוי קשר של אומן שאסור לכו"ע. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מד) שהביא דברי הרמ"א שכל העושה קשר כפול אפילו להתירו ליומו אסור, ולכן אסר לקשור את החגורה במכנסיים בקשר כפול.

### חיזוק הקשר התחתון בציצית

כתב קצות השולחן (קנב בדה"ש סק"ד) שיש בזה חשש של איסור תורה, כיון שקודם ההידוק לא היה עשוי מעשה אומן וע"י ההידוק נעשה מעשה אומן. והוסיף שאם היה הקשר רפוי מאוד, דהיינו שהיה רחוק מהקשר שתחתיו אפשר שחייב אף לדעת הרא"ש, כיון שקודם ההידוק לא היה עליו שם קשר כלל. וכ"ד הגרשז"א אוירבך (שולחן שלמה סק"א אות ה) שאסור להדק קשר או להרפותו, וכ"ד הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב פל"ד סק"ב), חזון עובדיה (ח"ה עמוד סה), ושש"כ (טו, נג).

### ליפוף חוט ברזל

כתב הרמב"ם (י, ח) שהפותר חבלים חייב משום קושר והמפרידן ואינו מכוון לקלקל חייב משום מתיר. מפרשי הרמב"ם לא מצאו את המקור לדין זה. במגדל עוז כתב שמקורו מן הירושלמי פרק טו, וכתבו אחרונים רבים שלא נמצא שם דין זה. אך עיין בר"י קאפח (י, אות יג) שביאר את דברי המג"ע.

יתר על כן, נראה מן הירושלמי שהפותר חייב משום טווה, והעירו כן בנשמת אדם ובאור שמח, וכתב ליישב שתלמוד דידן פליג בזה על הירושלמי שפותר חבלים אינו חייב משום טווה ולכן כתב הרמב"ם שחיובו משום קושר.

ובפרי מגדים (א"א סק"כ) כתב להעיר ממקום אחר על הרמב"ם, שלדבריו (ט, יט) הקולע נימין חייב משום אורג, ויש להבין החילוק בין קליעת נימים לפתילת חבלים, שזה אורג, וזה קושר.

רבים כתבו לחלק בין פותר שני חוטים לקולע ג' נימים, שדין קושר שייך רק בשני חוטים, ודין אורג שייך בג' חוטים [עיין מרכבת המשנה על הרמב"ם שם].

עוד נראה לחלק בדעת הרמב"ם בין פותר חבלים לבין טווה, שבטווה המלאכה היא יצירת החוט, כפי שנוהגים לעשות מצמר הבהמה, שלוקחים חתיכות צמר ומדקקים אותם לכדי חוט וזוהי

הטווייה, אבל פתילת החבלים אינה טווייה, כי היא לא יוצרת חוטים, אלא מחברת חוטים שונים לכלל יחידה אחת, וזהו קושר. ומה שאמרו בירושלמי שפותל חייב משום טוה, אפשר שהוא מפני שהם רואים את יצירת החבל כיצירת החוט, שלעניין זה אנו רואים את כל החבל כיחידה אחת. והרמב"ם לא הסכים לזה ממה שאמרו בשבת צה. שגודלת חייבת משום בונה ולא אמרו משום טוה, ועל כרחך שאין טווייה אלא ביצירת החוט, ובאישה השערות קיימות ואין יוצרים אותן, ומה שאין מחייבים בגודלת משום אורג או משום קושר, כי המגמה המרכזית היא לנוי ולא ליצור אריג ולא ליצור חיבור, ומשום זה חייבו משום בונה כי בונה קשור בשינוי הסביבה ובייפוייה, ועדיין צ"ע בכל זה.

לעניין מעשה הביאו האחרונים (מגן אברהם, משנה ברורה ס"ק לד ובש"ע הרב סעיף יא) את דברי הרמב"ם. **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פט"ו הע' קעד) הסתפק בליפוף חוט ברזל, אם דינו כפתילת חבלים שאסורה משום קושר, שהרי אף פעולת הליפוף דומה לקשירה עכ"פ כשנעשית לקיימא. ומשום כך הורה (שולחן שלמה בשולי הגליון הע' טז) שראוי שלא לפתוח בשבת בקבוקי משקה מוגזים שעל הפקק שלהם יש חוט ברזל מגולגל, שכשם שאסור לפתול חבלים כך אסור להתירם, וכ"ד **הגר"ש אלישיב** (אורחות שבת ח"א פ"י הע' נא), גם בספר **אשרי האיש** (עמוד רעא אות י) כתב שחוט ברזל זה אין לפתוח הליפוף בשבת, וכן אין ללפפו בשבת. בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"א סימן יד) אסר ללפף חוט זה אם אינו עשוי להתירו באותו יום, ופיתול זה אם הוא שני סיבובים הוי קשר קיימא, ואפילו אם כורך פעם אחת אם הקליעה מהודקת לפי הרב פעלים יש איסור דרבנן. ויש בעיה גם לפתוח ליפוף זה בשבת. וע"ע בדבריו בספרו אמרי מרדכי (עמ' קעב-קפג),

**במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד לט) התיר לפתול דבר שאין דרך לפותלו לעולם, אם דעת הפותל להתירו תוך שבוע. ולכן התיר ללפף חוט ברזל או פלסטי בפי שקית כדי לסוגרה, אם דעתו להתיר הליפוף תוך שבוע. ואם דעתו להשאיר הליפוף שמונה ימים אסור. גם **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד עז) התיר ללפף ולפתוח חוטי ברזל אלו, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמוד רכז) אם בדעתו להתיר ליפוף זה תוך זמן קצר. וכ"פ בספר **חוט שני** (ח"ב עמוד רכח) שנראה שמכיון שקשר זה נעשה ע"מ לפתוח ולסגור, אין זה בכלל פותל חבלים. גם בספר השבת והלכותיה (עמוד רכב הערה טז) כתב שבשו"ת דברי חכמים (עמוד קכד) הביא בשם **הגר"מ פיינשטיין** להתיר לסובב את חוט הברזל פעמיים או שלושה סביב שקית מזון, ושכ"פ **הגר"ח"פ שיינברג**.

גם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח סי' נה, וח"י סי' סא), כתב שאין דומה כלל ליפוף חוט הברזל לפותל חבלים שעליו דיבר הרמב"ם, שהרי אינו עושה דמות חבל לעולם רק העיקר עושים לסבב, שבפותל החבלים צורת הבניין נעשית ע"י פתילת וחביקת שני חלקי החבל וחיבור זה נותן לו איכות דמיון לקושר וסתירתו למתיר, ואם מסבבים הרבה פעמים יתכן קצת דמיון לחבל, ובוודאי יש מקום להחמיר כדי שלא יבואו לעשות בדרך איסור עכ"פ דרבנן.

סעיף ב':

## נשמתו רצועות המנעל או הסנדל

איתא בתוספתא (יב, ד) שאם נשמתו רצועות המנעל או הסנדל מרוב הרגל הרי זה יחזיר, ובלבד שלא יקשור. גם הירושלמי (פס"ו ה"ב) הביא שאם נשמתו רצועות המנעל או הסנדל נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור.

א. **הרמב"ם** (י, ד) פסק שמותר להחזיר רצועות מנעל וסנדל שנשמתו ממקומם ובלבד שלא יקשור, כדברי התוספתא והירושלמי. מרן **השו"ע** פסק כדברי הרמב"ם, שאם נשמתו הרצועות מרוב הרגל מותר להחזירם ובלבד שלא יקשור. וכ"פ **הש"ת** ז"ל מכך שהשמיט את הגהת הרמ"א.

**המ"ב** (ס"ק יז) הביא שני הסברים למושג 'רוב הרגל', מהאליה **רבה** משמע שהמנעל שלהם היה עשוי מחלקים מחוברים ונשמתו החלקים המכסים את רוב הרגל, ומהפמ"ג משמע שהמנעל נשמת מרוב הרגל שלו בגלל שאינו מהודק.

ב. מנגד כתבו **התוספות** (שבת מח. ד"ה הא) והרא"ש (סי' ה) שרק אם הנקב רחב מותר להחזירם למקומם, כיון שאז אין טורח בהחזרת הרצועות (משום איסור מתקן מנא), וכן אין חשש שיתקע או יקשור את הרצועות. וכ"פ **הרמ"א** שאם צריך טורח לזה אסור להחזיר למקומם דחיישינן שמא יקשור.

והקשו **הט"ז** (ס"ק ד) והמג"א (ס"ק ט) ע"ד הרמ"א, מדוע תלה את האיסור של החזרת הרצועות כשיש טירחה בחשש שמא יקשור, הרי התוס' והרא"ש אסרו החזרת הרצועות אף במקום שאין חשש זה, רק מפני הטרחה שבדבר, וכל חששם הוא משום 'מתקן מנא' ולא שמא יקשור? ובביאור **הלכה** (ד"ה ודווקא) כתב שנראה שאין טעות בדברי הרמ"א, אלא שהרמ"א סובר שכאשר ההחזרה של הרצועות נעשית בלא טורח לא חוששים שמא יבוא להדק ולקשור, ואמנם אין זו דעת התוס' והרא"ש, אבל זו דעת הגהות מרדכי.

## השחלת שרוך בנעל

כתב **המ"ב** (ס"ק טז) שמותר להחזיר רצועות שנשמתו, אך במכנסיים או נעליים חדשים אסור לתת רצועות, משום מתקן מנא, אבל מותר להכניס חגורה למנעל חדש משום שאינה מתבטלת שם שהרי מכניס ומוציא אותה בתדירות.

ולגבי שרוך חדש במנעל ישן, נחלקו הפוסקים:

א. לדעת **המ"ב** (ס"ק יח) אסור לעשות כן, שהרי יש בזה משום מתקן מנא. וכ"פ **הש"כ** (טו, סג) ששרוך חדש אסור להשחילו אף בנעל משומשת. וכ"פ **בשע"ה** (סב, כז, ד"ה בגדים). ובשו"ת **אז נדברו** (ח"א סי' עט אות קמח) ושו"ת **משנה הלכות** (ח"ז סי' מט) פסקו שיש לאסור אף בשרוך ישן, אם מעביר אותו מנעל אחת לנעל אחרת.

ב. ולדעת **קצות השולחן** (קמו, בדה"ש סק"ג) ע"פ שו"ע הרב והחיי אדם, מותר, שרק כשיש נעל חדשה יש בזה משום תיקון מנא. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סי' נח) וב**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רכה) שמותר לתת שרוכים חדשים בנעל שהיו בה כבר שרוכים. גם **בהליכות עולם** (ח"ד עמוד רכט) התיר להשחיל שרוך חדש בנעל שסביב הנקב יש ברזל, או שהנקב רחב שאפשר להשחיל השרוך בלא טורח, ובלבד שלא יבטלנו שם. וכ"כ **ביבי"א** (ח"ט קח, קסב) שבימינו אין איסור השחלת שרוך בנעל כיון שיש בנעליים היום מקום רחב ונח להשחלת השרוכים, ואין השחלה זו חשובה למלאכה. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' עח).

עוד כתב בבדה"ש (שם) שמותר להשחיל שרוך בצבע שונה לנעל באופן שודאי יוציא אותו לאחר השבת, שהרי אינו מבטל אותם שם אלא עומדים להינטל לאחר זמן. וכ"כ **השש"כ** (שם), והוסיף שאף השחלה באופן שודאי לא נוהגים לעשות כן מותר, עוד כתב (הע' ריד' בשם **הגרשז"א**) שאם מע"ש השרוך היה מושחל בחלק מהחורים, מותר להשלים את הכנסת השרוך לשאר החורים.

עוד כתב **המ"ב** (סק"כ) שאין להשחיל שרוך בנקב צר מפני שיש בזה טורח. ועוד כתב ע"פ המג"א, שאפילו אם הנקב רחב, כשיש חשש שיקשור את השרוך בקצהו, אין להשחיל אותו לנעל.

### סעיף ג':

#### **התרת קשר בית הצואר**

שנינו בשבת מח.

"...מתירין בית הצואר בשבת, אבל לא פותחין. ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט, ואין צריך לומר בשבת. לא קשיא, הא בחדתי הא בעתיקי. תניא נמי הכי: אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט ואין צריך לומר בשבת. נשרו - מחזירין אותן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת"

וכ"פ מרן **השו"ע**, שמתירין בית הצואר מקשר שעשאו הכובס כיון שאינו קשר של קיימא, אבל אין פותחים אותו מחדש כיון שמתקן מנא הוא<sup>294</sup>. וכתב **הט"ז** (סק"ה) שאם הקשר אינו עומד להתרה באותו היום, נחשב כקשר של קיימא ואין להתיר אותו באותו היום.

מרן הב"י הביא מחלוקת ראשונים האם מותר לקרוע בשבת בית צואר שתפר אותו לזמן מסויים:

א. **רבינו ירוחם, תוספות וריב"א**: אסרו אפילו כשהתפירה אינה של קיימא. וכ"פ **הרמ"א**.

ב. **רבינו יואל, ראבי"ה והרשב"ם**: התירו כיון שהתפירה אינה של קיימא. וכ"פ מרן **הב"י** והוסיף שאין לעשות כן בפני עם הארץ.

<sup>294</sup> ובדעת הרמב"ם ששיבץ הלכה זו בהל' קורע, עיין בר"י קאפח (י, אות כא) להסברים השונים.



כתב **הרמ"א** (ע"פ הגהות מרדכי פ"ד סי' תנז) שלכן אסור לנתק זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנים עושים, אע"פ שהתפירה אינה של קיימא, שאין לחלק בתפירה בין אם היא לקיימא ובין לא, ויש מתירים בתפירה שאינה של קיימא ואין להתיר בפני ע"ה.

ולעניין איסור מכה בפטיש בהפרדת דברי לבוש המגיעים מהמפעל כשהם קשורים יחד, כגון כפפות, דעת **הגרשז"א** (שולחן שלמה סק"י) שמותר להפרידם, שהרי לדעת המ"ב כל דבר שהתווסף לבגד לאחר גמר מלאכתו אינה אסורה משום מכה בפטיש, ואף לדעת החזו"א אין איסור בדבר כיון שאין דבריו אמורים אלא במניעה העשויה בבגד עצמו, כגון תפירת בית הצואר המונעת את לבישת הבגד, אולם כשבחפץ עצמו לא נעשה שום שינוי אין בהסרת המניעה משום מכה בפטיש. וכן לעניין הסרת תות של מחיר וכד' מהבגד דעתו (בנין שבת פ"ב אות ג) שאין בכך משום מכה בפטיש, לפי שאין תולים אין התוית בבגד אלא לאחר גמר עשיית הבגד, וגם אין התוית משנה את הבגד עצמו.

מאיידך דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רלב) שבניתוק דברי הלבשה הקשורים יחד, וכן בהסרת תות של מחיר וכד' יש משום איסור מכה בפטיש כיון שא"א ללובשם בלא כך.

### סעיף ה':

#### קשר עניבה

ע' בגמ' שבת (ק"ג, א) שדנה לעניין קשר עניבה, וכתב **השלט"ג** שקשר עניבה אינו מעשה אומן ולכן לדעת הרי"ף והרמב"ם יהיה מותר לקושרו אם עשוי להתיר בו ביום. ועוד הביא בשם כמה פוסקים שעניבה אינה קשר כלל. ור"ח בסוכה לג: כתב שעניבה היא 'חצי קשירה'.

#### עניבה ע"ג קשר

מדברי **השלט"ג** משמע שאסור לעשות קשר ע"ג עניבה כשבדעתו לקיימם, ומותר לעשות רק אם בדעתו להתירו באותו היום, גם **המג"א** (ס"ק טו) ו**הט"ז** (סק"ז) העירו על דברי הרמ"א וכתבו להחמיר בזה כדעת **המרדכי**, והעלם **השת"ז** (ס"ק טז), וכ"כ בשו"ת **רב פעלים** ח"ד (סי' כז), ובבא"ח (כי תשא, א). אלא שנראה שאחרונים אלו חלקו ע"ד הרמ"א, שהרי הרמ"א ידע מדברי המרדכי ובכל זאת פסק להקל כדברי האגור, וכעין זה כתב **הברכי יוסף**, וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כט). גם בשו"ת **אז נדברו** (ו, כב) כתב להחמיר שלא לעשות קשר ע"ג עניבה כיון שפעמים משאיר את הקשר לאורך זמן, כעין מש"כ המג"א (סק"כ) שכל קשר שלפעמים יהיה נמלך לבטלו לעולם אע"פ שתחילת עשייתו לא הייתה ע"מ להניחו, אסור.

אלא שהרמ"א כתב בשם **האגור** שנהגו להתיר לעשות קשר ע"ג עניבה, וכ"פ **הלבוש** (סעיף ה) שכל קשר עניבה מותר לעשות, וכ"כ בביאור **הגר"א** (ס"ק כד), וגם מדברי המג"א עצמו יש לדייק שלא החמיר אלא בקשר העשוי לאורך זמן, שהרי בסוף דבריו כתב לעיין בסעיף א' ורק לאחר מכן כתב שיש להחמיר, ועיין במחצית השקל שביאר את כוונת דברי המג"א שקשר כפול חשוב כמעשה אומן, ולכן בעניבה ע"ג קשר לא הוי מעשה אומן וכיון דעשוי להתירו ביומו יש לנו להתיר, ולכן בנידון דידן כל שאינו עשוי ליותר משבעה ימים יהיה מותר לכתחילה. והמג"א שם לא כתב לדחות דעת היש

מקילין כדרך שכתב שם הט"ז (סק"ב) ולכן נראה שדעת המג"א להקל בזה כל עוד אינו קושר ליותר משבעה ימים.

גם בשו"ת **מהרש"ג** (ח"א סימן ס) כתב שדברי המתירים נראים, אולם מהיות טוב עדיף שלא לעשות כך, בפרט בפני המון העם שלא בקיאים בקשרים המותרים והאסורים. **במנוחת אהבה** (ח"ג עמוד לח) כתב שנכון להחמיר שלא לעשות קשר ע"ג עניבה כשבדעתו לקיימם יותר משבעה ימים, אבל אם בדעתו להתירו בתוך שבעה ימים אין להחמיר בזה, ואין לאסור מצד שהוא קשר אומן כיון שבמשיכה קלה מתיר את הקשר, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמוד סו) שטוב להחמיר שלא לקשור אלא כשעומד להתירו בתוך שבוע, גם **בשש"כ** (טו, נח) התיר אם בדעתו להתיר את הקשר תוך 24 שעות, אא"כ הוא לצורך מצווה או צער.

וטעם מחלוקת המרדכי והאגור, כתב בספר **ישועות יעקב** (סק"ד) שע"י העניבה שעושה ע"ג הקשר נעשה הקשר שלמטה אמיץ, וס"ל למרדכי להחמיר בכה"ג אבל המתירים ס"ל דלא מהני אף כשמחזק הקשר שלמטה. ובשו"ת **זכרון יהודה** (סימן קסט) כתב שמחלוקת המרדכי והאגור תליא בפלוגתא דהרי"ף והרמב"ם עם רש"י והרא"ש, דהמרדכי ס"ל כרש"י והרא"ש שהכל תלוי בעשוי להתירו בו ביום או לימים הרבה. ובעניבה ע"ג קשר שעשוי ע"ד שיעמוד ימים רבים אסור אפילו ליומו, והאגור ס"ל כהרי"ף והרמב"ם ולכן התיר כשעשוי להתירו בו ביום, הואיל ואין בזה מעשה אומן.

### קשירת עניבה בשבת

כתב **בשש"כ** (טו, סב) שמותר לענוד עניבה ולקושרה בשבת אם דרכו לפותחה כל יום, שדינה כעניבה ע"ג קשר (כך שמע מהגרש"א), ועניבה שאין הדרך לפותחה בכל יום אין לו לקושרה או לפותחה בשבת אלא רק יקצר ויאריך את הלולאה. וב**מנוחת אהבה** (שם) כתב שאסור לעשות בשבת קשר בעניבה שלובשים לנוי כיון שאין הדרך להתיר את הקשר אלא עד שיהרס, ולכן חשוב כקשר של קיימא, ואדם שדרכו להתיר את הקשר כשמסיר את העניבה מותר לו לקושרה בשבת (ונלענ"ד שמדובר בכל קשר שמתיר תוך שבוע, כשיטתו לעיל).

### קשירת ופתיחת חגורה של ספר תורה

לענין קשירת ספר תורה לאחר שקראו בו במנחה בשבת או לאחר שקראו בו בשחרית כשלא רגילים לקרוא בו במנחה, כתב **המנחת שבת** (על קיצוש"ע סי' פ' ס"ק קנה) שאין לקושרו ע"י עניבה שע"ג קשר, וכ"ד **הגור"פ שיינברג** (חידושי בתרא לס"ק יב) וה**גור"נ קרליץ** (חוט שני שם). ובשו"ת **מהרש"ג** (סי' ס) כתב שאף שיש ללמד זכות על הקושרים עניבה ע"ג קשר בס"ת, מ"מ לכתחילה יש להחמיר שלא לקשור באופן זה.

מאיידך דעת **קצות השולחן** (קכ"ג בדה"ש סק"ט) שיש ללמד זכות ע"מ שנהגו העולם להקל בזה, כיון שהוא קשר של מצווה, ולצורך מצוה כתב השו"ע לעיל (ס"א) שמותר לקשור קשר האסור מדרבנן. ודעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פט"ו הע' קעה) שהמנהג להקל כיון שבמקום מצוה כתב הביה"ל (ס"ד, ד"ה שאינם) שיש להקל בכל קשר שאינו עשוי להתקיים שבוע ימים. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (אורחות

שבת ח"א פ"י הע' מז). **בשש"כ** (טו, נח) כתב שאם אין בדעתו לקרות בס"ת באותו היום או למחרת לא יקשור קשר כזה בשעת גלילת הס"ת, אלא יתחוב את קצה הסרט לתוך הכריכה שכרך סביב הספר, ושם הביא בשם **הגרש"ז אוירבך** שהמנהג להקל לעשות קשר כזה אפילו לאחר קריאת התורה במנחה בשבת (וכ"כ בספר שולחן שלמה עמוד רס', וטעמו שבמקום צורך או מצווה מותר לקשור אם בדעתו להתירו בתוך שבוע). ובמנוחת **אהבה** (ח"ג עמוד לח) התיר לקשור קשר כזה אם בדעתו לקרות בס"ת תוך שבוע.

ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ז כט) דן בעניין זה בארוכה, וכתב שהטעם להתיר בגלל שהוא צורך מצוה, ושלא לתחוב את החבלים בס"ת משום שהוא ביזוי לס"ת, הוא טעם קלוש מאוד, ולכן מסקנתו להתיר לקשור בס"ת קשר ע"ג עניבה ואין לחשוש בזה כלל, שיכול לבא לידי הפסד אם לא קשור טוב, בכך שעלול הס"ת ליפול כשהקשר אינו חזק דיו.

### אזיקונים

כתב **בחזון עובדיה** (עמוד עה) שמותר להשתמש באזיקונים בשבת ואין בזה משום קושר או תופר. וכ"פ **בחוט שני** (ח"ב עמוד רלא) כיון שאין בתפיסת דברים ע"י משום קושר, כיון שאינו קושר דבר בדבר אלא רק מהדקם ותופסם יחד. וכ"כ בספר **אשרי האיש** (עמוד רסט). דלא כמ"ש בספר **מבית לוי** (חלק יט' עמ' מו).

## סימן שי"ח - הנאה ממעשה שבת

סעיף א':

הנאה ממעשה שבת

שנינו בחולין טו.

"דתנן המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בשוגג - יאכל במוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית. רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד - לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים... תני תנא קמיה דרב: המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ומשתיק ליה רב. מאי טעמא משתיק ליה?... והאמר רב חנן בר אמי: כי מורי להו רב לתלמידה מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא דריש כרבי יהודה משום עמי הארץ... אמר רב נחמן בר יצחק: תנא שוחט תנא קמיה דרב: השוחט בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, אמר ליה מאי דעתך כרבי מאיר עד כאן לא קשרי רבי מאיר אלא במבשל דראוי לכוס אבל שוחט דאין ראוי לכוס לא"

ונחלקו הראשונים כאילו דעה בגמרא לפסוק להלכה:

- א. דעת הגאונים, רי"ף, רמב"ם (ו', כג), ר"ן, רמב"ן ורא"ש: הלכה כר' יהודה. וכ"פ השו"ע.
- ב. ר"י: הלכה כר' מאיר. משום שמהגמרא בדף לח. משמע שהלכה כר"מ שבשוגג יאכל בשבת, ובמזיד במוצ"ש. וכן מבואר בגמרא בחולין שרב הורה לתלמידיו כר"מ, משמע שזו עיקר ההלכה, אף שברבים הורה להלכה כר"מ מחשש לתקלה. וכן פסק בעל המאור, שמעיקר הדין הלכה כר"מ, ורק במקום של ע"ה יש לפסוק כר' יהודה.
- ג. תרומה, סמ"ג, סמ"ק: במבשל הלכה כר' מאיר. ובשאר מלאכות הלכה כר' יהודה. וטעמם, משום שקודם הבישול ניתן לכסוס את המאכל, ולכן הבישול לא שינה את המאכל באופן מוחלט מכפי שהיה.

בביאור הגר"א הכריע כר"מ ולא כהשו"ע, ע"פ דברי התוספות שאף הוא פסק כן, ומביא סיעתא מהירושלמי וממשנה בתרומות (פ"ב מ"ג). ועוד מחדש, שר"י לא פליג על ר"מ באיסור דרבנן, ומסכים שבשוגג יאכל בשבת, ובמזיד מותר לכולם במוצ"ש. שכן פסק הרמב"ם (כג', ח) שמי שהטביל כלים טמאים בשבת בשוגג ישתמש בהם, ובמזיד לא ישתמש בהם עד מוצ"ש, וזאת בניגוד לפסקו (ו', כג) שבשוגג מותר רק למוצ"ש, וכדי להבין זאת חייבים לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן, בפ"ו מדובר על איסור דאורייתא של בישול ולכן החמיר כר"י, אבל באיסור דרבנן לא קונסים שוגג אטו מזיד, ולא קונסים את העושה איסור עולמית. עכ"פ הגר"א מסיק שאין לנו נ"מ בזה, ויש לפסוק כר"מ, בין בדאורייתא ובין דרבנן.

המ"ב (סק"ז) הביא את דעת הגר"א, וכתב שבמקום הצורך יש לסמוך על זה בבישול בשוגג להתיר להנות ממנו בשבת עצמה. ולגבי דבריו שבאיסור דרבנן בכל מקרה יש לנקוט כר"מ, הביא בבית"ל את דברי הפמ"ג שיש לזה איסור כמו בדאורייתא ויש לנקוט כר"י. ובהמשך הביא את דבריו לגבי איסור דרבנן, ותמה עליו לגבי מזיד, שכאן לא שייך לחלק בין איסור דרבנן לדאורייתא.

אמנם בסימן שלט' פסק להלכה כהגר"א במי שעושה או הטביל כלי בשבת, אך בשעה"צ שם סיים שלעניין דינא ודאי אין להחמיר בזה, שהרי הגר"א פסק להלכה כר"מ אפילו במלאכה דאורייתא וכ"ש במלאכה דרבנן.

**בילקוט יוסף** (שבת ג', עמ' יח) פסק שלספרדים אין להקל בזה באיסור דאורייתא, אף בשוגג ובמקום צורך. ובאיסור דרבנן בשוגג מותר בשבת עצמה, אך במזיד אין להקל. ובמנוחת אהבה (ח"א פרק כה אות ב) כתב שבמקום צורך גדול אפשר לסמוך על המתירים.

והעושה מלאכה וחשב שמותר לעשותה בשבת, נחשב לעניין מעשה שבת לשוגג, וכ"ש אם עשה ע"פ הוראת חכם. כ"כ **המ"ב** (רנג, ס"ק כט) ו**כה"ח** (שיח, אות יט) וכ"פ **המנוחת אהבה** (שם אות יב) **השת"ז** (סק"ג) ו**ערי"ש** (שיח, ג). וע"ע **בר"י קאפח** (מאכ"א פט"ו אות ל, ד"ה ובעניין זה) שבעקבות סתירה בדברי רבנו חילק בין אדם שמתוך עיונו קבע שדבר מותר וטעה דהוי מזיד, למי שסבר שמותר מתוך טעות בין של עצמו בין של אחרים.

### סמ האם צריך לחכות במוצאי שבת 'בכדי שיעשו'

דעת **רש"י** שצריך לחכות בכדי שיעשו, ונימוקו "דטעמא משום דלא נמטייה הנאה מאיסורא הוא וכי שהי לאורחא בכדי שיעשו לא מטי לו הנאה מיניה". כלומר, הקנס שלא להנות ממלאכת שבת כולל דרישה שאף לאחרים לא תגיע הנאה מחילול שבת, מעבר לעצם ההרחקה שלא יעשו כן בעתיד. וכן סוברים **הרמב"ן ובה"ג**.

לעומת זאת ברוב הראשונים מצינו שמותר להנות במוצ"ש מיד ולא בעינן בכדי שיעשו. וכן מובא ב**הרמב"ם** (פ"ו הכ"ג) "ושאר ישראל מותר להנות בה למוצ"ש מיד...", ומשמע דלא בעינן בכדי שיעשו במוצ"ש, ובמ"מ הסביר כן בדעת הרמב"ם, והביא שיש חולקים כמו הרמב"ן, ודעת רבינו יונה כהרמב"ם, והרשב"א לא הכריע. ובב"י הסביר את דעת הסוברים דלא בעינן בכדי שיעשו במוצ"ש, שרק אם נעשתה המלאכה ע"י גוי אנו חוששים שמא יבוא לומר לגוי בפעם אחרת, כיון שקל בעיניו מעשה זה, אבל אם הישראל עושה את המלאכה אין לחשוש שיבוא לבשל בהדיא.

לדעת **רש"י** [ר' יהודה סובר ש] טעם האיסור הוא משום שנהנה ממעשה שבת, ויש לקונסו שלא יהנה מחילול שבת. ולדעת הרמב"ם טעם האיסור הוא כדי שלא יבוא לעשות כן בידיים לשבת הבאה. ובגדר האיסור כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קכו ענף ג-ד) שהוא איסור הנאה, ולכן התיר במקום מצוה להנות ממעשה שבת משום שמצוות לאו להנות ניתנו, שבמקום צורך גדול יכול לטבול במקווה שהוחם ע"י ישראל, וכ"ד **הגרע"י** זצ"ל. אולם ב**חוט שני** (שם סק"י) כתב שגדר האיסור הוא להשתמש בדבר שנעשה בו האיסור, ולכן אין היתר לעשות דבר מצוה לאור החשמל שהודלק באיסור. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סי' עו) שאסור לשבת בסוכה שנבנתה בשבת משום שאסור להנות ממעשה שבת.

ומרן **השו"ע** פסק שלאחרים מותר להנות מהמלאכה במוצ"ש מיד, וה**מג"א** וה**ט"ז** הסבירו שרק באמירה לגוי החמירו ולא במלאכת ישראל, כיון שאין חשש שיאמר ליהודי לחלל שבת בעבורו, וגם אם יאמר לו לא ישמע לו מכיון שאין אדם חוטא ולא לו. ויש לברר האם ההיתר הוא משום שלא

יאמר ליהודי לעשות מלאכה בעבורו, או משום שאף אם יאמר לו לא ישמע לו, ויש נ"מ בדבר לעניין יהודי מומר, שיש חשש שאם יאמר לו לעשות עבורו מלאכה הוא יעשה.

### אסור מעשה שבת למי שנעשה עבורו

יש לדון, מה הדין באדם שחיללו שבת עבורו, האם דינו כאחרים שמותר לו להנות מהתבשיל במוצאי שבת, בין אם חיללו שבת במזיד או בשוגג, או שמא דינו כמחלל עצמו, כיון שנעשה הדבר לצורכו, מרצונו וידיעתו או בלי רצונו וידיעתו. ונ"מ בעיקר אם חיללו עבורו במזיד, שאם דינו כמחלל עצמו אסור לו עולמית, ואם דינו כאחרים מותר לו למוצ"ש.

מקור הדין הוא בדין ביטול תערובות, כאשר אדם מבטל איסור דאורייתא בתערובת היתר, קנסו חכמים שלא להנות מהתערובת שיש בה איסור, כדי שמעשה כזה לא ישנה בעתיד. וכך פסק **הרמב"ם** (פ"ו מהל' מאכלות אסורות הכ"ה) "אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר. ואעפ"כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל. ויראה לי שכיון שהוא קנס אין אוסרין תערובת זו אלא על זה העובר שביטל האיסור. אבל לאחרים הכל מותר". **והטור** (סימן צט) הוסיף בדברי הרמב"ם שאף למי שכיון לבטלו בשבילו אסור. ומרן **בב"י** ובכס"מ כתב, שהטור הוסיף זאת ע"פ **הרשב"א** שכתב שאף למי שנעשה עבורו אסור כדי שלא יהנו ממעשיו הרעים, וכתבו שם שהרשב"א הוסיף זאת ע"פ הרמב"ם, שכתב שטעם הקנס הוא שלא יועילו לו מעשיו הרעים ויבוא לעשות זאת פעם נוספת, ואם תתיר למי שנתבטל עבורו יש חשש שיעבור על האיסור פעם נוספת, ואע"ג דקי"ל אין אדם חוטא ולא לו, שאני הכא דלא משמע להו לאינשי שאיכא איסורא במילתא, הילכך חיישינן. אי נמי דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו, הילכך קנסינן ליה.

וכן פסק מרן **השו"ע** (יו"ד צ"ט, ה), שאסור אף למי שנתבטל בשבילו, כדעת הטור והרשב"א. ועתה יש לדון אם אף במעשה שבת אסור חכמים למי שנעשה עבורו, כמו למחלל עצמו. ומדברי מרן בסימן שיח' לא משמע שהוא מחלק בין מי שנעשה עברו לבין סתם אדם. וכ"כ **המ"ב** (סק"ה) בפשיטות שמותר לאדם שנעשה עבורו. וכ"כ **השת"ז** (ססק"ב).

אולם **המג"א** (סק"ב) כתב שאין לחלק בין מבטל איסור לאדם אחר, ובין מחלל שבת עבור אדם אחר. אלא שהוא מוסיף שטעם האיסור שהובא בב"י שם, שמא יאמר לגוי, לא תקף כאן משום שלא יועיל לו לומר לגוי, שהרי צריך לחכות במוצ"ש בכדי שיעשו. וכן יש להוסיף שטעמו השני, שאין האיסור נראה לאנשים, לא שייך בשבת שאנשים מתייחסים אליה כעבירה חמורה.

בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רכט', א) נשאל בענין המבשל בשבת לאחרים, כגון במסעדות, והשיב שהאוכל אסור אף לאחרים אפילו לאחר השבת. ובהערה שם הפנה לדברי המג"א כאן, ואף הב"י יודה כאן משום שיש בזה משום מחזיק בידי עוברי עבירה. ומשמע שסובר כדברי המג"א.

בשו"ת **כתב סופר** (או"ח סימן כ) דן במי שיש לו פונדק ומבשל בשבת לצורך הקונים, אם ניתן להתיר זאת לאחר השבת או לא. ושם מחלק בין אם מחלל שבת בדרך קבע שאז יש לאסור לאחרים, ואם מחלל שבת באופן עראי יש להתיר, והובא בכה"ח (אות יב), וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן נד אות

(ב) וכן שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** שאסור לאכול ממאכל זה. וכן מובא בשו"ת **הר צבי** (ח"א סימן קפ) שאף לאחרים המאכל אסור, ובתנאי שנעשה בידיעתו ולרצונו. וכ"פ **בילקוט יוסף**, דתרתני בעינן, שיבשלו שם בקביעות ושהבישול יהיה לדעתו ולרצונו.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקצז) שישראל מומר לחלל שבת, שעשה מלאכה מהתורה לצורך ישראל אחר, יש להתיר לישראל אחר להנות ממלאכה זו מיד במוצ"ש, בפרט אם נעשה נגד רצונו. ובהערה שם השיג ע"ד הכת"ס, שהרי אין לחוש שיצווה את המומר שיחלל עבורו שבת, ודווקא אמירה לגוי קלה בעיניהם. ועוד שהישראל לא ישמע לו, שהרי אין אדם חוטא ולא לו. וכתב שם שלכאורה היה נראה לאסור משום שכשיראה המומר שהועילו מעשיו יבוא לעשות כן לשבת הבאה, אולם חילק שם שאין לומר שחכמים קנסו למומרים במיוחד, שהרי לא יועיל להם שום קנס שכן לא ישמעו לנו.

**בפמ"ג** (א"א שכה' כב) כתב שאם בישראל מומר מעצמו לישראל, אסור לזה שנתבשל עבורו, ומשמע שאסור לו לעולם אפילו לא היה מדעתו ורצונו.

בספר **תהילה לדוד** (שיח סק"ז) אסר למי שנתבשל עבורו רק אם ציוה על אדם לעשות עבורו, כי לדעתו האיסור של הנאה ממעשה שבת נובע מהעובדה שנעשה כאן איסור מהתורה, ולכן אוסרים רק על מי שעשה בפועל את מעשה העבירה או על מי שציוה לחלל שבת, כיון שעבר על איסור של לפני עיור.

### ❧ כיצד מוגדר מעשה שבת של יהודי חילוני?

יהודי חילוני המחלל שבת ולא למד יהדות בחייו למרות שהוא יודע ששבת היום, ושמע שקיימים איסורים מסוימים ביום זה, אבל אינו למד את טעמיה של המצווה ואת מקורותיה ופרטי האיסור, נחלקו הפוסקים כיצד להגדירו: דעת הרה"ג **מרדכי אליהו** זצ"ל שיש להחשיבו כשוגג. דעת הרה"ג **אביגדור נבנצל** שיש להחשיבו כמזיד (ע"פ הגרש"ז אוירבך) וכן נראה דעת הרה"ג **יעקב יוסף**. אולם היהודים שלא למדו שום דבר על יהדותם כמו העולים החדשים מבריה"מ - ניתן להחשיבם כשוגגים.

אם מלאכה זו נעשית על ידי אדם שידוע שאסור לעשות מלאכה זו בשבת: לפי הרה"ג נבנצל יש להחשיבו כמזיד, ומאכל זה אסור בשבת. לדעת הגר"מ אליהו זצ"ל והרה"ג דב ליאור שליט"א יש להחשיבו כשוגג, וניתן להקל כשמדובר באנשים אחרים האוכלים.

### ❧ מעשה שבת בדבר שאין שינוי בגופו

יש לדון האם קנסו רק במקום שניכר החילול שבת בגוף החפץ או גם כשלא ניכר. ויש לחלק בין המקרים, לדוגמא העברת חפץ ברה"ר, אפילו שלא נעשה שום שינוי בחפץ זוהי הגדרת המלאכה, אבל הבאת אוכל ע"י רכב בשבת, או פתיחת דלת אוטומטית ע"י חילוני, אינה הגדרת איסור מבעיר (בנסיעה ברכב לדוגמא).

שנינו בגמרא בעירובין (מא): "א"ר פפא פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו אפילו במזיד, לא הפסידו את מקומן, מ"ט אנוסין נינהו". והסביר **רש"י** שמדובר ביו"ט, וכל העיר אליה חזר החפץ נחשבת כד' אמות,

ובשבת מותרין לאכילה במקום שחזרו, משום שהיו אנוסים ע"י המוציאים. והריטב"א הקשה מדוע הפירות לא הפסידו מקומן, והרי קי"ל מעשה שבת אסור בהנאה, כמו המבשל בשבת, והרי כאן מדובר אפילו במזיד וגם ר"מ יודה לאיסור הנאה בשבת עצמה? ומביא שני תירוצים: יש לחלק בין שבת ליו"ט, שבשבת קנסו מעשה שבת, כיון שמדובר באיסורי דאורייתא כמו בישול, אבל ביו"ט שיש רק איסור תחומין דרבנן לא קנסו. תירוצ' שני הביא ע"פ ר' יונה שלא אסרו מעשה שבת אלא בדבר שנעשה בו מעשה, דהיינו שנעשה בו תיקון בגופו, שזה נקרא מעשה, והיינו דנקטינן בכל דוכתא - 'מעשה שבת'. הריטב"א נוטה לקבל את פירושו, וכן מובא משמו של ר' יונה ברשב"א. ויוצא מדבריו שאין במעשה שבת שאין בו שינוי שום איסור, בין אם נעשה בשוגג או במזיד, או במלאכה דאורייתא או דרבנן.

**מנן השו"ע** (סי' תה סעיף ט) פסק "פירות שהוציא חוץ לתחום והחזירם אפילו במזיד לא הפסידו מקומם שכל העיר להם כארבע אמות וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח כבתחילה אם הוא יום טוב ואם הוא שבת מותרין באכילה במקומם ואפילו לאותו ישראל שהחזירם לצרכו במזיד, מאי טעמא, אנוסים הם, וכל זמן שלא הוחזרו והם חוץ למקומם אם הוציאו בשוגג מותרים לאכלם ואסור לטלטלם חוץ לד' אמות ואם הוציאו במזיד אסור לאכלם אפילו מי שלא הוציאו ויש מתירים למי שלא הוציאו".

אמנם **הרמב"ם** (פ"ו מהל' שבת הכ"ד) כתב שדווקא אם הפירות חזרו למקומם מותר להנות מהם. ומבואר שאינו מתיר אלא דאיכא תרתי לטיבותא, שלא נעשה מעשה בגופן, ולא נשתנו.

**החיי אדם** (כלל ט' סי"א) הביא את דברי ר' יונה, אולם כתב לבסוף שיש להחמיר בכל איסורי תורה כמו מבשל, ומשמע ממסקנתו שכל ההיתר הוא אם נעשתה מלאכה דרבנן בשוגג. אבל במזיד באיסור דרבנן, או במלאכה מהתורה בשוגג אין היתר.

**בביאור הלכה** (סימן שיח ד"ה אחת) הביא להלכה מסקנת החיי אדם, אולם דבר לא התחדש בכך, משום שהמ"ב (סק"ג) הביא כבר להלכה את דברי הגר"א שבכל איסור דרבנן בשוגג המלאכה מותרת, ואפילו נעשה שינוי בחפץ.

**הילקוט יוסף** (עמ' צד' - קא) כתב שניתן לסמוך על רבינו יונה במקום הצורך, אך אין לנהוג כן לכתחילה, ולכן פסק שאם חילוני הביא ברכבו אוכל לצורך סעודת מצווה, יש לכל בעל נפש להימנע מלאוכלם בשבת, וגם בצבא יש להקפיד על כך, ומ"מ בשעת מלחמה יש לסמוך ע"ד המקלים כיון שלא נעשה מעשה בגוף התבשיל. ו**בחזו"ע** (ח"ד עמ' תכז) התיר לחיילים שהובא להם אוכל חם ע"י רכב, לאוכלו בשבת. ושמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** צ"ל שהעיקר להחמיר בזה, אלא שבמקום שלא נח לו בהוצאה יהיה מותר, בהסתמך ע"ד המהרש"ל. וכן אדם שנמצא במקום שלא כולם יראי שמים וספק אם הביאו את המאכלים לקידוש ברכב, יותר טוב להימנע מאכילה במקום זה. ואם הוא נמצא במקום הדחק ולא נח לו בכל זה אפשר להקל, כדי שלא יכנס למצב של אי נעימות.

ובשש"כ (פרק יח' אות סג) החמיר לא להשתמש במפתח שהוצא מרה"י לרה"ר, אולם כשאיסור ההוצאה היא מדרבנן התיר להשתמש בו. ואם הוציא מפתח ופתח בו דלת התיר בכל אופן להיכנס לבית שנפתח. ובהערה שם הביא בשם **הגרש"א** שטעם ההיתר הוא שאין לומר שהדבר שנעשה בו



מעשה שבת, אוסר דבר נוסף<sup>295</sup>. אולם באגרות משה (ח"ב סימן עז) אוסר להיכנס לבית שנפתח ע"י מפתח שהובא באיסור מעשה שבת. ובפרק ט' אות כד' כתב שאם פתח קופסת שימורים בדרך האסורה, אין המאכל נאסר ומותר לאוכלו בו ביום. וכו' בפרק י' אות טז' כתב שאם פתח את המקרר ונתברר שהנורה נדלקה, אין המאכל שבמקרר נאסר [וכאן ההיתר ברור כיון שלא נעשה בכוונה אלא כמתעסק] ובהערה שם האריך לבאר טעם ההיתר. ונמצא שהוא מחלק בין מלאכת הוצאה שנעשתה מלאכה באוכל, לבין מלאכה שלא נעשתה שום מלאכה באוכל עצמו.

**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תרג) כתב שאם הוציא בשוגג פירות מרשות לרשות, מותר לו להנות מאותו דבר אפילו בשבת. ובאות ח פסק שכל מלאכה מדרבנן שנעשתה בשוגג מותר להנות ממנה בשבת, ואפילו השתנה הדבר מחמת האיסור שעשה בו.

דעת הרה"ג **דב ליאור**<sup>296</sup> שקופסה שנפתחה באיסור בשבת (כגון: שנקרעו אותיות בפתיחתה) במזיד, שאסור לפותח הקופסה להשתמש בתוכנה.

ולשאלה אחרת בעניין אדם שעבר ונהנה מהמלאכה שעשה במזיד (לדוגמה - אדם שהדליק את האור בשבת), האם גם התוצרת של מלאכה זו נאסרה (למשל סלט שהוא הכין בחדר המואר)? ענה ש"פורמאלית יש מקום לומר שהוא לא נהנה ישירות מחילול שבת אך קשה להשלים עם העובדה שיש כאן הנאה עקיפה מחילול שבת. לא הייתי אוכל אוכל זה". ונראה מתשובות אלו שדעתו להחמיר גם במעשה שבת שאין הנאה ישירה מהמעשה.

ובשו"ת **דבר חברון** (סימן שמ) פסק לאסור להיכנס בדלת אוטומטית עם אדם שאינו שומר תורה, שפתח את הדלת בשביל עצמו, כיון שיש בזה חילול ה' שמנצלים פעולה של חילוני לצורך הנאה לשומר שבת<sup>297</sup>.

כתב בפניני הלכה (פרק כו אות ד) שאם יהודי מחלל שבת התקרב לדלת חשמלית וע"י כך פתח אותה, אסור להיכנס דרכה. ואם עבר שם יהודי ובלי כוונה נפתחה הדלת מותר להיכנס דרכה. אולם אדם שפתח דלת ע"י כרטיס מגנטי לדעת הגריש"א (מלכים אומנין עמ' תקכה) מותר להיכנס בדלת, משום שמחמת האיסור נעשתה פעולה של הסרת מונע בלבד. גם דעת הגריש"ז **אויורב** (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן טז' אות א) להתיר להיכנס לבית שהמפתח שפתחו את הדלת הובא באיסור (כגון ברה"ר) כיון שלא נעשתה מלאכה בפתיחה עצמה, אלא רק במפתח, ולפיכך נאסרה ההנאה מהמפתח בלבד. **מאידך**, דעת האגרות משה (ב, עז) שאין להיכנס לבית שהמפתח הובא באיסור, אלא רק אם ינעלו אותו ויבוא גוי ויפתח אותו שוב, משום שעצם הכניסה לבית חשובה כהנאה.

<sup>295</sup> ועיין בספר מנחת שלמה ח"א סי' ה' סעיף ב' ד"ה עכ"פ, דמשמע שהוא אוסר בהאי מפתח, וכתב במבוא לשש"כ הע' קנו', שאמר לו הגרש"ז דדעתו טפי כדבריו בשש"כ, וכ"ה בספר מאור השבת ח"א בפניני המאור עמ' תעא.

<sup>296</sup> התשובות המובאות בשם הרב ליאור, אם לא צוין מקור בשו"ת דבר חברון, הם מאת ישיבה.

<sup>297</sup> עיין בספר **קדושת השבת** ח"ב (מילואים ד' 13-23) של הרב משה הררי, שהביא כמה טעמים להחמיר להיכנס בדלת שנפתחה ע"י חילוני, וכמה טעמים להתיר.

### היתר מעשה שבת במקום מחלוקת הפוסקים

כיון שנפסק שכל דין מעשה שבת הוא מדרבנן, כתב **המ"ב** (סק"ב) בשם **הפמ"ג** (א"א סק"י) שבכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים אם פעולה מסוימת אסורה, ממילא יש כאן ספק באיסור דרבנן ומותר. כגון במחלוקת מה נחשב כמבושל כל צורכו, הרבה ראשונים סוברים שצריך שיהיה הדבר מבושל כל צורכו, וכנגדם יש הרבה ראשונים שסוברים שתבשיל המבושל כמאב"ד נחשב למבושל כל צורכו. ולכן נראה להקל אם אדם בישל תבשיל שמבושל כמאב"ד בשבת, שמותר להנות מתבשיל זה בדיעבד בשבת. אולם נראה שכל האמור אינו אלא במקום שמחלוקת הפוסקים שקולה, אבל אם רוב הראשונים נוטים לאסור, אין לומר שנקל בו במעשה שבת. אלא שהמ"ב (ס"ק עד) כתב לגבי עירוי מכלי ראשון, דקי"ל שמבשל כדי קליפה, שאפילו בדיעבד אסור אם ערה על תבלין. אפילו שיש בזה מח' שקולה, וכן הקשה עליו הגרע"י בחזו"ע שבת ד' (עמ' תכד) ע"ש.

אמנם **בחזו"ע** (ח"ד עמ' תכב) התיר אף בדין בישול אחר בישול בלח, בהסתמך על המתירים, אפילו שהם מעטים ולא נפסק כן בשו"ע. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תרי) שאפילו אם מרן השו"ע והאחרונים אוסרים לעשות כן לכתחילה, אפשר להקל במעשה שבת ע"פ המתירים. וכ"כ **כה"ח** (אות ה) ו**בלויית חן** (סימן מג) ו**בהליכות עולם** ח"ד (פ' בא אות ג).

ושמעתי מהרה"ג **אהרן בוטבול** לגבי אדם שחימם במזיד מרק ע"ג הפלאטה בשבת, שמותר להנות מתבשיל זה בשבת, בהסתמך ע"ד הפמ"ג שבכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים, מעשה שבת מותר, וכלל זה נוהג בכל מלאכות שבת. וכ"פ **הפניני הלכה**.

ו**בהליכות עולם** (שם) כתב שאם אדם נתן דבר חי שלא נתבשל כלל בבין השמשות על הפלאטה, אין לאוסרו משום מעשה שבת, כיון שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, וזמן זה הוא ספק יום ספק לילה, והוי ספק דרבנן ולקולא. וכ"כ **בחזו"ע** (עמ' תכה) בעניין אדם שנתן ביצים בחמין בביה"ש. אולם **המ"ב** (סימן רסא סק"ו) אסר להנות ממלאכה שנעשתה בביה"ש [ושם כתב שאפילו עשאה בשוגג, דלא כמ"ש בביה"ל בסימן שיח בשם הגר"א]. ובטעם הדבר ביאר **בחוט שני** (ח"ב פכ"ב סק"א עמ' מ) שנחשב הדבר כאילו נפסקה ההלכה לחומרא, ואין זה ספק.

**שאלה:** גזר שגרדוהו בפומפיה בשבת בשוגג האם הגזר מותר באכילה בשבת? נראה שיש להתיר בשופי, כיון שגירוד הגזר נעשה סמוך לסעודה, ואינו לבישול (שדעת הרמב"ם שאין בזה איסור תורה) ואולי אין החתיכות מספיק דקות, ולכן יש כאן מעשה שבת באיסור דרבנן בשוגג ויהא מותר להנות ממנו בשבת. כנלע"ד. וכן אמר לי דביר אזולאי הי"ו. ולאחר מכן אמר לי הרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שגזר זה מותר באכילה בשבת, כיון שיכל להנות מהגזר באופן אחר - ע"י חיתוך בסכין, ולא היה חייב להכשיר אותו לאכילה ע"י איסור. ואמר לי הרב **י"צ רימון** שבמקום צורך ניתן להקל, משום שהוא שוגג וניתן לסמוך על האומרים שאין דין טוחן כל עוד צריך לעיסה ועוד. לאחר זמן ראיתי בגליון קול צופין 302 שגם **הגר"מ אליהו** זצ"ל התיר לאכול את הדבר שגורד בשוגג בפומפיה. אלא שראיתי שהרה"ג **דב ליאור** נשאל האם מותר להנות מדבר שגורד בפומפיה בשבת לאחר שביקש כמה פעמים שלא לעשות כן ולא עזר? ופסק שאסור לאכול. שאולי אם יגיד למכין שאינו אוכל, זה

יגרום לא להכין יותר בפומפיה. (ולענ"ד פסק כן משום התראה, אבל מעיקר הדין מותר להנות ממנו כפי שכתבנו).

### סג דין הקדירה שנתבשל בה האיסור

**המ"ב** (סק"ד) הביא את דברי **המג"א** (סק"א) בשם **הרשב"א** שגם הקדירה שבישל בה **במזיד** אסורה, משום שבישל בה דבר האסור לו. וכ"פ **השת"ז** (סק"א) **הפמ"ג** (א"א אות א), **בא"ח** (ש"ש פ' בא א) ו**כה"ח** (אות ט).

מקור הדין הוא בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קעה) וניתן להבין את דבריו בשני אופנים: חכמים הגדירו את האיסור כאיסור **חפצא**, שהתבשיל עצמו נחשב כמאכל אסור, ולכן גם הקדירה אסורה כדין מאכלות אסורות. דרך שניה בדבריו, היא שהאיסור הוא **בגבוא**, שלאדם אסור להנות ממעשה שבת, כמו שבארנו שטעם האיסור הוא כדי להרחיק את האדם ממעשה העבירה, והרחיבו את האיסור אף לקדירה.

ויתכן שהדבר תלוי בטעם הקנס, האם האיסור הוא שלא יהנה מחילול שבת, או שהוא קנס והרתעה שלא יאמר לו לחלל שבת בעתיד. אם הוא איסור הנאה לא שייך לגזור על הקדירה, כי התוצאה של חילול השבת הוא התבשיל, וגם ההנאה ממעשה חילול השבת בקדירה הוא קלוש. ואם נאמר שזו הרתעה אז יש מקום לאסור אף את הקדירה כהרתעה.

**בשש"כ** (ח"ג תיקונים ומילואים עמ' לא הע' מו) אסר מטעם שיש בקדירה דבר האסור לו, וכנראה הבין שהאיסור הוא בחפצא. והוסיף שלאחרים הקדירה מותרת, והוא כדין הנודר מן התבשיל, שגם הבלוע בקדירה אסור לו, ולאחרים מותר.

**הילקוט יוסף** (עמ' כז) כתב שהקדירה מותרת במוצ"ש אפילו אם בישל במזיד, ואם אפשר נכון להחמיר ולהגעיל את הקדירה. ונ"מ למחללי שבת שמבשלים אוכל כשר בלבד, אבל מבשלים בשבת, האם יהיה מותר לאכול ממאכליהם. ו**בלוית חן** (סימן מב) כתב שאין לאסור את הקדירה במבשל במזיד, ואין ראייה לכך מדברי הרשב"א. ואם אפשר להחמיר בהגעלה תע"ב.

**המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תרי) התיר להשתמש בקדרה במוצ"ש ללא הגעלה, ומ"מ המחמיר להגעילה תע"ב לחוש לדעת הפוסקים שאוסרים.

### סג דין תערובת במעשה שבת

**המג"א** (סק"ב) דן בתבשיל שבושל בשבת והתערב בדבר היתר, ופסק שאינו בטל משום שהוא דבר שיש לו מתירין למוצ"ש, ואף שלמבשל עצמו הדבר אסור לעולם ואין לו מתירין. כיון שלאחרים יש לו מתירין מחשיבים אותו כדבר שיש לו מתירין. כמו שביכורים שנתערבו אסורים אף לזרים, אפילו שלהם הוי דבר שאין לו מתירים. כיון שלכהנים הוא דשיל"מ שיכולים לאוכלו בירושלים, אף לזרים הדין כן.

מין **הב"י** (יו"ד ס"ס קב) הביא את דעת ר"י בשם הרמ"ה, שבמקרה שהאיסור לא יותר למי שנאסר לו כמו המבשל בשבת במזיד, אם נתערב באחרים בטל. והוכיח זאת מיבמות (פב) שתרומה שהתערבה

בחולין בטלה, ולא אמרינן דהוי דשיל"מ, כיון שלכהן מותרת ייאסר אף לישראל. והמג"א דחה דברים אלו, כיון שבתרומה לעולם לא נחשב כדשיל"מ, שהרי לכהן אף עכשיו מותר, ולישראל לעולם אסור. וכ"פ השת"ז (סק"ב). ואמנם גם הרמ"א ביו"ד כתב כדברי הב"י.

**המ"ב** (סק"ה) הביא את דברי החוות דעת שחולק על המג"א, ולא מקרי דשיל"מ, וכ"פ הרב זבחי צדק (סי' קב אות כב). והוסיף המ"ב שכל זה למבשל עצמו, אבל לאחרים ברור שלא בטל כי להם יותר המאכל למוצ"ש והוי דשיל"מ. ובשעה"צ (ס"ק יב) כתב שבשוגג לכולם יותר במוצ"ש ולכן אינו בטל.

כתב הגרי"ח בבא"ח (ש"ב בא אות ב) ובשו"ת רב פעלים (ח"א סי' יז) לאסור התבשיל שנתערב ברוב היתר גם על המבשל, כדברי המג"א, ולא מטעמיה אלא מטעם דלא להווי מילי דרבנן כחוכא ואטלולא, שלמבשל עצמו יהא מותר ולאחרים שלא חטאו אסור.

**בחזו"ע** (ח"ד עמ' תיח) פסק שתבשיל שבושל בשבת ונתערב בתבשיל אחר, ויש רוב כנגד התבשיל שבושל בשבת, מותר באכילה אפילו בשבת, מתוך שלמבשל מותר ואין לו דין של דשי"מ, כך לאחרים מותר. ונסמך ע"ד מרן הב"י בשם הרמ"ה שהובאו למעלה. והביא סניף להקל את דברי ר' ישועה בסיס שהואיל ומן הדין קי"ל 'היא קודש ואין מעשיה קודש', והאיסור להנות ממעשה שבת אינו אלא מדרבנן משום קנס, י"ל שלא קנסו אלא דווקא כשהיא בעיניה, אבל ע"י תערובת לא.

**ובמנוחת אהבה** (ח"א תקצט) התיר מעיקר הדין לקנות נייר ממפעל העובד בשבת, משום שהנייר שיצרו בשבת בטל ברוב הנייר המיוצר בחול, ואם כשימנעו מלקנות נייר זה, יחדלו לייצר בשבת, אסור לקנות ממנו כדי לא לסייע בידי עוברי עברה.

ושם (אות טו) כתב שדבר שבישלוהו בשבת בשוגג והתערב ברוב היתר, אינו בטל מפני שיש לו היתר במוצ"ש בלא ביטול ברוב. אולם דבר שבישלוהו במזיד והתערב ברוב היתר, הרי הוא מותר בין למבשל ובין לישראל אחר לאוכלו בשבת, הואיל ולמבשל אין היתר להנות ממנו במוצ"ש.

### נאה ממעשה שבת במתעסק

אדם שנשען על קיר ביתו והמתג נלחץ בטעות והדליק את האור: האם דינו כשוגג ואסור בין לו ובין לאחרים עד מוצ"ש, או שדין מתעסק שלא נתכוון כלל לפעולה של הדלקת האור, בניגוד לשוגג שנתכוון לפעולה של הדלקת האור רק לא התכוון לתוצאה. וגם אם נגדיר אותו כמתעסק שפטור, השאלה היא האם הוא פטור ומותר, דהיינו שאין כאן מעשה עבירה, או שהוא פטור אבל אסור ונעשתה כאן עבירה, רק שאינו מתחייב עליה. אם נאמר שנעשתה כאן עבירה אזי יהיה אסור להנות ממלאכה זו, ואם נאמר שלא נעשתה כאן עבירה, יהיה מותר להנות ממלאכה זו.

ויש לזכור שהגדרת מתעסק היא, שאין כוונה כלל למלאכה, אבל אם הדליק אור בהיסח הדעת שכך רגיל לעשות בימות החול, אין הדבר חשוב כמתעסק.

בשו"ת ר' עקיבא איגר (סימן ח) קבע שמתעסק חשוב כמעשה עבירה, רק פטור מקרבן חטאת, לעומת לא נתקיימה מחשבתו שאין כאן מעשה עבירה כלל. לפי דבריו נראה להחמיר כאן לפחות כדין שוגג. וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' כ) שדינו כמעשה שבת בשוגג, שאסור להנות ממנו בו ביום, וכ"ד הגריש"א (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ח הע' 243).

בשו"ת **משנה הלכות** (ו, עו) הביא שיש מחלוקת האם מתעסק הוא מעשה עבירה או לא, ולא מבעיא למ"ד שמתעסק הוא מעשה עבירה שאסור להנות ממלאכה זו בשבת כדין כל מעשה שבת שאסור, ואפילו למ"ד שמתעסק אינו מעשה עבירה הוא דווקא על הגברא שאינו חייב בעונשין, אבל החפצא חשוב כעבירה שאין להנות ממנה בשבת, והביא ראיה מברכות נב: בעניין ברכה על נר של גוי שלא שבת שחשוב כנר שהודלק בעבירה, כיון שאם הישראל היה מדליקו היה חשוב כהודלק בעבירה, אע"פ שלגוי אין שום איסור בהדלקת הנר בשבת. וכ"ש לגבי מתעסק שודאי אין להנות ממעשה העבירה.

**בילקוט יוסף** (עמ' נ - נד) מסתפק בדין זה, והעיקר לדינא שאם אין לו שום אפשרות לקרוא במקום אחר, יש להקל להנות מהאור שבחדר זה. ובהערה שם הביא שהדין תלוי בחקירה האם מתעסק חשיב מעשה עבירה או לא. והביא בשם הרמב"ם שכתב שמתעסק 'אינו חייב כלום' שמשמע שאינו חשוב כמעשה עבירה כלל.<sup>298</sup> ומסקנתו שהמיקל להנות ממלאכה שנעשתה כמתעסק יש לו ע"מ שיסמוך.

**בש"כ** (ח"ג, תיקונים ומילואים עמ' כ) כתב שבמתעסק בשבת יש חסרון של מלאכת מחשבת, ולכן מותר להנות מאור חשמל שהודלק כמתעסק. ויש לחלק בין חסרון כללי בכל התורה מצד מתעסק לחסרון שאופייני רק לשבת מצד מלאכת מחשבת, ובזה לא חשיב מלאכה כלל. ובפניני **הלכה** (הרחבות עמ' 159) כתב שיש להקל בהנאה ממתעסק בשבת. גם בשו"ת **מגדנות אליהו** (ח"ב סימן קמד) האריך בנושא זה והעלה להתיר, וע"ע **באורחות שבת** (כה, ד הע' יט).

ואדם שהדליק את האור ללא כוונה כלל, הסתפק **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ב סק"א) אם אסור להנות מאור זה, אולם אם לחץ על המתג מתוך הרגלו, דעת **הגר"ש אלישיב** (מאור השבת ח"א סימן יח ס"ק קד) שדינו כשווגג.

### 299 הנוטע נטיעה בשבת - סרט בשבת

שנינו בגיטין נג:

"דתניא הנוטע בשבת - בשוגג יקיים, במזיד יעקר דברי ר"מ, ר"י אומר בשביעית - בשוגג יקיים, במזיד יעקר ובשבת בין בשוגג בין במזיד יעקר"

ויש להקשות: מאי שנא נוטע ממבשל, מדוע לא סגי אף בנוטע שימתין למוצ"ש. או אפילו אם נצריך בכדי שיעשו מדוע לא נפסוק שימתין מלאכול הפירות עד שיעבור זמן הנאתו מן הנטיעה בשבת, וא"כ מדוע אנו מצריכים אותו לעקור לגמרי?

**התפארת יעקב** בחידושו לגיטין שם תירץ, דבנטיעה לא רצו חז"ל להצריכו המתנה ולקנסו, ולכן קבעו שיעקור מיד במוצ"ש, ולא יפסיד מאומה. וצ"ע בדבריו, דמשמע דחיוב העקירה בנוטע הוא לקולא למחלל השבת! אך **בביאור הלכה** (ס' שי"ח ד"ה אחת) כתב ליישב, דלא התירו ההנאה במוצ"ש

<sup>298</sup> אולם עיין במח' הכס"מ ומרכה"מ בפירוש לשון "אינו חייב כלום" (פ"א ה"ד).

<sup>299</sup> לקוח ממאמרו של הרב ברוך בן גיגי. מתוך אתר בית המדרש הוירטואלי.

אלא במלאכות דמינכר הקנס שקנסו חז"ל שלא ליהנות בו ביום, אבל בנוטע דבלאו הכי אינו יכול ליהנות לאלתר, שוגג שווה למזיד דבשניהם צריך לעקור הנטיעה.

אמנם עדיין אין זה מבואר כל הצורך, דאמאי אינו ניכר הקנס, והרי יכול להמתין מלאכול הפירות לכשיגדלו? ויש ליישב דמ"מ אינו ניכר הקנס באופן מיידי, אלא כעבור תקופת מה, לכן קנסו בקנסא דמינכר כל עוד חילול השבת נמצא בתודעת האדם.

עוד נראה לחלק בין נוטע למבשל באופן אחר, שהרי לכאורה מבשל שהותר במוצ"ש למרות שעדיין נהנה ממה שהתבשל בפועל בשבת, ובמיוחד בולט ההיתר במבשל למי שאינו מצריך בכדי שיעשה. לפי זה נראה שיסוד האיסור במעשה שבת הוא שלא ליהנות בשבת מן החפץ שנעשתה בו מלאכה. אך במוצ"ש, כיוון שאין ייחודיות כלשהי בתבשיל זה דווקא, ואפשר לבשלו עכשיו במוצ"ש - לא אסורו כלל (והיינו למ"ד שהאיסור הוא תורת קנס בפשיטות, ואף למסבירים שיסוד האיסור שלא ייהנה מן העבירה, עיקר האיסור הוא שלא ייהנה בשבת מן העבירה. ולרש"י שהצריך בכדי שיעשה, היינו מפני שהצריך שתהיה שהות במעל לבשל במוצ"ש. כמו כן ניתן לומר שדין בכדי שיעשה הוא הרחבת היום - מעין תוספת שבת לגבי איסור זה).

כעת נשוב לנושא שלנו, ונראה שניתן ללמוד בו ק"ו מנוטע. שהרי הצילום נעשה באופן שבו ברור שהדבר נעשה בשבת, ואין שום אפשרות שהדבר ייעשה במוצ"ש, שהרי צילום האירועים יכול להיעשות רק בשבת, וא"כ יש לאסור לעולם, שהרי "אבן מקיר תזעק: בשבת נוצרתי" וממילא נראה ש"כפיס מעץ יעננה: אסורה את". אפילו לטעמו של ה"ב"ה"ל יש לדון לאסור בכה"ג, שהרי גם כאן לא ניכר הקנס כלל: למרות שאפשר עקרונית לראות את הסרט בשבת עצמה, אבל מ"מ כיוון שבעיקרו של דבר נועד הסרט להקרנה במוצ"ש דווקא, א"כ לא מינכר הקנס, אמנם לפי סברת ה"ב"ה"ל היה אפשר ליהנות מזה ביום המחרת, אבל לטעמא דידן יש לאסור באופן מוחלט.

עוד נראה לאסור ע"פ מה דאיתא שם בסוגיה: שואלים שם מהו ההבדל בין שבת שמעשיה מותרים לאחר זמן, לבין שביעית שנטיעותיה אסורות. עונה הגמרא שיש חילוק בין שבת לשביעית, דמונים ישראל לשביעית ואין מונים לשבתות - הטעם להחמיר בשביעית לר"מ נובע מכך שהרואה את הנטיעה מונה את השנים למפרע ויודע שניטעה בשביעית. ואע"פ שיש טעם שני בסוגיא שם לחלק בין שבת לשביעית - דנחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות, ועוד שלא נאמרו טעמים הנ"ל אלא לר"מ, ואילו לר"י נראה דלית ליה הני טעמי, אף על פי כן נראה שיש לבאר את הסוגיה כך (ויש לדייק פירוש זה בלשונו של רש"י שם): דאין זה ממש שני טעמים, אלא טעם אחד המורכב משני יסודות. דהיינו: הא דמונים לשביעית או לשבתות יוצר בעיה רק אם נחשדו על כך (שכיוון שנחשדו, וידוע שנעשה בשביעית עלולים להתיר, עיין רש"י שם). לכן לר"מ כיוון שנחשדו על השביעית ולא על השבתות, אף דמונים לשניהם, לא קנסו בשוגג אלא בשביעית, ולר"י דבאתריה חמירא להו שביעית - לא קנסו.

וא"כ בנידון דנן דמונים לשבתות, שהרי כל הרואה אומר דבשבת נעשה ונחשדו לדאבוננו ישראל על כך, יש לקנס שלא ליהנות מזה כלל. אף אם נחשיב אותם כשוגגים (אף שלא מסתבר הכי כמו שנתבאר

לעיל), יש מקום לקנוס כשם שקנסו שם בשוגג לעקור את הנסיעה לגמרי משום האי טעמא, ומוכח בסוגיא דכו"ע מודים עקרונית לסברה זו (אלא שבדעת ר' יהודה יש לעיין דשמא הוי כגזירה חדשה).

עד כה עסקנו בחילוק בטיב האיסור בין נידון דנן למבשל, אך גם אם נשווה ביניהם יש לדון לאסור. זאת משום *דחשבינן לעוברי העבירה כמזידים*, א"כ יש לאסור לעולם למחלל השבת ולמי שנעשה בשבילו, וכמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ט שמי שביטל איסור במזיד אסור לו ולמי שנתבטל בשבילו וה"ה הכא (וכן סבר המג"א ש"ח ס"ק ב' בריש דבריו, וכן הביא בכף החיים בשם נה"ש).

אך **המג"א** שם מביא למסקנה חילוק בשם הב"י בין ביטול איסור לבישול: בביטול איסור אוסרים גם למי שנתבטל בשבילו, שלא יאמר לגוי לבטל בשבילו, אבל בבישול לא שייך הך חששא דשמא יאמר, דישראל לא ישמע לו, ובגוי צריך להמתין למוצ"ש בכדי שיעשו. לכן, בבישול בשבת דין מי שנתבטל בשבילו כדין אדם אחר (ולא כמבשל עצמו), אולם עיין בתשובת **הכתב סופר** (סימן נ) וז"ל:

"אבל זה נראה לי פשוט דדווקא במי שמבטל במקרה בשביל אחר... אבל בנידון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מדי שבת בשבתו לאחרים וכו' בודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבטל בשבילם כמו להמבשל עצמו הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט... דשייך שיצווה לו בפעם אחרת דחל עליו קנס חכמים"

וא"כ דון מינה ואוקי באתרין שהוא חמור יותר מבישול בפונדק. ולכן יש לאסור לכל מי שנעשה בשבילו, ואף דיש לומר דהכא הרי בין כך ימשיכו לעשות כן, מ"מ נראה דהקנס של חז"ל היה בכל מקום ששייך החשש דשמא יאמר לו לעשות כן. ואף שבשו"ת **הר צבי** (סי' ק"פ) נסתפק בזה דשמא זו גזירה חדשה, ואף אנחנו כתבנו כן לעניין זה שנצריך בכדי שיעשו בישראל, אך נראה לענ"ד שיש הבדל, ששם לא גזרו מעולם בכדי שיעשה בישראל אבל להחשיב מי שנעשה בשבילו כעובר העבירה כבר גזרו כן גבי ביטול האיסורים, וא"כ יש לומר שהגזירה הייתה בכל מקרה ששייך החשש דשמא יאמר לו. וצדקו דברי הכת"ס.

כתב **באורחות שבת** (כה, סו) שאסור להנות לעולם מצילום של משחקי כדורגל ואירועים שונים שצולמו בשבת. והרוצים להקל יכולים לסמוך ע"ד התוס' בחולין טו, תרומה, ריטב"א והגר"א שפסקו כר"מ, שבמוצ"ש אפילו במזיד אפשר להנות מהמלאכה. ובשו"ת **דבר חבון** (סימן שלה) כתב שצילום שנעשה בשוגג מעיקר הדין יש ע"מ לסמוך לראות אותו במוצ"ש, אך ממידת חסידות ראוי להימנע. ולגבי מעשה שבת שלא נעשה עבור אדם מסויים אלא לצורך מסחרי, יש מח' הריב"ש והט"ז<sup>300</sup> אפילו אם המעשה נעשה במזיד, משום שכל איסור מעשה שבת הוא דרבנן, והצילום ג"כ דרבנן, ולכן יש להסתמך על השיטה המקילה בזה. ושם (סימן שלז) כתב לגבי הנאה משמיעת ידיעה ברדיו, אם לא שמע במזיד אלא בשוגג, מותר להנות מידיעה ששודרה בשבת ברדיו.

<sup>300</sup> עיין רע"א על שו"ע יו"ד סימן צט' סעיף ה'.

## דינים נוספים במעשה שבת

כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקצט) שמותר מעיקר הדין לקנות ביום ראשון פירות טריים אפילו ידוע שנקטפו בשבת, ומ"מ אם כשימנעו מלקנותם, יחדלו ללוקטם בשבת, אסור לקנות מהם כדי לא לסייע בידי עוברי עבירה, ואיסור עיוור זה הוא מדרבנן בלבד.

בעניין מכירת המאכל לאחר השבת ליהודי אחר, דעת הגרע"י **בחזו"ע** (ח"ד עמ' תכא) להתיר, אולם בשו"ת **רב פעלים** ח"ג (סימן יז) הצריך למוכרו בזול, ואף ליתנו במתנה אסר כיון שיש לו הנאה מזה. וכ"פ **כה"ח** (סק"ח). ובשו"ת **מנחת שלמה** ח"ב (סי' טו) הביא דברי הרב רב פעלים, וכתב שהוא מסתפק בזה.

שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שאדם חילוני שנטע נטיעות בשבת כשהיה חילוני, כיון שידע שהיום שבת ואין הוא נחשב לשוגג, כשיחזור בתשובה צריך לעקור את העץ ואסור לו להנות ממנו בשבת. (עיין בגיטין נד.), וכך גם לגבי ענבים שסחט אותם בשבת, אסור לו להנות מיין זה. וכך הדין לעניין תמונה שצילם בשבת שאסור לו להנות מהם בשבת. וגם לגבי חלב שנחלב בשבת ונתערב בחלב שנחלב בחול, התיר כיון שזהו ספק דרבנן לקולא, וגם בטל ברוב. וכך גם לגבי אדם שתיקן את רכבו בשבת, יש להגיד לו שיעשה מעשה כדי שלא יהנה מתיקון זה שנעשה בשבת. וכן לגבי אדם שרוצה לראות תכניות במוצ"ש שנעשו בשבת, הדבר אסור.

כתב **האור לציון** (ח"ב פמ"א אות ה) שאם שכן מחלל שבת הדליק אור בחדר המדרגות, יש לכתחילה להמתין לחכות עד שיכבה האור ורק אח"כ לעבור שם. ואם האור לא כבה יכול לעבור בחדר המדרגות אע"פ שיש אור. וה"ה אם הדליק השכן אור בביתו, אם יכול לצאת למקום אחר לכתחילה יצא, ואם אינו יכול לצאת ישאר בביתו אע"פ שלא כבה האור. ודעת **הגר"נ קרליץ** (שם אות ג) שמותר להנות מאור זה בכל דבר שיכל לעשות גם ללא האור, כיון שלא נעשה איסור בגוף החפץ, וכ"ד **הגרשז"א** בשולחן שלמה (שולי הגליון ס"ק יא).

כתב **בהליכות עולם** (ח"ד פ' בא אות ב) שאם הניח תבשיל אפילו מבושל כל צורכו ע"ג הפלאטה, ובליל שבת נכבה החשמל, ואחר שעה ארוכה חזר החשמל, אם העבודות בתחנת הכח נעשות ע"י ישראל י"א שאסור לאכול מתבשיל זה בשבת, אולם לעניין מעשה יש להקל, אם הפסקת החשמל היא בשכונה גדולה, שיש שם חולים ותינוקות שבשבילם הוא בגדר ספק פיקוח נפש, וממילא מותר גם לבריאם. וכ"כ בספר **מאור השבת** (ח"א מכתב ד' אות ב). וע"ע בחזון עובדיה ח"ו עמ' אחרון.

**בחוט שני** (ח"ב פכ"ב שם עמ' מ) הסתפק בדין תבשיל שהוסיפו לו מים בשבת כדי שלא ישרף, אם נאסר התבשיל מחמת תערובת המים שהתבשלו בשבת, כיון שלא נהנה הנאה חיובית מעצם בישול המים, אלא רק הנאה של מניעת הפסד. וכתב שאפשר לומר שע"י הוספת המים מיקרי הנאה כיון שעכשיו יש שבח בתבשיל מחמת הוספת המים, ושם נשאר בצ"ע.



## דיני בישול בשבת

סעיף ג':

בישול בתולדות האש, בחמה ובתולדותיה

שנינו בשבת לח:

"אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ולא יפיקענה בסודרין. ור' יוסי מתיר. ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה. ובגמ': איבעיא להו: גלגל מאי? אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת... אמר רב נחמן בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי, בתולדות האור כ"ע לא פליגי דאסיר, כי פליגי בתולדות החמה - מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור, ומר סבר לא גזרינן"

[בירושלמי נתפרשה המשנה בדרך אחרת: מחלוקת חכמים ור' יוסי היא בתולדות האור, ובתולדות חמה הכול מסכימים שם שיש להתיר].

כתב **הרמב"ם** (פ"ט הל' ב-ג): "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב, שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה" (מקורו במימרא של רב יוסף שהובאה לעיל) "המפקיע את הביצה בבגד חם או בחול ובאבק דרכים שהן חמים מפני השמש אע"פ שנצילית פטור, שתולדות חמה אינם כתולדות האש, אבל גזרו עליהן מפני תולדות האור. וכן המבשל בחמי טבריה וכיוצא בהם פטור" (בהלכה זו דן הרמב"ם באיסור דרבנן, וע"כ פטור מחטאת ופסק כת"ק). ובפכ"ב ה"ט "מותר להחם בחמה אע"פ שאסור להחם בתולדות חמה שאינו בא לטעות מחמה לאור, לפיכך מותר ליתן מים צונן בשמש כדי שיחמו" (ע"פ הגמ' שלכו"ע בחמה מותר) וכן פסקו שאר הראשונים. **הרי"ף** (יח.), **הרא"ש** (ג), **הטור** ועוד (**הקרבן נתנאל** באות ק' כותב "ואין בכל הפוסקים דפסיק כר' יוסי").

וכ"פ מרן **השו"ע** "כשם שאסור לבשל באור כך אסור לבשל בתולדת האור, כגון: ליתן ביצה בצד קדרה או לשברה על סודר שהוחם באור כדי שתצלה; ואפילו בתולדת חמה, כגון: בסודר שהוחם בחמה, אסור גזירה אטו תולדת האור, וכן אסור להטמינה בחול או באבק דרכים שהוחמו מכח חמה; אבל בחמה עצמה, כגון: ליתן ביצה בחמה או ליתן מים בחמה כדי שיוחמו, מותר".

נמצאנו למדים שבישול באור ותולדותיה אסורים מהתורה, בישול בתולדות חמה אסור מדרבנן ובישול בחמה עצמה מותר.

טעם ההיתר בבישול בחמה

כתב **רש"י** (ד"ה דשרי) שסיבת ההיתר לבשל בחמה היא משום ש"אין דרך בישולו בכך". **והרמב"ם** (פ"ט הל' ו') כתב: "כללו של דבר, בין שריפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל". **ובחזו"א** (סי' לז' סקי"ג ד"ה ס"ד) כתב דגדר בישול הוא שינוי טבע המאכל וצורתו ע"י האש. ועיין בדברי המאירי בהערה לקמן.

ויש לעמוד על היתר הבישול בחמה, ומדוע בישול זה מותר אף לכתחילה, ואינו פטור אבל אסור כדוגמת כל המלאכות שאינו עושה אותן כדרך הרגילה, כמו המוציא ברשות לרשות כלאחר יד, או

הכותב בשמאל, שאסור לכתחילה לעשותן. ועוד, שהרי מובא בגמ' בפסחים (מא.) שהמבשל את פסחו בחמי טבריה פטור, משום שתולדות חמה אינו בישול.

ניתן לתרץ שבישול בחמה הוא שינוי גמור ולכן מותר. כמו שמצאנו במלאכת בורר לשיטת תוס'. הבורר ביד והבורר הרבה מן המעט ומיד, הרי זה שינוי גמור ממלאכת בורר ומותר. וכן בסימן שכא, ז, פסק מרן שמותר לדון פלפלין אפילו הרבה יחד, והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה. וכ"כ בקובץ שיעורים (כתובות סי' רב, על דף ס.).

**האגלי טל** (אופה ס"ק מד) חילק בין שינוי הנעשה בחפצא דהוא פטור בכל התורה כולה, ובשבת מותר לכתחילה. ובין שינוי הנעשה בגברא שהוא פטור מיוחד לשבת משום מלאכת מחשבת. ועפ"ז ביאר את הפטור בבישול בחמה, שיש שינוי בעצם התבשיל בין זה המתבשל בחמה לבין המתבשל באש, שכן יש שבח עצים בתבשיל, ועפ"ז מבואר מדוע מותר לכתחילה ולא פטור אבל אסור. אולם דבריו צריכים ביאור שאין אפשר להבחין בין מים שעברו בתוך חמי טבריה, ובין מים שהוחמו מכח האש?.

נראה להגדיר את המלאכה לא עפ"י החפצא המתבשל, כמו שאמרנו עד עכשיו בשם הרמב"ם, אלא מצד מעשה הגברא. למרות שהתורה לא אמרה שאסור לבשל אלא שאסור לעשות מלאכה, שזה לכאורה הגדרה של כל מלאכת יצירה, אין זה כך. מלאכה היא דווקא אותן מלאכות עיקריות שאדם מורגל לשנות ולקדם על ידן את העולם. עובדה היא ש-ל"ט מלאכות, גם אם אינן שונות מהותית בתוצרת (בחפצא-) כגון, 'זורה בורר ומרקד', שכולן יוצרות אותה יצירה, כיוון שאלו שלושה שלבים חשובים שונים בתעשיית הלחם, חייב עליהן שלוש חטאות.

א"כ, כשהתורה מתייחסת אל פעולת הבישול כפעולה חשובה ואסורה, היא מתייחסת למעשה הרגיל של בישול שהוא ע"ג האש. כל מעשה אחר, אע"פ שהוא מגיע לאותה יצירה אין הוא כלל אותו מעשה שאסרתהו התורה. דוגמא לכך מצאנו בסברת ההיתר של רש"י במלאכת בורר. כל מה שמוגדר כאכילה, כחיים, ולא כפעולה יצירתית מותר. (גם אם התוצאה היא אותה תוצאה - למשל בורר בכלי לאלתר - מותר). בדיוק כמו שמותר לאכול בשינוי ירק ואין זה טוחן, לא מצד שזה שינוי בפעולה ולא מצד השינוי בנפעל. זה פשוט לא הטוחן התעשייתי, עושה המלאכה, אלא אכילה.

לבשל בחמה זה לא מעשה בישול תעשייתי רגיל המוכר כחלק מהפעולות המרכזיות של בני האדם בימי החול. כמו שגם משמע מלשון הברייתא "ואת המים הצוננים בחמה בשביל שיחמו" ולא 'בשביל שיתבשלו' (למרות שהמים הגיעו מבחינת התוצאה ליד סולדת). כך גם במשנה "ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתיצלה" וכן "מדיחין אותו בחמין", כל הפעולות הללו לא נקראות 'לבשל' מצד הגדרת הפעולה (גברא) ולא מצד השוני בתוצאה (חפצא).

[נפק"מ מדברינו לדוד שמש. נכון שזה לא נחשב היום שינוי בפעולה, אך אין זה נקרא מבשל, אלא מחמם. אולי גם מצד שאין כאן התערבות מלאכותית מורכבת בשעת החימום אלא זה קורה מאליו. לעומת זה בישול במיקרוגל, למרות שאין בתבשיל טעם אש, שם המכשיר הוא תנור ובו רגילים להרתיח ולבשל. גם צורת המכשיר תעשייתית, ולכן לכאורה יהיה זה נחשב בישול לכל דבר].

טעם אחר להיתר הבישול בחמה מצאנו בדברי האחרונים שכתבו שלא היה בישול בחמה במשכן. כן הובא בשו"ת **נודע ביהודה** תניינא (יו"ד מג) "היינו משום דבשבת גמרין ממלאכת המשכן ובעינן תולדת האור". הנודע ביהודה שם, ציטט מדברי השואל שם שיקול נוסף: "דסתם בישול דכתיב בתורה הוא דווקא ע"י אור". וכן מובא בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ג סי' נב), שלא די בכך שבישול בחמה לא היה במשכן. אם היה דרך לבשל בחמה, היינו מחייבים בשבת אף שלא הייתה במשכן, ורק משום שאין דרך לבשל בחמה, אינו דומה לבישול שהיה במשכן. והשאלה היא האם מדובר באופן שהמנהג היום לבשל בו אע"פ שלא היה במשכן ואז נחייב עליו. אך אם גם היום אין דרך לבשל בו אין חייבים עליו אם לא היה במשכן. גם **הרמב"ם** (פרק ד) בענין איסור ההטמנה בדבר המוסיף הבל, קובע לגבי תוספת החום שנובעת מהמוצרים המוזכרים שם שאין בה איסור תורה, לפי שאין איסור בשבת לחמם או להוסיף חום אלא בתולדות האש וכל אלו אינן תולדות האש. ויש שסמכו על הפסוק בדברי הימים: "ויבשלו הפסח באש", שסתם בישול בתורה אינו אלא באש ובתולדותיה בלבד.

והוסיף לבאר הדברים הרב קוק זצ"ל **באגרות הראי"ה** (חלק א' עמ' קפג) וז"ל: "שכל דבר שבתורה הוא כדרך העולם ברוב, וכיוון שרוב הבישולים הם באש ודאי גם סתם פירוש 'בשל' בפסח ג"כ הוא כך, וה"ה נמי גבי שבת ומשכן גופא, דתלינן בדרך הרוב של בני אדם". גם **הגר"נ קרליץ** בחוט שני (ח"ב פכ"ט סק"ו) כתב שאין ההיתר משום שהוא שינוי, אלא התורה אסרה בישול באש דווקא משום שכן הוא תיקון המאכל ע"י הדברים העומדים לכך בטבעם.

והנה **בעמוד הימיני** (סימן כג), ביאר באופן אחר את דברי רש"י: "ויש להוסיף בזה שאעפ"י שיתכן שהביצה שבישולה קל אמנם נתבשלה מספיק גם ע"י הסודר, מ"מ כיוון שצורת בישול זו לא תצליח לכל דבר רק לביצה קלה בלבד, ה"ז בגדר אין דרך בישול בכך... ואע"פ שודאי מסתבר שאם ימציאו המצאה טכנית לנצל כוח השמש לבישול מוחלט, וכגון הא דדודי שמש כיום, ג"כ לא יצא מכלל הדין שאין בישול בחמה ותולדותיה, נראה דאין זה דומה כי עיקר כוח החמה אינו מיועד לבישול, ומה שמנצלים אותה ע"י המצאה שהיא לגבי בישול, אכתי באופן כללי יש לומר שאין זה מפקיע מהחמה את ההגדרה שאין דרך בישול בכך, ויותר נ"ל שזה הפירוש האמיתי של דברי רש"י שאין דרך בישול בכך, היינו שאור החמה אינו מיועד מעיקר בריאתו לבישול, משא"כ בכוח החשמל, שצורת ריכוזו והפקתו ע"י האדם מיועדת לשימוש לצרכיו, ובכלל זה הבישול לצורותיו השונות, אין מקום להשוותו לחמה ותולדותיה"<sup>301</sup>.

<sup>301</sup> **המאירי** כתב בהיתר החמה: "מפני שהחמה אין בה תורת בישול". ונראה לחלק בין פירושו לפירוש רש"י, שאם בישל אחר כך עוד פעם את הביצה, לדעת רש"י אינו חייב כי סוף סוף בישל את הביצה, ולדעת המאירי יהיה חייב משום שהביצה לא עברה שום בישול. נראה בביאור דברי המאירי שהחמה היא כוח טבעי שלא שייך לומר בו שהאדם רתם אותו לצרכו ובישול בו. שכן החמה היא כוח עצמאי, ואם היא מבשלת יש לייחס את פעולת הבישול לשמש ולא לאדם, וכפי שכבר נקטו להלכה לעניין ייבוש בגדים בשמש שאין בה לא בעיית בישול ולא ליבון, שזהו מעשה טבעי, אבל בייבוש מול האש הפעולה אסורה. והוא הדין לעניין בישול: רק בישול באש מתייחס לאדם כי אפשר לומר שהאדם רתם את האש לצרכיו, וזהו חלק מכח האדם בתהליכים, אבל השמש אינה נתונה לשליטת האדם, ופעולתה אינה חלק ממעשיו, אלא פעולה טבעית.

מעין זה כתב **האור שמח** (שבת ט, ב) בהקשר קצת אחר לעניין ההיתר של כלי שני, שלדעתו הוא כוח כוחה של האש וז"ל: "וכמו שכוח כוחו לא חשיב כמו גוף הדבר כן תולדת האש לפי ריחוק ייחוסה אצל האש נפקע ממנה שם האש והי

## דוד שמש

כאשר הומצאו דודי השמש לפני כמה עשרות שנים נחלקו הפוסקים בשאלה האם השימוש בהם מותר או אסור. יש לבחון הדבר מכמה צדדים. האם ביטול המים בקולטים עצמם מותרת בשבת. כשמוציא מים מהברז נכנסים מים לתוך הדוד באופן אוטומטי וכך הם מתחממים שם ומתבשלים, והוי ביטול בתולדות חמה שאסור מדרבנן. לדעת המתירים, המים מתחממים באמצעות קרני השמש באופן ישיר ולכן חשיב ביטול בחמה עצמה. וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק ז סימן יט<sup>302</sup>). ואע"פ שכניסת המים לתוך הדוד נעשית באופן של פסיק רישא, סמכו ע"ד תרומת הדשן שמיקל באופן זה. ואע"פ שגדולים ועצומים סוברים שפסיק רישא אפילו באיסור דרבנן אסור, אולם במקום צורך ודאי שיש מקום רב לסמוך על המקלים בזה. ואה"נ אם יש אפשרות לעשות איזה אופן שלא יחדרו מים קרים לדוד, ודאי שנכון להחמיר לחוש לדברי האוסרים. ולאחר מכן הביא דברי השואל ומשיב שכל איסור דרבנן שהוא אינו גזירה אתו איסור דאורייתא, אלא בעצמותו הוא אסור רק מדרבנן, אזי פ"ר יהיה מותר. ולכן איסור בתולדות חמה שאינו אלא מדרבנן, ואין בו דררא דאיסור דאורייתא, לכן יהיה מותר לפתוח הברז בלי פקפוק. ועוד שהוא רק כגרמא, והוי תרי דרבנן, ועוד שיש לצרף דעת הרשב"א שכל פ"ר שעושה באותו מעשה, מעשה של היתר ומתכוין גם להיתר שרי. ועוד שאין רצונו שהמים יתבשלו, ולא אכפת לו בזה כלל, והו"ל פ"ר דלא ניהא ליה, וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד או"ח סימן לד, **הזו"ע** ח"ד עמ' תה' ובהליכות עולם ח"ד עמ' לו). וכן הקל בשו"ת **הר צבי** (ח"א סי' קפח), וטעמו משום שכל ביטול המים שהוא בתולדות חמה נעשה באופן של גרמא, שבתחילה המים החמים יוצאים ורק לאחר מכן נכנסים מים קרים לדוד. וכ"פ להקל **במנוחת אהבה** (ח"ב פ"י אות יד) ו**באור לציון** (ח"ב ל, ב) ו**הר"י קאפח** (כב, אות טז. כתבים ח"א עמ' 57). גם ראיתי שהרה"ג **דב ליאור** פסק להתיר שימוש בדוד שמש.

לעומתם סוברים האוסרים, כי גם אם החימום הראשוני נעשה בשמש, כאשר משתמשים במים החמים נכנסים במקומם מים קרים ומתחממים מהמים שחוממו בשמש, והרי זה ביטול ב"תולדות חמה" שאסור, וכן צידדו בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ד סימן מד) ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סימן צד), וכן משום שהמים מתחממים מהקולטים והצינורות השחורים, שהם תולדות חמה. וכ"כ **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק דיני דוד שמש פ"י אות א) ו**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ט סק"ו) ו**ערי"ש** (שיח, י). כתב **הגר"ש זאוריב** (שש"כ פ"א הע' נא, קמה) שישנו חשש גדול שמא האדם הרגיל להשתמש במים חמים מדוד השמש כל השנה, יבוא לעשות זאת גם כאשר המים חוממו באמצעות חשמל, ויעבור

חומה כחום טבעי שאינו מסיבת האש כמו חמי טבריא". ונראה לי שזוהי גם כוונת רש"י כשכתב שאין דרך ביטול בחמה, שאין כוונתו לשינוי, אלא לכך שאין ביטול אנושי בחמה.

<sup>302</sup> ואין המים מתחממים מחמת חום הצנור אלא ישיר מחום קרני השמש, **אע"פ שהצנור עצמו מתחמם מעט אין בחומו כדי לחמם את המים**, והם מתחממים בעברם כמה כמה פעמים מול השמש ובכל פעם קולטים מעט חום עד שמתחממים די הצורך. ואין לדמות צנורות אלה לחול ואבק דרכים דתנן במתניתין ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה דחול ואבק דרכים כבר קלטו חום רב השמש ומבשלים ומחממים גם בהעדר השמש, שאם תעביר חול זה למקום צל עדיין מספיק חומו כדי לבשל, ובכי האי גוונא הוא דגזרו תולדות חמה אטו תולדות האור משום דמחלפי, אבל אלו לא היו מחממים אלא רק בעודם מול השמש וכנגדה מאי איכא למיגזר משום דמיחלפי, הרי רואים שהשמש היא הפועלת ובהעדרה אין שום פעולה, ובנדון דידן אלו נקח צנור - מקלט זה למקום אחר לא יהיה בו כדי לחמם כלל, ואין בעובי מתכתו כדי לחמם בחומו, ונמצא שהמים מתחממים באופן ישיר מהשמש, ובכי האי ודאי קרינא ביה חמי חמה ולא תולדות חמה ושרי".

על איסור תורה, וממש על דבר זה דיברו חז"ל כאשר קבעו שאין לחמם ב"תולדות חמה" - שמא יבוא לחמם ב"תולדות האור". וכן משום שהיום דרכם של המים להתחמם מחום השמש, חימום באופן כזה נחשב כדרך בישול. אולם הציץ אליעזר והרב פרנק דחו דבריו, כיון שאין אנו גוזרים גזרות חדשות כיום. גם המנוחת אהבה (ח"ב עמ' שעו) הזכיר גזירה זו בנידון רחיצה בשבת בחמין. ובשע"ה (סט, א) התיר רק בשעת הדחק. וע"ע סב"ל (שכו, ד).

### דוד חשמלי

כתב בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן לה) שאסור להשתמש במים שהוחמו בבבילר וכן במים שהוחמו בהסקה מרכזית, משום דהוי בישול בתולדות האור שאסור מהתורה. ולכן אסור לפתוח את ברזי הרדיאטור בשבת משום שמבשל את המים הצוננים שבה, והביא דבריו ב**הליכות עולם** (ח"ד עמ' לז) וב**מנוחת אהבה** (אות יב). וכ"פ בערי"ש (שיח, ח) ו**שע"ה** (סט, א). וכתב במנו"א שמי ששכח ופתח את ברז המים החמים שהוחמו ע"י חשמל, אסור לו מדרבנן לסגור את הברז כיון שגורם למים שחדרו לדוד להתחמם, אלא יחכה עד שיצאו כל המים שהיס"ב. אבל אם זרם החשמל מחובר, אסור לו לסגור את ברז המים עד מוצ"ש. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רכט) וה**שש"כ** (א, לט) אסרו.

### בישול במיקרוגל

ראינו לעיל שבישול באש בלבד אסור מהתורה, וגזרו חז"ל על תולדות החמה משום תולדות האש. מקביעה זו עולה שבישול בקרני המיקרוגל אינו אסור מדאורייתא (שהרי אין במיקרוגל שום אש), ונראה שהוא גם אינו אסור מדרבנן, כיוון שהמיקרוגל אינו נחשב ל"תולדות חמה". לכן, לכאורה, בישול במיקרוגל אינו אסור משום "מבשל" בשבת.

אכן, אם נעיין בטעם שנותן רש"י להיתר הבישול בחמה נראה שהדברים אינם פשוטים. רש"י מסביר שההיתר לבשל בחמה נובע מכך שאין זו דרך בישול - דבר שלא ניתן לומר על המיקרוגל, המשמש אותנו ככלי בישול יומיומי. מסיבה זו, **האגרות משה** (או"ח ח"ג סי' נ"ב) פסק שבישול במיקרוגל בשבת אסור מדאורייתא משום "מבשל", בדיוק כמו בישול על אש, וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח קפה, ח"י סב) וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק דיני מיקרוגל פ"א אות ד) **פניני הלכה** (פ"י אות ב).

**הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"א סי' י"ב הע' ד. שש"כ פ"א הע' קכז) חלק על דברי האגרות משה, והסביר את דבריו באופן אחר: כאשר רש"י כתב ש"אין דרך בישול בכך", כוונתו הייתה שבישול בחמה אינו נחשב בישול כיוון שבמשכן לא בישלו כך, ואיסורי השבת נלמדים ממלאכות המשכן. לדעתו, אם כן, בישול במיקרוגל אינו נחשב לבישול כיוון שבמשכן לא בישלו בצורה כזו (עיין ביצחק יקרא לעיל ס"א, ונשמת אברהם ח"ה עמ' ריט', ושולחן שלמה סי' שכח' ס"ק נב). והרב פרופ' **זאב לב** במאמרו בקובץ תושב"ע (כרך לד' עמ' קג) רצה ללמוד מדברי האגלי טל, שבישול בשבת במיקרוגל אין בו איסור תורה, משום שטיב הבישול שונה לגמרי במיקרוגל מאשר בתנור רגיל של אש. וכ"כ **הגר"ח פ' שיינברג** (קובץ אורייתא יח, עמ' קמ) שנראה לומר שתנור מקרוגל אינו אסור אלא מדרבנן, שעצם החום לא בא ע"י אש, ולכן אינו מקרי אפילו תולדת האש. וכן העלה **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' תא - תד).

ובמנוחת אהבה (ח"ב עמ' שכא) לא הגדיר את האיסור האם הוא מהתורה או דרבנן, רק כתב שאין להתיר בו כלל, שלא יבואו לפרוץ גדר בשבת החמורה. ועיין ערי"ש, שמחד פסק (שיח, ו) שאם בישל לחולה שיש ב"ס במיקרוגל אסור לחולה שאין ב"ס להנות ממנו - ש"מ שיש בישול במיקרוגל. ומאידך פסק (שיח, יג) שאם בושל דבר במיקרוגל אין לו דין מבושל לענין 'בישול אחר בישול', ואסור להניחו כנגד האש מטעם חלק מהסברות הנ"ל - ש"מ שאין בישול במיקרוגל. ואולי נקט כשניהם להחמיר. וצ"ע.

בדרך כלל, למחלוקת זו אין השלכה מעשית כיוון שהשימוש במיקרוגל בשבת כרוך באיסורי שבת אחרים: לחיצה על הכפתורים, שימוש בחשמל, הדלקת הנורה ע"י פתיחת הדלת ועוד. ובכל זאת, למחלוקת זו יש השלכה לדינו של חולה, או במקרה שהמיקרוגל מופעל ע"י שעון שבת. בספר שולחן שלמה (ח"ג סי' שכ"ח הע' נב) מובא שהגרש"ז אורבך פסק שבמקום פיקוח נפש, עדיף לבשל לחולה שיש בו סכנה במיקרוגל, ולא בתנור חשמלי, כיוון שאיסור הבישול בו הוא מדרבנן בלבד. לדעת הרב פיישנטיין לעומת זאת, אין הבדל בין מיקרוגל לבין תנור אחר, ואיסור הבישול בשניהם הוא מדאורייתא.

### בישול במכשירים חשמליים

בכלל "בישול באש" יש לכלול כל בישול במכשירי חשמל שיש להם גופי חימום המתלהטים, שהרי המתכת הלוהטת דינה כאש וחייבים עליה משום מבעיר. כך עולה מדברי הרמב"ם (שבת יב, א) והמגיד משנה שם. ואע"פ שיש סוברים בדעת הרמב"ם שאין חייב משום מבעיר אלא כשמחמם את המתכת על מנת לצרפה, עיין בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יב) שדן בזה באריכות, ומסיק שיש איסור מבעיר בחימום מתכת, וכן יש איסור דאורייתא בבישול בגופי חימום לוחטים. וכ"פ במנוחת אהבה (ח"ב עמ' שכא) לדון בבישול במכשירים חשמליים כבישול באש גמורה. וע"פ פי' הר"י קאפח (יב, אות ד) להל' זו, אין איסור מבשל אלא בפלדה לוחטת, ע"ש. אולם ממש"כ (ט, אות יב) שאסור להניח אפילו אוכל מבושל על הפלטה משום מבשל מדרבנן, נראה שגם הוא מודה שלענין בישול חשובים מכשירי חשמל כאש/תולדותיה.

לגבי חימום מים במזלג חשמלי, כתב שם: "בהיותי פעם אצל מרן בעל החזון איש זצ"ל אמרתי לו שהמרתח מים בשבת ע"י מזלג חשמלי ששני קצותיו מרוחקים והמעגל נוצר רק ע"י המים אשר על כן הם מתחממים ורותחים, שלדעתי איסורו רק מדרבנן. דכיון שזרם איננו אש ממילא הו"ל כמבשל בתולדת חמה דפטור מחטאת. ואמרתי שלדעתי רצוי לפרסם דבר זה לבתי חולים וכדומה. והשיב לי בפשיטות דכמו שהמבשל במים חמים שהם "תולדה" מאש חייב חטאת, כך גם המבשל בזרם של חשמל הואיל ובדרך כלל הוא תהליך היוצר אש הו"ל כעין "עיבור" של אש, וכמו שחייבים על תולדה כך גם על עיבור, הואיל ובדרך כלל הוא עתיד להיות אש אע"ג שלמעשה רק חימם מים ולא נוצר שום אש. מאד התפלאתי לשמוע דבר זה...אולם גם היום זה תמוה מאד בעיני, ובפרט שהזרם עצמו רק במרוצתו משפשף ומחמם את החוט שמתנגד לו עד שהוא נהפך לאור ושוורף ונקרא אש, אבל לגבי הזרם עצמו לא שייך כלל לומר שהוא אש לא בתחילה ולא בסוף". ובחזון עובדיה (עמ' תה) הביא דבריו ללא חולק.

ולדעת הגר"ש אלישיב (שבות יצחק, מיקרוגל פ"ב אות ב עמ' כב) כל בישול שנעשה ע"י זרם חשמל נחשב כבישול בתולדות האור, הואיל ויצירת החשמל היא ע"י האש, ולפיכך, דעתו שבישול במקרוגל אסור מהתורה, והוסיף שאע"פ שיש מקום לחלק בין מיקרוגל לתולדות האש, שבישול במיקרוגל לא נעשה ע"י החשמל כי אם ע"י קרינת הגלים, מ"מ במלאכת שבת דאורייתא יש להחמיר. והגר"נ קרליץ בחוט שני (פכ"ט סק"ו) כתב שחשיב כתולדות האש.

### בישול באש מזכוכית מגדלת

כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קפט) "ואין לך אש שחייבים עליו אלא על האש הטבעי היסודי הדבק למטה ע"י יסוד האויר שמתלהב אשר ע"כ האש שמתהווה מן האבן מכח ההכאה שהוא קליטת האויר המקיף זה אש יסודי הוא וכל תולדותיו להתחייב עליו. אבל המתהווה ע"י הזכוכית שמתעגל ניצוץ השמש ונבר - הוא תולדת חמה וכן היוצא מן העששית להפטר המבשל בו בשבת".

והדברים מתמיהים מאוד. עיין בשביתת השבת (שם) שכתב שלאחר שהאש נדלקה אין הבדל בין זו שנוצרה מחיכוך אבנים או זו שנוצרת מעצי גפרית (=גפורים), או מניצוץ השמש. אמנם, אם אין מדליק את האש אלא מרכז את קרני השמש ומבשל באמצעות החום המרוכז, אין זה אלא בישול בחמה שהרי היא המחממת את התבשיל. ועיין שם שהתלבט אם לתת לזה דין תולדות חמה ולאסור מדרבנן. המנוחת אהבה (ח"ב עמ' שיט) פסק להקל לכתחילה לבשל בזכוכית מגדלת, כיון שהבישול נעשה ע"י השמש ולא ע"י הזכוכית.

### סעיף ד':

### הרפיית גוף קשה וההיפך

כתב הרמב"ם (ט, ו) "...כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל". ולגבי הנחת טס פח או מתכת ע"ג האש, לרוב הפוסקים (אג"מ ח"א סימן צא, יבי"א, רש"א, שש"כ פ"א הע' ס) מותר להניח בשבת, כיון שאין דין בישול במתכת כל עוד לא הגיע לריכוך. מאידך, לדעת החזו"א (סימן נ' סק"ט) יש לאסור זאת מטעם שיש בזה 'חצי שיעור', משום שפח המתכת מגיע לחום של יס"ב, וכ"ד האור לציון (ח"ב פ"ל תשובה ז).

נ"מ מעשית בדין זה היא שפיכת מאכל או משקה רותח לתוך כלי פלסטיק חד פעמי המתרכך ע"י החום, בשו"ת שבט הלוי (ה, נז) כתב שאין בזה איסור כיון שאינו מתכוון כלל למלאכה, ומבואר להלן במג"א (ס"ק לו) בשם המ"מ שבאופנים מסויימים אם האדם לא מתכוון למלאכה, אין הפעולה חשובה כלל כמלאכה. וכ"ד הגרש"ז אוירבך (שלחן שלמה סק"ו) שאין ריכוך זה אסור כיון שאינו בדרגה של ריכוך שנוהגים לרכך ולהמיס פלסטיק כדי לעשות ממנו צורות, ונחשב הדבר כחסרון בעיקר צורת המלאכה. גם דעת הגר"ש אלישיב (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ח הע' 23) שאין איסור לערות מים חמים לכוס חד פעמית משום שמרכך דבר רך, וכל האיסור אינו אלא לרכך גוף קשה. מאידך, דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב פכ"ט סק"ד) שאם פסיק רישא הוא שתשתנה צורת הכלי ע"י המים החמים הרי אסור לערות עליה מים חמים.

## האם יש בישול אחר מאב"ד

מצאנו כמה שיטות בראשונים מתי אומרים אין בישול אחר בישול:

- א. **תוספות** (לט ע"א ד"ה כל שבא): פרשו את הגמרא "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת", שמדובר בנתבשל לגמרי, וכ"כ **רבינו יוחנן**. [וע"ע בחי' הר"ן (לט ע"א ד"ה כל דבא)], ו**בביה"ל** (ריש ד"ה אפילו) הביא את דברי התוס' בריש פרק כירה (ד"ה חמין ותבשיל) שמשמע שכל שנתבשל כמאב"ד מותר להחזיר.
- ב. **רמב"ם** (שבת פ"ט ה"ג): כתב "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור". ובמ"מ **וכס"מ** שם ביארו שנראה שכל שלא נתבשל כ"צ אע"פ שהגיע למאב"ד יש בו משום בישול וחייב. והעיר **הערוה"ש** (סע' י"ט) שמשמע מדברי הרמב"ם שאין חילוק בין לח ליבש, ומשמע שאפילו מצטמק ויפה לו אין בו משום בישול, אולם מדרבנן יש בו משום בישול, ולפ"ז מ"ש הרמב"ם 'פטור' הכוונה פטור אבל אסור, ככל פטורי דשבת. וכ"כ **הר"י קאפח** (ט, אות יב).
- ג. **טור ורש"י**: אחר שהתבשל כל צורכו, והתבשיל יבש או רותח אין בו משום בישול.
- ד. **רמב"ן** (י"ח ב ד"ה והלא מגיס, ל"ו ב ד"ה או דלמא), **רשב"א** (יח: ד"ה ואשי ודילמא מגיס, לט. ד"ה כל שבא), **ריטב"א** (ל"ט א ד"ה כל שבא): כל שנתבשל כמאב"ד שוב אין בו משום בישול מהתורה.
- ה. **רא"ש** (פ"ג אמצע סי' י"א): אחר שהתבשל כמאב"ד, והתבשיל יבש או רותח. אין בישול אחר בישול.

רמב"ם (ר"ן) הרב המגיד	רמב"ן רשב"א רמ"ן	רא"ש רבינו יונה רבינו יוחנן	רש"י טור ושו"ע
יש בישול עד שיבושל כל צורכו	אין בישול אחר מאב"ד		יש בישול עד מבושל כל צורכו
לח שהצטנן	אין בישול בלח שהצטנן	יש בישול בלח והצטנן	

מין השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שכל עוד אין התבשיל מבושל כל צורכו יש בו משום בישול, ובבאור הלכה (ד"ה אפילו) הביא חבל פוסקים שנקטו ג"כ כדעת הרמב"ם, ומהם: רש"י, תרומה, סמ"ק, סמ"ג, הגהות מימוני, אור זרוע, ריב"א והטור, כולם סוברים שעד שלא נתבשל כל צורכו יש בו משום בישול. וסיים שעל כן אין לזוז מפסק מרן השו"ע [וכ"פ בערי"ש (שיח, יח)], ומ"מ בדיעבד אם החזיר את התבשיל על מקום חם אין לאסור את התבשיל. ובשיעור מבושל כל צורכו, כתב **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק בישול פכ"ו אות ב) שהוא כשסתם אדם אוכל אותו כך שלא בשעת הדחק.



## בישול אחרי בישול בלח

שנינו בשבת לד'.

"אמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה? גזרה שמא ירתיח. אמר ליה אביי: אי הכי, בין השמשות נמי ניגזר! אמר ליה: סתם קדירות ורתחות הן"

**ופרש"י** שם "וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת". ובדף יח: לגבי צביעת סממנין, כתב: "מגיס - מהפך בה, ובמבושל הוא בישול".

**הרא"ש** (פ"ג סימן י - יא) פירש את הגמרות לעיל בצורה שונה, את הגמ' בדף לד. פירש שאין החשש משום בישול אלא משום שמא יחתה. ואת הגמ' בדף יח. לגבי צביעת סממנין, פירש דאיכא למימר סמנין לצבוע בהן צריך בישול לעולם אי נמי לאו משום בישול פריך אלא משום צובע כשהוא מגיס מכניס הסממנין בצמר. וע"ע **בדרישה** (סק"ד) ו**הט"ז** (סק"ג) שפרשו אחרת את דעת הרא"ש.

שיטה שניה מצאנו **ברמב"ם** (פ"ט ה"ג) שכתב: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור", ופכ"ב ה"ח: "דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת אע"פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת. ודבר שהוא צונן מעיקרו ולא בא בחמין מעולם מדיחין אותו בחמין בשבת אם לא היתה הדחתו גמר מלאכתו אבל אין שורין אותו בחמין". נמצאנו למדים שדעת הרמב"ם שכל תבשיל שנתבשל כל צרכו אין בו בישול, ולא חילק בין יבש ללח. וכדבריו פסקו גם **הרשב"א** (ע"ב ד"ה ומ"מ מסתברא), ו**הר"ן** (בדפי הרי"ף יט ע"א ד"ה תנו רבנן מביא).

ומן **השו"ע** פסק כדברי רש"י, רא"ש והטור וכתב: תבשיל שנתבשל כל צרכו, יש בו משום בישול אם נצטנן. וכתב **המ"ב** (ס"ק כג) שלכן אסור מן התורה להניח התבשיל הזה במקום שהיס"ב. ו**הרמ"א** כתב: וי"א דוקא אם מצטמק ויפה לו. והסביר בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ד סימן עד, ב) שטעם הרמ"א משום שסובר לדינא כהרמב"ם והרשב"א דאין בישול אחר בישול גם בלח אבל מחמירין כשנצטנן לגמרי. ולדעתו האיסור אינו אלא מדרבנן (עיין מ"ב ס"ק צז-צח), גם **החזו"א** (לז, יג) כתב שמעיקר הדין אין בישול אחר בישול בלח שנצטנן, וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן לד' אות כג).

ומנהג רבים מיהודי תימן להקל כדעת הרמב"ם, כפי שכתבו **הר"י קאפח** (כב, אות ז, ד"ה וע"ז), **ערי"ש** (שיח, יא-יב) ושכן הורה זקנו **הרע"מ קורח** (הרב הראשי האחרון בתימן), **הרשי"ה** (דברי חכמים סי' פא), **הר"ח כסאר** (שם טוב כב, ד. החיים והשלום סי' קכה), **הר"י צוביירי** (ז"ר סק"ו). אולם מהשמטת **השת"ז** (ס"ד) את הגהת הרמ"א משמע שסובר כמין לגמרי. אולם יקשה מה שהעלה הג' הרמ"א בסע' טז. ועיין **ז"ר** (סק"ג) שהסיק בדעתו לפסוק כמין אלא שהנוהגים כרמב"ם יש להם על מי שיסמוכו. ושכן משמע מה**ר"י בדיחי** (חן טוב סי' יד, כ). אולם **בשע"ה** (נו, הע' יד) הבין בדעת השת"ז שהעלה את דברי רמ"א בסט"ז משום המנהג להקל [אך לא ענה על ראיות הז"ר, ע"ש. ועוד הבין (הע' טו) בדעת הר"י בדיחי שסובר להקל, אולם אינו נראה, וכפי שהעיר על כך **ביוסף חן** (על חן טוב ס"ק כא, ד"ה ועכ"פ)]. ודעת **מהרי"ץ** טעונה בירור. מחד, כתב (פכו"צ ח"א סי' ה') על דעת מין "ומי יוכל לבוא אחרי המלך..." ומשמע שדעתו להחמיר כמין. אולם, מיד לאחר מכן כתב שמתשובת הרמב"ם יש ללמוד

להקל כדעת הרשב"א [עיין בארות משה ס"ק עו מדוע כתב כן], ועוד בהג' על השו"ע (פסק"מ סע' כא) העיר על מרן בס"ח שיש מתירין אפילו בלח, ומשמע שדעתו להקל. ובז"ר (סק"נ) הבין שדעתו להחמיר, אלא שהמיקל יש לו על מי לסמוך. וע"ע בשע"ה (נו, הע' יח ד"ה וראיתי) שדן בדעת מהרי"ץ, והרחיב בנו אחריו (בארות משה ס"ק צא, מילואים סי' ח אות ד), וגם הם הסיקו שדעת מהרי"ץ לכתחילה לפסוק כמרן, אך מי שכבר נהגו להקל, ימשיכו במנהגם כיון שמיוסד על אדני פז.

**הכה"ח** (נ"א-נ"ב) הביא את דברי החיי אדם והגר"ז, שפסקו כהרמ"א לקמן סעיף טו' שנהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי, וכתב כה"ח שזהו דווקא במקום שנהגו להקל, אבל במקום שלא נהגו יש להחמיר כדעת השו"ע. וכתב הברכ"י (שיו"ב א) שע"י גוי מותר, כיון שאף לישראל יש מתירים.

**המג"א** (ס"ק ל"ט) כתב דס"ל לרמ"א שאפילו ברוטב ונצטנן אין ביטול אחר ביטול כלל. אולם **הפמ"ג** (א"א ס"ק ל"ט) כתב שאפילו לדעת הרמ"א אם נצטנן עד שאין ראוי לאכול אסור, דנראה כתיקון קצת, וע"ע במחצה"ש (ס"ק ל"ט). ובדומה לו כתב החזו"א (סי' ל"ז ס"ק י"ג ד"ה וכתב הרמ"א) שאין אנו נוהגים להקל בתבשיל שאין חמימותו ניכרת. וכ"כ המ"ב (ס"ק פ"ד ורנ"ג פ"א) לעניין חימום מאכלים שצריך שהתבשיל יהיה עדיין חם שלא יצטנן, דאל"ה אסור משום ביטול אם יוכל להתחמם ליס"ב. גם מדברי האג"ט (מלאכת אופה אות ח ביחוד בס"ק י"ד ובהשמה ב' שם) מוכח שאין תופס את דברי הרמ"א להקל באופן גורף, אלא רק כשראו עדיין לקצת בני אדם לאוכלו מחמת חמימותו. וע"ע בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' מד) וביבי"א (ח"ז מב' סק"ח).

### טעם החילוק בין יבש ללח

**הר"ן** (על הרי"ף שבת כב. ד"ה והרב) הביא את דברי רבינו יונה שאוסר לערות מים חמים לתוך תבשיל שמצטמק ורע לו, כיון שכח הרתחה נפסק מיד כשמערה את המים ונמצא מבשל בשבת. וכתב עליו הר"ן שאינו יודע הבדל בין מים מבושלים למבושיל אחר. ומהר"י אבנהב (רנ"ז ד"ה ועוד כתב ר' יונה) הביא ג"כ את דברי רבינו יונה לעיל ואת תמיהת הר"ן וכתב, שנראה דעתו דמאי דאמרינן אין ביטול אחר ביטול הוא דווקא ביבש, אבל בלח אם פסק כח רתיחתן יש בהם משום ביטול.

כתב **המ"ב** (ס"ק כ"ט) "דבדבר לח, כיון שאזיל חמימותו ונצטנן, בטל ממנו שם ביטולו הראשון". ובביאור חילוק זה כתב **התהלה לדוד** (שי"ח ל"ג) שבדבר יבש ניכר היטב השינוי שנעשה בו ע"י הביטול, משא"כ בלח, שלא ניכר בו שנתבשל אלא כאשר הוא חם. וכ"כ החזו"א (ל"ז ריש ס"ק י"ג) שבדבר יבש, הריכוך שנעשה בו זהו ביטולו, משא"כ בלח שלא שייך בו ריכוך, ביטולו ותיקונו נקבע לפי חמימותו, ולכן כשנצטנן נפקע ממנו שם מבושל. וכ"כ האג"ט (אופה ס"ק י"א) שתיקון המים נמדד בחימום, והביא כמה ראיות לדבריו, שבמים לא שייך ביטול אלא חימום. ובהקדמה לסימן כתב המ"ב שאע"פ שגם בלא ביטול ראויים המים לשתייה, חייב הוא על החימום כיון שע"י הביטול המים משתבחים.

אמנם **הפמ"ג** (רנ"א א"א סק"א) והשביתת שבת (מלאכת מבשל ס"ק עו) העירו שברוטב וכו' בודאי ניכר הביטול אף כשנצטננו, ומשמעות הפוסקים היא שאף בהם יש ביטול אחר ביטול. ותיירץ הגרי"ש

**אלישיב** (מאור השבת ח"ב סי' ז' ס"ק טז) שכיין שרוב הדברים הלחים אין ניכר הבישול כאשר הם מצטננים, לא חילקו בדבר, והחמירו אף בדברים הלחים שניכר בהם הבישול.

ובדעת הסוברים שאין בישול אחר בישול בלח שנצטנן לגמרי, ביאר **החזו"א** (שם סי' נ' ס"ק ט', וסי' נז' ד"ה ענין) שלדעתם אף בדבר לח ניכר הבישול שהתבשל, שמים מבושלים אינם דומים למים חיים. וכן מבואר ב**דרשות הר"ן** (דרוש ח' ד"ה ההקדמה השלישית) שמים שכבר התחממו פעם אחת, מתחממים בשנית בקלות יותר. וכ"כ **האגלי טל** (אופה ס"ק יט אות יב) שידוע ברפואה שמים מבושלים שונים בתכונתם ממים שאינם מבושלים.

### הגדרת אינו רותח והגדרת לא נצטנן לגמרי

שיטת מרן: כתב **המנחת כהן** (שע"ב פ"ב ד"ה התנאי הראשון) שכל שאין התבשיל רותח עד שהיס"ב שייך בו בישול, ואם אין היס"ב לא מקרי רותח ושייך בו בישול. וכמו שפירש **הגר"א** שם הטעם דאם נצטנן יהיה עוד בשול ע"ש. ו**המג"א** (ס"ק יב) הביא דברי הב"י "דכל שהיס"ב מקרי רותח". וב**פמ"ג** (א"א שם ורנ"ג משב"ז ריש ס"ק י"ג) כתב שבכלי ראשון כל זמן שהיס"ב אין בישול אחר בישול, ואם אין יס"ב אפילו בכלי ראשון יש בישול אחר בישול. ואם הוא בכלי שני, אפילו אם חם בשיעור יס"ב יש בישול אחר בישול אם מניחו בכלי ראשון. ו**כה"ח** (אות נה) הביא את דבריו להלכה. ו**המ"ב** (ס"ק כד) כתב בדעת מרן, שאם היס"ב אין בו משום בישול דבכלל רותח הוא, כדברי המג"א, וב**ביה"ל** (שי"ח ד"ה אם נצטנן) הביא דברי הפמ"ג שבכלי שני אף אם היס"ב יש בו משום בישול, אולם כתב זאת בלשון "יש לומר".

שיטת רמ"א: כתב **הפמ"ג** (שי"ח א"א ס"ק ל"ט), שאף לשיטת הרמ"א אם נצטנן לגמרי עד שאין ראוי לאכול אסור, דנראה כתיקון קצת. וציין לדבריו בסימן רנג (א"א לז) שכתב שם, שאנו פוסקים שיש בישול אחר בישול בלח ונצטנן לגמרי, ובחם קצת מקילים ממנהגא ולא מדינא. ובדומה לו כתב **האגלי טל** (אופה סע' ח', סקי"א, סקי"ד, והשמטה א שם) שכשלא נצטנן לגמרי וראוי עדיין לקצת בני אדם לאוכלו מחמת חמימותו, וכל האיסור הינו מדרבנן, ולכן יש לסמוך על הפוסקים שלא מחלקים בין לח ליבש ובכולם אין בישול אחר בישול. **האגרות משה** (או"ח ד ע"ד בישול אות ב) השיג ע"ד האג"ט וכתב, לא מובן כלל דבלא נתבשל מתחלה אלא פחות מיד סולדת אף שהוא בחום גדול הראוי לאכילת חמין חייב כשישלים לבשל עד שיהיה יד סולדת. וממילא להסוברים דיש בשול אחר בשול בלח כשנצטנן חייב אף אם נצטנן קצת שנעשה פחות מיד סולדת אף שהוא עדיין חם טובא כראוי ועוד יותר מאכילת בנ"א חמין חייב, וא"כ אין כתב דבראוי לאכול מחמת חמימותו לקצת בנ"א הוא רק בשול מדרבנן וצ"ע בכוונתו. **הגר"ז** (שיח סע' ט) כתב שאם לא נצטנן לגמרי אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו אין בו משום בישול. וכתב **החזו"א** (ל"ז י"ג ד"ה וכתב הרמ"א) שמעיקר הדין אין שום מקום לחלק בין נצטנן לגמרי ללא נצטנן לגמרי דכל שאין היס"ב חשיב מן הדין כצונן, וע"כ שאנו תופסים לעיקר הדין כדעת הרמב"ם והרשב"א והר"ן שאין איסור לחמם את הצונן המבושל, אלא מפני שלא יבואו להקל בחיים, לא נהגו להקל בצונן שאין חמימותו ניכרת, ואפשר דהוא משום גדר חזרה ע"ג גרופה וקטומה דבנצטנן לגמרי לדעת המ"א בטלה שהיה ראשונה, ומיהו משמע דבדבר יבש מקילין אפי' בנצטנן לגמרי.

### ביטול אחרי ביטול בלח צונן שמצטמק ורע לו

מִרְן הַבִּי, הֵבִיא אֶת דְּבָרֵי הַסֵּמֶק (ס' רפב עמ' רפח) שֶׁבִּדְבַר לַח וְצִלּוֹל לְדַבְרֵי הַכֹּל יֵשׁ בִּישׁוּל אַחֵר בִּישׁוּל לְאַחֵר שֶׁנִּצְטָנָן אִם חֹזֵר וּמִרְתִּיחוֹ, כִּפְרִשִׁי. וּמִשְׁמַע דְּאִפִּילוּ בִּנְתִּבְשֵׁל כָּל צָרְכּוֹ אִסּוּר דְּסִתָּם קִדְרוֹת כְּשֶׁמִּטְמִינִין אוֹתָם בְּדָבָר שֶׁאִינוּ מוֹסִיף הַבֵּל כֶּבֶר נִתְבַּשְׁלוּ כָּל צָרְכָּן. וְכ"כ **רבינו ירוחם** (ח"ג נתיב יב סט ע"ג) כִּי כָּל דָּבָר שֶׁנִּצְטָנָן אִפִּילוּ מְבוּשֵׁל כָּל צָרְכּוֹ וְיֵשׁ בּוֹ רוֹטֵב וּמִצְטָמֵק וּיִפָּה לֹא יֵשׁ בּוֹ מִשּׁוּם בִּישׁוּל וּלְפִיכָן אֵין מִנִּיחִין אוֹתוֹ כָּל כֵּךְ סִמּוֹן לְמַדּוּרָה בַּמָּקוֹם שֶׁהִיד סוֹלְדֵת בּוֹ אֲלֵא בִּרְחוּק שֶׁלֹּא תִּהְיֶה הִיד סוֹלְדֵת בּוֹ. וְכ"כ עוֹד (שם סוף ע"א) בִּשְׁם הַ"ר יוֹנָה. וְכֵתֵב הַבִּי שֶׁלְמַדְנוּ מִדְּבָרָיו שֶׁאִם מִצְטָמֵק וְרַע לוֹ אַע"פ שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מֶרֶק אֵין בּוֹ מִשּׁוּם בִּישׁוּל וְשֶׁרִי לִיתְנוּ אֶצֶל הַמַּדּוּרָה אִפִּילוּ בַּמָּקוֹם שֶׁהִיד סוֹלְדֵת בּוֹ.

מִדְּבָרֵי מִרְן הַשּׁו"ע (רנ"ז סע' ז', שי"ח סע' ד') מִשְׁמַע שֶׁאִסּוּר בְּכָל גּוּזָא וְאִפִּילוּ מִצְטָמֵק וְרַע לוֹ. אֲלֵא שֶׁבִּסְעָה ח' כֵּתֵב שֶׁאִם הוּא תְּבַשִּׁיל שֶׁמִּצְטָמֵק וּיִפָּה לוֹ אִסּוּר לְדַבְרֵי הַכֹּל, וְיֵשׁ שְׂרָצוֹ לְדִיִּיק מִכָּאֵן שְׂדַעַת מִרְן שֶׁבִּמִּצְטָמֵק וְרַע לוֹ מוֹתֵר, אֲכֵן בַּמ"ב (ס"ק סב) כֵּתֵב בִּשְׁם הַתּוֹסֵפֶת שֶׁבֵּת שֶׁבִּסְעִיף ח' לִישְׁנָא דְּרִבְיָנוּ יְרוּחָם נִקֵּט וְאִזִּיל. וְהַגְרָ"א (שי"ח ס"ק י"א ד"ה וי"א) כֵּתֵב מִתְחִילָה שֶׁמִּדְּבָרֵי מִרְן בִּסְעִיף ח' יֵשׁ לְלַמּוֹד שְׂדַעַתוֹ שֶׁרַק בִּמִּצְטָמֵק וּיִפָּה לוֹ אִסּוּר, אוֹלָם כֵּתֵב שֶׁמִּדְּבָרָיו בְּסִימָן רִנָּז מוֹכַח שֶׁאִסּוּר, וְכ"כ הַבִּי"ח (עמ' ת"ג ד"ה מ"מ) בְּדַעַת מִרְן, וְדַחָה דְּבָרֵי הַרְמ"א. גַּם בִּשְׁו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן עד, בִּישׁוּל אוֹת ז') דַּחָה אֶת דְּבָרֵי הַרְמ"א וְכֵתֵב שֶׁיֵּשׁ לְאִסּוּר כִּיּוֹן דְּרִבְיָנוּ פְּלִיגִי עַל הַרְמ"א. וְהַשֵּׁת"ז (ס"ק לז) תִּירֵץ שֶׁיֵּשׁ לְחַלֵּק בֵּין הַסְּעִיפִים, בִּס"ד עֵסֶק מִרְן שֶׁעַל הָאֵשׁ מִמֶּשׁ וּלְכֵן הַחֲמִיר לְגַמְרֵי מִשּׁוּם אִיסּוּר תּוֹרָה, אֲךָ בִּס"ח עֵסֶק בְּמִיחָם שֶׁע"ג הָאֵשׁ וּלְכֵן הִיקֵּל כְּדַעַת רִי"ו. וְכ"כ הַבִּי"ח בְּדַעַת רִי"ו. וְכ"פ **בערי"ש** (שיח, כ) שֶׁלְמַחֲמִירִים כְּדַעַת מִרְן אֵין חִילּוּק בֵּין יִפָּה לְרַע לוֹ.

מִנִּגַּד כֵּתֵב הַמַּגְ"א (ס"ק כז) לִיֵּשֵׁב אֶת הַסְּתִירָה, שֶׁאִפְשָׁר שְׂדַעַת מִרְן לְהַקֵּל בִּמִּצְטָמֵק וְרַע לוֹ, וְדַבְרָיו בִּסְעִיף ח' עֵיקָר, וּמ"ש בִּסְעִיף ד' וְלֹא הַזְכִּיר שֶׁהָאִיסּוּר הוּא רַק בִּמִּצְטָמֵק וּיִפָּה לוֹ, הוּא מִשּׁוּם שֶׁסִּמֵּן ע"ד בִּסְעִיף ח. גַּם הַמִּנְחָת **כהן** (מִשְׁמֶרֶת שֶׁבֵּת שֶׁע"ב פ"ב ד"ה הַתְּנָאִי הַשְּׁלִישִׁי) תִּפְסֵי עֵיקָר בְּדַבְרֵי מִרְן כְּדַבְרָיו בִּסְעִיף ח', וְהוֹכִיחַ דְּבָרָיו מִמֶּה שֶׁהֵבִיא הַבִּי אֶת דְּבָרֵי ר' יוֹנָה שֶׁבִּמִּצְטָמֵק וְרַע לוֹ אֵין בּוֹ מִשּׁוּם בִּישׁוּל, וְכֵן מִדְּבָרָיו בִּסְעִיף ח. וְכֵן מִצַּד הַט"ז (ס"ק ד') שֶׁבִּמִּצְטָמֵק וְרַע לוֹ מוֹתֵר וְהֵבִיא שֶׁם אֶת דְּבָרֵי הַבִּי. וְכ"כ הַמַּאמֵר **מרדכי** (ס"ק ו') אֲלִיבָא דְּמִרְן. וְכֵן תִּפְסֵי עֵיקָר בְּדַבְרֵי מִרְן בִּשְׁו"ת **יביע אומר** (ח"ז סימן מב אוֹת ז'), וְלִכְּן לְדַעַתוֹ אִפִּילוּ בִּלְחָ אִם יִהְיֶה מִצְטָמֵק וְרַע לוֹ, יוֹדֵה מִרְן לְרַמ"א שֶׁאֵין בּוֹ דִּין בִּישׁוּל אַחֵר בִּישׁוּל, וְכ"פ **בַּחֲזו"ע** (ח"ד עמ' שלח). וּבַמִּנְחָת **אהבה** (ח"ב עמ' שמה) כֵּתֵב שֶׁבַּמָּקוֹם צוּרָךְ אִפְשָׁר לְסַמּוֹן עַל דַּעָה זֹה, וּמִרְן שֶׁלֹּא כֵּתֵב כֵּן מִפּוֹרֵשׁ בִּסְעִיף ד' י"ל הוּא מִשּׁוּם שֶׁסְּעִיף זֶה מוֹעֵתֵךְ מִלְּשׁוֹן הַטּוֹר, וְדֶרֶךְ מִרְן לְהַעֲתִיק לְשׁוֹן הַפּוֹסְקִים אִפִּילוּ אִם יֵשׁ קוּשִׁיא אוֹ פִּירוּשׁ בְּדַבְרֵיהֶם. וּבִטְעָם הַהִיתֵר כֵּתֵב שֶׁמִּכִּיּוֹן שֶׁחִימוֹמוֹ הַשְּׁנִי רַע לוֹ אֵין כָּאֵן בִּישׁוּל אֲלֵא חִימוּם, וְלֹא דְּמִי לְשֹׂאֵר מִשְׁקִים שֶׁחִימוּמָן זֶהוּ בִּישׁוּלָם וְכִשְׁמִצְטָנִים נִחְשָׁבִים כְּאִינָם מְבוּשָׁלִים.

### הגדרת תבשיל יבש או לח

שִׁמְעָתִי מֵהֶרֶב **אהרן בוטבול** בִּשְׁם הַגַּרְע"י שֶׁהִגְדִּירָה שֶׁל מוֹצָק הוּא כְּדַבְרֵי הַנּוֹדֵעַ בִּיהוּדָה שְׁבוּדָקִים כְּמוֹ חֲמָאָה, שֶׁהִיא דְּבַר רַךְ שֶׁאִם מוֹשְׁכִים אוֹתוֹ בְּצַד אֶחָד כָּל אוֹתוֹ הַמֵּאכֵל נִמְשָׁךְ אַחֲרָיו, וּבּוּדָקִים אֶת הַמִּצֵּב שֶׁלּוֹ בְּטַמְפְּרִטוּרָה רְגִילָה שֶׁל חֹדֶר, וְלֹא לְאַחֵר שֶׁהִתְבַּשִּׁיל קְפּוּא. שֶׁעַל דֶּרֶךְ מִשְׁלֵל נִגִּיד שֶׁגַם

קובית קרח היא מוצקת, וזה לא יתכן. אולם שמעתי מהרב **אופיר מלכה** לא כך, אלא רוטב שנקרש במקרר מותר להניח אותו ע"ג הפלאטה, ובאמת שדבר שכולו קרוש אין להתיר. ונרחיב בזה להלן.

### דין תבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב

**ר' ירוחם** (ני"ב ח"ג) כתב בזה"ל "אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל"<sup>303</sup>, אולם **הב"י** (רנ"ג ב עמ' ס"ב ד"ה ומ"ש רבינו) כתב: "כתב ר' ירוחם בשם הר"ר יונה דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשמחזירו ע"ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור", ומשמע שכשהמיעוט רוטב אין זה מבשל ונידון כדבר יבש, אף שרבינו ירוחם לא כתב כן אלא כל דבר שיש בו רוטב, וכ"כ הב"י עצמו בסימן שיח בשם רבינו ירוחם. ומרן בשו"ע (סעיף ד) פסק ש"תבשיל שיש בו מרק" יש בו בישול אחר בישול, ובסעיף ח' כתב "ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל" כדברי ר' ירוחם ממש. וכתב **המנחת כהן** (משמרת השבת שע"ב פ"ב תנאי הב) "ונראה לי שאפילו יש מעט שומן או מרק בדבר שנתבשל כל צורכו, שעם כל זה מותר להניחו נגד המדורה או לשורתו בחמין, שהרי אין לך בשר שאין בו מוהל ושומן יוצא ממנו ועם כל זה נידון לדבר יבש, ונראה שכל שהרוב הוא דבר יבש אף שיש בו קצת רוטב לא שייך שם בישול". וכתב שכן דעת מרן, שהרי בסימן שיח ציטט את דברי רבינו ירוחם, ובסימן רנג שינה מדבריו וכתב 'כל שרובו רוטב' ונראה שהב"י כתב זה להיות כן דעתו, וכן מסתבר שכל שרובו יבש נידון ליבש, וכל שרובו רוטב נידון לדבר לח דאם לא כן נתת דברך לשיעורין", ובפרק ג' כתב שאינו נקרא דבר לח כיון שהוא המיעוט<sup>304</sup>. ובספר **ארץ חיים סתהון** (סימן שיח) הביא דברי המנחת כהן להלכה. והפמ"ג (רנג, משב"ז ס"ק י"ג ד"ה ראשונה) ביאר כוונת המנחת כהן דמלאכת מחשבת אסרה התורה בשבת, ובכה"ג שרובו יבש אין כוונתו לבשל מיעוט הלח שבו. והסביר הפמ"ג הגדרה זו שאם רובו מצוי"ל ומחממו משמע שמתכוין לצמק ולבשל והוי בישול. אך מצור"ל (יבש) אין דעתו לצימוק ומותר, ולכן גם אם יש מיעוט רוטב הוי מצוי"ל ומותר. ובא"א (אות מא) כתב לגבי עלי התה שרוצה לבשלם בשבת "ואף שנשאר קצת מים קרים, הולכים אחר הרוב".

**האגלי טל** (אופה אות נ"ה ס"ק ד) הביא דברי הב"י דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום בישול, והתקשה מה נ"מ אם רובו רוטב או מיעוטו, וכתב שעיקר כוונתו על הרוב והוי דבר שאינו מתכוון על המיעוט דבתר עיקר כוונתו אזלינן. אולם המעיין בדברי האגלי טל יראה, שהיתרו כאן מבוסס על דברי הרמ"א לקמן סעיף טו' (כפי שפרשו המנחת כהן, עיין אג"ט לעיל סעיף ח) שהעיקר להלכה כדברי הראשונים המתירים בישול אחר בישול בלח שנצטנן, וכ"ש כאן שאין כוונתו על הלח, וסיים שם שכל ההיתר הוא לדעת הרמ"א שמתיר פסיק רישא באמירה לגוי, וגם כאן יודה להתיר משום שלדעתו אין בישול אחר בישול בלח מעיקר הדין, אבל לדעת מרן השו"ע אין להתיר בכה"ג כיון דהוי פ"ר. וכתב הגרע"י שאפילו לדעת השו"ע שפסק שיש בישול אחר בישול בלח, אינו אלא משום ספק, וכדקי"ל ספק דאורייתא לחומרא, וסד"א אינו אלא מדרבנן. וכ"פ **כה"ח** (שי"ח אות סב) שהולכים

<sup>303</sup> עיין במנוחת אהבה ח"ב עמ' שסה', שכתב שראה בב"י שנדפס בחיי מרן שגם בסימן רנג' כתוב 'שיש בו' רוטב ולא שרובו רוטב כמו בדפוסים שלנו.

<sup>304</sup> ואף המנחת כהן כתב בסוף פ"ב שהואיל ואין אנו בקיאים בכמה תבשילים אם הם מצוי"ל או מצור"ל ראוי להחמיר בזה מהספק שמא מצוי"ל,

בתר הרוב. וכ"כ הגאון **מהרש"ם** בדעת תורה (שי"ח ט"ו). וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ו או"ח מ"ח ס"ק ט"ז וח"ז סוף סי' מ"ב) והוכיח שם שכן דעת מרן כמו שכתבנו לעיל, והביא את דברי הפמ"ג והאגלי טל, ואח"כ כתב שיש להתיר מטעם דהוי מצטמק ורע לו שדעת מרן כפי שכתבנו לעיל להתיר. והעתיק תשובה זו ב**חזו"ע** (ח"ד עמ' שלז) ומ"מ סיים שהמחמיר תע"ב, וע"ע **ביחווה דעת** (ח"ב סימן מה). ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שאין הכוונה שהולכים רק לפי האחרונים של המוצק והלח, שהרי אם נאמר כן יהיה מותר לחמם מרק שרובו יבש<sup>305</sup>, ולכן ההגדרה היא לא בכמות אלא בחשיבות, ולכן אם אדם מניח תפוחי אדמה וכל מטרתו היא לחמם את תפוחי האדמה, מותר לו להניח את התבשיל על הפלאטה משום שהוא לא מתכוון לכך, ואפשר לסמוך ע"ד הרמב"ם. אבל אם הכמות המזערית היא חשובה לאדם כגון שהוא מחמם דגים עם רוטב ורוצה לפזר את הרוטב על אורז, אסור לחמם את הרוטב הזה. ודוגמא להיתר הוא החמין, שאדם לא מעוניין במים ולכן אם הרוב הוא מוצק אפשר להתיר, כגון במקרה שהפלאטה כבתה והאדם רוצה להעביר את התבשיל לשכנים, במקרה כזה יהיה מותר. והמעין ביביע אומר יראה שעיקר ההיתר הוא משום שחימום זה נחשב דבר שאינו מתכוון, ומה שהרוטב מתחמם זה לא נח לי. ולכן אם אדם רוצה את הרוטב חם צריך להקפיד שלא להנות מהרוטב כשהוא חם, משום שאדם מתכוון להנות מהרוטב. ואם יטבול את החלה אח"כ ברוטב אין בזה בעיה משום שאדם מחמם את המאכל בשביל הדג ולא בשביל הרוטב, ולאחר שהוא התחמם כבר אפשר להתיר, ואמר הרב שדיבר עם הרב יצחק יוסף בזה וגם הוא הסכים עמו שכן היא דעת הגרע"י<sup>306</sup>. ובשו"ת **ישיביל עבדי** (ח"ג או"ח ס' י אות יב. וח"ד חאו"ח סימן טו, וחלק ח' דף קעח ע"ב) כתב: ובחימום דוקא בנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק כמבואר בסי' שי"ח סט"ו, או לכה"פ ברובו יבש ומיעוטו מרק כמו שהוכיח הפמ"ג לד' מרן כנ"ל. וכן בשו"ת **הר צבי** (ח"א עמ' רסג) כתב שבדין ביטול אזלינן בתר העיקר, ותבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב עיקר הפעולה נעשית בשביל האוכל היבש שאין בו דין ביטול אחר ביטול, וגם בדין ביטול אומרים שהטפל בטל לגבי העיקר. וכ"פ הגרע"פ **שינברג** זצ"ל.

**אולם** מנגד **הגר"ז** (רנ"ג סע' יא) כתב וז"ל: תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל, אין בו ביטול אחר ביטול. ובשו"ת **חתם סופר** (או"ח סוף סי' ע"ד) ס"ל שצריך שיהיה יבש לגמרי ולא יהא בו לחלוחית כלל. וכן משמע מה**מ"ב** (שיח, ס"ק לב) שיבש נקרא דבר שכולו יבש ללא כל לחלוחית. וכך באמת משמע מהב"י שי"ח בשם ר' ירוחם שכתב "כל דבר שיש בו רוטב נחשב כלח". וכ"פ בשו"ת **תבואת שמש** (או"ח ס"ו) וז"ל: ולפי דעתי הא דסי' שיח' היא הגירסא האמתית, ובלא"ה עיקר דינא דרוטב ולח הוא

<sup>305</sup> לפענ"ד אין בטענה זו ממש, שהרי לדעת הפמ"ג ההיתר הוא משום שהולכים בתר עיקר התבשיל וכאן עיקר התבשיל הוא המרק, אע"פ שבאחרונים הנוזל הוא הפחות, עיקר התבשיל הוא הנוזל. וכן לדעת האגלי טל שיש בזה רק דבר שאינו מתכוון כאן אין לומר טענה זו, שהרי ודאי עיקר כוונתו למרק, דאל"ה היה מכין תפוחי אדמה בנפרד, ומדוע הכינם במרק? משום שעיקר ההנאה והכוונה של המכין היא הנוזל. וכן יש להסביר בדעת המנחת כהן. והנלע"ד כתבתי.

<sup>306</sup> ועיין בספר **מקראי קודש** לרב הררי על חנוכה (מהדורת תשע"ד), ובסופו הביא כמה הלכות ששאל את הגרע"י, ואחת מהן לגבי תבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב, ושאלו ששמע שהרב חזר בו מפסקו להקל, ואמר לו הגרע"י שבאמת חזר בו מפסק זה (אלא שציין הרמה"ח שלאחר מכן כתב הגרע"י בספריו להקל בזה). ושאלתי לאחר מכן את הרב משה הררי מה הפשט בחזרתו של הגרע"י בזה. ואמר לי ששמע מכמה ת"ח שהגרע"י חזר בו להחמיר למשך שנה – שנתיים, ולאחר מכן שב והקל בזה, וכן אמר לו ר' דביר אזולאי הי"ו. עוד אמר לי הרב משה הררי שהגרע"י בזמן שהחמיר בחימום רוטב אפילו במיעוט, הגדיר לו שיש בו רוטב הוא דבר שרואים בעין, ודוג' לדבר הוא רוטב של בורקס, אבל אם לא רואים את הרוטב ממש אין בזה איסור גם למחמירים.

בסי' שיח' ושם הדבר מתוקן, ובפרט דמילתא כי האי לא הוה שתיק מינה הב"י מלדקדק בדבריו כן דדוקא רובא ולא מיעוט, וכמו כן מוכח מדברי הרא"ש והטור והשו"ע שחילקו בין יבש ליש בו מרק, משמע דכל שאינו יבש אע"פ שיש בו מיעוט רוטב הוי בכלל לח, ע"כ. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פרק ל - דיני בישול בשבת אות יג) כתב שמותר ליתן תבשיל קר יבש, שאין בו רוטב כלל, על גבי מכסה הפח במקום שאין תחתיו אש... ותבשיל שיש בו אפילו מעט רוטב, אין ליתנו אפילו במקום שאין תחתיו אש, אלא אם כן הוא חם עדיין בכדי שהיד סולדת בו. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב פ"י מז) שהעיקר להלכה להחמיר אפילו כשיש מעט רוטב<sup>307</sup>, ע"פ הגי' בדברי מרן שכל 'שיש בו רוטב' אסור בחימום, ובדבר הקושיא של המנחת כהן, יש לחלק בין מוהל היוצא מהבשר שאינו בעין בפנ"ע אלא ספוג ובלוע בבשר ששפיר אפשר לומר שנטפל לבשר וחשוב כיבש, לבין רוטב מעט שבתבשיל שעומד בפנ"ע בקדירה עם התבשיל היבש. גם **הגר"מ אליהו** זצ"ל בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סימן ז) הגדיר "שתבשיל לח היינו שרואים שיש בו נוזל" וכל כה"ג אין לחמם אותו במקום שיכול להגיע ליס"ב, והרב משה הררי הי"ו אמר לי ששאל את הרב אליהו על אורז שכשמטה את הסיר כלפי מטה יוצא ממנו רוטב, האם חשוב כרוטב לעניין חימום בשבת, ואמר לו שכן. וב**אגרות משה** (ח"ד ע"ד בישול ז) התקשה בחילוק בין רוב יבש לרוב לח, שהרי המיעוט הלח בכל אופן יתבשל, וכתב שאולי הטעם להקל הוא שמעצם הדין גם בלח אין בא"ב, "ובשעה"ד גדול אולי יש להתיר". והגר"ש **וזהר** כתב (מכתב, ארחות שבת ח"א עמ' תקטז) שאם מוריקים את הרוטב לגמרי לפני חימום המאכל, נחשב המאכל כיבש, אע"פ שהוא לח קצת, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (מאור השבת ח"ב סי' ז' ס"ק לב). והגר"ש **זאנב** (מאור השבת ח"א מכתב א אות ב) כתב, שאף כשהלחלוות היא 'טופח ע"מ להטפוח' דין המאכל כיבש, אכן לגבי מאכל שיש עליו לחלוות שאינה מגופו, כגון איטריות הרטובות מרחיצתן או בישולן, כתב (שם ס"ק נב) שנחשב הוא כדבר לח<sup>308</sup>. וע"ע **בשש"כ** פ"א הערה לט (הערה מ במהדור"ג). וב**שע"ה** (נו, ו, הע' טז) צידד כדעת המחמירים, אך מ"מ כיון שיש מנהג להקל בלאו הכי כדעת הרמב"ם [כמבואר לעיל], הקל בכך.

כתב **בפניני הלכה** (פ"ח הערה ז) בשם הרב ורהפטיג שראוי להוציא את הנוזל, ויש להקל כשהרוטב טפל למוצק, עד רובו, ובהרחבות כתב בשמו שאם מגמתו לחמם את הנוזלים אזי אסור. והואיל ואיסור זה נוגע לאיסור דאורייתא יש להחמיר ולחוש להערמה גם כשהמיעוט נוזלים, אם יש לו חשיבות יש להחמיר. ודעת הרב **שמואל טל** שכל כמות נוזל שיש לה חשיבות עצמית, כגון שאפשר להניח אותה בצלחת לטבל בה את חלתו, יש בה איסור. ואם אין בה חשיבות היא טפלה לתבשיל היבש.

שאלתי את הרה"ג **דב ליאור** שליט"א לגבי חימום מאכל שיש בו רוטב, ואמר שתלוי כמה רוטב יש, אם יש בו חשיבות אסור ואם אין בו חשיבות זה לא נקרא רוטב, ואמר שיש ללכת לקולא הואיל

<sup>307</sup> וע"ש בהערה 148 שהתיר לחמם תבשיל זה כשהוא קרוש במקום שיכול להגיע ליס"ב, שהואיל ובשעת הנתינה הוא קרוש יש לחושבו כדבר יבש שאין בו משום בישול לאחר שנתבשל כ"צ מע"ש ואע"פ שסופו להיות נימוח שם. אולם בסוף ההערה לא מלאו ליבו להתיר בזה. ובשו"ת תפילה למשה ח"ד סימן כב כתב להתיר בזה, ולאחר מכן כתב שאין להורות כן לבעלי בתים שמא יבואו להתיר גם באופנים אחרים.

<sup>308</sup> ובספר שלמי מועד עמוד רמה התיר הגרשז"א לחמם סופגניה שיש בה ריבה אע"פ שעתידה להגיע לחום של יס"ב, ע"פ דברי המנחת כהן והפמ"ג דרובו יבש סגי. וכ"פ **בחזון עובדיה** חנוכה (עמ' יט).

וזוהי מח' בענייני דרבנן. ואם משתמשים ברוטב אז אסור. ואם יש בו קצת רוטב כדי שהבשר לא יחרך יהיה מותר. ואם לא אכפת לנו אם הרוטב הוא חם בשיעור של יס"ב אזי יהיה מותר לחמם תבשיל זה שזה חשוב כאילו אינו צריך אותו. גם הרב **יוסף צבי רימון** ענה שהרב עובדיה מתיר זאת אפילו אם הרוטב חשוב לאדם המחמם. גם הרב **אופיר מלכה** שליט"א אמר לי שאם עיקר הדעה היא על היבש גם אם הדעת על הרוטב אז מותר לחמם תבשיל זה, ואפילו אם הרוטב הוא חשוב לי, ולמעשה, צריך להחמיר בפרט לבני תורה, אא"כ מיעוט הרוטב הוא קרוש. ואפילו אם אינו רוצה שמיעוט הרוטב יגיע ליס"ב אין זה משנה את הדין משום שלבסוף הרוטב יגיע לשיעור זה ויתחמם. ושמעתי בשיעור של הרב אופיר מלכה שיש מח' הפוסקים את יש ביטול אחר ביטול בסיר שרובו יבש ומיעוטו רוטב, ולכאורה יש לשאול מהו ההיתר לכך, וכי יעלה על דעתו להתיר לחמם כף מרק שיש בה רוב מבושל ומעט מים שאינם מבושלים? אלא ההסבר הוא שתבשיל יבש הוא מצטמק ורע לו, ולכן גם במיעוט רוטב אזי עיקר דעתי על היבש שהוא מצטמק ורע לו, והיינו כל ההיתר הוא שהרוטב בא להרטיב את הדג, והוסיף שמדברי הפמ"ג נראה ברור שאם יש למחמם ענין מסוים ברוטב כדי להשתמש בו בפנ"ע, אסור לחממו. ועם כל זה מסיים הרב עובדיה שהמחמיר תע"ב. ובמקרה כזה יכול לשים אותו על פלאטה כבויה שתידלק לאחר מכן, גם לאוסרים בסתמא. או במקרה ששם את הדגים במקרר והרוטב נקרש כמו ג'לי, מותר להניח לכתחילה על הפלאטה בשבת, וזאת משום שכשהרוטב קרוש לדעת הרבה מהפוסקים יש לו דין יבש. ועיין בספרו 'הליכות שבת' (עמ' קצב) שמיעוט רוטב הינו בערך עשרים אחוז.

### קלי הבישול

שנינו בשבת קמה:

"כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת וכל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח הישן (ודגים מלוחין קטנים) וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן"

וכ"פ מרן **השו"ע**, ובסעיף ה' כתב **הרמ"א** שנוהגים להחמיר שלא להכניס לחם לכלי שני כל עוד היס"ב, וכתב **המג"א** (ס"ק יח) שמה שנוהגים שחותכים בצל דק ונותנים בתוך המרק, יש להזהר לא לעשות כן בשבת, לפי שצלחת המרק היא יס"ב, ואפשר שהמרק החם יבשל אותו, "דיש דברים שמתבשלים בו ואין אנו בקיאים ואם כן בשאר דברים נמי יש להחמיר". והביאו להלכה **המ"ב** (ס"ק מב). [ובס"ק מח' הביא דעת **החיי אדם** שאם היד נכוית מהמים החמים לכ"ע מבשל אפילו בכלי שני]. וכ"כ **הבא"ח** (בא ו) שהמניחים בצלים בתוך המרק יזהרו לבל יניחום במרק חם שהיס"ב.

כתב **היראים** (סי' רעד עמ' קלד): ואין ביטול תלוי לא בכ"ר ולא בכ"ש אך לפי שהוא דבר המתבשל פעמים שהוא דבר רך ומתבשל אף בכ"ש ויש דבר קשה שאפי' בכ"ר אינו מתבשל ויש דבר המתבשל בכ"ר ולא בכ"ש... הלכך יזהר אדם שלא להכניס בשבת שום דבר בכלי שני ואף בכלי שלישי שהיד סולדת בו שאין אנו בקיאים בדברים רכים וקשים מי הוא מתבשל בכלי שני ומי הוא שאינו מתבשל... וע"פ דבריו פסק להחמיר **הרמ"א** בכלי שני כל עוד היס"ב. ולזה נוטה דעת גאוני אשכנז, וכ"פ **הט"ז** (ס"ק יח) ו**הגר"ז** (סעיף יב). וכ"נ דעת **הערי"ש** (שיח, כז-כח).



אולם **החזו"א** (סי' נב סקי"ח) כתב שמעיקר הדין נראה שאין איסור בכלי שני, אפילו יד נכוית בו כיון שהפוסקים לא הזכירו דין זה, ואף הסמ"ג לא אסר אלא בפת שהיא אפויה ונוחה להתבשל. והוסיף שמ"מ נהגו להחמיר שלא לתת מאכל שאינו מבושל בכלי שני, וכדעת המ"ב משום דמחזי כמבשל, ומפני שבשיעור שהיד נכוית בו יש להחמיר באיסור שבת וקשה לשער אם חומו של הכלי שני הוא בשיעור שהיד נכוית בו, או רק בשיעור יס"ב. וכן בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד, עד אות טו) כתב שלא נראה כלל לומר שיש דברים שמתבשלים בכלי שלישי. שרק בכלי שני יש דברים שאינם מתבשלים, וכיום שאין אנו בקיאים בהם, אנו אוסרים בכולם. והשיג ע"ד **ערוך השולחן** (סעיף כח) שכתב שענינו רואות שמה מתבשל גם בכלי שלישי, שאינו מובן, ומה שאנו רואים שהמים נצבעים מהתיון, אין זה בישול שהרי גם במים קרים ישנה פעולה זו, וכמו שבלח מתבשל רק בכלי ראשון אפילו שגם במים רגילים אנו מרגישים את מליחות המים לאחר שנותנים אותו, וממילא הנה הוא ככל סתם דברים דהוא בכלי שני ספק ובכלי שלישי יש להתיר. כתב **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' של) שבכלי שלישי אף אם יס"ב מותר לתת בו קלי הבישול, וכ"כ **בשש"כ** (עמוד כד' הע' קסו) ו**ערי"ש** (שיח, כח).

אלא שמדברי היראים מפורש כדעת המ"ב שאין לתת שום מאכל בכלי שני, וכן אסור לתיתו בכלי שלישי, כיון שאין אנו בקיאים בידיעת המאכלים הקלים להתבשל. וכתב **בחו"ט שני** (ח"ב פכ"ט ס"ק יז) שאילו היה רואה החזו"א את דברי היראים במקורם בודאי היה חושש להם. גם **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ח הע' 79) כתב להחמיר בהכנת תה אפילו בכלי שלישי ורביעי כל עוד לא הצטננו המים שבכלי וחמים הם יותר מחום הרוק.

כתב **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שכז) שכל דבר שמוכשר לאכילה ע"י מים צוננים, אין הוא בכלל הדברים הרכים שמתבשלים בכלי שני אא"כ רואים בעין שע"י כלי שני נעשה מבושל לגמרי. והחמיר שם בקלי הבישול כל עוד החום הוא בשיעור יס"ב. אולם כתב שדעת הספרדים להקל לתת כל דבר בכלי שני זולת הדברים הרכים שידוע שמתבשלים בכלי שני.

**השש"כ** (פ"א נג) כתב שכיון שאין אנו בקיאים לדעת אילו דברים מתבשלים בכלי שני ואלו לא, יש להחמיר שכל דבר שאינו מבושל יש בו איסור בישול בכלי שני שהיס"ב, חוץ ממים שמן ותבלין. (אולם התבלינים שיש לנו כיום כתב שאין הם בגדר תבלינים, כיון שהם דקים מאוד וסביר שמתבשלים אף בכלי שני).

מנגד כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' שעו והלאה) שאין לחשוש לקלי הבישול אלא בכלי ראשון, וכמ"ש **המנחת כהן** (משמרת השבת ש"ב פ"ד) שאפילו אם נחוש לאסור להניח פת בכלי ראשון שהיס"ב, אבל ליתנו בכלי שני היא חומרא יתירה וכמ"ש הטור, ואין הלכה כדעת הרא"ם בזה. וכ"כ בשו"ת **גינת ורדים** (כלל ג' סי' ג' דף נא' סוף ע"ג) בתשובה בשם מהר"י פראגי שנראה מדברי הרמב"ם שאין לחלק בין דברים קשים לרכים בבישול, אלא בכולם אין בישול בכלי שני. וכ"כ **מהר"ם בן חביב** בשו"ת **גינת ורדים** (כלל ג' סימן ו) שאין הלכה כהרא"ם בזה. ולכן הספרדים לא נהגו בזה כהרא"ם, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שלא). וכן משמע מה**ש"ז** שהשמיט את דברי הרמ"א בס"ה שאין להחמיר בכלי שני, וכ"פ **הר"י קאפה** (ט, אות ח) **שע"ה** (נו, יד). גם בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בישול אות חי) מבואר שקפה טחון שאינו מבושל הוא בכלל תבלין המוזכר במ"ב, אלא שכתב שלמעשה יש

להחמיר ולא לתיתו אלא בכלי שלישי. ולדעת הגר"ש אלישיב (שבית יצחק שם) דבר שהוא קשה מטבעו כקפה, אינו חשוב ככלי הבישול אף לאחר שנטחן ונעשה דק, כיון שמ"מ לא נעשה רך.

### סעיף ה':

#### **בישול אחר אפיה וצליה**

גרסינן בפסחים מא. :

"בשלו ואחר כך צלאו או שצלאו ואחר כך בשלו - חייב. בשלמא בשלו ואחר כך צלאו חייב - דהא בשליה, אלא צלאו ואחר כך בשלו הא צלי אש הוא, אמאי? - אמר **רב כהנא**: הא מני - רבי יוסי היא, דתניא: יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח, דברי **רבי מאיר**; **רבי יוסי** אומר: יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל, אף על פי שלא נימוח. עולא אמר: אפילו תימא רבי מאיר, שאני הכא דאמר קרא 'ובשל מבשל' - מכל מקום"

כדי להבין את הדין השני של הברייתא שבו נאמר ש"צלאו ואחר בישלו חייב", רב כהנא העמיד את הברייתא כשיטת רבי יוסי הסובר שיש בישול אחר אפיה לעניין מצה שנתבשלה לאחר אפייתה. אם כך, הוא הדין לדעתו גם לעניין קרבן פסח שנתבשל לאחר צלייתו - יש שם בישול אחר צליה, הקרבן נחשב למבושל, והאוכלו מתחייב משום "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש". וכן הבין בעל ה**יראים** את מסקנת הסוגיה.

אולם כאן מתעוררת בעיה - כיוון שהעמדנו את הברייתא כר' יוסי שיש בישול אחר צליה, וראינו לעיל שלדעת היראים הוא הדין שיש צליה אחר בישול, לא מובנת תחילת הברייתא שבה נאמר שפסח שבישלו ואח"כ צלאו חייב. אם יש צליה אחר בישול, הרי שהפסח נחשב לצלוי, ולא ברור למה מחייבים את האוכלו. אכן יש להעיר כי לולא דברי היראים, יכולנו לומר שמהסוגיה מוכח שיש בישול אחר צליה אך אין צליה אחר בישול, ולכן חייב ברישא.

בדעת היראים צריך לומר שאף על פי שיש צליה אחר בישול, הבישול הראשון לא מתבטל ולכן האוכלו חייב, שהרי לצד עובדת היותו צלוי הוא גם מבושל. אמנם גם לשיטה זו צריך לומר שבבישול אחר צליה או אפיה מתבטלת הפעולה הראשונה, שהרי מבואר בדברי ר' יוסי שלא יוצאים ידי חובת מצה ברקיק שנתבשל - כיוון שיש בישול אחר אפיה נתבטל ממנו שם מצה, שאין לחם אלא האפוי בתנור. אם היינו אומרים שהאפיה הראשונה לא נתבטלה, הרי שגם שם מצה לא נתבטל, ואם כן על כרחנו נצטרך לומר שאע"פ שצליה או אפיה לא מבטלות בישול שקדם להן, בישול מבטל צליה או אפיה שקדמו לו.

**הראב"ה** (סי' קצז) דחה את דברי היראים, משום שבגמ' בברכות לח: הגמרא דנה בעניין הברכה שיש לברך על שלקות (ירקות שנתבשלו במים) - השאלה היא האם מברכים עליהם את הברכה הרגילה של הירקות או שמא כיוון שנתבשלו נשתנו וברכתם שהכל. רב נחמן תולה את דין ברכת השלקות במחלוקת ר' מאיר ור' יוסי בעניין מצה שנתבשלה לאחר אפייתה - לדעת ר' מאיר הבישול אינו משפיע עליה והיא נשארת מצה, ולפיכך גם בשלקות תישאר ברכת בורא פרי האדמה; לעומת זאת לשיטת ר' יוסי שהמצה נשתנתה ואין יוצאים בה ידי חובה משום שעכשיו מבושלת היא, ואין לחם

אלא אפיו, גם בשלקות הברכה תשתנה ויברכו עליהם שהכל. אולם הגמרא דחתה זאת וקבעה שאין לתלות את הדברים זה בזה, מכיוון שטעמו של ר' יוסי במצה אינו מפני שנתבטל שם מצה ממנה על ידי הבישול, אלא מפני שאף על פי שהיא מצה אין לצאת בה ידי חובה אלא אם יש בה טעם מצה.

אם כן, טוען הראב"ה שלמסקנת הסוגיה בברכות אף ר' יוסי מודה שאין בישול אחר אפיה. לדעתו יש להסביר את הסוגיה בפסחים על פי דברי עולא שם, שחייבים בקרבן פסח אף על פי שאין בישול אחר צליה מהפסוק "ובשל מבושל" - בקרבן פסח התורה אסרה כל בישול שהוא. כן כתב גם מרן בב"י סי' שיח.

בדעת היראים יש לומר שהוא סובר שהעיקר כמו הסוגיה בפסחים מפני ש'סוגיה במקומה עדיפא', דהיינו הדיון בעניין בישול אחר צליה הוא ישיר בפסחים ועקיף בברכות.

מרן הב"י הביא את דברי היראים והראב"ה, וכתב שקושיית הראב"ה נגד היראים קושיה חזקה היא. אולם ה"ט"ז הסביר שהיראים סובר כרבינו ירוחם להחמיר בבא"ב רק במצוי"ל, ומחמירים בזה כיון שנהנה ממלאכת שבת בטעם חדש, ולכן גם בנ"ד, כיון שגשתה טעם המאפה ע"י בישול - נחשב כאילו נתכוין לזה ומלאכת מחשבת אסרה תורה, ורק לעניין ברכות קיימת דחיית הגמ', כיון שאין סברא לומר שהברכה תשתנה כיון שגשתה טעמו למעליותא.

דנו עד עכשיו בהלכות קרבן פסח ואכילת מצה. היראים והראב"ה סבורים, כל אחד לפי דרכו, שאפשר ללמוד מהם לעניין שבת. אולם יש מקום לבדוק האם ההשוואה שייכת בכלל. אם נאמר שגדר בישול בשבת הוא הכשרת הדבר לאכילה סביר להניח שמסקנתנו תהיה שאין בישול אחר אפיה, שהרי אין כאן הכשרה לאכילה. לעומת זאת, אם נסבור שגדר בישול בשבת הוא תהליך שינוי ושיפור בטעם התבשיל, יהיה סביר לומר שיש בישול אחר אפיה.

לגבי דברי היראים והראב"ה, יש לומר שלדעתם גם אם נגדיר את הבישול כהכשרה לאכילה יש מקום לחייב בשבת - אם אכן יש בישול אחר אפיה, אפשר שהבישול האחרון מבטל את האפיה הראשונה וממילא נתבטלה ההכשרה לאכילה שנעשתה ע"י האפיה, ומרגע זה הוא מוכשר ע"י הבישול. עוד ניתן לומר על פי מה שביארנו לעיל בעניין בישול בדברים הנאכלים כמות שהם חיים, ששייכת בהם הכשרה לאכילה מסוג אחר. ייתכן שהוא הדין גם לענייננו - אף על פי שהאוכל הוכשר כבר על ידי צליה, הבישול מכשיר אותו מחדש.

כמו כן, אף אם נגדיר בישול כשינוי טעם, נראה שעדיין אפשר לקשר את זה לשאלת בישול אחר אפיה ולומר ששינוי טעם הופך להיות משמעותי דיו כדי לחייב עליו אם התבשיל מקבל שם חדש.

מרן השו"ע הביא את שתי הדעות "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בשול. ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו. ויש מתירין".

מרן סתם כוונתו בדעה השניה, ולא ביאר האם היש מתירין מתייחסים לחומרה של פת בכלי שני, שזוהי שיטת ה"טור שחלק על היראים בנקודה זו בלבד. ולפי הסבר זה, שיטת הראב"ה לא הובאה

כלל בדברי מרן, ודעתו לפסוק כדעת היראים. וכן הבין בדבריו **המג"א** (ס"ק יט)<sup>309</sup> ו**הש"ת** (ס"ק ל), וכן משמע שהבין **הרמ"א**, הרב **משאש**, ו**משפטי עוזיאל**. וכ"פ **הבא"ח** (ש"ב בא אות ו) שיש בישול אחר אפיה או צליה. ו**מהש"ת** (ס"ק ל, ועיין ז"ר) ו**ערי"ש** (שיח, לא) נראה שפסקו כטור, שהוא הי"א בתרא, וכתב שכן נהגו שלא לשים את הלחם בכלי ראשון אלא בכלי שני, אולם מכך שנהגו לערות מכלי ראשון על הקפה מוכח שלא חשו לכך, ולכן גם הערי"ש למסקנה לא הבין בוודאות שהמנהג להחמיר אפילו כדעת הטור. אולם ע"ש בסע' לב וצ"ע. וע"ע בשע"ה (נו, הע' מד, ד"ה והגיעה) שהביא תשובת הר"ח **כסא** להחמיר.

אולם בלויית חן (סימן מט' ובהזו"ע ח"ד עמ' שב) כתב שכיון שהשו"ע בס"ה כתב דבריו בלשון י"א וי"א, הלכה כי"א בתרא, ובודאי כשהסביר שאומר שניה אומרה בלשון רבים, ועוד שבסעיף טו כותב בסתם דעה זו - ובודאי שפוסק להקל כראבי"ה שאין בישול אחר אפיה - כן הבין 'באר הגולה', וכן נראה מדבריו בב"י שכוונתו לפסוק כראבי"ה. וכ"כ **מהר"ם בן חביב** בשו"ת גינת ורדים (כלל ג' סימן ו) שמוכח דס"ל למון לפסוק כדברי המתירים שאחרי רבים להטות. וכ"כ בדעת מרן **במנוחת אהבה** (עמ' שמב) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רלב אות ד) שדעתו כהראבי"ה. וכן דעת הר"י **קאפח** (ט, אות ח) להתיר, וכן הבין **השע"ה** (נו, הע' מד, ד"ה ובעל) בדעת מרן, אולם כתב לכתחילה להחמיר.

וכתב **הרמ"א**: "בכלי שני, ויש מקילין אפילו בכלי ראשון ונהגו ליזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו". אמנם בדיעבד כתב **במשנה ברורה** (ס"ק מו) שאין לאסור אפילו אם עשה כן בכלי ראשון, מפני שאפשר לסמוך על הראבי"ה.

בכלי שלישי יש להתיר אף לכתחילה - עיין **מ"ב** (ס"ק מז) בשם **הפרי מגדים** (א"א ס"ק לה). על פי זה נהגו להקל לתת פת או קרוטונים וכיו"ב בצלחת מרק מפני שהיא כלי שלישי, שהרי המרק עובר מן הקערה (כלי ראשון), אל המצקת (כלי שני) אל הצלחת (כלי שלישי). ואף שיש סוברים שמצקת דינה ככלי ראשון, בנידוננו אפשר לצרף את דעת הסוברים שאין בישול אחר אפיה לדעה שמצקת היא כלי שני ולהקל. כפי שהסברנו בדברי המ"ב בס"ק מה'.

### סכ הכנת קפה שחור ונמס

הנה בשו"ת **גנת ורדים** (כלל ג' סי' ב) אסר לערות מים רותחים על קפה בשבת, מפני שחשש לסברת היראים שיש בישול אחר אפיה וצליה וה"ה לקליה, ועוד שאין אבקת הקפה ראויה לאכילה בעינה. אלא **שמהר"י פראג"י** בתשובה שהובאה שם דחה דברי הגנת ורדים, שאבקת הקפה ראויה לאכילה בתיאבון, ועוד שאין אנו סוברים כדעת היראים בזה. ואף בשו"ת **מטה אהרן** (סימן ד) החמיר בקפה משום שאינו דומה ללחם הראוי לאכילה, שהקפה אינה ראויה לאכילה לאחר קלייתה, ואת"ל דאהני לה קצת מ"מ לא הוא אלא כתחילת מלאכה. ו**בחזו"ע** (ח"ד עמ' שיד) דחה דבריו, והביא דברי חשב האפוד שמספיק שהקפה יהיה ראוי לאכילה ואי"צ שיהיה עומד לאכילה, גם בשו"ת **משפטי עוזיאל** (חיו"ד מה"ת ס"ס מד) כתב שהקפה אחר קלייתו יש לדונו כמבושל כל צורכו. וסיים הגרע"י שהמחמיר לערות על הקפה מכלי שני תע"ב, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שס). ו**בערי"ש** (שיח, לב)

<sup>309</sup> ובמנוחת אהבה עמ' שמג הבין בדעת המג"א ההיפך.

כתב שהמנהג היה להקל בכך, וכ"כ הר"י קאפח (ט, סוף אות יב). אולם בשע"ה (נו, יד, הע' לט ד"ה ולא) כתב בהיפך שהמנהג היה לשפוך המים ועליהם לתת את הקפה, וכ"פ הר"ח כסאור (שם טוב כב, ו. החיים והשלום סי' קכא אות ד).

**המ"ב** (ס"ק לט) כתב בדין הקפה שיזהר לא לערות עליו מים חמים מכלי ראשון [או שני, עיין בדבריו שם שלגבי עלי התה כתב שיש חשש לקלי הבישול ולכן גם עירוי מכלי שני יהיה אסור]. **הערה"ש** (הלכה כח) כתב שענינו רואות שעלי תה וקפה מתבשלים אף בכלי שלשי, אך **האגרות משה** (ח"ד סי' עד) כתב לחלוק על ערוה"ש בזה וכתב שמותר להכין קפה בכלי שלישי. ובספר אמרי מרדכי להגר"מ **אליהו** זצ"ל כתב להחמיר כדעת הגנת ורדים בהכנת קפה שחור בשבת. וכ"פ בשו"ת **מאמור מרדכי** (ח"ב סי' יא) מכיון שעירוי מים חמים על הקפה היא גמר בישול האסור. ועיין בשו"ת **הרה"ר** (סימן נו) שישים סוכר וקפה או תה בכוס, אח"כ ימלא כוס אחרת במים חמים מהמיחם, ומוריקים את הכוס המלאה במים חמים לכוס שבה נמצאים הסוכר או הקפה. וע"ע שם סימן קסה' לענין הכנת תה.

ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שאם לאדם יש גרגירי הל בתוך גרגירי הקפה שחור, כיון שההל לא עבר תהליך של קליה יש בעיה לערות עליהם מים, ולכן אסור לערות על קפה זה מים מכלי ראשון, אבל לתת אותם בכלי שני מותר.

ולענין קפה נמס כתב **בתזו"ע** (ח"ד עמ' שיט) שכיון שכבר נתבשל קודם לכן מותר לערות עליו מכלי ראשון כיון שאין בישול אחר בישול, אולם המחמיר תע"ב. וכן שמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שליט"א. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שסא) כתב שמותר לערות על קפה נמס ואבקות קקאו מכלי ראשון כיון שבושלו כבר בבית החרושת, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בישול טז). הרה"ג **דב ליאור** כתב שהדרך להכין קפה נמס בשבת היא לשים אותו בכוס ולהערות עליו את המים מהמיחם. אחרי ששמים את המים אפשר להוסיף את החלב, כי אז הכוס היא כלי שני ומותר. לענין קפה טחון, עליו אסור לערות מים כי יש בו בישול. ומותר להוסיף אותו לכלי שני, כי לא אמרו על קפה שהוא מקלי הבישול. **מאידך**, דעת הגרש"ז **אויבן** (שש"כ פ"א הע' קלה) שמותר ליתנו בכלי שני, וכ"ד הגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ט ס"ק יז) כיון שקפה זה מבושל. וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"א סי' נה. ח"ט סי' כז), והוסיף שאין לערות עליו מכלי ראשון כיון שהוא נמס ונהפך ללח. גם בשו"ת **שבט הלוי** (ח, סג) כתב שמחמיר הוא על עצמו שלא לתת קפה נמס בכלי שני, וביאר (קובץ מבית לוי ח"ח עמ' קסו) שאע"פ שבקפה המצוי כיום אין חשש, יש לחשוש לשינויים בדרכי הייצור.

ולענין עירוי על סוכר כתב **המ"ב** (ס"ק עא) שמותר לערות עליהם מכלי ראשון, וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ו סי' לד). ובשש"כ (פ"א, מט) כתב שטוב להימנע מעירוי מכלי ראשון על קפה נמס וסוכר אע"פ שכבר נתבשלו. וכ"פ בשע"ה (נו, הע' מ). וכשחום המים שבכלי שני הוא בשיעור שיד נכוית בו, דעת הגר"נ **קרליץ** (חוט שני פכ"ט ס"ק יג) שיש מקום להחמיר שלא לתת את הסוכר לתוכו, וכתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בישול טז) שלענין זה חשוב עירוי ככלי ראשון שאסור, וכ"ד הגר"נ קרליץ. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שסא) התיר לערות עליו מכלי ראשון כיון שבושל כבר, וכ"פ **ביחוח דעת** (ח"ב סס"י מד) וכ"פ **בבא"ח** (בא, ז) אלא שסיים שטוב ליזהר לתת המשקה החם תחילה לתוך הכוס ורק אח"כ לתת את הסוכר, לחוש לדעת המחמירים. ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** שליט"א

שההבדל בין סוכר לקרח הוא, שבסוכר שמשברים אותו בלי מים הוא יהפוך להיות לאבקת סוכר, וכשממיסים את הסוכר במים הסוכר נעשה סמיך יותר ואין הוא הופך להיות למים.

לפי הנוהגים להחמיר בדין זה, הרוצה לטבול בסקווית בתה או קפה, צריך להקפיד שהתה והקפה יהיו בכלי שלישי שאינו מבשל. שקדי מרק מותר לתת לכתחילה בכלי שני משום שהם מטוגנים בשמן עמוק דינם כמבושלים (שש"כ א, ע).

### אפיה אחר אפיה

כתב ה**טור**: "וכתב הר"ר **פרץ** שבאפייה אחר אפייה וצלייה אחר צלייה י"א שגם זה אסור לדברי ה"ר אליעזר ממין והוא כתב שאפי' לדבריו אין אפייה אחר אפייה ולא צלייה אחר צלייה". וכ"כ ה**סמ"ק**, ועוד כתב שה"ה שאין צליה אחר צליה. וה**מ"ב** פסק כרבינו פרץ שאין אפיה אחר אפיה. אולם ב**כף החיים** מובא, שמה שמותר צליה אחר צליה הוא בתנאי שהצליה השניה תהיה כצליה הראשונה, אך אם חל שינוי במאכל אסור אף בצליה אחר צליה, כיון שנהנה ממלאכת שבת בטעם חדש.

כתב ה**שואל ומשיב** (תליתאה ח"ב סי' כ) שאסור לעשות צנימים בשבת, וכן אסור לקחת צנימים ולתת אותם בתוך המרק משום **שמקשה דבר רך**, וכדברי הרמב"ם שהמרפה גוף קשה או המקשה גוף רך חייב משום מבשל. וכתב ע"ד בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' נב) שפשוט שמותר לתת פת בתוך המרק כדי לרככה, שהרי דרך אכילה היא לרפות את הלחם במרק שיהא נח לאוכלו. ומיהו אם הפת קשה עד מאוד אסור לשרותה במרק משום **מכה בפטיש**.

אולם, ביחוד **דעת** (ח"ג סי' כב) דחה דברי המחמירים בזה: את דברי השו"מ - שכל מה שהחמיר הרמב"ם במקשה דבר רך זה רק בדברים שאינם מאכל, ואת דברי הרב פעלים - משום שאין מכה בפטיש באוכלין, וכן שמעתי מהרב אהרון בוטבול שאפילו אם הלחם נעשה צנימים אין בזה איסור. וכן פסק להתיר עשיית צנימים בשבת בספר **חוט שני** (ח"ב פרק כט עמ' קצא:), וב**שולחן שלמה** (סי' שיח אות כ) כתב לתמוה על השואל ומשיב שאסר עשיית צנימים בשבת. וגם הרצ"פ **פראנק** (טל הרים עמ' רסב) העיר ע"ד השואל ומשיב שאיסור ריפוי גוף קשה וקישוי גוף רך הוא משום בישול, וזה אין בפת, וכ"כ בשש"כ (פ"א הע' ריג) בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ח סי' לב אות ב) וה**מהרש"ם**. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' יא) שדן בזה לעניין להפוך את הכובאנה, והעלה להתיר.

אמנם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"ל אות ו) כתב, שאע"ג שאין מכה בפטיש באוכלין, מ"מ אסור לעשות מפרוסות לחם צנימים משום שכשם שמצינו שאסור לצלות דבר שנתבשל כיון שהופכו ממבושל לצלי, כך יש לאסור כאן כיון שהופכו מלחם לצנימים. גם ב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' שסז) החמיר שלא לחמם פרוסות לחם עד שנעשים צנימים, משום שדרך העולם לעשות צנימים מלחם רגיל שאפוי כל צורכו וא"כ לעניין זה אין הלחם חשוב כדבר שא"צ אפיה כלל, וגם שבעיני ההמון נחשב הדבר למבשל ואופה ולא לחימום בעלמא. ובחזו"ע דחה סברתו בשתי ידיים.

### אפיה או צליה אחר בישול

כבר הבאנו לעיל את דברי היראים שדין אחד הוא - כשם שיש בישול אחר אפיה כך גם יש אפיה אחר בישול. אולם **השו"ע** (סי' שיח סע' טו) פסק: "דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק לח מותר להניחו כנגד המדורה אפי' במקום שהיד סולדת בו".

והקשה ב**ביאור הלכה** (ד"ה והוא) שהרי לעיל בס"ה מביא דעת היראים, וכתב המ"א שה"ה לעניין צליה אחר בישול? וכיון שמדובר בדבר שנתבשל ועכשיו מחמם אותו כשהוא יבש הרי זו צליה ויש לאסור צליה אחר בישול, וכאן אף הרמ"א לא חלק על השו"ע.

מפני קושיית הביאור הלכה יש שאינם מחממים בשר מבושל בשבת ואוכלים בשר קר. האחרונים יישבו את הקושי באופנים שונים:

1. בספר **מנחת כהן** (משמרת השבת ש"ב פ"ד) כתב שאף שיש בישול אחר צליה אין צליה אחר בישול, וכן כתב השלטי הגיבורים (שבת סא. בדפי הרי"ף אות ג) בדעת הטור בניגוד לשיטת היראים. בטעם החילוק שבין בישול אחר צליה לבין צליה אחר בישול יש לומר שפעולת הבישול היא פעולת חימום חיובית (=עם מים) ואילו צליה היא פעולת חימום נייטרלית (=ללא מים) ולכן, לשיטה זו, יש בישול אחר צליה ולא להיפך. אולם בדעת השו"ע והרמ"א קשה לפרש כך, שהרי בב"י לא הזכיר שום חילוק בזה, וכשהביא את היראים כתב את עמדתו על שני חלקיה, וצ"ע. ובאג"ט דוחה את המנ"כ, אך מחלק בין צליה ממש (דיש צליה אחר בישול) לבין חימום בעלמא אפי' שהיס"ב אם אינו מתכוין לצלות (דמותר אחרי בישול לשו"ע, אך ליראים דין חימום כדין צליה). [וכן מתרץ את קושיית הבה"ל הנ"ל (כעין תירוצ החזו"א)].

2. **החזון איש** (שבת סי' לו סע' יד) ו**ערוך השולחן** (סי' שיח ס"ק נז) כתבו שאפשר שצלי קידר (=בישול בתוך קדירה ללא רוטב) דינו כבישול ולא כצליה, ולכן מותר לחמם באופן זה מבלי שהדבר ייחשב לצליה אחר בישול. ואפשר שיש לסייע פירוש זה מהסוגיה בפסחים מא., שם מובאת דעת רבי שצלי קדר אסור בקרבן פסח מפני שהוא מבושל, ואף לדעת חכמים אין בו איסור בגלל שבקרבן פסח התורה אסרה מים או שאר משקים, אבל בלא משקים כלל, אף שהוא בישול, לא נאסר בקרבן פסח.

3. עוד כתב החזון איש שם שכיוון שאין כוונת המחמם את המאכל בשבת להגיע לטעם צלי, וכל כוונתו היא לחממו בטעמו הנוכחי, אין זה חשוב צלי אחר בישול ומותר.

כתב **המשנה ברורה** (ס"ק מא) "והוא הדין דלשיטה זו (של היראים) יש צליה אחר בישול [וכן מפורש ביראים], ולכן אסור ליתן דבר שנתבשל אצל האש בלי רוטב. ולא דוקא אצל האש, דה"ה בכל מקום שיוכל להצלות מחום התנור". אולם **בכף החיים** אוסר דוקא כאשר התבשיל נמצא בפני עצמו ממש (לא בקדירה) על האש (ולא בכל מקום שיוכל להיצלות מחומו).

**הפמ"ג** סובר דאם עשה צלי אחר בישול בע"ש, לא נתבטל שם בשול הראשון, ולכן מותר לשרותו בחמין בשבת כשאר דבר מבושל (וכן להיפך), אך **הביה"ל** נוטה לחלוק וסובר דאמנם לא נתבטל שם הראשון, אבל מ"מ שם השני בודאי קיים, ושפיר יש לומר דמקרי עתה בישול אחר צלי.

### בישול אחר צליה אחר בישול

**הפרי מגדים** (א"א ס"ק יז) התיר לחזור ולחמם תבשיל שנצלה ונתבשל לפני השבת בין ע"י צליה בין ע"י שרייתו בחמין של כלי ראשון. זאת מפני שמן הסוגיה בפסחים מא. עולה שאף שיש צליה אחר בישול לא נתבטל שם בישול הראשון, ואם כן במקרה שלפנינו תבשיל מבושל וצלוי, מותר לעשות בשבת כל אחת מהפעולות ההן לפי שאין בישול אחר בישול ואין צליה אחר צליה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שמא). ובביאור **הלכה** (ד"ה יש מי) כתב שלשיטת הפרי מגדים הוא הדין לתבשיל שנתבשל ונצלה לפני השבת, שלא נתבטלה הצליה הראשונה. אך נראה לענ"ד שמהסוגיה שם מוכח שאף שהבישול הראשון לא מתבטל, הצליה הראשונה מתבטלת. לפי זה, גם הפרי מגדים לא דיבר על המקרה של בישול אחר צליה מפני ששם ברור שהצליה התבטלה והתבשיל נחשב למבושל ולא צלוי.

בהמשך, הביאור הלכה שם חולק על העיקרון של הפרי מגדים שאם התבשיל הוא צלוי ומבושל ניתן לעשות בשבת את שתי הפעולות. לדעתו, כיוון שהפעולה האחרונה נקבעת בו יותר, מותר לשחזר רק אותה.

### טיגון אחר בישול או צליה

יש לדון האם טיגון חשוב כקטגוריה נפרדת או שמא דינו כבישול או צליה. **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' שכא) התיר לערות מים חמים על אטריות המוכנות לאכילה, וכן על שקדי מרק המטוגנות בשמן מאחר שאין בישול אחר טיגון. וכמ"ש מרן השו"ע (קסח, יג) שעיסה שביללתה עבה אם טיגנה בשמן מברך עליה מזונות. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' שנד) שמותר לתת שקדי מרק ואטריות מבושלות בכלי ראשון שהיס"ב. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סי' יב אות ז) החמיר שלא לתת שקדי מרק בכלי שני, ורק בכלי שלישי התיר, מחשש שמא דרכי היצור ישתנו, אלא שבח"י סי' סג כתב להבהיר דבריו, שאם הטיגון היה בשמן עמוק דינו כבישול ממש. וכ"כ בספר **שולחן שלמה** (שיח, כז) שאטריות המוכנות לאכילה ושקדי מרק מותר ליתנם בשבת אפילו בכלי ראשון שהועבר מעל האש. וכ"כ בספר מאור השבת (ח"ב עמ' קלז) שהגרש"ז **אויבן** מתיר לתת שקדי מרק לתוך רוטב חם שהיס"ב, ושכן נוטה דעת הגר"ש **אלישיב** והגר"י פישר. וכ"כ להקל **בשש"כ** (פ"א הע' קפב) לתת שקדי מרק ואטריות המטוגנות בשמן בכלי ראשון. וכ"פ הגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ט ס"ק יט).

### מכה בפטיש באוכלין

שנינו במשנה קמה: כל שבא בחמין מע"ש שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מע"ש מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח הישן וקוליים האספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. וכ"פ מרן בשו"ע שיח, ד.

ופירש"י והרמב"ם ועוד ראשונים, שזהו גמר מלאכה והוי בישול. (ולא ביארו מטעם מכה בפטיש!)

אולם **רבינו חננאל** בפירושו למשנה כתב: "והמליח הישן וקוליים האיספנין אם לא הביאן בחמין מלפני השבת אפי' להדיחן בשבת אסור, ואם עבר והדיחן חייב חטאת שגמר מלאכה".



בדבריו יש מקום להבין שהכוונה היא לחיוב משום מכה בפטיש, אלא שהדבר אינו מוכרח לגמרי. ואמנם, כמה אחרונים פירשו אף הם את המשנה מדין גמר מלאכה שהוא מכה בפטיש, וכן כתב בשו"ת **רב פעלים** (ח"ב סי' נב) שאסור לשרות פת קשה במיוחד במרק, משום דהוי גמר מלאכה, וכמ"ש הרמ"א בסעיף ד' שכל דבר יבש שאינו ראוי לאכילה בלא שרייה אסור לשרותו בשבת דהוי גמר מלאכה. ואם כן, כל הכשרת דבר לאכילה שלא נעשית בתנאים הגורמים לחיוב מצד מבשל, תיאסר מצד מכה בפטיש. וכ"פ ה**לבוש** (סי' שיח סעיף ד). ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סי' נב) כתב שאין לנו לדחות דברי הלבוש והפמ"ג שפסקו לאיסור, ולכן הוא קצת ספק לדינא.

ואכן, יש מן האחרונים שהביאו ראיה מן הירושלמי בפרק 'כלל גדול' שיש חיוב מכה בפטיש באוכלים. ומנגד, רבו האחרונים הטוענים שמן הבבלי בכמה מקומות מוכח שלא שייך לדבר על מכה בפטיש באוכלים.

**הירושלמי** (שבת פר' ז הל' ב) אומר שעל כל פעולת סיום של מלאכה מתחייב משום מכה בפטיש, ולכן חייב אף את הגומר מלאכת הפת משום מכה בפטיש.

בבבלי מצאנו במקומות רבים שמותר להתקין מאכלים בשבת, ואין בזה בעיה של מכה בפטיש.

א. בשבת קנה. נאמר בעניין הכנת אוכל לפני הבהמה: "שווי אוכלא - משוינן, מטרח באוכלא - לא טרחינן". כלומר אם הדבר ראוי לאכילה אין לטרוח בו לפני הבהמה, אך אם אינו ראוי, ופעולת האדם עושה ומכשירה אותו לאוכל ("שווי אוכלא") - מותר לעשות כן, ואין לחוש מצד מכה בפטיש.

ב. בדף לט. מבואר שמותר לבשל בחמה, ובישול בתולדות חמה אסור מדרבנן בלבד. ולכאורה גם כאן היה מקום לחייב מצד מכה בפטיש.

היו שדחו את הראיות הנ"ל, וטענו שבמקרים הללו אין דרך בישול בכך (חמה ותולדותיה), או שמדובר בחיתוך בעלמא שאין בו שום מעשה חשוב (הסוגיה בדף קנה. - חיתוך ירק לפני הבהמה).

אלא שהרשב"א (ח"ד סי' עה) הביא את דברי הירושלמי וכתב שמדובר שמניח לבו ביום, אולם אם עושה ע"מ לאכול לאלתר שרי. וכ"כ הב"י בס"ס שכא' דהירושלמי איירי להניח. והביאוהו כמה אחרונים.

בספר **פתחי דעת** כתב שהירושלמי לשיטתו ש'אין בישול אלא כשהאור מהלך תחתיו', ולכן הוא מוכרח להסביר את המשנה האומרת שהדחתן היא גמר מלאכתן, שהחיוב הוא מצד מכה בפטיש.

**בביאור הלכה** (סי' שיח ד"ה שהדחתן) כתב להכריע שאין מכה בפטיש באוכלים, ועניין מכה בפטיש באוכלין הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים, ואדרבה יש כמה סתירות לזה, וכן נראה בפשיטות מסוגיות הבבלי. יתר על כן, נראה לענ"ד שאף מן הירושלמי אין להביא ראיה שיש מכה בפטיש באוכלים, על פי מה שנבאר מיד ביסוד העניין של מכה בפטיש.

שני גדרים הם במלאכת מכה בפטיש. האחד הוא תיקון כלי - כל פעולה שיש בה כדי לתקן כלי כלשהו לתכליתו הרי היא בגדר תיקון מנא. זהו אם כן נושא דיוננו - האם גדר זה שייך באוכלים. בעניין זה נראה שאף הירושלמי עשוי להסכים שלא, וכפי שכתב בשיטה מקובצת (ביצה יח). תוך כדי

דיון בשאלת ההבדל שבין טבילת כלים שאסורה ביום טוב מצד תיקון מנא (כיוון שטיהרו מטומאתו) לבין ההיתר לטהר מים שנטמאו על ידי השקתם למי המקווה, כתב "ודווקא בכלי אמרו, אבל במים טמאין אין בהן משום תיקון דאין תיקון אלא בכלים..." והוא הדין לענייננו, שאין לראות בתיקון אוכל פעולה המוגדרת כתיקון מנא.

אמנם, קיים גדר נוסף במכה בפטיש. כשהאדם מבקש להגיע למוצר מסוים שדורש פעולות שונות בשלבים שונים בדרך - הפעולה המסיימת את התהליך כולו נחשבת גמר מלאכה וחייבים עליה משום מכה בפטיש. גדר זה אפשר ששייך גם באוכלים, והם הם המקרים המובאים בירושלמי שהבאנו את לשונו למעלה.

לסיכום - יש מכה בפטיש מצד גמר מלאכתו של החפץ, וזה לא שייך באוכלים; בנוסף לכך יש מכה בפטיש מצד גמר מלאכתו של האדם, וזה שייך באוכלים מפני שכאן האדם ולא החפץ עומד במרכז, ואלה הן הדוגמאות המופיעות בירושלמי בהקשר זה.

ונראה שיש להביא ראיה שיש מכה בפטיש באוכלים מדברי **הפרדס** המובאים בבית יוסף (סי' שיח) שמתבאר מדבריו, שאם הדג אינו ראוי לאכילה אלא אם כן ידיחנו יש לאסור אף אם ידיחנו במים קרים בלבד, שהרי לא התיר להדיח במים קרים אלא מפני ש'נאכל מחמת מלחו'. זה יכול להתקבל על הדעת אם נקבל אחת משתי הנחות: או שנאמר שיש הכשר לאכילה מדין בישול אף במים קרים, על פי העיקרון שכל הכשרה לאכילה יש בה משום בישול בלא קשר למקור חום, או שנאמר שאף שאין בישול בלא מקור חום, מ"מ יש לאסור הדחה במים קרים מדין מכה בפטיש. ואכן, **הפרי מגדים** הבין את דברי ה'פרדס' בדרך השניה. אמנם עיין בבית יוסף שם, שנראה שאינו מקבל את שיטת ה'פרדס'. ומכל מקום מכלל מחלוקת בדבר זה לא יצאנו, אך נראית למעשה הכרעת רוב האחרונים ובכללם **המ"ב** (בביאור הלכה) ומרן הגרע"י **בחזו"ע** (ח"ד עמ' רצה) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ז סעיף יד) שאין דין מכה בפטיש באוכלין. אך **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' קפב) הביא את דעת האדרת אליהו הסובר שיש מכה בפטיש באוכלין, ועיין **ז"ר** (ס"ק כד) וב**מילואים לפסק"מ** (סי' יג).

סעיף ט':

### כלי ראשון, האם אסור מדאורייתא

שנינו במשנת שבת מב.:

"האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר"

**בירושלמי** (שבת פר' ג הל' ה) אמרו: "איזהו תבשיל ברור - כל שהאור מהלך תחתיו". דהיינו, לפי הירושלמי אין בישול אלא תחת האש, וממילא נראה שדין כלי ראשון אינו מדאורייתא. עוד אמרו בירושלמי (שם הל' ד) כתשובה על שאלת הגמרא מה בין כלי ראשון לכלי שני: "עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני". ונראה גם כאן שהירושלמי סבור שדין בישול בכלי ראשון הוא הרחקה (= גזירה) בלבד.

בבבלי לא מצאנו שום דיון מפורש בשאלה זו. מדברי מקצת הראשונים נראה שהבינו שאנו עוסקים בדין תורה. **הר"ן** (כ. בדפי הרי"ף ד"ה ודאמרי) כתב בפירושו שיש מחלוקת התלמודים בדין כלי ראשון.

לעומת זאת **הרמב"ן** (ע"ז עד:) הביא את דברי הירושלמי, ונראה מדבריו שאף בבבלי יש לומר כן. וז"ל בסוף ד"ה והא דתנן: "למדנו לדברי הכל שאין בישול גמור אלא באור מהלך תחתיו... ואפילו לתבלין, ולדברים הקשים בבישול אפי' לכתחילה מותר, דלאו בישול הוא כלל".

**הר"ן** בסוגייתנו כתב שאף על פי שכלי ראשון מבשל רק דברים קלי בישול, כיוון שאין אנו בקיאים בטבעי הדברים יש לאסור לשים כל דבר בכלי ראשון, חוץ מן הדברים שהותרו בפירוש בגמרא.

**הרמב"ם** כתב (כב', ו): "וכן קדירה רותחת, אף על פי שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין אבל נותן לתוכה מלח שהמלח אינו מתבשל אלא על גבי אש גדולה".

האחרונים חלוקים בדעתו - יש האומרים שהוא סבור שדין כלי ראשון אינו דאורייתא, שהרי לא הביא את הדין הנ"ל בפרק ט' - מקומם של דיני בישול של תורה, אלא בפרק כב - מקומם של דיני בישול שהם מדרבנן. וכן דייק **האגלי טל** (מלאכת מבשל, ס"ק כג ב) מדברי הרמב"ם. אולם **שביתת השבת** (הקדמה למבשל ז) כתב שאין להביא ראיה מדברי הרמב"ם - שהרי אף הסוברים שכלי ראשון מבשל מן התורה מודים שיש דברים שאינם מתבשלים בכלי ראשון, והם אסורים רק מדרבנן, ומפני שאין אנו בקיאים בדברים המתבשלים בכלי ראשון סתם הרמב"ם שאסור לבשל בכלי ראשון, בלי לפרט שיש מקצת דברים שיש עליהם גם חיובים מדאורייתא. ואף ה'אגלי טל' עצמו הסיק שם שהעיקר להלכה הוא שכלי ראשון אסור מן התורה.

לכאורה, מפשטות הסוגיות בבבלי נראה שכלי ראשון אסור מן התורה, שהרי במשנה קמה: מבואר שהדחת קולייס האיספנין יש בה איסור תורה, ושם מדובר לכל היותר בעירוי מכלי ראשון. ואולי יש לחלק ולומר שקולייס האיספנין הוא מקלי הבישול (שהרי הוא כבר רך מפני המלח) אלא שאינו יכול להיאכל מחמת מלחו והוא זקוק להדחה לשטיפת המלח מעליו, ולזה די בעירוי.

והנראה בזה הוא: אם נבין שהמחלוקת היא במציאות - האם כלי ראשון מבשל או לא, נצטרך להידחק ולומר שתולדות האור מבשלות יותר מכלי ראשון, לשיטות הסוברים שכלי ראשון אסור רק מדרבנן. אולם יותר נראה לומר שיש כאן מחלוקת הלכתית עקרונית אם שייך לדבר על איסור תורה בבישול בכלי ראשון. לצורך בישול בשבת צריך שהמעשה ייעשה על ידי מקור חום, ולשיטת הבבלי תולדות האור כאור, וחייבים עליהם כי הם מוגדרים "אש" לעניין בישול בשבת. לעומת זאת כלי ראשון הוא כלי שיש בו דברים שנתבשלו, ואפשר שכיוון שהוא מוגדר כדבר המתבשל לא שייך לראותו כמקור חום לעניין איסור בישול בתוכו מן התורה. ולא זו בלבד: לדעה זו כלי ראשון אינו כלי שאנשים רגילים לבשל בו, וכיוון שכך הוא אינו מוגדר כ"אש" לעניין בישול בתוכו, חוץ מחריגים מעטים שזהו הנוהג הברור לגביהם, ולאותם מקרים (כגון קולייס האיספנין שהדחתו אפילו בכלי שני זהו בישול) יש להכיר בכלי זה כבעל כוח לבשל.

אף על פי שנראה מן הירושלמי שאיסור בישול בכלי ראשון מדרבנן, רבו מפרשי הירושלמי שהבינו שאף הוא אוסר מן התורה. **הגר"א** בביאורו לשו"ע (יורה דעה סי' קה) כתב שיש לפרש בירושלמי שכל

כלי שהאור היה עובר תחתיו, יש בו ביטול מן התורה. **הפרי מגדים** (שם סי' סח במשכנות זהב הנ"ל) העלה אפשרות שהדבר נתון במחלוקת התנאים והירושלמי נסתפק כמי לפסוק. כך הוא הסביר את הביטוי "איזהו תבשיל ברור" – דהיינו, שביטול ודאי הוא רק כשהאור עובר תחתיו, וכשהיא אינה עוברת אין זה ביטול ברור בגלל מחלוקת התנאים.

ומה שהבאנו לעיל מן הירושלמי בהלכה ד' שעשו הרחק לכלי ראשון, יתפרש לדעה זו שאין הכוונה שכלי ראשון דרבנן, אלא לומר שמה שאמרו שם שמותר להפסיד במקום שהיד שולטת, ואסרו בכלי ראשון במקום שאין היד שולטת. איסור זה הוא הרחק בכלי ראשון אף אם מגמתו להפסיד בלבד, מחשש שיתבשל לגמרי ויעבור על איסור תורה. בין כך ובין כך – להלכה אנו נוהגים בדרך כלל לחשוש לדעות האוסרות כלי ראשון מן התורה, ואנו אוסרים כל דבר בכלי ראשון.

### מה הוא החום הדרוש לכלי ראשון כדי לבטל?

כתב **ראבי"ה** (סי' רב): "וקרוב הדבר בעיני שלא חילק התלמוד גבי מיחם אלא בנותן מים לתוכו מיד עם סילוקו מן האש, דדמי להא דתנן 'האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי', אבל אם הניחו לעמוד כדי להפיג את רתיחתו הוה ליה ככלי שני, וכל כלי שני הפסיד מיקרי. והלשון מוכיח, דקאמר 'שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכו תבלין'<sup>310</sup>."

אבל **הבית יוסף** חלק על דבריו: "ולי משמע ממה שאמר בפרק כירה (מ:) גבי נתינת קיתון של מים כנגד המדורה, שכל זמן שהיד סולדת בו חשוב כלי ראשון".

לפנינו, אם כן, מחלוקת אם כלי ראשון מבטל רק כשמעלה רתיחה או כל זמן שהיד סולדת בו. ונראה שהראיה שהביא הב"י לדבריו מן הסוגיה ב-מ: אינה מוכרחת, שהרי שם הדיון הוא על נתינת קיתון של מים כנגד המדורה, שאם יגיע לשיעור יד סולדת בו אסור להניחו שם. אולם מקור החום צריך בודאי להיות יותר מכך, שהרי אי אפשר שדבר יביא אחרים לחום של ידי יד סולדת בו אם כל החום שלו הוא בגבולות יד סולדת בו בלבד. ואפשר שזוהי כוונת הראבי"ה, שכדי שדבר יגיע לחום של יד סולדת צריך שמקור החום יהיה רותח. ובדעת הב"י יש לומר שלא חילקו חז"ל בעניין זה, כי

<sup>310</sup> אלא שדרך זו של הראבי"ה, היא דחוקה מאד. שכן הביטויים "כלי ראשון" ו"כלי שני", אין משמעותם דרגת חום מסוימת, אלא כפשוטו – הכלי הראשון, שבו התבשל התבשיל, והכלי השני, שאליו הועבר התבשיל אחר הביטול. ואילו לפי הראבי"ה יוצא לכאורה, ש"כלי ראשון" ו"כלי שני" אינם מציינים כלל את הכלי ממש, שכן ייתכן מצב שהתבשיל נמצא עדיין בכלי הראשון, ובכל זאת הוא מוגדר כ"כלי שני". לכאורה, הראבי"ה פירש ביטויים אלו כמציינים מידות חום – "כלי ראשון" משמעו שהתבשיל רותח ממש, ו"כלי שני" משמעו שכבר פגה רתיחת התבשיל, ואין זה במשמע הלשון כלל.

אמנם נראה, שהראבי"ה פירש גם הוא ביטויים אלו כפשוטם, שהם מציינים את ההעברה מכלי לכלי ולא את דרגת החום של התבשיל. אלא שלדעתו, הגמרא משתמשת בביטויים אלו כדוגמה – מכיוון שרתיחה ממש קיימת רק בכלי הראשון, ואילו בכלי השני התבשיל תמיד כבר אינו רותח, משתמשת הגמרא בדוגמאות אלו, בכדי לציין את שני הדינים השונים, שבכלי ראשון אסור לתת תבלין ובכלי שני מותר. אך אין חפיפה מלאה בין המושגים "כלי ראשון" ו"כלי שני" כפשוטם, ובין "דין כלי ראשון" ו"דין כלי שני". דין זה של "כלי שני", יכול להתקיים לא רק בכלי השני ממש, אלא גם בתבשיל שעדיין נמצא בכלי הראשון. כך מדויק בלשונו של הראבי"ה, האומר ש"אם הניחו לעמוד... הוה ליה ככלי שני". דהיינו: הביטוי "כלי שני" משמעו הוא כפשוטו, הכלי שאליו הועבר התבשיל, ותבשיל זה שהניחו לעמוד ופגה רתיחתו, ודאי שעדיין הוא נמצא בכלי הראשון ולא בכלי שני, אך מבחינת דינו, הרי הוא נידון ככלי שני. אך כל זה דחוק, כמובן, שאנו מוציאים את הביטויים הללו ממשמעותם הראשונית, ומשתמשים בהם בצורה מושאלת.

אי אפשר לשער בדיוק את החום הדרוש להביא אחרים לידי בישול או ליד סולדת, ולכן קבעו כלל שכל כלי ראשון שהיד סולדת בו אסור. וכך הוא הבין בסוגיה שאסרו לשים דבר כנגד המדורה במקום שהיס"ב, דהיינו שבמקום ההנחה לא תהיה היס"ב.

### כלי ראשון שאין היד סולדת בו

כתב הריטב"א (מב. ד"ה האילפס): "ומשמע דמילתא פסיקתא היא דקתני 'לא יתן' אפי' כשאין היד סולדת בהן גזירה משום שהיד סולדת בהם, כיון שמרותחים העבירם מעל גבי האור".

והמגן אברהם (ס"ק כח) כתב לדקדק מדברי הירושלמי שעשו הרחקה לכלי ראשון אפילו אין היס"ב. אולם הגר"א פירש את הירושלמי באופן אחר - לדעתו אין לאסור כלי ראשון שאין היס"ב, והירושלמי אוסר לתת בכלי ראשון אף כשאינו רוצה שיגיע ליד סולדת בו, מחשש שישכחנו שם עד שיתחמם ויעבור על איסור בישול. וכ"פ המ"ב (ס"ק סד) וכה"ח (אות קה).

להלכה פסק מרן השו"ע "כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו". וכ"כ במנוחת אהבה (ח"ב עמ' שכב). וכ"פ בערי"ש (שיח, לג) ושע"ה (שיח, טו), וכן דייק הר"י קאפח ברבנו (כב, אות יא).

ובמשנה ברורה העיר שדברי השו"ע מוציאים מדעת הראב"ה שדורש רתיחה ומדברי המגן אברהם שאוסר אף כשאין היס"ב. וכן המנהג, לאסור כלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו.

### יסוד הדין ש"כלי שני אינו מבשל"

יש לשאול, מהי סיבת ההבדל בין כלי ראשון ובין כלי שני? אמנם ודאי הוא, שכאשר התבשיל נמצא בכלי השני, הוא קר יותר מאשר אותו תבשיל כאשר היה בכלי הראשון, אך האם ניתן לקבוע במוחלט, שכל כלי שני הוא חם פחות מאשר כל כלי ראשון? - ודאי שישנם מצבים, שבהם כלי שני מסויים הוא חם בהרבה מכלי ראשון אחר. תבשיל שרתח זה עתה על האש, והועבר מיד לכלי אחר, הוא חם הרבה יותר מאשר תבשיל אחר, שנמצא עדיין בכלי שבו בושל, אך הוסר מן האש לפני זמן רב. נכון הוא, שבהסתכלות כללית, כלי ראשון ממוצע הוא חם יותר מאשר כלי שני ממוצע, אולם במקרים הפרטיים, ייתכן בהחלט שכלי שני מסויים יהיה חם מאד וכלי ראשון מסויים יהיה חם הרבה פחות, וכיצד ניתן לקבוע באופן מוחלט, שכל כלי ראשון אסור וכל כלי שני מותר?

המשנה בשבת מב. התירה לתת תבלין בכלי שני, ומכך למדו שכלי שני אינו מבשל. כן משמע גם מן הסוגיה ב- מ: שם אמר רבי "טול בכלי שני ותן", ודייקה הגמ': "שמע מינה כלי שני אינו מבשל". הראשונים התלבטו בהבדל שבין כלי ראשון ובין כלי שני, ומצאנו בזה כמה שיטות בראשונים.

א. **בירושלמי** נשאלת במפורש בירושלמי (מעשרות פ"א הל' ד', ושבת פ"ג הל' ד'), וניתנות לה שתי תשובות שונות: "מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני? אמר ר' יוסי: כאן היד שולטת, וכאן אין היד שולטת. אמר ר' יונה: כאן וכאן אין היד שולטת, אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני".

בין שתי הדעות הללו ישנו הבדל מהותי: ר' יוסי מחלק בין כלי ראשון ובין כלי שני בחילוק מציאותי - כלי שני אינו חם כל כך, והיד יכולה לשלוט (לגעת) בו, ואילו כלי ראשון הוא חם מאד, ואין היד יכולה לשלוט בו. ואילו ר' יונה טוען שאין הבדל מציאותי בין כלי ראשון ובין כלי שני - בשניהם אין היד יכולה לגעת, אלא החילוק שביניהם הוא בגזרה. חכמים עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני - זו גזרת חכמים להרחיק מן האיסור, וחכמים ראו מקום לגזור בזה ולא בזה, אף שאין הבדל מציאותי מוחלט ביניהם. בסיכום שיטת הירושלמי ניתן לומר שייתכן שר' יוסי (האמורא) סבר שבישול בכלי ראשון הוא דאורייתא, ולפיכך חילק בין כלי ראשון לכלי שני בחילוק מציאותי, בכדי להסביר מדוע כלי שני אינו בישול דאורייתא. אך ר' יונה סובר במפורש, שבישול בכלי ראשון הוא רק "הרחק" מדרבנן. ונראה שדעה זו היא הדעה העיקרית בירושלמי: הירושלמי קובע, שאין חייבים על בישול כשאין "האור מהלך תחתיו", ובניגוד לבבלי, האומר שתולדות האור הן דאורייתא לכו"ע, הרי לפי הירושלמי נחלקו בכך ר' יוסי וחכמים, שר' יוסי מתיר לכתחילה, וחכמים אוסרים מדרבנן. לפי דרך זו, שתולדות האור וכלי ראשון אסורים רק מדרבנן, אין צורך לחפש הבדל מציאותי מוחלט בין כלי ראשון ובין כלי שני, שכן מדאורייתא שניהם מותרים, וחכמים הם שגזרו על כלי ראשון, והחליטו מסיבות שונות שלא לגזור על כלי שני. כך אומר ר' יונה, והירושלמי מביא לדבריו סיוע מן המציאות, שישנם תבשילים שעדיין הם רותחים גם בכלי שני, כלומר שאין הבדל מציאותי מוחלט בין כלי ראשון ובין כלי שני.

ב. לדעת היראים אין בישול תלוי לא בכלי ראשון ולא בכלי שני, אלא האבחנה היסודית אינה בין סוגי כלים אלא בין סוגי תבשילים - רכים או קשים. ולכן הדברים הרכים יתבשלו אף בכלי שלישי אם היד סולדת בו.

ג. **הרשב"א** (מ: ד"ה מביא אדם) לעומתו סבור שחז"ל חילקו חלוקה ברורה בין כלי ראשון לבין כלי שני. וז"ל: "דלא אמרו כלי ראשון וכלי שני אלא מפני שזה מבשל וזה אינו מבשל". אולם עינינו רואות שמים קרים המתערבים במים חמים הנמצאים בכלי שני מגיעים ליד סולדת, ואם כן - הרי לנו ראייה שכלי שני מבשל. הרשב"א (מב. ד"ה בדבר) משיב על כך ואומר, שתחושת היד הסולדת אינה מן הצוננים שהתחממו אלא מן החמים שלא נתקררו<sup>311</sup>.

ד. **התוספות** (מ: ד"ה ושמע מינה) כתבו "תימה מאי שנא כלי שני מכלי ראשון דאי יד סולדת אפי' כלי שני נמי ואי אין יד סולדת אפילו כלי ראשון נמי אינו מבשל? ויש לומר: לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכן נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור. אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר".

<sup>311</sup> "והואיל וכלי שני הוא לעולם מותר שאינו בא אלא לידי הפשר ואפי' היו מים שהיד סולדת בהן לאחר שנתערבו צונן לתוכן אינו מחמת הצוננים שבו להיות יד סולדת אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו".

תירוצ זה של התוספות אינו פותר לגמרי את הבעיה שהרי אפשר שיהיה כלי שני שדרגת חומו גבוהה יחסית, אך שומר על חומו לאורך זמן. לכן, נראה שאפשר לפרש בכוונת התוספות שאין כוונתם לשיקול עובדתי גרידא, אלא לשיקול הלכתי. לדעתם, בישול זקוק למקור חום, וכלי שני שבדרך כלל מאבד את חומו מהר אינו מוגדר אצל מרבית האנשים ככלי לבישול. ממילא גם ההלכה אינה מכירה בו כ"אש" לעניין בישול, מלבד אותם חריגים שדרך העולם להשתמש בהם לכתחילה לצורך זה, כגון קוליים האיספנין שהזכרנוהו פעמים רבות. לקמן נוכיח קביעה זו גם מדברי הרמב"ם<sup>312</sup>.

ה. דעת **הרמב"ם** (כב, ו) שכלי שני אינו מבשל כלל. "ואם צק התבשיל מקדרה לקערה אע"פ שהוא רותח בקערה מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל". בעניין מעשר, יש כלל ש"בישול קובע למעשר" דהיינו: אם אדם אוכל אכילת עראי הוא פטור מן המעשרות, אך הבישול עושה את אכילתו אכילת קבע וחייב במעשרות. בעקבות כך פוסק הרמב"ם (מעשר ג, טו) שגמר מלאכתו של השמן הוא משעה שירד לעוקה שבבית הבד. למרות זאת הוא מתיר לקחת מן השמן לתוך כלי שני בלא לעשר לפי שכלי שני אינו מבשל. אבל אם החום הוא בדרגת יד נכוית בו, כלי שני מבשל ואין לאכול בלא לעשר. דברי הרמב"ם נראים כסותרים לכאורה, שהרי בהלכות שבת הכריע שכלי שני אינו מבשל אפילו רותח, ובהל' מעשר הכריע שכלי שני מבשל אם היד נכוית בו, ובאופן פשוט נראה שרותח חם יותר מיד נכוית בו.

והנראה בשיטת רמב"ם הוא, שסבור שכלי שני אינו מבשל, אלא אם כן היה חם ביותר שהיד נכוית בו. בהלכות מעשר דנים על פי הבישול בפועל, ולכן מותר לאכול עראי בלא לעשר אם היה בכלי שני רגיל, אבל אם היה בכלי שני שהיד נכוית אין לאכול בלא מעשר. ואילו בהלכות שבת כלי שני לא מבשל אפילו היה רותח, מפני שכלי שני אינו מוגדר "אש" לעניין בישול בשבת, חוץ מלעניין קוליים האיספנין מפני שדרכו בכך וחשוב "אש" לעניין זה. וכעין תירצו **הרדב"ז** (מעשר שם) ו**הפני"י** (שבת מב. במשנה).

כתב **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שמ) שמים חמים בשיעור יס"ב הנמצאים בטרמוס דינם ככלי ראשון, כיון שאינם הולכים ומצטננים, ע"פ מ"ש התוס' (שבת מ:): שטעם שכלי שני אינו מבשל משום שהולך ומצטנן. ומ"מ מותר לערות אותם על דבר שיש בו משום בישול מכיון ששלט בהם האויר פעמיים נראה שאינם מבשלים כבר. ו**בערי"ש** (שיח, לה) פסק שתירמוס הוי כלי שני.

<sup>312</sup> אפסות נוספת להבנת התוספות:

אם נענין בלשון התוספות שהבאנו לעיל, נמצא בבירור כדברים אלה, שאין זו מציאות מוחלטת, אלא קביעה כוללת: התוספות יכלו לומר בפשטות, שמכיון שכלי ראשון מחזיק את חומו זמן מרובה, הרי הוא מבשל. אך אין הם אומרים כך, אלא שחז"ל "נתנו בו שיעור" - אין זו מציאות מוחלטת, אלא קביעה של חז"ל, שקבעו שניתן לסמוך על הנחה מציאותית זו. ועוד יש לדייק - קביעה זו אינה קובעת את המציאות ("נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו מבשל"), אלא קובעת את הדין ("דכל זמן שהיד סולדת בו אסור"). חז"ל קבעו את הדין, שבכלי ראשון אסור לתת תבלין, משום שיש לחוש בו לבישול. קביעה זו מתבססת על המציאות, שמכיון שכלי ראשון מחזיק את חומו לזמן רב לכן צריך לחוש בו לבישול, אך אין זו מציאות מוחלטת, שבכלי ראשון בודאי יתרחש בישול, אלא קביעה הלכתית, שבכלי ראשון עלינו לחוש לבישול. התוספות אמנם באים לקשר את הדין למציאות, ולהסביר מהו הצידוק המציאותי לקביעה ההלכתית, אולם אין הם טוענים שזו מציאות מוחלטת, אלא זו "הנחת עבודה" מציאותית, שעל פיה נפסקת ההלכה.

## כלי שני שהיד נכונית בו

**המשנה ברורה** (ס"ק מח) כתב להחמיר ביד נכונית כדעת **הח"י אדם** (כלל כ אות ד). אולם **החזון איש** (נב, יט) כתב שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, אלא שקשה להקל בזה באיסורי שבת החמורים, אע"פ שמעיקר הדין נראה לו שאין להחמיר בזה. ולמעשה, יש לחוש לכתחילה לדעה זו ובדיעבד אין להחמיר. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שלג) כתב שדעת רוב הפוסקים שכלי שני אינו מבשל אפילו אם הוא רותח מאוד, וכן מפורש בדברי הרמב"ם (פכ"ב ה"ו).

## ביטול מלח

א. דעת **המג"א** (ס"ק לא) וסיעתו: שמלח שלנו מותר לכתחילה אף בכלי ראשון. כך גם ראיתי שכתב הרב **יעקב אריאל** שהמלח שלנו עבר אידי וכן מותר למלוח בו דברים חמים בכלי שני. וכ"ד **הש"ת** (ס"ק לט).

ב. דעת **המוד"ק** לפי הבנת הדרכי משה (אות ד), השערי תשובה (ס"ק כח) ורעק"א: שהמחמיר בזה אף בכלי שני תע"ב. וטעם חומרא זו הסביר בשו"ת **זרע אמת** (או"ח סימן לט) שנראה שעשיית הסוכר היא דרך ביטול וחוששים למ"ד שיש ביטול אחר אפיה, ועוד דכיון שאינם ראויים כי אם ע"י המיחוי במים, חשובים כאינם מבושלים כל צורכם. וכ"פ **הרמ"א** בשם יש אוסרים.

ג. דעת **המ"ב** ועוד פוסקים שטוב להחמיר בכלי ראשון. וכתב **במאור השבת** (סי' יג' ס"ק לג, לה) שלפי הסוברים שהאיסור בסוכר ומלח הוא משום שהם חשובים כלחים, יש עוד מקום להקל בכלי שני, שהרי לעיל (ס"ק כג, לט) פסק המ"ב שדבר לח שנצטנן מותר ליתנו בכלי שני ואין חוששים בהם שמא הם מקלי הביטול, אלא שכתב שהיתר זה הוא דווקא לענין סוכר אבל מלח אין להתיר לגמרי לדעה זו אף בכלי שני.

ד. דעת **הלב"ש** וסיעתו שכיון שנעשה לח יש בזה משום ביטול, ולדעת המור וקציעה אף אם נאמר שיבש שנימוח חשוב לדבר יבש, מלח נחשב כדבר לח כיון שבתחילת ברייתו הוא לח (בשונה מסוכר).

ולערות על הסוכר מים חמים יש צד לאסור לפי דברי הרמ"א להלן (סעיף טז) שאסר לתת פשטידא ליד האש משום נולד של השומן, וביישוב מנהג העולם להקל בזה כתב **הערוך השולחן** (סי' שכ' סכ"ד) שאף לפי האוסרים לרסק לתוך הכוס היינו דווקא אם הוא מרסק בחוץ לתוך הכוס אבל בסוכר שמערב בתוך הכוס יש להתיר. וב**קצות השולחן** כתב שכל האיסור בריסוק הוא אם ע"י פעולתו הוא ממחה את הדבר, אבל המערב את הסוכר אינו ממחהו אלא משבר ומפרר. ובשביית השבת כתב שצ"ל שתופסים כדעת הפוסקים שמותר לרסק לתוך הכוס. וב**שש"כ** (פי"ב הע' יד) כתב שהטעם שאין חוששים לנולד בהמסת קפה דבש וכד', הוא משום שסומכים להקל ע"ד הראשונים שמתירים לרסק לתוך הכוס, וברב **פעלים** (ח"ג סימן יד) כתב שיש להחמיר בזה אבל אין למחות ביד המקלים. גם **החזו"א** החמיר בזה שלא לערב הסוכר שבכוס התה. וב**מאור השבת** יישב את מנהג



העולם ע"פ דברי כה"ח (שכ, סק"ס) שאם אינו מערב בכף אלא רק מנענע כדי שימחה במהרה אין בו איסור, ואולי י"ל שנתנית הסוכר אינה חשובה כריסוק אלא כנענוע.

### הכנת תה ☞

הנוהגים להרתיח את עלי התה בע"ש ובשבת כלו מי התמצית, ורוצים לשפוך על העלים מים רותחים בשבת. כתב **הפמ"ג** (רנג' ס"ק מא) שמותר אע"פ שנשאר בהם קצת מים משום שהולכים אחר הרוב, וכן הועתק ב**כה"ח** (רנג, צא). וכ"פ **המ"ב** (שיח ס"ק לט) שיש לערות מים מכלי ראשון על עלי התה מע"ש כדי שיתבשלו במקצת, ויותר טוב שיהיו מבושלים ממש. ובשו"ת **מים חיים** (סי' קיח) התיר לערות על עלי התה בשבת אע"פ שלא בושלו מע"ש, [ובשו"ת **יחווה דעת** (ח"ב סי' מד' בהערה) החמיר בזה]. והיוצא מדברינו שדעת הפמ"ג, כה"ח ומ"ב להתיר לערות מים חמים על עלי תה שעירו עליהם מים רותחים בע"ש, וכ"פ **בחזו"ע** (עמ' שכו). ובשו"ת **שמש ומגן** (ח"ב סי' ד).

אלא שבשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן לג) וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שנח) פסק לאסור לערות מי רותחים בשבת על עלי התה, אע"פ שעירו עליהם מים חמים מע"ש כיון שאין העלים ראויים לבישול ע"י בישולם קודם השבת. וכן בישול עלי התה דומה לבישול סממנים במשכן שאין בישולם לצורך עצמן, אלא רק להוציא המיץ והצבע שלהם במים, ולכן יש לאסור כל עוד פולטים צבע, כיון שהדבר נוגע לאיסור תורה. ומסברא זו בדיוק סבר **הר"י קאפח** (ט, סוף אות ח) בהו"א שיהיה מותר לערות מכ"ר על עלי תה אף אם לא בושלו כלל, אך להלכה הדגיש שיש לפסוק כהוראה המקובלת שאסור לערות מכ"ר. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' י) שהוכיח דלא כתפלה למשה הנ"ל.

כתב **המ"ב** (ס"ק לט) שאפילו אם נותן את עלי התה לתוך כלי שני שהיס"ב יש לאסור, מטעם שכל דבר שלא נשרה בע"ש בחמין אין שורים אותו בחמים בשבת, וכן מטעם קלי הבישול, ולכן עצתו היא לערות מע"ש על עלי התה מים חמים, כך שבשבת יהא מותר לו לערות עליהם מים חמים. והעצה היותר טובה היא להכין תמצית מע"ש כך שלא יצטרך לערות על עלי התה כלל בשבת. וכ"פ **בערי"ש** (שיח, כח). וב**חזו"ע** (ח"ד עמ' שעח) כתב לדחות דברי המ"ב ע"פ דברי המאירי שנביא להלן ("האם יש מחזי כמבשל בכלי שני?") שאין איסור לשרות בכלי שני, ושדעת הרמב"ם דלא כהיראים, ולכן אין חשש היראים מוציא מידי דברי הרמב"ם ומרן. וכ"כ בשו"ת **תבואות שמש** (סימן ל) שיש להתיר לתת עלי התה בכלי שני ואפילו היס"ב הואיל וכלי שני אינו מבשל, אלא שהוא נוהג להחמיר לתת את התה בכלי שלישי ולערות עליו מכלי שני כיון שבזה מותר בשופי. וגם הגרע"י כתב שבכלי שני נכון לחוש למחמירים שקלי הבישול מתבשלים בה, אולם בכלי שלישי יש להקל בכל אופן ע"י עירו מכלי שני, ע"פ מ"ש האגרות משה שהבאנו בעניין קלי הבישול שאין צביעת המים מוכיחה על בישול העלים, וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סי' סד) שבערוי מכלי שני יש להקל. אלא שבחזו"ע (עמ' של) כתב לעניין עלי נענע שמותר לתתם בכלי שני כיון שאינו מבשל. הרה"ג **דב ליאור** כתב שלכתחילה הכי טוב להכין תמצית. שבתיון ובצמחים יש חשש של קלי בישול, אך אם עושה זאת בכלי שלישי (מוזג מים רותחים לכוס, מכוס זו לכוס אחרת ובתוכה שם את התיון) מותר, וכן אם התיון בושל בערב שבת על ידי עירו של מים רותחים מכלי ראשון מותר להכין אותו בשבת בכלי שני, אך אם התיון הוכן בשבת (בכלי שלישי) ניתן להשתמש בו שוב רק בכלי שלישי. ולגבי עלי נענע כתב שיתכן ועלי נענע הם קלי

הבישול, ומכיוון שאיננו יודעים אנו מחמירים. לכן אפשר לערות מים מהמיחם לתוך כוס ולשפוך את המים לכוס אחרת ושם להכניס את העלים למים (ולא הפוך, לשפוך את המים על העלים). וכ"פ בשע"ה (נו, יד) לכתחילה להחמיר ובדיעבד אם לא הכינו תמצית מותר לתתה בכלי שני.

ובמנוחת אהבה (ח"ב עמ' שנו) התיר לתת עלי תה בכלי שני אע"פ שהיס"ב, ומה שמוציאים צבע וטעם בכלי שני אין זו הוכחה שמתבשלים, שהרי אף במים צוננים ישנו תהליך זהה, ובודאי שמים צוננים אינן מבשלים. וכ"ש לתת שקית תה בתוך המים, שכן נייר שקית התה ודאי אינו מתבשל במים החמים, והו"ל כמניח בכלי שלישי. גם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ל תשובה ג) התיר לערות על שקית תה מכלי שני, כיון שעירוי זה אינו מבשל אלא כדי קליפה, והשקית עצמה היא הקליפה. וכ"פ בחזו"ע (ח"ד עמ' שעח) שטוב להחמיר שלא לתת תיון בכלי שני אלא רק לערות עליו מכ"ש. מאידך, דעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק בישול פכ"ט ו) שאין להקל בזה, שיתכן ואין לסמוך על כך שלא יתבשל מעט יותר מקלים.

ושמעתי מהרב אהרון בוטבול שליט"א שכיון שמרן לא הזכיר את החומרא של קלי הבישול כלל, ויותר מזה כתוב בגמ' שתבלין אפילו שהוא טחון דק אינו מתבשל בכלי שני אלא בכלי ראשון, ורק ביצה מתבשלת בלי שני, ומנהג ישראל להחמיר בעלי תה שאין לקחת עלי תה ולתת אותם בכלי שני כיון שנחשב לקלי הבישול, והגרע"י ביחוד דעת כתב שכן צריך לנהוג ולכן אין להתיר לעשות תה בכלי שלישי. אבל עלי נענע מותר לשים בכלי שני, ושאלתי אותו מה הסברא לחלק בין תה לעלי נענע, שהרי שניהם קלי בישול? ואמר לי בזה"ל "מעיקר הדין גם תה מותר, והסיבה שאנו מחמירים זה משום המנהג, ורק במה שנהגו אנו מחמירים, ומה שלא נהגו אין להחמיר". ולכן לענין מנה חמה שעברה תהליך בישול, ומה שטענו שיש כמה ירקות שקצוצים והם לא עברו תהליך בישול כדי שיראו יפה, ולכן רוב המרקם עבר בישול ורק כמה דברים לא התבשלו ולגביהם יש להקפיד לא לערות מכלי ראשון אלא רק בעירוי מכלי שני. ולא חוששים לקלי הבישול בזה. וראיתי שהרה"ג דב ליאור כתב לגבי מנה חמה שאין להכניסה בשבת, כי הוספת המים החמים על האיטריות והשהייתם שם בחום מספר דקות משלימים את תהליך הבישול, כי כאשר יוצא מהמפעל עוד אינו מוכן לגמרי וסיום זה ע"י המים החמים נקרא מאביזרי הבישול. וכן הדין במנה חמה של פירה תפוחי אדמה שאין להכינו בשבת.

לענין נתינת פלח לימון לכוס התה שהיא כלי שני של תה, התיר בחזו"ע (ח"ד עמ' שלד) וכ"פ במנוחת אהבה (ח"ב עמ' שכט) ושע"ה (נו, יד), ובאור לציון (ח"ב פ"ל אות ה) פסק כן לגבי עלי נענע כיון שעשויים למתק את הקדירה ונחשבים כתבלין. ובשש"כ (פ"א, נט) החמיר בזה.

### נתינת חלב קר למים חמים מאוד

בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' מ. והובאה בחזו"ע ח"ד עמ' שכב) העלה להתיר לתת חלב קר לקפה משום שכלי שני אינו מבשל, ואין לחוש לדעת החיי אדם משום שכמה אחרונים דחו דבריו, ואף לדעת היראים שחושש לקלי הבישול בכלי שני, יש לומר שאין איסור בישול בנתינת חלב קר למים חמים, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סעיף יב), והפמ"ג (מש"ז ס"ק טו), וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' קכז אות ה)

**וערי"ש** (שיח, לח). וכ"ש בחלב שלנו שהוא מפוסטר שיש לצרף בזה דעת הראשונים שאין בישול אחר בישול בלח שנצטנן.

אמנם **בתפארת ישראל** (כללי הטמנה ובישול סוף אות א) כתב שאסור לתת חלב קר לתוך מים חמים כל זמן שהיס"ב, וכ"כ **בכה"ח** (ס"ק פב) לאסור נתינת חלב קר למים חמים.

### האם מצקת היא כלי שני?

דעת **הט"ז** (יורה דעה סי' צב ס"ק ל'. וכ"פ בסימן שיח ס"ק יט). שדין המצקת ככלי ראשון. והביא כמה ראיות לדבריו (בהמשך נראה שיש לפרש מקורות אלו גם לשיטה החולקת):

- א. על יסוד דברי **התוס'** שבת מ': שחילקו בין כלי ראשון לשני, שזה דפנותיו חמים וזה דפנותיו קרים והולך ומתקרר, וזה ל"ש כאן שהרי דפנות המצקת הוחמו ברותחים של כלי ראשון.
- ב. ממ"ש בגמ' (שבת מ'): אר"י בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו כף שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן. ומשמע שיטול מן המים באיזה כלי, ויתנהו אח"כ לכלי שני. ודחה את הפירוש שיטול בכלי שני ויתן את כף השמן לתוך כלי זה.
- ג. ממ"ש ביו"ד (צד, ב) גבי תוחב כף חולבת בת יומה לקדרת בשר רותחת שאם תחב הכף בקדירה שתי פעמים, צריכים פעמים כדי שישים כדי לבטלה, משום שחוששים שכשמוציא את הכף מהקדרה, הבשר והחלב מתבשלים.

והביא בסוף דבריו את דברי **התוס'** בע"ז (לג: ד"ה קינסא) שר"י מסופק את נותנים קערה לתוך הקדירה שע"ג האש "עד שהרתיחה עולה לתוך הקערה", אם דינה ככלי ראשון, ומוכח שם שהעלו לחומרא, וכ"כ **הש"ך** (סי' קז סק"ז). וכ"פ בשו"ת **שמש ומגן** ח"ב (סי' מא אות ג) וע"ע בח"ד (סי' נג' דף לט רע"א) ובשולי הסכמתו לשו"ת תפילה למשה. וכ"פ **הגר"ז** (תנא, כח) **וכה"ח** (אות קלה) והש"כ (פ"א הלכה מח).

ובשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ה סי' קכז אות ג) ובשו"ת **אז נדברו** (ח"ב סי' נב) פסקו שהתבשיל הנמצא במצקת דינו ככלי ראשון, אולם העירוי נחשב כעירוי מכלי שני. וכעין זה פסק **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' שלו) שהעיקר להלכה שדין המצקת ככלי שני, אולם יש לחוש לסוברים שדינה ככלי ראשון ולכן אסור לתת בתוכה דבר שיש בו משום בישול, אבל מותר לערות ממנה על דבר שיש בו משום בישול, ולא אומרים שנחשב כעירוי מכלי ראשון, משום שיש ס"ס להקל, שמא מצקת דינה ככלי שני, ושמא כדעת הסוברים שעירוי מכלי ראשון אינו מבשל ודינו ככלי שני.

ובמשנה **ברורה** פסק (ס"ק פז) שי"א דדינה ככלי ראשון ובפרט אם משהה הכלי ריקן בתוכו עד שמעלה רתיחה ודאי מקרי כלי ראשון, אלא שבס"ק מה', משמע שסובר שדינו ככלי שני. ונראה ליישב שלכתחילה יש לחוש לסברה שמצקת היא כלי ראשון. אלא שלענין בישול אחר אפייה שאנו חוששים לשיטת היראים שאסור לתת פת אפילו בכלי שני, בזה יש להקל ולהחשיב המצקת ככלי שני והצלחת תיחשב כלי שלישי, ומותר לתת פת לתוכה. עיקר דין זה בנוי על מעין ספק ספיקא: שמא הלכה כדעת הסוברים שאין בישול אחר אפייה ואף אם תאמר שיש בישול אחר אפייה, שמא

הלכה כדעת הסוברים שמצקת היא כלי שני, ובצלחת שהיא כלי שלישי אין להחמיר (כעין זה תירץ בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' קכז אות ג', ועיין בשש"כ פ"א הע' רי. ובמאור השבת סימן ה ס"ק קב).

ובאמת שפשט הגמ' (שבת מ.) במעשה דר"י בר אבדימי שאמר לו רבי טול בכלי שני ותן, שהכלי ששאב ממנו את המים דינו ככלי שני, וכן מפורש בדברי רש"י. וכן מה שהוכיח הט"ז מדברי התוס' שכלי שעמד על האש מתוך שדפנותיו חמים דינו ככלי ראשון, ולכן במצקת שהייתה בכלי ראשון ג"כ דינא הכי, י"ל שדוקא כלי שהיה ע"ג האש ממש דינו ככלי ראשון, ולא מצקת אפילו שהיא רותחת. וכן מה שהוכיח מדין כף חולבת שצריכה פעמיים כדי שישים בשביל לבטלה, י"ל דשאני התם שהתבשלו כבר הבשר והחלב שע"ג הכף כשהיו בתוך הקדירה, ואין האיסור לאחר שהוצאה הכף מתוך הקדירה משום שהכף מבשלת, אלא שכל זמן שהייתה הכף בקדירה היה פי שישים כנגד החלב, ולכן לא נעשית נבילה. ואף התוספות (ע"ז לג.) לא החמירו אלא כשהרתיחה עולה לתוך הקערה שבקדירה, הלא"ה דינה ככלי שני. וכן הוכיח **הפרי"ח** (או"ח תנא, סעיף ה). וכ"כ **המאירי** ו**תרומת הדשן** (סימן קפג), [אולם הט"ז הסביר את דבריו באופן אחר]. וראה בט"ז שהביא את דעת **המהרי"ל** הסובר שדין המצקת ככלי שני. וכ"כ **הזבחי צדק** (סימן קה ס"ק כג) ו**המטה יהודה** (סס"ק ב), וכן נראה מדברי **מהרי"ץ** (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' לב). [ועיין ז"ר (ס"ק מא) שמדבריו נראה שדעת **השת"ז** אינו כן]. וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ד אות טו) ו**בהליכות עולם** (ח"ד עמ' נב) שמצקת דינה ככלי שני, אולם אם שהתה בכלי הראשון זמן מה עד שעלו רתיחות התבשיל בתוכה יש להחמיר לדונה ככלי ראשון. וכעין זה דעת **הגרי"ש אלישיב** (שבות יצחק, ביטול פי"ג אות ב) שאם הכניס את המצקת לכלי ראשון לזמן קצר מאוד, והוציאה מיד לפני שהספיקה להתחמם בשיעור יס"ב, אין היא נחשבת לכלי ראשון.

ו**החזו"א** (או"ח קכב' סק"ג) כתב, שאם מכניסים את הכף לקדירה בעודה ע"ג האש, נחשבת הכף ככלי ראשון ומבליעה ופולטת, אך אם מכניסים אותה לאחר שהוסרה מהאש נחשבת הכף ככלי שני. וכ"כ **האור לציון** (ח"ב סי' ל' תשובה יז) לענין ביטול בשבת.

### האם יש "מחזי כמבשל" בכל שני?

בדברי **התוספות** שבת לט. (ד"ה כל) שתי גישות בעניין כלי שני. התירוץ הראשון סבור שאף על פי שכלי שני לא מבשל, אסור לתת לתוכו מאכלים מפני שנראה כמבשל, אבל תבלינים העשויים למתק הקדירה מותר. עיקר חידושם של התוספות נובע מן המשנה שאמרה "כל שלא בא בחמין מלפני השבת אין שורין אותו בחמין, אבל מדיחין אותו בחמין" דהיינו עירוי מכלי שני דווקא, ומשמע שאסור לשרותו בכלי שני. ומפני זה חידשו התוספות את חומרת מחזי כמבשל בכלי שני. אולם בתירוצם השני הסבירו שכוונת המשנה להדגיש שאף עירוי מכלי שני אסור בקולייס האיסופנין, אבל בדברים אחרים מותר אף לשרותם בכלי שני, כיוון שאינו מבשל.

**המאירי** בפירושו למשנה שם כתב לפרש את המשנה שאין מדובר בדבר שלא נתבשל כלל מערב שבת, ואינו ראוי כלל לאכילה, אלא בבשר מליח שראוי לאכילה בדוחק בלא לשרותו, ובו התירו להדיח מכלי ראשון ולא לשרותו, ולפי זה לא עסקה המשנה כלל בכלי שני, ואין מקור לחומרתם המיוחדת של התוספות שיש איסור מחזי כמבשל בכלי שני. וכ"כ **הר"ן** ו**הריטב"א**. וכ"כ להקל

האגלי טל (דף קכ"ו סוף ע"ד) והאור לציון (ח"ב פרק ל' אות ה). וכ"פ בחזו"ע (ח"ד עמ' שלא) שאין מחזי כמבשל בכלי שני, בצירוף דעת הראשונים שעירוי ככלי שני ואין לחוש כלל. וכ"פ במנו"א (ח"ב עמ' שלא) שהעיקר כתירוף שני בתוס', ועוד שאם ס"ל למרן חידושו של התוס' היה לו להשמיע לנו זאת שהרי הוא לא פשט המשנה, ובדרבנן הלך אחר המיקל. וכ"כ מהר"ם בן חביב והמנחת כהן.

המגן אברהם (שיח, טו) החמיר בדיון זה, וכ"כ האליה רבה, גר"ז (סעיף נא), חיי אדם (כלל כ' דין ו) ועוד, וכן הכריע המשנה ברורה (ס"ק לד) שכך כתבו בדעת מרן שאסור לתת דבר יבש שלא נתבשל מע"ש בחמין והכוונה לכלי שני, אך הלכות חן (עמ' ס' סע' מד) והמנו"א (ח"ב עמ' שלב) הסבירו שמרן אסר רק בכלי ראשון. והשו"ע עצמו והרמ"א לא הביאו הדין, ובאגלי טל הכריע להקל. ועיין במג"א ס"ק יט', שכתב בדעת מרן שאין בעיה לתת בכלי שני. ובמחצית השקל (ס"ק י"ט) הסביר דבריו, מדנקט ואסור ליתן פת וכו' משמע דווקא פת דהוא רך אבל שאר דברים אין מתבשלים ומותר, ולתי' א' דתוס' מ"מ הו"ל לאסור דמחזי כמבשל אע"כ דס"ל כתי' שני דתוס'.

### סעיף י':

#### עירוי מכלי ראשון

ראשית נגדיר בקצרה מהו עירוי: שפיכה של נוזל חם שנמצא בכלי ראשון על דבר מאכל או משקה הנמצא בכלי שני.

בסוגיות הבבלי לא מצאנו דיון מפורש בעניין עירוי. להלן נבאר כיצד ניסו ראשונים לדייק ממקורות שונים מה דינו של עירוי. בירושלמי יש דיון מפורש בנושא, אך הראשונים נחלקו בבירור מסקנת הסוגיה שם. וישנם שלוש סוגיות העוסקות בנושא זה.

א. **שבת מב.** הגמרא שם מתירה לתת תבלין בכלי שני ואוסרת בכלי ראשון. הראשונים (עיין תוספות) כתבו שמכך אין לדייק מאומה לעניין עירוי. שכן מן ההיתר לגבי כלי שני ניתן להסיק שעירוי אסור, ורק בכלי שני התירו. ומאידך מן האיסור לתת תבלין בכלי ראשון ניתן לדייק שעירוי מותר. עם זאת מקצת ראשונים כתבו שרשב"ם דייק ממשנה זו שעירוי נחשב ככלי שני, שהרי לא אסרו לתת תבלין אלא בכלי ראשון.

ב. **פסחים דף עו.** "איתמר: חם לתוך חם - דברי הכל - אסור. צונן לתוך צונן - דברי הכל מותר. חם לתוך צונן, וצונן לתוך חם; רב אמר: עילאה גבר, ושמואל אמר: תתאה גבר". כאן מדובר בדבר היתר ודבר איסור שנופלים זה על זה. כיוון שרק חום גורם לבליעת איסור מחתיכה לחתיכה, נחלקו רב ושמואל במקרה שהאחד חם והאחר צונן: אם העליון גובר וכשהוא חם יש בליעת איסור (ואם הוא קר אין בליעה) או שמא התחתון גובר. להלכה, אנו פוסקים שהתחתון גובר. לכאורה, ההלכה "תתאה גבר" תואמת את העמדה של "עירוי - ככלי שני", שהרי העירוי העליון בא אל הכלי השני התחתון והוא גובר. הראשונים שיסברו שעירוי ככלי ראשון יצטרכו איפוא להתמודד עם סוגיה זו.

ג. **זבחים צה:** כתוב שם במשנה: "אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכה רותח... טעונין מריקה ושטיפה". הגמרא מביאה את מקור הלימוד לכך שגם עירוי מצריך מריקה

ושטיפה, במקרה שהכלי לא מחרס; ואם הוא מחרס הוא טעון שבירה – "ת"ר, אשר תבושל בו, אין לי אלא שבישל בו, שעירה לתוכו מניין? ת"ל 'אשר תבושל בו ישבר'" – מכאן שגם עירוי מבשל.

נסביר את המשנה. המשנה דנה שם בכלים שבישלו בהם קודשים, מה עושים איתם לאחר הבישול. כלים אלו שבושלו בהם קודשים בלעו בדופנותיהם טעם קודשים, ולאחר זמן מסוים (תלוי בסוג הקרבן) טעם הבשר הבלוע בכלים יהפוך לנותר ויהיה אסור לבשל שוב באותם כלים לפני שנוציא את טעם הבשר הבלוע. המשנה אומרת שלא רק אם בישל צריך למרק ולשטוף את הסיר, אלא גם כשעירה תבשיל רותח של קודשים על הסיר, דופנותיו בולעות טעם בשר קודשים, והכלי יצטרך מריקה ושטיפה כדי שנוכל להשתמש בו שוב. רק אחרי שנמרק ונשטוף אותו, לא יהיה חשש של אכילת מאכל שקלט וקיבל מהדפנות איסור נותר.

א"כ רואים, שגם כשמערים אוכל רותח על הסיר, ישנה פעולת בישול. מזה מוכיח ר"ת שעירוי נחשב כמבשל בכלי ראשון. אלא שיש לדחות ראייה זו מהמשך הסוגייה שם שנראה שהיא מגדירה את העירוי כבלוע בלא בישול. אם כן יש לומר ש"עירוי ככלי ראשון" רק לעניין בליעת איסורים ולא לעניין בישול בשבת. אדרבה, יש להוכיח משם שעירוי ככלי שני לעניין בישול בשבת. הסוברים שעירוי ככלי שני יצטרכו להתמודד עם סוגיה זו.

כאמור, הראשונים חלוקים בהבנת הסוגיות וממילא גם ברמת האיסור של עירוי. להלן השיטות העיקריות:

א. **הרשב"ם** פוסק "עירוי - ככלי שני". הסיוע לשיטתו הוא בעיקר מן הסוגיות בזבחים ובפסחים. ולמרות שבפסחים נאמר שאף על פי שתתאה גבר - "אדמיקר ליה בלע כדי קליפה" (=עד שהתחתון מקרר את העליון בולע הוא ממנו כדי קליפה), היינו דווקא לבליעה, אך לא לבישול. לכן לעניין שבת - עירוי ככלי שני. וכ"ד **הרשב"א** (שבת מב:), **ר"ן**, **רמב"ן**, **ריטב"א** ו**מאירי**, (והערך השולחן ביו"ד סח' סק"ד כתב שכ"ד הרי"ף והרמב"ם).

שיטה דומה, לפחות לחומרא, מצאנו בדברי **רבינו יונה** (הביאו מרן לעיל רג, ד), שאינו מכריע "עירוי ככלי שני" אבל לחומרא הוא חושש לדעה זו, ולכן הוא סובר שאין לערות מים וותחים לתוך כלי שע"ג האש. הנקודה המרכזית בדבריו היא שיסוד הדין של עירוי ככלי שני אינו מפני ההלכה של "תתאה גבר" כשמערה לתוך כלי שני. אלא לדעתו גם כשמערים לתוך כלי ראשון, אמרין עירוי ככלי שני, מפני שהמשקה היוצא מכלי ראשון, פוסקת ריתחתו מיד בצאתו מדפנות הכלי ודינו ככלי שני לעניין יכולתו לבשל אחרים.

ב. **רבינו תם** (בחלק מהדפוסים שיטה זו מובאת בשם ר"י) פוסק "עירוי ככלי ראשון". בניגוד לסברת הרשב"ם, הרי"י סובר שמגע המים החמים באוויר והפגיעה של המים במאכל הקר, לא מקררים את המים כדי למנוע מהם לבשל, אלא עם כל זאת המים החמים יצליחו לבשל את המאכל כשהם נשפכים עליו. א"כ מה ימנע מהמים החמים את הכוח

לבשל? רק פגיעה בדפנות הקרות, ושהייה של המים החמים בתוך כלי שני, בעל דפנות קרות, יורידו את כוח חמימות המים וימנעו מהם לבשל את המאכל. לכן, אם נערה מים חמים מכלי ראשון ישירות על המאכל, יהיה בכך בישול ואסור, ממילא הוא צריך להתמודד עם סוגיות פסחים וזבחים. הקושי מסוגיית תתאה גבר נפתר על ידי הראשונים בדרכים שונות:

1. ראשונים רבים כתבו בשיטתו לחלק בין עירוי שבו לא נפסק הקילוח שדינו ככלי ראשון, ובין עירוי שבו נפסק הקילוח שדינו ככלי שני, והיא סוגיית פסחים של "תתאה גבר". (ראה תוס' זבחים צה: בסופו וראה גם רמב"ן ור"ן בסוף עבודה זרה ועוד). בעקבות שיטתו התיר רבינו תם להגעיל כלים על ידי עירוי מכלי ראשון - ראה דבריו בתוס' ע"ז (דף עד: ד"ה דרש רבא) ובראשונים הנ"ל שחלקו עליו.

2. הראב"ן בסימן כא כתב לחלק בדעתו בין עירוי מכלי ראשון רותח שדינו ככלי ראשון לעירוי מכלי שני חם שדינו ככלי שני. ונראה לי שכוונתו שדווקא עירוי מכלי רותח, שמעלה רתיחות, מבשל. ובסוגיית זבחים נתבאר שגם העירוי אוסר את הכלי ודורש הגעלה. ומה שאמרו שם שהוא רק בלוע בלא בישול, כוונתם שעיקר בישולו וחוממו לא באו לו מחמת כלי זה אלא מחמת כלי אחר, אבל ברור שגם העירוי מבשל. (ראה תוס' רא"ש שבת מב. ד"ה האילפס, ותוס' זבחים צה: ד"ה עירה).

3. חילוק שלישי מצינו בדברי התוס' בזבחים שם שכתבו שעירוי נזל ככלי ראשון, אבל עירוי של דבר יבש על דבר יבש תתאה גבר ומבשל רק כדי קליפה.

ג. כמה ראשונים כתבו בדעת ר"ת שהוא סבור שעירוי מבשל רק כדי קליפה. וההוכחה לשיטה זו, היא הגמרא בפסחים (עו.) בסוגיית 'תתאה גבר', ששם נפסקה להלכה דעתו של שמואל, שתתאה גבר. אך נשאלה שם שאלה, למרות שאנו אומרים במקרה ששופכים מים חמים על דבר קר, שתתאה גבר ואין בישול, עדיין במשך הזמן שלוקח למאכל הקר לקרר את המים החמים שנשפכים, מספיקים המים החמים לבשל במשהו את המאכל הקר. ובלשון הגמרא: "אדמיקר ליה בלע ליה". לכן סוברים תוספות שבעירוי מכלי ראשון ישנו בישול כדי קליפה, ומי שמערה מכלי ראשון מתחייב משום בישול.

לפי דעה זו סוגיית פסחים מתורצת מעצמה, שהרי התבאר שם שאף שתתאה גבר אוסר כדי קליפה ולדעה זו אפשר לומר שמבשל כדי קליפה (ולא רק מבליע). (ראה תוס' זבחים הנ"ל, ורא"ש שבת ג, טז, ועוד). וכדעת רבינו תם שעירוי מבשל כדי קליפה דעת כמה ראשונים ומהם: **יראים, אור זרוע, סמ"ג, סמ"ק, רבינו ירוחם, וקח ושיבולי הלקט.**

הגמרא בירושלמי (שבת ג, ה) שואלת: "מהו ליתן תבלין מלמטה ולערוך עליהן מלמעלה?". מסביר "קרנן העדה" את השאלה: "אם נאמר דעירוי הוא ככלי ראשון או לא?". מובאות בירושלמי שתי דעות, המקבילות לשתי הדעות הראשונות אצלנו בתוספות. דעת ר' יונה בירושלמי היא כדעת ר"י, שעירוי מבשל ככלי ראשון ואסור לערוך מלמעלה על תבלין. הירושלמי מביא כראיה לדבריו את הדין שראינו בזבחים בדעת ר"י בתוספות.

החולק על ר' יונה בירושלמי הוא ר' יוסי, הסובר כרשב"ם, שעירוי ככלי שני, ומותר לערות על תבלין מלמעלה. ר' יוסי דוחה את הראיה שהביאו לר' יונה בירושלמי, בטענה שאמנם כלי חרס בולע טעם של קודשים כשעירו עליו, אך אין הכרח שעירוי מסוג כזה יבשל תבלין, מכיוון שמדובר בכלי חרס, שמטבעו בולע בקלות, ולכן אפילו אם נערה עליו מכלי ראשון הוא יבלע מהר, אך הבישול בתוך אותו כלי, לא בהכרח שייעשה ע"י אותו עירוי.

ברם, ר' יוסי בר בון דוחה את ר' יוסי ואומר, שלא רק בכלי חרס יש בליעה אלא אף בכלי נחושת, ובכלי נחושת אי אפשר לעשות את החילוק בין בליעה לבישול, כי לא יכולה להיות בליעה בכלי נחושת מבלי שיהיה בישול, ואותו הדבר גם בכלי חרס.

בירושלמי עצמו לא הובאה תגובת ר' יוסי לטענה זו של רבי יונה. לשיטת ה**תוס'** (שבת מב: ד"ה אבל) שתיקת ר' יוסי מוכיחה שלמסקנה נתקבלה עמדת רבי יונה שעירוי ככלי ראשון. אולם ה**רשב"א** (שבת מב:) וה**ר"ן** בסוף עבודה זרה (לח: באילפס) דייקו מהנאמר בסוף הסוגייה - שאין בישול ברור אלא כשהאש מהלך תחתיו - שלמסקנת הירושלמי עירוי ככלי שני ואינו מבשל, ורק לעניין בליעת איסורים העירוי מבליע אף בכלי נחושת.

**הרמב"ן** (ע"ז עד:) ממשיך ללמוד את סוגיית הירושלמי ומוכיח למסקנה שלדעת הירושלמי חיוב מדאורייתא של מבשל יהיה רק במקרה שאדם שם מאכל בתוך סיר שנמצא על האש ממש, ובכל מקרה אחר החיוב יהיה מדרבנן בלבד.

**הרמב"ם** (כב, ו) כתב: "וכן קדירה רותחת אע"פ שהורידה מעל האש, לא יתן לתוכה תבלין אבל נותן לתוכה מלח, שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה ואם יצק התבשיל מקדירה לקערה אע"פ שהוא רותח בקערה מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל". **המגיד משנה** הבין מדברי הרמב"ם, שעירוי מכלי ראשון מבשל, ולכן מתיר הרמב"ם לתת את התבלין רק אחרי שהעביר את התבשיל לכלי שני. וה**ר"י קאפח** (כב, אות יא) הביא לכך ראיה מפיהמ"ש (פ"ג ה"ד).

ומן ה**שו"ע** פסק שאסור ליתן תבלין בקערה ולערוך עליהן מכלי ראשון. **המשנה ברורה** (ס"ק עד) מסביר, שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה וכ"כ מרן השו"ע ביו"ד (סח, ו) [אולם בשו"ת גנת ורדים כלל ג' סי' ה' כתב שאינו אלא מדרבנן] וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שכד). וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק מא), והעיר שהוא דווקא לחומרא, אך לא לקולא.

לעומת זאת בנפסק הקילוח פסקו האחרונים שדינו לגמרי ככלי שני.

כתב בחי' **רעק"א** (שיח, י) שהאיסור בעירוי הוא דווקא כשמערה ישירות על הדבר, אבל אם מערה על צד אחר בכלי ואח"כ מגיעים המים לדבר ההוא, הרי זה ככלי שני שאינו מבשל.

ולעניין בדיעבד שכבר עירה מכלי ראשון, כתב **במשנה ברורה** (ס"ק עד) להחמיר להצריך קליפה ולאסור הקליפה מדין מעשה שבת. אבל צ"ע שהרי קיימא לן שכל דבר ששנוי במחלוקת הפוסקים אין לאוסרו בדיעבד משום שיש לסמוך על הפוסקים המתירים. ואף כאן הרי הרשב"ם התיר עירוי. ושמא יש לומר שכיוון שהדעה שהובאה להלכה היא דעה ממוצעת בין שתי הדעות הקיצוניות (שעירוי מבשל לגמרי ושעירוי לא מבשל כלל) ולהלכה הכרענו שעירוי מבשל רק כדי קליפה, אין להקל נגד



דעה זו אף בדיעבד, וצ"ע. ובספר **שביתת השבת** (מלאכת מבשל, באר רחובות נח) כתב שאם היה בשוגג או אומר מותר יש להתיר בדיעבד.

עוד כתב **בביאור הלכה** שאם עירה על דבר אפוי או צלוי, אין לאסור בדיעבד, שאף על פי שאנו חוששים לשיטת היראים שיש בישול אחר אפייה וממילא אין לערות על דבר אפוי, מכל מקום בדיעבד אם כבר עירו, יש להקל ולסמוך על הפוסקים שאין בישול אחר אפייה.

### האם מותר לערות על דבר מאכל עבה

כתב **האגלי טל** (אופה סעיף יד) שהמערה על דברים דקים שאינם עבים יותר מכדי קליפה, הרי זה חייב. אבל דברים שהם עבים יותר מכדי קליפה פטור אף על הכדי קליפה שמתבשלת, משום שבזמן העירוי אינה מתבשלת אלא כדי מאב"ד בצד אחד בלבד, ובכה"ג אין איסור בישול (כך מבואר במנחות נז:; שלבישול צריך שיתבשל כמאב"ד משני הצדדים, או כל צורכו אפילו מצד אחד).

אלא, שיש מחלוקת בין האחרונים האם מותר לכתחילה לערות מכלי ראשון על דברים עבים כשיטת האגלי טל, שסיים שם: "ולא עוד אלא שמותר לכתחילה", או שיש לאסור בישול זה מדין חצי שיעור שקיימא לן בו כר' יוחנן שאסור מן התורה (עיין שביתת השבת שם נט).

עיקר הויכוח בנקודה זו קשור בהבנת דין חצי שיעור, ויישומו בעניין בישול בשבת. **שביתת השבת** (בדבריו שם) מביא מחלוקת בינו לבין אחד מחכמי ירושלים אם החיסרון בתבשיל שמבושל מצד אחד כמאכל בן דרוסאי הוא חיסרון איכותי, דהיינו שאין זה חשוב בישול ותחילת מלאכה כלל שהרי אינו ראוי לאכילה, שכן אפילו בן דרוסאי אינו אוכל באופן זה. או שהחיסרון הוא כמותי גרידא, דהיינו, שדרישת חז"ל לשני צדדים כמאכל בן דרוסאי היא רק בשיעור וחשיבות המלאכה, וכיוון דצד אחד חזי לאיצטרופי לצד האחר, יש לאסור כדין כל חצי שיעור. אמנם, בדברים דקים פשיטא שיש בזה חשש איסור תורה בעירוי מכלי ראשון עליהם, אף שהוא רק כמאכל בן דרוסאי.

### עירוי אחר עירוי

ננסה עתה לברר את הדין במקרה הבא: אם עירו מערב שבת מכלי ראשון על דבר מאכל, האם מותר לערות עליו שנית בשבת (וכדין כל שבא בחמין מלפני השבת)? שאלה זו מורכבת משתי נקודות:

1. העירוי הראשון מבשל רק כדי קליפה ויש חשש אם כן שהעירוי השני יבשל עוד קצת מן הצד שלא נתבשל בעירוי הראשון.

2. כיוון שאמרנו שעירוי מבשל רק כמאכל בן דרוסאי וקיימא לן שיש בישול לאחר בן דרוסאי עד שיתבשל כל צרכו, יש לחוש לתוספת בישול בעירוי השני יותר מבן דרוסאי.

והנה, **הפרי מגדים** במשב"ז (שיח, טו) כתב להתיר לערות בשבת על עלי תה שכבר עירו עליהם מערב שבת. אמנם באשל אברהם (רג, מא) כתב שיש לחוש שמערה עתה על צד אחר ועלול להתבשל הצד האחר. **במשנה ברורה** (שיח, לט) כתב שאם מערה מערב שבת על עלי התה ומערבם היטב תוך כדי עירוי נחשב כמבושל מכל צדדיו. ולפי שיטת **השת"ז** (ס"ק מא) שאמרין עירוי מכ"ר מבשל הוא רק לחומרא, פשוט שאין להחשיב כמבושל את מה שעירו עליו בער"ש.

**בשער הצינן** (ס"ק ג) הוסיף להסתפק שמא העירוי הראשון לא בישלו כל צרכו, וכתב לסמוך על ספק ספיקא: שמא הלכה כסוברים כדעת רמב"ם שאין שריה אחר שריה, והוא הדין כאן שאין כוח בשחזור פעולה שנעשתה בתבשיל להוסיף לו בישול, ושמא הלכה כדעת הסוברים שאין בישול לאחר מאכל בן דרוסאי. ולענ"ד יש להוסיף שבעלי תה עירוי מבשל כולו כי הוא בעצם רק כדי קליפה שהרי דק הוא, וגם נראה שמתבשל כל צרכו על ידי עירוי. וכן נראה מסתימת הפרי מגדים הנ"ל, וצ"ע.

סעיפים יא' - יב':

### מִיחָם שְׁפִינָה מִמְנוּ מִים

שנינו בשבת מא..

**"מתני'** המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשיר: גמ' מאי קאמר אמר רב אדא בר מתנא הכי קאמר המיחם שפינה ממנו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטים כדי שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן והלא מצרף ר' שמעון היא דאמר. דבר שאין מתכוין מותר מתקיף לה אביי מידי מיחם שפינה ממנו מים קתני מיחם שפינהו קתני אלא אמר אביי הכי קאמר המיחם שפינהו ויש בו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטין בשביל שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן ומיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שמצרף ור' יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור... אמר רב לא שנו אלא שיעור להפשיר אבל שיעור לצרף אסור ושמאל אמר אפ' שיעור לצרף"

מִן הַשּׁוּ"ע פסק ע"פ **הרמב"ם** כרב אדא בר מתנא וכשמואל: "מיחם שפינה ממנו מים חמין מותר ליתן לתוכו מים צונן כדי להפשיר". **והרמ"א** הוסיף ע"פ **התוספות** שדווקא אם המים מרובים מותר לתת לתוך המיחם, שאחרת יש חשש שהמים יתבשלו.

על ההבדל בין מיחם שפינהו לאמבטי:

א. **רש"י רמב"ן ור"ן**: אמבטי כ"ר, כוס כ"ש, וב"ש גזרו כוס אטו אמבטי, ובספל נח' אמוראים האם ב"ה גזרו כיון שחם מאוד האם ספל כאמבטי או ככוס.

ב. **תוס'**: הכל כ"ש גם אמבטי, דאם אמבטי היינו כ"ר למה יש הו"א לגזור ספל שהוא כ"ש אטו כ"ר, אך אם הכל כ"ש למה אמבטי אסור כיון שחם ביותר גזרו אטו כ"ש מפני גזרת הרואים,

ג. **רשב"א** אמבטי כ"ש ואעפ"כ כיון שחמו רב ביותר מבשל, ומשמע שמבשל מדאו', וכן כתב הב"י לבאר את שיטת הטור כמו הרשב"א שאע"פ שאמבטי הוא ככ"ש מ"מ אסור כיון שחם מתבשל, ועי' בהערות שמבאר שלפי זה הו' ספק דאו' לכן החמיר בספל ג"כ כי אין בקיאין בדמות הכלים.

רשב"א	ר"ן	תוס'	רמב"ם
כ"ר מרובים מותר	כ"ר מרובים מותר	מרובים מותר	אין חילוק בין אמבטי למיחם, בכ"ר אסור אפי' לתת מרובים
כ"ש אפי' מרובים אסור	כ"ר אבל מרובים אסור	מרובים מותר	ואם פינה ממנו מים מותר לתת מרובים

### עירוב חמין בצונן אמבטי, ספל וכוס

שנינו בשבת מב.

"ת"ר נותן אדם חמין לתוך הצונן ולא הצונן לתוך החמין דברי בית שמאי ובית הלל אומרים בין חמין לתוך הצונן ובין צונן לתוך החמין מותר בד"א בכוס אבל באמבטי חמין לתוך הצונן ולא צונן לתוך החמין ורבי שמעון בן מנסיא אומר רב נחמן הלכה כר"ש בן מנסיא סבר רב יוסף למימר ספל הרי הוא כאמבטי א"ל אביי תני ר' חייא ספל אינו כאמבטי ולמאי דסליק אדעתא מעיקרא דספל הרי הוא כאמבטי ואמר רב נחמן הלכה כרבי שמעון בן מנסיא אלא בשבת רחיצה בחמין ליכא מי סברת רבי שמעון אסיפא קאי ארישא קאי ובית הלל מתירין בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך החמין ורבי שמעון בן מנסיא אומר צונן לתוך חמין לימא רבי שמעון בן מנסיא דאמר כב"ש הכי קאמר לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא ליה לרבא דלא קפיד אמנא מדתני רבי חייא נותן אדם קיתון של מים לתוך ספל של מים בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין"

### מדוע נותן חמין לצונן, ולא צונן לחמין

מצאנו שלוש שיטות בזה:

- רש"י וטור** (לדעת הב"י): משום תתאה גבר. דהיינו המים שנמצאים בתחתית הכלי הם אלו שיגברו על המים העליונים. ולכן כשנותן חמין לצונן, הצונן גובר על החמין ואין החמין מבשלים אותו.
- רשב"א ור"ן**: לפי שהמים מתערבבים בערווין, ואפילו אם נאמר שעירוי מכ"ר הוא ככ"ר, זהו דווקא כשהמים נתכים על גוף קשה ולא על מים.
- רבינו ירוחם ותוספות**: כאן מדובר כשהמים למטה מרובים, ולכן הם תמיד גוברים, ולכן חמין לתוך צונן מותר. אבל צונן לתוך חמין אסור בכל גוונו.

### נתינת צונן לתוך חמין בכל"ר לשתייה

- רמב"ם** (להבנת הב"י): אסור, שהלכה כב"ה, שמוותר לתת מים מתוך אמבטי שהיא כל"ר לצונן, ואסור לתת צונן לחמין שבכל"ר.
- תוספות, ר"ן, רי"ו, וטור**: בכל"ר לשתייה, מעט צונן אסור, הרבה מותר, כשיטת אביי במיחם שפינהו מהאש.

מין השו"ע כתב ע"פ הרמב"ם: אמבטי של מרחץ שהיא מלאה חמין... אין נותנין לה מים צונן שהרי מחממן הרבה". אך הרמ"א פסק כהתוספות וסיעתו: ואם המים מרובים, כל כך שא"א שיתבשלו, רק שיפיגו צינתן, אפילו בכלי ראשון שרי רק שלא יהיה על האש. וכ"פ המ"ב. וכתב החיי אדם (מ"ב ס"ק פג) שמותר לתת צונן לחמין דווקא אם מערה אותם בבת אחת ולא לאט.

### עירוי מכלי ראשון למים צוננים

א. רי"ף רמב"ם ור"ן: מותר, אפילו כשהצונן מועט מהחמין. שהלכה כב"ה, שבאמבטי מותר לתת חמין לצונן.

ב. תוספות: למעט צונן – אסור. להרבה צונן – מותר. כדין מיחם שפינהו מהאש וכהסברו של אביי.

משמע מהשו"ע שפסק כרמב"ם וסיעתו שמותר לערות מכל"ר אפילו כשהצונן מועט. אך המ"ב (ס"ק עח) פסק כהתוספות, שמותר לערות דווקא אם הצונן מרובים על החמין. והמנוחת אהבה (ח"ב עמ' שכד) כתב שראוי להחמיר כהתוספות, הואיל וזו מחלוקת באיסורי תורה, ועוד שאין היתר מפורש בשו"ע, אלא רק כך משמע מדבריו, ובפרט שנהגו להחמיר בזה, וגם אין זו טרחה גדולה.

ובהליכות עולם (בא, יב) פסק שמותר ליצוק מים אפילו מכלי ראשון לתוך מים צוננים שבכוס, משום תתאה גבר, ובלבד שלא יהיו המים הצוננים שבכוס מועטים שיש חשש שיתבשלו ע"י המים החמים המרובים. ופירש דמ"ש מן 'ובלבד שלא יהיו בכלי ראשון' קאי אסיפא ולא ארישא, דהיינו שמותר לתת מים צוננים לתוך החמין ובלבד שלא יהיו בכלי ראשון, וכ"כ כה"ח (ס"ק קל) בשם העולת שבת ותוספת שבת.

ואודות מיחם שמוציאים ממנו מים חמים דרך הברז שבו, ויש בצדו צינור זכוכית המתחבר אל המיחם למטה לדעת גובה המים שבמיחם, וכשפותחים את הברז להוציא ממנו מים חמים, נכנסים מעט מן המים שבצינור אל תוך המיחם, האם מותר להשתמש במיחם כזה בשבת, או שמא יש לאסור מפני שהמים שבצינור אינם חמים כ"כ. בהליכות עולם (בא, יח) התיר בזה וכתב שאין להחמיר בזה כלל, משום שהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן, שהרי המים שבצינורית מגיעים לחום שהיס"ב [כ"כ בספר שלמי יהודה על הל' מוקצה עמ' נג], ועוד שמעשה פתיחת הברז והכנסת המים למיחם היא בגדר של גרמא. וכ"פ בחזו"ע (ח"ד עמ' תיד), והגרש"ז אויבך (מנחת שלמה ח"ב סי' לד' אות כג), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ל תשובה י). גם הרב דב ליאור כתב שכיוון שהמים חמים שם (אמנם לא מאד אבל אינם קרים) וזה בגרמא רחוקה, לא נראה לי שיש בזה בעיה. אמנם הרב דוד חי הכהן כתב שהבעיה הקיימת במד המים היא, שהמים במדיד מתקררים וכאשר נלקחים מים מהמיחם חוזרים המים מהמדיד אל המיחם ומתבשלים בשבת. במיחמים החדשים יש לבקש מבעל מקצוע לפרק או לאטום את אותה צינורית במיחם המיועד לשבת, וכ"פ לאיסור בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' כח) והגרי"ש אלישיב (שבות יצחק דיני שהיה פ"ב אות ג).

### עירוי על טיפות מים

כתב **המ"ב** (ס"ק פב) וה"ה דאסור לערות מהם (מכל"ר) לתוך מים צוננים מועטים שיתבשלו על ידם. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"א ס"ס צג) פסק לאסור לערות מים מהמיחם על כוסות וכפיות שהודחו, ועליהם טיפות מים ולחלוחית מן המים שהודחו בהם. אמנם **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' שפב) התיר לערות מים מהמיחם על כוסות שנשארו בהם טיפות מים, משום דקי"ל כרשב"ם שעירוי דינו ככלי שני, וכן משום שחצי שיעור אסור רק מדרבנן, ואיסור זה הוא פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי מה הנאה יש לו מהטיפות הללו, וכן י"ל שהלחות שעל הכוסות בטלים במיעוטם. וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ג ס' מ) **ושע"ה** (נו, טז) **וערי"ש** (שיח, מא) [אך כתב שהגר"א קוטלר היה מנגב את הכוס]. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז ס' מב אות ב) כתב שצריך לנגב את המים, ואם קשה לו התיר לאחר שמנער את הכוס, משום שהוציא את עיקר המים ממנו. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ב ס' עד אות יט) התיר כשהם מועטים פחות משיעור בישולם. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שנג) כתב להתיר מטעם שא"צ לגוף בישול הטיפות, ואפילו לדעת הרמב"ם שמשאצל"ג מותרת, לדעתו חצי בישול אסור רק מדרבנן. ועוד שהטיפות הם לחים ולכן אין בהם בישול ע"י העירוי. ובמצקת שמוציאים ממנו בכלי שהיס"ב, כתב שנכון להקפיד שיהיו נגובים מהמים שעליהם, ומ"מ אין צריך להקפיד שמכניסה פעם נוספת לסיר שתהיה נגובה, משום שיש לסמוך ע"ד הראשונים שאין בישול אחר בישול בלח, ובצירוף חצי שיעור ומשאצל"ג יש להתיר. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** ח"א (סימן לו). והרב **דב ליאור** ענה שהערוך השולחן כותב שמספיק לנער את הכוס.

וכשטיפות המים שבכוס לא התבשלו כתב בשו"ת **אגרות משה** שאסור לערות עליהן מהמיחם, וכ"כ באור **לציון**. והרוצה לערות, דעת החזו"א שצריך לנגב את הטיפות, ואם נשארה לחלוחית לאחר הניגוב אין חשש. ובשו"ת **שבט הלוי** כתב שמספיק לנער את הכוס, וכ"פ הגרשז"א (שלחן שלמה ס"ק מו).

### סעיף יד':

### כמה יש להרחיק את המים מן האש

הגמ' בשבת מ: "תנו רבנן מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן רבי יהודה אומר מביאה אשה פך של שמן ומניחתו כנגד המדורה לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר רבן שמעון בן גמליאל אומר אשה סכה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה וסכה לבנה קטן ואינה חוששת"

א. דעת **רש"י** (ד"ה לא) **רמב"ם** (שבת כ"ב ה"ד) ובמ"מ שם. שמותר להניח אפילו במקום שעשוי להתבשל, אלא שהאדם עומד ליד התבשיל ומשגיח שאינו מגיע לידי בישול. (לישוב שיטת רש"י עי' פנ"י מח ע"א).

ב. **תוס'** (מח. ד"ה מאי שנא), **רשב"א** (מ ע"ב ד"ה מביא) **רא"ש** (פ"ג ה"י ופ"ד ה"ג), מותר לתת רק במקום שלא יכול לבוא לידי בישול.

ג. ספר **התרומה** רלב. אם נותן כדי לחמם אסור שיש חשש שיבוא לידי ביטול, אבל כדי להפשיר מותר כיון שאין בדעתו לבשלם אין חשש שיבשל.

מין כתב **בב"י** דכיון שכמה ראשונים חולקים על ההיתר של רש"י והרמב"ם יש לנו להחמיר כמותם, וכ"ש שהירושלמי מסייע להם. וכ"פ **בשו"ע**.

### נתינה במקום חם לצורך חולה וקטן

עי' **בחי"אדם** (כלל כ סעי' י"ג) שכתב שיש לסמוך על זה כשהוא צורך גדול ובלבד שיזהר מאד שלא יניח לעמוד שם הרבה שלא יבוא לידי ספק חטאת. אבל להניח כדי שתהיה היד סולדת בו, אסור. ובנש"א (ס"ק ח) דאם אין כוונתו רק להפיג צינתו בזה יש להתיר לצורך חולה בדבר שנתבשל אפילו נצטנן לגמרי, וכ"פ **בשש"כ** (פ"א סעי' י"ג) ובלבד שיקפיד להסירו משם לפני שיתחמם כשיעור יס"ב.

**במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שיד) אסר לתת מים במקום שיכול להגיע לשיעור חום של יס"ב, אפילו אם עומד ומשגיח שלא יתחמם כל כך. ובמקום צורך גדול מותר, ואם נתבשלו המים מע"ש מותר לתת את המים במקום שיכולים להגיע לשיעור יס"ב אם עומד ומשגיח שלא יגיעו לחום זה, מטעם ס"ס. וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ד עמ' שעה) שאין היתר לסמוך ע"ז כי אם לצורך חולה או קטן. וע"ע **בלוית חן** (סימן נא).

### שיעור חום של יד סולדת בו

שנינו בשבת מ: "א"ר יהודה אמר שמואל אחד שמן ואחד מים יד סולדת בו אסור אין יד סולדת בו מותר והיכי דמי יד סולדת בו אמר רחבא כל שכריסו של תינוק נכוית"

"א"ר יהודה אמר שמואל אחד שמן ואחד מים יד סולדת בו אסור אין יד סולדת בו מותר והיכי דמי יד סולדת בו אמר רחבא כל שכריסו של תינוק נכוית". ופרי"י "והיכי דמי. סלוד יש שסולד מרתיחה מועטת ויש שאינו סולד"

ומצאנו שלושה הבנות בסוגיא:

א. כתבו **הרמב"ם** (פכ"ב ה"ד) ו**הרא"ש** (פרק כירה) שמשערים בכרסו של תינוק נכוית בלבד, והרמב"ם לא הזכיר כלל 'יד סולדת', ומשמע דס"ל שאין משערים ביד אדם כלל. וי"ל משום שאין אנו בקיאים מהו אדם בינוני. גם מין **השו"ע** הגם שהזכיר שיעור יד סולדת בו, כתב מיד "דהיינו מקום שכרסו של תינוק נכוית", וכ"כ **הדרישה** שמכאן תשובה לאותם מורי הוראה שמשערים בידם.

ב. אע"פ שאמרו בגמ' כל שכרסו של תינוק נכוית, אין זה שיעור חדש אלא הואיל וצריך לשער ביד אדם בינוני, לכן הביאו שיעור שיותר קל לשער בו והוא כרסו של תינוק. ובזה אין שיעורים שונים משום שכל התינוקות שווים בזה. ובאמת אם אדם יודע בעצמו שאין עורו קשה מדי ולא רך מדי אלא כשל סתם בני אדם, יכול לשער באצבעו ע"י הכנסתה למים. וכ"כ **האיסור והיתר** (כלל עד אות כ).

ג. הגרי"ח **בבא"ח** (בא ה) כתב שמשערים לפי כרסו של תינוק, וכיצד בודקים חום זה? אם אינו נמנע מלשתותו בגלל החמימות אינו נחשב ל"ב, ואם נמנע מלשתותו מחמת חומה נחשב לשיעור יס"ב<sup>313</sup>.

**במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שטו) פסק לחומרא שלא לחמם ליד מקור אש דבר שיגיע לחום שא"א לשתות אותו בבת אחת (שהוא השיעור הנמוך ביותר) ועד 45 מעלות ודאי אינו חשוב ל"ב. ולעניין החזרת תבשיל לח חם לפלאטה, משערים יס"ב לפי אצבעו של אדם בינוני. וכתב הגרשז"א בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' צא אות ח) שעד ארבעים וחמש מעלות נראה לו באופן ברור שאין לחוש שיד סולדת בו. ובאור **לציון** (ח"ב פרק ל תשובה יב) כתב שבארבעים מעלות כרסו של תינוק נכזית. ובתזו"ע (ח"ד עמ' שע) לא הכריע בהם, ונ"ל שחושש לדעת האור לציון, ע"ש.

סעיף טז:

### דיני נולד בחימום אוכל

שנינו בגמ' בשבת נא: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש".

שיטה א': רש"י (שם) "ואין מרזקין - כמו מרסקין - משברין לחתיכות דקות, ברד - גלצ"א בלעז. כדי שיזובו מימיו - משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה, שבורא המים האלו. אבל נותן לתוך הכוס - של יין בימות החמה כדי לצנן, ואף על פי שנימוח מאליו, ואינו חושש". ובביצה כג. פירש"י לגבי הולדת ריח בגימור הכלים שהאיסור הוא מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה". וביאר הרשב"א את דברי רש"י, שאין הכוונה שהאיסור הוא משום מוליד אלא האיסור הוא משום סרך מלאכה, לפי שהוא כבורא ומוליד את המים.

נראה שאוסר מצד הפעולה שבדבר ולא התוצאה, שהרי פירש את דברי הגמ' שמניח בתוך הכוס או הקערה, שמדובר בכוס יין דווקא ולא בכוס ריקה, ונראה להסביר בדבריו שרצה לחדש את מה שלא היינו מתירים מדברי הגמ' כפשוטם, שהיינו חושבים שדווקא להניח בכוס ריקה שלא עושה שום פעולה להולדת מים יהיה מותר אבל להניח את הקרח בתוך יין שממיס את הקרח יהיה אסור, בא רש"י לחדש שאפילו שמצד הפעולה כאן הייתי חושב לאסור קמ"ל שמותר. וכן נראה מדבריו שכתב "ואע"פ שנימוח מאליו". והרשב"א פירש את דברי רש"י "לאו למיסר משום נולד קאמר אלא שהאיסור הוא משום סרך מלאכה לפי שהוא כבורא ומוליד המים הללו".

שיטה ב': רמב"ם (כ"א הי"ג) פוסק שהאיסור הוא משום סחיטת פירות, ולכן אסרו דווקא לרסק סתם אבל אם מרסק לתוך קערה או כוס מותר כיון שאינו בפני עצמו לא גזרו בזה. וכ"כ **הרשב"א** (נ"א ב ד"ה הא).

<sup>313</sup> עיין בהליכות עולם ח"א עמ' רפא בהערה שבקש חבר לגרי"ח בזה, ומצא בספר מנחת שי הנהגות הנשאל באו"ה (ס"ב אות ז) שכתב, שנוהגים המורים להורות שאם יכולים לאכול התבשיל כך וא"צ לנפוח עליו בכדי שיתקרר, זהו שיעור שאין כריסו של תינוק נכוה ממנו. והובא בדרכי תשובה סימן קה ס"ק נא.

שיטה ג': **תרומה** (סוף סי' רל"ד-תחילת סי' רל"ה) האיסור משום נולד ולכן אסור לתת דבר שמנוני ליד המדורה משום דמעיקרא עב וקפוי ועכשיו נמחה ונעשה צלול. וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' פ"ג). וכתב הב"י שגם לדעת התרומה דווקא באינפנדא אסור, כיון שהשומן שבה ניכר בפני עצמה, אבל לתת תבשיל שהשומן שבו מעורב עם שאר התבשיל אין בזה איסור.

ומרן השו"ע פסק שמותר לתת אינפנדא כנגד האש במקום שהיס"ב אע"פ שהשומן שבה חוזר ונימוח, והרמ"א כתב שנהגו להחמיר. וכתב הט"ז (ס"ק כ) כדעת הלבוש ששומן שנימוח יש בו משום איסור ביטול אם מניח אותו במקום שיכול לבוא לשיעור יס"ב, והמג"א (ס"ק מ) הביא דעת הלבוש שרצה להגיה בדברי מרן שמותר לתת את האינפנדא דווקא במקום שאין היס"ב, וכתב עליו דלא דמי, דכאן כיון שבושל כבר אין בו שוב איסור ביטול, ואע"פ שנימוח אח"כ יש לו דין יבש, וכ"כ האגרות משה (ח"ד, עד אות ו). וכבר האריך בספר **מנחת כהן** (משמרת השבת פ"ג) לסתור בחריפות דברי הלבוש שרצה להגיה בדברי מרן. גם מרן החיד"א (ברכ"י סק"ו) הביא שהעיקר כהנוסחא שלפנינו. ובחזו"ע (ח"ד עמ' שעא) התיר לתת אינפנדא במקום שהיס"ב, אע"פ שאח"כ השומן נימוח, כיון שבעת ההנחה הוא יבש, ובמנוחת אהבה (אות מח, ובהערה 148) התיר לתת בשר עם שומן אבל לא שאר דברים מוקשים. ומהרי"ץ (פעו"צ ח"א סי' ה\*) כתב להקל כדעת מרן שאין נולד כלל, וכ"כ הר"ח כסאר (החיים והשלום סי' קכח), ערי"ש (שיח, מג), שע"ה (נו, הע' לו). וכ"כ הר"י קאפח (ט, אות ח) שהמנהג היה לתת שמן/חמאה קרושה על הכובאנה [שהיא כ"ר], ומשמע שלא חשו לנולד. אך מכך שהשת"ז לא השמיט לגמרי את הגהת הרמ"א משמע שס"ל להחמיר לכתחילה, וכ"כ בסב"ל (סט"ז) ושע"ה (שם).

### קרוש, האם דינו כלח או כיבש

**רש"י** (קמה: ד"ה שורין) כתב ששורין אותו בחמין שיהיה נימוח, ומשמע שאף לאחר שנימוח יש לו דין יבש, וכ"כ המג"א (סק"מ) שקרוש יש לו דין של יבש. ופסקו השת"ז (ס"ק נב). אולם הטור (עמ' תיז) כתב שאסור ליתן אינפנדא ליד האש משום שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח והוא ליה נולד.

ובמנוחת אהבה (אות מח, ובהערה 148) כתב בתחילה שקרוש דינו כיבש, כדברי המג"א, וכתב שהסברא בזה היא, שמכיוון שהשומן ראוי לאכילה גם בעודו קרוש, לכן שם אוכל יבש עליו ולא אכפת לנו אם חוזר ונימוח בחימום, ולפ"ז גם רוטב דגים שראוי לאכילה בעודו קרוש מותר לחממו אע"פ שחוזר ונימוח ונעשה לח, וכדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת אוכלים ה"ב) שרוטב שקרש דינו כדבר יבש, ועוד, כיון שבשעה שהרוטב קרוש אין הוא יכול להגיע לידי יס"ב עד שיפשיר, כשנותנו סמוך לאש הוא גרמא בעלמא, אולם סיים שכיון שנתפשטה הוראה בישראל להחמיר בזה יש לאסור בזה. אבל לגבי בשר שיש בו שומן ונקרש, התיר לחממו אע"פ שמתחמם עד יס"ב. אך בשו"ת תפילה למשה (ח"ד סימן כב) העלה להתיר בזה, ולאחר מכן כתב שאין להורות כך ברבים לבעלי בתים. ומערי"ש (שיח, מה) משמע שדן את הדבר במצבו העכשווי, והוא יבש. וכ"כ בשע"ה (נו, יג).

ושמעתי מהרב אהרון בוטבול לעניין המסת שוקולד בכלי שני, שאין בעיה מצד דין ביטול, אולם אם המסת השוקולד תהיה מהירה אז אסור משום איסור נולד, אבל אם הדבר לא קורה מיד ופעולה זו אורכת כמה דקות יש להתיר, כי כל האיסור הוא אם ההמסה היא מיידית. והרב אופיר מלכה סובר



שהפתרון בהמסת שוקולד הוא לשים את השוקולד בכלי שני, בפרט שהשוקולד עבר תהליך של בישול. והאשכנזים יצטרכו להחמיר שיש בישול אחר אפיה, ולכן יצטרכו להחליף עוד כלי, ולשים שם את השוקולד. הרב **דב ליאור** כתב שאסור להכניס שוקולד לתנור לצורך המסתו בשבת.

ושמעתי מהרב **אופיר מלכה** שליט"א שכיון שהאדם שם את הבורקס עם השומן הקרוש על הפלאטה בזמן שהיה יבש לא אכפת לי אם אח"כ הוא נהפך לנוזל. וכן אם רוצה לקחת בשר שמן שבשעת החימום כל הרוטב מתחיל לזוב אין בזה בעיה של איסור נוזל אפילו לדעת האשכנזים. שכל האיסור לחמם נוזל בשבת הוא רק אם הוא היה בפנ"ע. השאלה הנשאלת היא מה הדין שמוציאים מהמקרר סיר בשר עם רוטב קרוש, שאפילו אם שמים את הרוטב הזה בטמפרטורת החדר התבשיל נקרש, לבני אשכנז ודאי שזה אסור מדין נולד, שאני גורם לשומן או לרוטב להיות מופשר [אא"כ זהו דבר שנאכל כשהוא קרוש שמותר מ"מ], אולם לבני ספרד מותר, משום שבשעת ההנחה על הפלאטה לא היה כאן נוזל והוא נידון כדבר יבש ולא נוזל, ורצוי להחמיר שהרוב יהיה יבש, משום שהוא לא נקרש מאליו אלא מקור המקרר [ואפשר להוציא את המאכל עם קצת רוטב ורק אותו לחמם].

סעיף יט:

**דבר גוש**

נחלקו האחרונים ביורה דעה אם דבר גוש הנמצא בכלי שני מבליע או מפליט איסור:

האוסרים: כתב **האיסור והיתר** (כלל לו אות ז) שבדבר יבש אין דפנות המקררות את המאכל ולכן דינם ככלי ראשון, וכ"כ **הים של שלמה** (חולין פ"ז סימן מד. ופ"ח סי' עא) "דלא שייך כלי שני אלא במים ורוטב, וכל דבר הצלול, שמתערב מיד באחת, ונתקרב במהרה, אבל לא בחתיכת בשר או דג, וכל דבר שהוא גוש, דכל זמן שהיד סולדת בו עומד בחמימותו, מפליט ומבליע שפיר, ומשום הכי נראה דדוחן ואורז ג"כ, אחר שנתערו מקדירה לתוך קערה, כל זמן שהיד סולדת בו וחמים, הן ככלי ראשון".

גם **הש"ך** (קה' סק"ח) הביא דברי **המהרש"ל** (צד' סק"ל) דס"ל שדבר גוש דינו ככלי ראשון כל עוד היס"ב, והביא ראיה לדבריו מהתוס' המחלק בין כל"ר לכ"ש משום הדפנות החמות, ומדברי התוס' נראה שבגוש שאין בו דפנות המקררות הוא מבשל לעולם כל זמן שיש"ב, וכתב שאם הוא אורז ודוחן שנשפכים כעין צלול יש לסמוך על המקלים בזה.

וכן הכריע **המגן אברהם** בסי' שיח (ס"ק מה) להחמיר גם בשבת. ועיין **משנה ברורה** (שם ס"ק קיח) שסבר שבדיעבד יש לסמוך על הפוסקים המתירים בכלי שני, אולם מעיקר הדין דינו ככלי ראשון, וכ"פ **כה"ח** (אות קעח) והשש"כ (א, סד). והמנוחת אהבה (ח"ב פ"י כב, לג) כתב שנכון להחמיר, כיון שדעת רוב האחרונים להחמיר, אפילו שמעיקר הדין נראה שיש להקל. וכ"כ **בשע"ה** (נו, יד), וצ"ע בדעת **ערי"ש** (שיח, מ).

**המתירים: הרמ"א** פסק (יורה דעה צד, ז) להקל שגוש בכלי שני אינו מבליע ומפליט<sup>314</sup>. וכ"ד הגר"א (קה, יז) ו**החתם סופר** (חיו"ד סימן צה) עפ"י התוס' והר"ן. ו**החיי אדם** (כלל כ' סעיף ג) כתב שגוש בכלי שני אינו מבשל רק מבליע ומפליט, ובהמשך דבריו דן מדוע לא יחשב גוש זה כתולדות האור, ולאחר מכן חילק ע"פ דברי הרמ"א בסימן קה', שכל זמן שלא הניח את הגוש בכלי שני דינו ככלי ראשון, אולם לאחר שהניחו בכלי שני אינו מבשל יותר. **הפרי מגדים** דן האם חומרא זו היא רק בבליעת איסורים או גם לעניין איסור בישול בשבת. וכ"כ הרבה מן האחרונים שחומרת ה'איסור והיתר' אינה אלא לגבי דיני איסור והיתר ולא לעניין בישול בשבת, וכ"כ **המנחת יעקב** (סא, מה) ו**הזבחי צדק** (צד סק"נ, קה' ס"ק כז), וכ"ד **האגלי טל** (אופה טו, לב). ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד) התיר לשים קטשופ על בשר רותח בכלי שני<sup>315</sup>, ובמלח היקל בשופי. וכ"כ להקל **בהליכות עולם** (ח"ד בא יב) וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול**, וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ד עמ' שסז) שכלי שני אינו מבשל אפילו אם הוא גוש ולכן מותר לערות מים חמים ע"ג אורז וכיוצ"ב שנתונים בכלי שני. וכ"כ **באור לציון** (ח"ב, ל, טז), וכ"ד **הר"י קאפח** (כב, אות יא). ובפניני **הלכה** (פ"י אות י) החמיר מעיקר הדין, אולם כשיש עוד ספק הקל, כגון לתת גוש על דבר לח, וכן להניח מלפפון חמוץ על קוגל כיון שאין כוונה לבשלם, אבל אין לתת תבלינים על גוש. וע"ע בהרחבות שהאריך לדון בעניין זה.

ודעת **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה, שולי הגליון ס"ק לז) שמותר לתת דבר גוש ע"ג פירורי לחם שבצלחת, כיון שאין למניח כוונה לבשל אותם יש לצרף את הדעות המקילות. וכן לעניין הנחת מלפפון חמוץ ע"ג קוגל כתב (מאור השבת ח"ד סי' נ' ס"ק ב-ג) שמותר, כיון שאין נח לו בבישול המלפפון, ועוד שדבר גוש אינו מוסכם בפוסקים ואין אנו מחמירים בו אלא מספק. מאידך דעת **הגרי"ש אלישיב** ו**הגר"ש וואזנר** (מאור השבת ח"א סי' ו' ס"ק טז) שיש להיזהר שלא יגעו המלפפון והקוגל זה בזה.

ולגבי אורז כתב **הש"ך** (יו"ד סי' קה' סק"ח) שנחשב כדבר גוש, וכתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ט ס"ק טז) שאינו אלא כשמדובקים הרבה גרגירי אורז יחד, אך כמה גרגירי אורז אינם חשובים כגוש לעניין זה מפני שאין בכוחם להחזיק את החום. ולגבי שעועית יחידה הסתפק מה דינה, והוסיף שאף קטניות ואטריות חשובות כגוש.

ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שליט"א שיש קצת לחשוש מלתת על חציל קלוי טחינה, כי החימום של החציל היה בצלחת שדינה ככלי ראשון, ולכן הפתרון הוא שיעביר את החציל לכלי שני ואז יהיה מותר לתת עליה את הטחינה, ומטעם גוש אין אנו חוששים.

<sup>314</sup> אולם הש"ך (שם ס"ק ל) חלק על הרמ"א והחמיר, וז"ל שם: "דאפילו בכלי ב' נדון ככלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בו וצריך הגעלה הואיל והוא דבר גוש".  
<sup>315</sup> גם הרב דב ליאור התיר בזה.

סעיף יח':**דין מגיס**

שנינו בגמ' בביצה לד. "תניא אחד מביא את האור ואחד מביא את העצים ואחד שופת את הקדרה ואחד מביא את המים ואחד נותן בתוכו תבלין ואחד מגיס כולן חייבין".

וכן בשבת יח: "תנו רבנן לא תמלא אשה קדרה עססיות ותורמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה ואם נתנן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו כיוצא בו לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה ואם עשה כן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו לימא בית שמאי היא ולא בית הלל אפילו תימא בית הלל גזירה שמא יחתה בגחלים אי הכי מוגמר וגפרית נמי לגזור התם לא מחתי להו דאי מחתי סליק בהו קוטרא וקשי להו אונין של פשתן נמי ליגזור התם כיון דקשי להו זיקא לא מגלו ליה צמר ליוורה לגזור אמר שמואל ביורה עקורה וניחוש שמא מגיס בה בעקורה וטוחה". וכתב **רש"י** (ד"ה מגיס) מגיס - מהפך בה, ובמבושל הוא בישול.

**טעם איסור הגסה בתבשיל**

**רש"י** (ביצה שם ד"ה כולן) כתב "ומגיס משום מבשל שאף הוא אב מלאכה", וכ"כ בשבת שם (ד"ה מגיס).

בטעם האיסור במגיס נראה לומר שהחיוב הוא משום שמקרב את בישול המאכל. וכן משמע מהסוגיא בשבועות יז: לגבי זר שהפך בעצים שע"ג המזבח שחייב מיתה משום שקירב את עיכול הבשר. אולם מהסוגיא בע"ז לח. עולה שקרוב בישול אין בו איסור, ולכן גוי שהפך את הבשר ששם הישראל על האש, מותר באכילה ואפילו שמקרב את בישול הבשר ונהיה מוכן יותר מהר.

שיטת הריטב"א (בשבועות וע"ז) היא שבעיקרון זירוז בישול יש בו איסור מצד עבודה במקדש על ידי זרים, ואף בשבת. לעניין בישולי עכו"ם יש קולא מיוחדת, משום שכל האיסור שם הוא שלא יבוא לידי חתנות, וכיוון שהבישול נעשה בשותפות ישראל אין לחוש לחתנות.

אולם הבעיה בדברי הריטב"א (בשבועות) שכתב "לעניין המבשל בשבת אפשר דהוי חייב". ובאמת לא מובן בדברי הריטב"א מדוע אמר שרק אפשר שיהיה חייב ולא ודאי, והרי סוגיא ערוכה היא שלעניין מגיס חייב משום מבשל. אולי יש לומר שחיוב מגיס אינו משום קירוב בישול, אלא בגלל שהוא משביח את התבשיל בכך. אפשר שיש רמז להסבר זה בדברי הריטב"א עצמו בשבת יח: שכתב "וי"ל דבהגסה ראשונה הוא דאיכא משום מבשל לגבי קדירה מפני שמערב את הכל ואיכא משום קרובי בישולא". ומפני זה, יש מקום לומר, השתמש הריטב"א במסכת שבועות, בביטוי "אפשר" בעניין שבת, כי אפשר שהפעולה בשבת אינה רק זירוז כמותי כפי שעולה בנוגע לעבודה ולבישולי עכו"ם, אלא במוקד איכותי דווקא, והוא היסוד של החיוב בשבת.

**הוצאת התבשיל בכף**

כתב **הרמב"ם** (פ"ג הי"א) "אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה". ומשמע שבכל גוונא יש איסור מגיס בין כשהקדירה על האש ובין שאיננה על

האש, בין בהגסה ראשונה ובין לאחר מכן. וכתב **המ"מ** (ד"ה אסור) כל שאין בהגסה ממש חיוב הכנסת המגרפה מותר וכל שיש בהגסה חיוב אסור להכניסה. והתפארת **שמואל** (ברא"ש פ"ג ה"א ס"ק ט"ז) כתב שכל האיסור הוא אם הקדרה מונחת ע"ג האש, שיש חשש שיחשוב שהקדרה מוכנה ויבוא להגיס בה ויתחייב, והאיסור הוא מדרבנן שמא יגיס בה, אבל בעצם הכנסת המצקת לתוך הקדרה אין איסור. והר"י **קאפח** (ג, אות ל) מפרש שכל עוד הקדרה על האש יש איסור להכניס את הכף, והביא סיוע מתשובת הרמב"ם (סי' שה), וכ"כ הגמ"י (שם אות ג) הר"ח **כסא** והרנ"א **רבינוביץ'** (שם) בדעת הרמב"ם.

אמנם **הרשב"א** (י"ח: ד"ה ואקשי ודילמא) דייק כדברי הר"ן לעיל, שאפילו בעקורה אם איננה טוחה יש איסור מגיס, אלא שאם נאמר כך כיצד יתכן שאנו מוציאים מהקדירה אפילו שאינה על האש מאכלים בשבת? ולכן כתב שדווקא בהגסה ראשונה יש משום איסור מגיס משום שמערב את הכל ומקרב הבישול, וכ"כ **הרמב"ן**, אלא שלדעת הרמב"ן רק ההגסה הראשונה מזרזת את הבישול, ואילו לרשב"א נראה שהמוקד הוא לא בזירוז כמותי אלא בזירוז איכותי, שמתרחש רק בהגסה הראשונה. וברא"ש (פ"א הל"ד) כתב במפורש לאסור הכנסת כף לקדירה כשהיא על האש, וגם כשהיא איננה על האש המגיס בה נמצא מבשל.

מין השו"ע פסק: "האלפס והקדירה שהעביר מרותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כ"צ אין מוציין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל ואם נתבשל כל צרכו מותר אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו (פ"י לנענע אותו בכף)".

העולה מדבריו: **א**. כל זמן שלא נתבשל כל צרכו יש איסור להגיס. **ב**. איסור הגסה שייך גם לאחר שהורידוהו מן האש. **ג**. כמו כן נראה מדבריו, שהכנסת כף היא בעצמה הגסה, ולכן אין להוציא בכף אלא לאחר שהורידו את הקדירה מן האש. אולם מדבריו בבית יוסף שהביא שיטת המגיד משנה שהכנסת כף היא רק גזירה שמא יבוא להגיס, ולא העיר שיש חולקים בדבר, נראה שהוא סבור כך להלכה. ולפי זה צריך לומר שאם התבשיל מבושל כל צרכו, מותר להוציא ממנו בכף אפילו על האש, כיוון שהאיסור בהגסה אינו אלא מדרבנן יש להתיר הכנסת כף.

וכן הבין **המ"ב**: "בנתבשל כל צרכו אפי' עומד ע"ג האור מותר להוציא בכף כן משמע בב"י". אמנם **האליה רבה** חולק וסובר שכשהוא על האש ודאי יש לאסור הוצאה, והיינו משום שחושש לשיטת הכלבו ברמב"ם שיש איסור הגסה כשהוא על האש אף במבושל כל צרכו, ולכן יש לאסור גם הוצאה מן הקדירה כשהיא על האש. והובא **במ"ב** (ס"ק קיג) ו**בכה"ח** (אות קעג) וכ"פ **החיי אדם** (כלל כ אות ט).

**הרמ"א** פסק "ולכתחילה יש ליזהר אף בקדירה בכל עניין" (פסקי מהרי"ו). ולפי שיטתו אסור אפילו להוציא בכף ואפילו במבושלת כל צרכה ואינה על האש. ולכן צריך לשפוך התבשיל מן הקדירה בנחת לקערה, שלא באמצעות הכף. והשמיטו השת"ז.

כתב **המגן אברהם**: "והעולם נהגו היתר במיני קטניות שמוציאין אותן בכף כיון דאי אפשר בעניין אחר ויש להם על מי שיסמכו". וכוונתו שקשה לשפוך לקערות בלא כף, כי נדבק בשולי הכלי, וצ"ע. אמנם **המשנה ברורה** הביא בשם אחרונים שלא נהגו כרמ"א בחומרא זו.

והמעין בדברי מהרי"ו בסי' ל', שהם המקור לדברי הרמ"א, יראה שאף הוא לא החמיר אלא בהגסה דהוי כמבשל, והוצאה בכף מותרת גם לדעתו, ואדרבה משמע שמזהיר שכשרוצים המאכל מן הקדירה, שלא להגיס על ידי הכף, אבל הוצאה רגילה בכף מותרת גם לדעתו. ואפשר שזו גם כוונת הרמ"א שאסר בכל עניין, דהיינו הגסה דווקא, ולא הוצאה בכף.

כתב **הט"ז** (ס"ק כג) שהוצאת מאכלים בכף בלבד כשהתבשיל מבושל כל צורכו ודאי שאין בה איסור מגיס, והרוצה להחמיר יהפוך את הקדירה. והמ"ב (ס"ק קיז) כתב שבאמת כשהקדירה מבושלת כל צורכה אין להחמיר בזה כלל, ואפילו להגיס בה מותר. והרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל כשנתבשלה כל צורכה ואינה על האש. וכתב בדעתו בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בישול אות ח) שלגבי הגסה אין חשש יוהרא למי שרוצה להחמיר, מפני שיש מעלה בדבר, משא"כ לגבי הוצאה בלבד אין שום מעלה בדבר, והוסיף שאף הוצאה מתחתית הקדירה אין בה משום מגיס, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שבית יצחק, בישול פמ"א אות ג). ובשעה"צ (ס"ק קל"ז) כתב שהוצאת תבשיל בכף איסורה רק מדרבנן, ונ"ל כוונתו אפילו שהתבשיל אינו מבושל כ"צ ועודנו על האש. **החזו"א** (ל"ז ס"ק ט"ו) תמה על המ"ב, וכותב שיש להקל אף יותר, ולהתיר להוציא בכף אפי' כשהמאכל עדיין ע"ג האש, והטעם כיון שאיסור הוצאה בכף הוא רק מדרבנן, ולפי הראשונים (למעט הכלבו) אין במאכל מבושל ע"ג האש אפי' איסור הגסה. ולהלכה הוא אוסר כמ"ב, אך במקום צורך מיקל, כגון שרוצה להשאיר את הסיר ע"ג משום שאינה גו"ק ואם יוציא את הסיר לא יוכל להחזירו, וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ה סי' כז אות ו), וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סי' יא' אות ב) לגבי קדירה כבדה שאוכלים ממנה אנשים רבים, שאם א"א להסירה יש להקל. מאידך בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בישול אות ט) כתב שאף כשהקדירה כבידה אין להוציא ממנה בכף כשהיא על האש. וכתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קצה) שמותר להוציא מקדירה זו במזלג אף לדעת המחמירים, משום שכל טעם האיסור בהוצאה בכף הוא משום שרגילים להגיס בה, משא"כ במזלג שאין רגילות להגיס בה, ויש להיזהר שאף במזלג לא יבוא להגסה.

בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן לז) התיר להכניס את הכף לקדירה הנמצאת על האש כשהתבשיל מבושל כל צורכו, כהבנת המ"מ והרדב"ז בדברי הרמב"ם, והביא דברי הגרי"ח בשו"ת **רב פעלים** (ח"ג סי' מד) שדווקא כשיש צורך מצוה וכדומה מותר להוציא בכף מקדירה שעל האש, וכה"ח (אות קעז) כתב שהיכא שאפשר בנקל יש להחמיר, אולם הרב משה לוי הקל בזה, אבל להגיס ממש כשהקדירה על האש אסר משום שיש בזה מחזי כמבשל, וכשהסיר עומד על כיריים מכוסות או פלאטה, שאין בהם איסור של מחזי כמבשל, מותר להגיס ממש אפילו כשהקדירה עליהם. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שמח) והביא בשם **הגרע"י** שג"כ פסק כן בקול סיני (עמוד 265). וכן משמע **ממהרי"ץ** (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' כד) שדעתו להקל כמ"מ, וכ"פ **בשעה"ה** (נו, יז).

כתב **בשש"כ** (פ"א סע' לב) "כיצד יעשה יסיר את הקדרה מן האש המכוסה יחזיקנה בידו יוציא ממנה כדי צורכו בעזרת כלי או ישפוך ממנה לתוך קערותו ושוב יחזיר את הקדרה למקומה, היה אסור להחזיר את הקדרה על גבי האש משום שזו אינה מכוסה, יש מקום להקל ולהוציא מן התבשיל בכף או במצקת בתנאי אמנם התבשיל מבושל כל צורכו".

**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' שסב) התיר להכניס מצקת או כף לקדרת תבשיל העומדת על האש, בשביל להוציא ממנה תבשיל, כשיש צורך להשאירה על האש.

### חשש מגיס בכיסוי הקדרה

כתב מרן **השו"ע** (ורנד, ד) שצריך להיזהר שלא להחזיר את הכיסוי שע"ג הקדירה אם נתגלה מפני שממהר לגמור בישולם בשבת. אמנם נראה שאם יש תבשיל בר הגסה בקדירה מגולה, יש לאסור לכסותה מפני שכיסוי קדירה חשוב כניעור ועירוב התבשיל בקדירה. כפי שמשמע מסוגיית טיפת חלב בחולין (קח:): שכשם שניעור מערב את טיפת החלב בכל התבשיל, גם כיסוי הקדירה עושה כן, דהיינו שעל ידי הכיסוי מתערבבים כל חלקי התבשיל, בגלל האדים שבחלל הקדירה. וב**שבת** **השבת** (בא"ר ס"ק פ"א) אסר לכסות קדירה אפילו נתבשלה כל צורכה כמו שאסור להגיס. עוד כתב טעם לאסור הגסה משום שיש חשש שמא לא נתבשלו חלקים מסוימים בתבשיל, ועוד טעם שזה מדרכי הבישול, דהיינו כשעושה הגסה ממש או שמנענע יפה כדרך המבשלים. אולם, נראה פשוט שקדירה מבושלת ומכוסה, שהסיר ממנה את המכסה, כדי לבדוק את מצב התבשיל או כדי להוציא ממנה בכף באופנים המותרים שהוזכרו למעלה, מותר לחזור ולכסותה שאין זה כמגיס לגמרי, ודומה למחזיר קדירה על האש, שהתירו בתנאים מסוימים. אמנם אין לאסור להוסיף כיסוי על הקדירה אם היא כבר מכוסה, כשמבושלת כל צרכה, שאין בזה תוספת עירוב. אבל אם אינה מבושלת כל צרכה, יש בה זירוז בישול ואין להוסיף שום כיסוי. הבחנה זו בין כיסוי קדירה גלויה לבין תוספת כיסוי קדירה שמכוסה מכבר עולה מתשובת **האגרות משה** (ח"ד סי' עד אות י) ע"ש.

וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שנא) שאם הסיר את מכסה הקדרה כשהתבשיל בה לא בושל כל צורכו, אסור להחזיר אותו, ואם התבשיל בושל כל צורכו מותר להחזיר את המכסה אפילו אם הוא מצטמק ויפה לו.

### מגיס בדבר מבושל

**הרמב"ם** מבאר שכל עוד לא נתבשל כל צורכו - יש בו איסור מגיס מן התורה. אמנם **הר"ן** מבאר שאם כבר נתבשל כמאב"ד - אין בו איסור מגיס מן התורה.

וחלוקים בהתאם לשיטתם בענין תבשיל שנתבשל כמאב"ד (אך עוד לא נתבשל כל צורכו), אם יש בהמשך בישולו משום בישול.

מרן **השו"ע** פסק בהתאם לשיטתו בסעיף ד', כדעת הרמב"ם. ופסק **בביה"ל** שבדיעבד אם עשה הגסה בלא נתבשל כ"צ (אך כן נתבשל כמאב"ד) מותר, ודלא כא"א שאוסר.

ודייק **הר"ן** (ו' ע"ב ברי"ף) ממ"ש הגמ' דבעינן תרתי, גם עקורה וגם טוחה, שגם שלא ע"ג האש יש איסור במגיס, אבל כל שנתבשל כמאב"ד אין חשש למגיס.

נראה שיש שלוש שיטות עיקריות בהיקף האיסור:

1. איסור הגסה בגבולות איסור בישול, קיים גם בכלי ראשון שהורד מן האש, ודווקא כל זמן שיש איסור בישול. למאן דאמר שאין בישול לאחר מאב"ד - אין הגסה לאחר מאב"ד. ולמ"ד שיש בישול עש כל צרכו- יש הגסה עד כל צרכו (**רשב"א ורמב"ן** במסקנתם, **מ"מ וקס"מ** בהבנתם ברמב"ם).
  2. איסור הגסה קיים גם בקדירה מבושלת כל צרכה וגם כשאינה על האש (**רש"י** לפי הבנתנו, ושיטת **מהר"י וייל** המובאת בדרכי משה וברמ"א).
  3. איסור הגסה שייך גם במבושל כל צרכו ורק כשהקדירה על האש (**רמב"ם** ע"פ **הכלבו**).
- בביאור השיטות נראה לומר בקצרה: אם הגסה היא זירוז כמותי של בישול יש להגביל את הדין בגבולות הבישול (שיטה ראשונה). אם מדובר בשיפור איכותי של התבשיל כפי שהזכרנו למעלה, יש אפשרות לראות את האיסור גם לאחר בישול כל צרכו וגם אם הקדירה לא על האש (השיטה השנייה).

## סימן שי"ט - מלאכת בורר

### הצעת הסוגיא

שנינו בשבת עד.

"תנו רבנן: היו לפניו מיני אוכלין - בורר ואוכל, בורר ומניח. ולא יברור, ואם בירר - חייב חטאת. מאי קאמר?

1. אמר עולא: הכי קאמר: בורר ואוכל - לבו ביום, ובורר ומניח - לבו ביום; ולמחר לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת. מתקיף לה רב חסדא: וכי מותר לאפות לבו ביום? וכי מותר לבשל לבו ביום?

2. אלא אמר רב חסדא: בורר ואוכל - פחות מכשיעור, בורר ומניח - פחות מכשיעור. וכשיעור - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת. מתקיף לה רב יוסף: וכי מותר לאפות פחות מכשיעור?

3. אלא אמר רב יוסף: בורר ואוכל - ביד בורר ומניח - ביד. בקנון ובתמחוי - לא יברור, ואם בירר - פטור אבל אסור, ובנפה ובכברה - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת. מתקיף לה רב המנונא: מידי קנון ותמחוי קתני!

4. אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל - אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח - אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת. מתקיף לה אביי: מידי אוכל מתוך פסולת קתני!

5. אלא אמר אביי: בורר ואוכל - לאלתר, ובורר ומניח - לאלתר, ולבו ביום - לא יברור, ואם בירר - נעשה כבורר לאוצר, וחייב חטאת. אמרוהו רבנן קמיה דרבא, אמר להו: שפיר אמר נחמני".

בהתבוננות ראשונה נ"ל ששתי ההעמדות הראשונות (1-2) נדחו מפני שמנוגדות להלכה, שתי ההעמדות לאחר מכן (3-4) נדחו לא מפני שמנוגדות להלכה, אלא מפני שלשונית דבריהם לא הסתדרו עם הברייתא. לכאורה צריכים אנו לנקוט את שלושת העמדות האחרונות להלכה, מפני שלא נדחו הלכתית אלא שלא הסתדרו עם הכתוב בברייתא. וכן ראיתי שכתב **רבנו חננאל** שבאמת למסקנה אנו נוקטים את שלושת העמדות האחרונות של הגמרא להלכה. ויוצא מכך שהיתר הברירה הוא שיברור בידו ולא בכלי (רב יוסף), שיברור אוכל מתוך הפסולת, ולא פסולת מתוך האוכל (רב המנונא), ושיברור לאלתר ולא לאחר זמן (אביי). כשיטת הר"ח כתבו רבים מן הראשונים: **רי"ף**, **רמב"ם** ועוד.

אלא שיש להבין מדוע צריך את שלושת התנאים, הרי ברירת האוכל אינה דרך ברירה כלל, וכן ברירה ביד ולאלתר, וא"כ מדוע אם ברר בידו לאלתר - פסולת מתוך אוכל יתחייב? עיין **מג"א** (שכ' סק"ז) שכתב שהבורר לאלתר לא מיקרי ברירה דהוי דרך אכילה, ולכן בקנון ותמחוי אסור לברור אפילו לאלתר כיון שאינו דרך אכילה, וכן פסולת מתוך אוכל אסור.

ובאמת שניתן להבין את ההיתרים הנ"ל בשני אופנים:

א. אין זה מעשה ברירה כלל, אלא מעשה אכילה - וכ"נ מדברי ה**ריטב"א** שכתב "שאינו נראה כבורר, אלא שנוטל מה שהוא רוצה לפיו", דהיינו אין שם בורר כלל על האוכל לאלתר ואדם הרואה אומר שהוא אוכל ולא בורר. וכן ביאר ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' סז). ואף את שיטת **רש"י** פירש כך. וכ"כ בשולחן שלמה (שיט, הערה ה) דבברירת אוכל מתוך פסולת לא חל עליה שם מלאכה כלל, הואיל ומלאכתו היא בדבר הצריך לו וחשיב דרך אכילה.



ב. שינוי מדרג המלאכה - כ"נ מדברי **תוס'**. והמגן **אבות** הק' על דבריהם מנ"ל שההיתר הוא משום שינוי, וכתב שכ"ד הרשב"א בעניין חיתוך דק דק לאלתר, שהוא דרך אכילה למרות שהדרך היא לחתוך כך. ונ"ל שכל תנאי מצד עצמו הוא דומה לדרך המלאכה הקלאסית, ולכן אם עושה את אחד מהדברים הדומים למלאכה נאסור ברירה כזו, ורק אם יתקיימו שלושת התנאים, הברירה לא תהיה דומה כלל למלאכה, ותותר משום שינוי מהותי.

ההבדל היסודי בין השיטות הוא, לשיטת הריטב"א - המתיר הוא דרך אכילה, ולשיטת תוס' - המתיר הוא השינוי מדרג ברירה. לאחר מכן ראיתי בשיעורי הרב ברוך בן יגלי שעמד על שני אופני ההיתר הנ"ל, והביא שנ"מ אפשרית בין השיטות, היא הרחבת ההיתר למלאכות אחרות.

### גדרי המלאכה: תיקון האוכל או סילוק הפסולת/פעולה או תוצאה

לדעת **בעל המאור** (לז: באלפס) מלאכת בורר עיקרה בסילוק הפסולת מהאוכל, ואע"פ שעיקר המלאכה אינה צריכה לגופה, שהרי הפסולת אינה נחוצה לו, חייבים עליהן.

לעומתו **הרמב"ן** בדף קו. כותב שמלאכות אלו צריכות לגופן הן. משום שעיקר המלאכה הוא תיקון האוכל, ולכן אע"פ שההתמקדות כאן היא בהוצאת הפסולת, תכלית הוצאת הפסולת היא תיקון האוכל ולכן חשובה כצריך לגופן. ושיטת **הריב"ש** (סימן שצד) שכל שהיה במשכן חייב, דמיקרי צריך לגופה אף שאין לו תועלת בגוף המעשה, ויש שביארו כן בדעת **התוס'** (צד. ד"ה ר"ש. וע"ע בחגיגה י.).

**האגלי טל** (זורה א' אות ו) הבין שאין מחלוקת בין בעה"מ לבין הרמב"ן בגדרי מלאכת בורר, ושניהם סבורים שהמלאכה בהרחקת הפסולת. אלא שאעפ"כ הרמב"ן סובר שהמלאכה היא צריכה לגופה, כיון שתיקון המאכל מספיק כדי להחשיב את המלאכה כצריכה לגופה, כמו גזיזת שיער וציפורניים. בדרך אחרת אפשר לומר שהנטילה עצמה היא המלאכה ולא עצם ההפרדה, וכך מדויק מלשון הרמב"ן.

**הביאור הלכה** (ד"ה לאכל) הביא בשם **הישועות יעקב** (סק"א) שהמלאכה אינה נקראת על הוצאת הפסולת, אלא על תיקון האוכל, ולכן כתב שבברירת אוכל מאוכל חשיב משאצל"ג, כיון שהאוכל לא ניתקן ע"י ברירה זו, שתמיד היה ראוי לאכילה. והביה"ל כתב שדבריו לא תואמים את דברי הרא"ש שחייבו בברירה של אוכל מאוכל, משום שהאוכל שאינו חפץ בו חשיב כפסולת לעניין זה. ולכן ביאר, שגם בשני מיני אוכלים חשיב ייפוי המין שרוצה בו עתה.

עיינ בדברי **מרכבת המשנה** (תחילת הל' שבת) שהסביר באופן נפלא מדוע מלאכות אלו חשובות מלאכות הצריכות לגופן, ועיין בסיכומנו על כללי מלאכות שבת בדיון מלאכה בצריכה לגופה שהרחבנו בדבריו.

**רש"י** כתב להדיא שהמלאכה היא בסילוק הפסולת, שכן כתב בפירושו למשנה עג. "הבורר פסולת בידיו". "דלהפריש פסולת מתוך אוכל נעשות שלשתן". אלא שבדף עג: (ד"ה היינו) כתב שכולן מלאכה אחת הן "דמפריש אוכל מן הפסולת". עוד מצינו ברש"י עד: (ד"ה שבע) "ובורר הצרורות הגסות מתוכן", ובד"ה חייב י"א "בירר יפות הרי זה בורר". א"כ נמצא שרש"י לפעמים כותב שבורר הוא הוצאת הפסולת ולפעמים הוצאת האוכל. ונראה ליישב בפשיטות שבורר הוא גם המוציא אוכל

וגם המוציא פסולת, רק שאנו פטרנו במוציא אוכל בגלל שזוהי לא דרך המלאכה, ולכן בדף עד: שמדובר על ברירה שלא בדעת אכילה ולא באוכלין, חייב גם על הוצאת האוכל משום שזוהי ברירה ואין את ההיתר של דרך אכילה. ובמשנה רש"י השמיע לנו את צורת החיוב, ובעד: כתב את עצם המלאכה שלכולם יש מטרה אחת. וכן יש לפרש את דברי ר"ח לקמן. אולם עיין בדברי רש"י דף קלט: (ד"ה בין הגיתות) שלגבי סינון יין עכור במקצת הסביר רש"י שאין איסור כיון שאין כאן תיקון, ומוכרח לומר בדבריו שיסוד האיסור הוא תיקון האוכל, ולא הוצאת הפסולת!!

**ברבנו חננאל** מצאנו שכתב "כולם מעבירין פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת. אלא מעורבת בלבד". ופירש את בורר "נוטל פסולת מבין האוכל ומשליכה או נוטל האוכל ומניח הפסולת". אולם גם הוא כתב לאחר מכן שכולן מלאכה אחת הן משום שמפריש הפסולת מן האוכל.

**מהירושלמי** (שבת פרק ז' הל' ב) נראה שלשיטתו יסוד בורר בתיקון האוכל. שם כתב שאינו חייב עד שיברור את כל הפסולת, ונראה שהטעם דאל"ה אין האוכל ראוי לאכילה. האגלי טל כותב שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, ולדעתו אפילו אם יברור רק חלק מהפסולת יהיה חייב. ואולי יש לתלות מח' ביסוד החיוב בבורר, האם הוא על התוצאה המתקבלת של אוכל מבורר (ירושלמי), או על פעולת הברירה אפילו בלי תוצאה של אוכל מבורר (בבלי).

כתב **בחוט שני** (ח"ב עמ' סט.) שגדר מלאכת בורר אינו עצם מעשה הברירה, אלא תיקון המאכל ע"י הפרדתו מהפסולת.

### סעיף א':

#### **הגדרת לאלתר**

שנינו בשבת עד. "אלא אמר אביי בורר ואוכל - לאלתר, ובורר ומניח - לאלתר, ולבו ביום - לא יברור, ואם בירר - נעשה כבורר לאוצר, וחייב חטאת. אמרוהו רבנן קמיה דרבא, אמר להו שפיר אמר נחמני".

בטעם ההיתר לברור לאלתר כתב **הר"ן** "שעיקר בורר היינו פסולת מתוך אוכל", גם **רש"י** (ד"ה בורר) כתב "שאין זה דרך בוררים".

שנינו בירושלמי (שבת ז, ב): "בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן ר' בון בר חייה בשם ר' שמואל בר רב יצחק תיפתר שהיו אורחין אוכלין ראשונה ראשונה". מפשט דברי הירושלמי משמע שצריך לאכול ממש סמוך לברירה.

א. **רבנו חננאל** הביא את דברי הירושלמי והסיק מהו שיעור לאלתר, "ולאלתר דאמר אביי כל זמן שיושב על השולחן ואוכל" ואח"כ כתב "שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד". וכדברי ר"ח כתבו **הרא"ש** (פ"ז ה"ד) ו**הר"ן** (לב. ד"ה ונמצא).

ב. מדברי **הריטב"א** (ד"ה אמרוהו) משמע שאין היתר אלא בשעת אכילה ממש, "מעתה מה שנהגו לכתוש אגוזים או שקדים וכיוצא בהן ולברור האוכל מהם קודם הסעודה כדי

לאכול בשעת סעודה אסור הוא, ואין לעשות כן אלא בשעת אכילה ממש ושיבורר אוכל מתוך פסולת".

ג. **רבינו ירוחם** (נתיב יב חלק ח) פירש את דברי הרא"ש ש"לאלתר - כלומר לאותה סעודה, אבל לבו ביום - כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו, אסור". ומרן **הב"י** פירש בדעת רבינו ירוחם שכל שבורר בשביל הסעודה הבאה, גם אם תהיה בעוד כמה שעות, חשיב כבורר לאלתר. וצ"ב מדוע שיעור זה יחשב לאלתר?, ובאמת שהדרישה הק' על ביאור הב"י ברבינו ירוחם, מדוע לא יפרש דבריו שכל שבורר לסעודה הבאה שאינה מיידית, הרי זה אינו לאלתר, ולאלתר אינו אלא כשהסעודה לפניו או שהוא בתוך הסעודה, והסבר זה מסתדר עם דעת המרדכי שמביא הב"י לאחר מכן.

ד. **הרמב"ם** (ח, יג) כתב "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול לאלתר", ומשמע מדבריו שלאחר אינו רק כל זמן שיושב על שולחנו אלא פרק זמן סמוך לאכילה, וכן פירש דבריו **הב"י**. אבל **המ"מ** הביא את דברי הר"ח לפרש הרמב"ם. ומהר"י **קאפח** (ח, אות לו) משמע שפירש את הרמב"ם כהבנת הב"י ברבי ירוחם.

ה. דעת ההגהות **מרדכי** (ריש פ"ז דשבת) "לברור כדי סעודתו להתחיל ולאכול אחר ברירתו, אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר" הובאו דבריו בב"י. ובדומה לו כתב **המאירי** שכל שהוא מיסב ודעתו לאוכלם מקרי לאלתר. ועי' באג"ט (בורר ריש אות ט).

ו. בעל החידושים **המיוחסים לר"ן** עד. כתב שכל הסייג לברור רק לאלתר אינו אלא בדברים שדרך להניח באוצר, אבל דברים שאין הדרך להניחם לאוצר אפילו לבו ביום מותר לברור.

מרן **השו"ע** לא הגדיר מהו שיעור לאלתר, רק הביא את דברי הרמב"ם ולכאורה פוסק כפי שהסביר בדעתו, שלאחר הוא סמוך לסעודה, כך העיר גם **הט"ז** (סק"א) וכפי שהסביר דבריו הלבושי שרד, שאף לדעת השו"ע לאלתר היינו לאותה סעודה, וכפי שכתב **הרמ"א**, והוסיף **המשנ"ב** (סק"ד) שאפילו יאריך זמן הסעודה כמה שעות, יכול לברור לפניה, כיון שהברירה היא סמוך לסעודה. וכ"נ דעת **השת"ז** (סק"ה) שהעלה את דברי הרמ"א.

וכתב **המג"א** (שכא, ס"ק טו) שאסור לחתוך את הירק אלא משעה שיצאו מבית הכנסת, דבעינן סמוך לסעודה ממש 'כמו שכתוב ריש סימן שיט', הביאו **המ"ב** (שם ס"ק מה). ו**האגלי טל** (בורר אות ט) כתב ששעה קודם הסעודה מקרי לאלתר, וכ"כ **הבא"ח**. ובשו"ת **אגרות משה** (או"ח ד סי' עד-בורר ס"ק יג) כתב שאין שיעור מוחלט לזמן זה, ושיעור 'שעה' אינו שישים דקות, אלא תלוי בכל אישה בזמן הנדרש לה לסדר את המאכלים קודם הסעודה. וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ה סק"ד) ששיעור זמן זה אינו מוחלט, וכל עוד מורגש הדבר שהברירה נעשית סמוך לסעודה, הרי זה בכלל לאלתר.

**בהליכות עולם** (ח"ד עמ' עה) הביא את דברי המ"ב שאין לברור לפני צאתו של בעה"ב מביהכנ"ס, ומותר לו לברור לצורך הסעודה הקרובה ואפילו תימשך כמה שעות, ואם בורר לצורך אכילה שאינה בתוך סעודה, רשאי לברור תוך שעה לאכילה. ובהערה שם ביאר שאין לנו להקל שתי קולות, גם שעה לפני הסעודה (ולא סמוך ממש) וגם לברור לסוף סעודה שתימשך כמה שעות.. אלא שבחזון

**עובדיה** (ח"ד עמ' קפ) כתב שצריך לברור סמון לסעודה ממש, והוא דקות אחדות לפני כן, ולא קודם. וכ"כ **החוט שני** (ח"ב עמ' עז:); בשם **החזו"א**. וכן שמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שספק דאורייתא לחומרא ולכן יש לברור סמון לסעודה ממש. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ריב) כתב שיש להיזהר שיברור ממש סמון לסעודתו, באופן שיסיים לברור ויתחיל באכילה<sup>316</sup>. בשו"ת **דבר חבנון** (ח"א סימן שנט) כתב שלא לתר מיקרי כל מה שסמון לסעודה, אפילו כמה שעות. וצ"ע בדבריו.

ואם בני הבית מרובים והברירה תאריך זמן מרובה, כתב **בחזו"ע** (שם) שיכול לברור חצי שעה בלבד קודם הסעודה, וכ"ד **החזו"א**. מנגד, דעת **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת ח"א מכתב ח'. ובשש"כ) שלצורך הסעודה הסמוכה מותר לברור אפילו כמה שעות לפנייה, אם אכן לא תיגמר הברירה אלא סמון לסעודה, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (איל משולש פ"ח הע' מה).

והיוצא מביתו ורוצה ליטול עמו דבר מה כדי להשתמש בו במקום שהולך אליו, ולשם כך צריך לברור אותו, כתב **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת שם) שאינו חשוב לאלתר, ואסור לברור, וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (חוט שני שם). מאידך, דעת **הגר"ש ווזנר** (קובץ מבית לוי ח"ו עמ' מב' הע' ח) שברירה זו חשובה כלאלתר.

והרוצה לברור מאכל מסויים כדי לחממו או להפשירו, דעת **הגרי"ש אלישיב** (איל משולש שם הע' פ) והגר"נ **קרליץ** (שם) שאף אם בדעתו לאכול את המאכל מיד לאחר שיתחמם אינו חשוב כברירה לאלתר, שכן האכילה היא השימוש בחפץ, ואילו החימום וההפשרה אינם אלא הכנה לכך. מאידך, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ ח"ג פ"ג הע' ר) שיש להבחין בין מאכל שנהוג לחממו לפני האכילה בדווקא, שפעולות אלו הן בכלל דרך אכילה. ובין מאכל שאין הדרך לחממו או להפשירו לפני האכילה דווקא, שפעולות אלו אינן בכלל דרך אכילה, אף אם עושה כן בסמון לסעודה.

וכלל זה נקוט בידך: הגדרת לאלתר היא השימוש הסמון לברירה, רק נחלקו הפוסקים מהו השימוש של החפץ, כמו השאלת דבר שצריך לברור אותו כדי להשאילו, האם ההשאלה היא השימוש, או השימוש הממשי בחפץ הוא החשוב כשימוש ואזי הברירה מותרת, או השימוש הממשי בחפץ הוא נחשב לשימוש בו, ואזי הברירה כדי להשאילו תהיה אסורה. ולעניין ברירת חפץ על מנת להשאילו לחברו, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ג הע' רו) שאסור לברור חפץ כדי להשאילו לחברו אם הוא לא לאלתר, אך הוסיף שאם לא יוכל להשאיל את החפץ יותר מאוחר, יהיה מותר לברור, כיון שלגבי המשאיל חשיב לאלתר מכיון שעושה עכשיו את המצוה. והגרי"ש **אלישיב** והגר"נ **קרליץ** (איל משולש פ"ה הע' פג) פסקו לאיסור.

### ברירה לצורך אחרים ואורחים

כשבורר בדרך המותרת, מותר לו לברור לצורך אחרים אע"פ שלא אוכל אתם, שכן משמע מדברי הגמ' בשבת עד. בעובדא דרב ביבי דשדא כלכלה דפירי קמיה דרב אמי ורב אסי, והביאה הגמ' שהסתפקו מדוע נהג כך, או משום שסבר שאסור לברור אוכל מפסולת, או משום עין יפה. וכתבו שם **התוס'** (ד"ה לא ידענא) שהספק הוא האם ברר קודם שהביא לפנייהם או לאחר שהביא לפנייהם, ומכך שלא ביארו את הספק האם ברירה לצורך אחרים אסורה, משמע שמותרת היא. וכן פסקו

<sup>316</sup> ובברכת ה' (ח"ד פ"ו הע' 197) כתב שכל לאלתר הוא שיעור של חצי שעה. אבל אולי יש לחלק בין המקרים.

להלכה רוב ככל הפוסקים ומהם: **חזון עובדיה** (עמ' קפג), **מנוחת אהבה** (עמ' ריב), **שש"כ** (ג, ח), **הגרש"מ עמאר** (שמע שלמה ח"א סי' ג), **שת"ז** (סק"ו), **ערי"ש** (שיט, ג) ועוד.

מנגד דעת הרב **שולחן של אברהם** (סק"א) לאסור ברירה לצורך אחרים כשלא אוכל עמהם, גם **מהר"א אבולעפיא** הוכיח מדעת רש"י לאסור בזה, ו**כה"ח** (ס"ק ג) חשש לשיטתו לאסור בזה.

עוד נחלקו הפוסקים האם כשבורר לצורך אורחים, יכול לברור יותר מהצורך אע"פ שיודע בוודאות שלא יאכלו את כל הכמות הנבררת, אם עושה כן מפני כבוד האורחים להגיש לפנייהם קערה מלאה.

**בחזון עובדיה** (עמ' קפה) החמיר בזה, והביא את דברי תרומת הדשן (סימן נז) בעניין ברירת שני מיני דגים, שאע"פ שנראה שאין לאסור בזה, אין להתיר ללא ראייה ברורה, וה"ה כאן שאין לנו ראייה ברורה להקל בזה, ולכן יש לאסור. וכ"פ בהליכות עולם (ח"ד עמ' עז).

מנגד, בשו"ת **רב פעלים** (ח"א סימן יב) כתב שמותר לברור אוכל מהפסולת למלאות צלחת ולהביאה לפני האורחים, ואע"פ שהוא יותר מכדי הצורך ואין הכל נאכל לאלתר, והוא מפני כבוד האורחים שלא להביא לפנייהם צלחת חסרה, וכ"פ **בבא"ח** (בשלח אות ג). וכ"כ **השש"כ** (ג', הערה קטו) וה**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלב).

### היתה דעתו לברור לאלתר ובסופו של דבר השהה אותם

**הב"י** (סוד"ה ושיעור לאלתר עמ' תכא) כתב שאם השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב, ומלשון זה הבין **הלבוש** שנראה דאף אם בשעת הברירה הייתה דעתו לאכול בסעודה הראשונה ולא להשהות מהם, כל שהותיר ולא אכל בסעודה הראשונה חשיב לבו ביום וחייב. ובאחרונים הרבו להקשות על דבריהם. וב**ז"ר** (בדעת השת"ז סק"ז, שהביא את דעת הלבוש להלכה) דייק בלשונו (וכ"נ בלשון הב"י) שגם לדעת הלבוש האיסור הוא רק אם באמצע אכילתו השאיר לאחר מכן, אבל אם השהייה נעשתה בשגגה גמורה אין בזה איסור. ובשו"ת **רב פעלים** (ח"א סי' יב' ד"ה ועתה נדבר) ביאר בדעת הלבוש שכוונתו שמעיקרא יברור רק את הנצרך לסעודתו כעת, ואם מתחילה ברר כמות גדולה יותר מהנצרך שיודע שעשוי לשייר אותה הרי הוא חייב. אולם זה קצת דוחק בלשונו של הלבוש, וצ"ע. ולדעת הבא"ח (בשלח, ג) אם לא יאכל מהם יעבור על איסור דרבנן.

**מנגד, האליה רבה** (סק"ד) כתב שאין נראה שיתחייב למפרע כיון שבשעה שברר היה בהיתר, וכ"כ **הפרי מגדים** (מש"ז אות ב ד"ה ואם בירר), אלא שכתב דלא אריך למיעבד הכי. וכ"כ **המ"ב** (סק"ה), ובשעה"צ (אות ה) כתב שצריך ראייה לדברי הפמ"ג, והפנה לסימן שטז סעיף ו', שם כתב הביה"ל (ד"ה חייב) שאם ישב אדם בפתח הבית ולאחר שישב נודע לו שיש צבי בבית, מותר לו להמשיך ולישב שם. גם **הגר"ז** (סעיף ג) כתב שאם נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום. כיון שברר בהיתר, ובלבד שלא יערים. ובשו"ת **התעוררות התשובה** (ח"ד סי' כח) כתב סברא להתיר, שהיתר לאלתר הוא משום שכך היא דרך אכילה, והרי גם בימות החול דרכו של אדם לעיתים לשייר ממה שהכין לאכילתו. וה**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רטו) כתב שלכתחילה צריך לאוכלו מיד, ואם אירע לו איזה אונס שאינו יכול לאוכלו עתה, יכול להשאירו לסעודה אחרת.

בשו"ת **רב פעלים** (שם) דן במקרה הפוך, מה הדין כשבורר לאכול לאחר זמן ולבסוף אכלו לאלתר, האם חייב או לא. והביא שהרב **קרית מלך רב** (פ"ח מהל' שבת) נסתפק בספק זה והכריע דאזלינן בתר מחשבתו בשעת הברירה, ולכן אם הייתה דעתו בשעת הברירה לאכול לאלתר, אע"פ שאכלו לאחר זמן - אינו חייב, ואם בשעת הברירה הייתה דעתו לאוכלו לאחר זמן, לא יועיל שיאכלו ואלתר כדי להינצל מחטאת.

### ❧ **ברירה ביד**

בגמ' שם "אלא אמר רב יוסף: בורר ואוכל - ביד בורר ומניח - ביד. בקנון ובתמחוי - לא יברור, ואם בירר - פטור אבל אסור, ובנפה ובכברה - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת". **רש"י** (ד"ה פטור) כתב שברירה ביד אינו דומה לבורר כלל. והיינו שינוי ממעשה הברירה הקלאסי. צד שני י"ל, שברירה ביד הוא מעשה אכילה ולכן מותר.

יש לברר תחילה מה מוגדר כברירה בכלי, האם כל פעולה שנעשה עם כל כלי תחשב כברירה בכלי, או שמא רק ברירה בכלי המיועד לברירה יוגדר כברירה בכלי, אבל ברירה בכלי שאינו מיועד לכך אינו חשוב כברירה בכלי. ובמחלוקת זו נחלקו הפוסקים כמו שנראה לקמן, ותוך כדי הלימוד ילובנו הגדרים בזה.

### ❧ **ברירה ע"י כף או מזלג**

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קכד) שאם ע"י הברירה בעזרת המזלג או הכף נברר יותר בקלות מאשר בידו, ונמצא שמסייעים למעשה הברירה, הרי יש להחשיבו כמעשה ברירה בכלי ואסור, אבל אם לעצם הברירה אין זה משנה כלל אם יברור בידו או ע"י מזלג, אלא משתמש בהם מחמת שלא רוצה ללכלך ידיו, או שאינו יכול להגיע לשם בידיו - כגון שהוא דבר לח, הרי הוא כבורר בידו. והביא ראייה מקילוף שומים ובצלים שמותר לקלוף לאלתר אע"פ שא"א לקלפם אלא ע"י סכין, והטעם כאמור משום שלעצם הברירה אין הסכין מסייע, אלא משתמש בה משום שיותר קל לו לברור ע"י. וכ"כ **השש"כ** (ג, מט) שברירה ע"י כף או מזלג חשובה כ"ד ארוכה, וכ"כ בשו"ת **מנחת יצחק** (א, עו). וכ"כ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' סח): שאם משתמש בסכין ככלי המסייע לברירה, דינו כקנוי ותמחוי שאסור. וכן אסר כל שימוש בכלי המסייע לברירה, כגון לעכב את החתיכות מהמרק ע"י כף או מזלג, וכן להוציא ע"י כף מחוררת ממאכל שיש בו רוטב.

**ובהליכות עולם** (ח"ד עמ' עה) התיר משום שחשוב כידיא אריכתא וכן אינם כלים העומדים לברירה. ומשמע מדבריו שאף אם הסכין מסייע בידו למלאכת הברירה מותר להשתמש בו, וכ"כ **בחזו"ע** (ח"ד עמ' קעג), **ושע"ה** (סב, ז). וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"א סי' כז' אות ג) שבדרך אכילה הנהוגה כיום אין המזלג חשוב ככלי ברירה, וכ"כ **הגרש"מ עמאר** (שמע שלמה ח"א סי' ה) שלא חלה גזירת קנון ותמחוי על כף ומזלג כלל, מאחר שאינם מיוחדים לברירה, ונשאר דינם כבורר בידו. והק' על חילוקו של האג"מ, דא"ת כדבריו נמצא שמותר לברור בקנון ותמחוי אם עושה כן כדי שלא יתלכלך, ועוד שמדוע נקטה הגמ' קנון ותמחוי ולא כף?, אולם למעשה כתב שראוי לחוש לדעת האג"מ. מהרה"ג **יעקב יוסף** צ"ל שמעתי שמותר להשתמש בשבת בכף מחוררת, כיון שאין הכף חשובה ככלי ברירה,

ונראה שלדעתו כל כלי שאינו מיוחד לברירה אינו חשוב ככלי ברירה, ואע"פ שכך זו נעשית בשביל להפריד בין הנוזלים ובין האוכל המוצק, כיון שעיקר הכלי אינו בשביל כך הרי אינו מוגדר ככלי ברירה. בשו"ת **דבר חבון** (סימן שסא) פסק שלספרדים מותר להשתמש בכך מחוררת כדי להוציא אוכל גושי מרוטב נוזלי, כיון שמחשיבים אותם כשני דברים המופרדים ועומדים, אך לאשכנזים יש לאסור, אולם לאחר זמן ראיתי שבקונטרס 'אות היא לעולם' לר' גיורא ברנר, הביא בשם הגר"ד שדברים אלו הם טעות ואין לסמוך עליהם. ובשו"ת **אור לציון** (פל"א תשובה י) והילקוט **יוסף** (עמ' שו) הקלו בשימוש בכך מחוררת, והוסיפו שהמחמיר תע"ב. וטעם ההיתר משום שהמצקת אינה מיועדת לברירה בדווקא. **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנג) אסר להשתמש בכך מנוקבת להוצאת משקים ממנה, כיון שהוא כלי שעיקרו עשוי כדי לברור.

ע"פ דבריהם יש לדון האם מותר להצמיד את המצקת אל דופן הסיר כדי שיעלה לו רק משקה ולא אוכל, שלדברי המקלים לעיל יהיה הדבר מותר כיון שאינו כלי המיוחד לברירה. ולדעת האג"מ וסיעתו חשוב כברירה בכלי. ובהלכות שבת בשבתו (ח"ט עמ' תקמז' הע' 12) כתב בשם **הגרי"ש אלישיב** להתיר, כיון שחשיב כדרך אכילה כמו באכילה בכף. וכ"כ להתיר **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנג) להטות את המצקת כך שהמשקה בלבד יצא מהמצקת (לאחר שלקח בה ירקות ומים יחדיו), וטעמו משום שעיקר הברירה נעשית בידו, אבל אסור לדחוק את המצקת בתוך המרק כדי שרק המשקה יכנס משום שחשוב כבורר בכלי, ואינו חשוב כדרך אכילה אלא כדרך ברירה. וכן אסור להצמיד את המצקת אל דופן הכלי כך שרק האוכל ישאר במצקת משום שחשוב כבורר פסולת מאוכל, משום שהפעולה היא במרק שנחשב כפסולת, ולא דמי למנער אבטיח וכד' שהפעולה נעשית באוכל.

נ"מ נוספת תהיה בהצמדת מכסה הכלי אל הכלי לשם הוצאת הנוזלים ממנו, ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן עד' בורר סק"א) פסק שהדבר יהיה מותר אם יניח לקצת מהירקות לצאת עם הנוזלים, ובשולחן **שלמה** (שיט, הע' ד) נראה שמתיר. משום ש"זה מיוחד להחזיק ולא לברור".

### מלחיה עם גרגירי אורז

במלחיות שלנו ששמים בהם אורז כדי שיספוג את הלחות שבמלח, ויש בה נקבים להוצאת המלח, דעת **הגר"מ פיינשטיין** (ספר הלכות שבת מלאכת בורר הע' קג) שאסור להשתמש במלחיה זו בשבת, שהרי המלח נברר מהאורז ע"י הנקבים שבה והרי זה כבורר בכלי. בשש"כ (ג, סו) כתב בשם **הגרש"ז אוירבך** שיש מקום לאסור אפילו אם יש הרבה מלח, מכיון דאפשר דהו"ל כבורר בנפה וכברה. ובהע' קמ' הביא בשמו שמלחיה מיועדת לשימוש מידי, וכל ברירה בכלי המיועד לשימוש מידי אינה נידונה כברירה אלא כדרך אכילה.

מאידיך, דעת **הגרי"ש אלישיב** (איל משולש פ"ז הע' קי) שמותר להשתמש בה, כיון שהנקבים שבמלחיה אינם מיועדים להפרדת המלח מהאורז, אלא להוצאת המלח במידה הראויה, ואף שע"י כך נברר גם האורז, אין בכך משום ברירה בכלי, אלא חשוב כדרך אכילה, וכן העלה להתיר בשו"ת **תפילה למשה** (א, לח) ובספרו **מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנה) מטעם זה, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רטז), ובספר **חוט שני** (ח"ב עמ' צז:). ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן עט) הקל מטעם שאינו מתכוון לברור.

### אוכל מתוך פסולת

בגמ' שם "אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל - אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח - אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל - לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת". בטעם ההיתר כתב **רש"י**, שהוא משום שאינה דרך ברירה. **הגר"ז** (סעיףא) כתב שנטילת האוכל כדי לאוכלו לאלתר אין זה מעין מלאכה כלל, וכ"כ **החזו"א** (סא, א) שהואיל והאכילה התמידית של האדם כרוכה בברירת אוכל מהפסולת, לא חל עליה שם מלאכה כלל, וחשוב כעוסק באכילתו, ובספר **קריית מלך רב** (פ"ח הי"ב) ביאר שיסוד ההיתר הוא משום שינוי, ולדידן דקי"ל שבכל אופן בורר את האוכל מהפסולת, בין כשהפסולת מרובה ובין שהאוכל מרובה, נראה שיסוד ההיתר הוא משום דהוי דרך אכילה.

### מה חשוב הדבר הנבור?

בשבת קלח. דנה הגמ' משום מה מתרים במשמר יין, ואומרת: "רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד, אמר רבה כוונתי ידידי מסתברא מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת אף הכא נמי נוטל את האוכל ומניח את הפסולת, אמר ר' זירא כוונתי ידידי מסתברא מה דרכו של מרקד פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה אף הכא נמי פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה", וכתב **רש"י** ולא דמי לבורר, שהאוכל למטה ופסולת למעלה, משא"כ בבורר קטנית שהפסולת למטה. ומדבריו משמע שיש אפנים שחייב משום בורר גם בנפה וכברה, כגון שהפסולת יורדת מתוך האוכל. וכשיטה זו מבור בדברי **הרמב"ן** והר"ן (ע"ד ת"ה היו).

אמנם **רבינו חננאל** (ע"ד). עמד על ההבדל בין בורר למרקד, וכתב "והבורר הוא שנוטל הפסולת מן האוכל ומשליכו או שנוטל האוכל מבין הפסולת, והמרקד הוא מניח האוכל והפסולת בכלי כגון נפה וכיוצ"ב כדי שיצא זה מזה, אם האוכל דק יצא האוכל למטה ותשאר הפסולת למעלה, ואם האוכל גס תיפול הפסולת למטה וישאר האוכל", ומשמע מדבריו שדברי ר' זירא ד"מה דרכו של מרקד פסולת מלמעלה ואוכל למטה" הם לאו דווקא, אלא שיש למטה ויש למעלה משא"כ בבורר בידו ואין כאן למעלה ולמטה. ולדעת ר"ח כל הפרדת אוכל מפסולת ע"י כלי חייב משום מרקד, ובורר אינו אלא כשבורר בידו. וכ"כ בספר **העיתים והערות**.

ונמצא א"כ שהדבר נמצא במחלוקת ראשונים: לדעת רבנו חננאל וסיעתו כל בורר בכלי אינו חייב משום בורר אלא משום מרקד, ואילו לשיטת רש"י וסיעתו גם בכלי חייב משום בורר, כגון בורר קטניות, ורק בבורר קמח חיובו משום מרקד.

**האגלי טל** (בורר אות ה' סק"ב) כתב שכשבורר ואוחז הפסולת בידו הוא כבורר פסולת מתוך אוכל, ואם אוחז האוכל בידו חשוב בורר אוכל מתוך פסולת, ומשום כך כתב שבמרקד שהפסולת נשארת בידו והאוכל יורד למטה נחשב כנוטל אוכל מתוך פסולת, אבל במקום שאינו עושה פעולה בידו כלל כגון במשמרת שהוא מניח הכל במשמרת ומאליו הוא מתברר, בזה הכל הולך אחר הדבר הנברר ומשום כך חשיב כנוטל האוכל ולא כנוטל הפסולת. וע"ע בדברי **הביאור הלכה** (ס"ט ד"ה משמרת) ששיטת רבה שאמר שמשמר חייב משום בורר והוא דומה לבורר משום שנוטל אוכל מתוך פסולת, היא, שמשמר אינו דומה למרקד משום שבמרקד בזמן הרקדתו עושה פעולה בפסולת ובאוכל יחדיו בזה



שמנענע הכברה וע"י זה נברר מין אחד מחברו, אבל משמר בשעה שהוא נברר אינו עושה כלל פעולה בשמרים - פסולת המונחת במשמרת, ומשום כך הוא דומה יותר לבורר שנוטל האוכל והפסולת נשארת במקומה.

ומצינו בזה מחלוקת אחרונים: **המגן אברהם** (ס"ק טו) כתב שאסור לערות יין מהשמרים כשאין דעתו לשתות לאלתר, אבל אם דעתו לשתות לאלתר חשוב כבורר אוכל מפסולת לאלתר שמותר, וכ"פ **המ"ב** (ס"ק נה), ו**כה"ח** (אות קיא). וכ"כ המ"ב (ס"ק סב) לגבי שפיכת השומן שצף ע"ג החלב, שהדבר אסור אא"כ מניח קצת מהחלב יחד עם השומן. וכ"כ **השת"ז** (ס"ק לה) ו**ערי"ש** (שיט, יח).

אמנם ב**שו"ע הרב** (בסידורו סי' ח) כתב שיכול לשפוך הפסולת לבד משום שחשוב כבורר אוכל מפסולת, כיון שמה שנשאר בידו הוא האוכל. גם **החיי אדם** (סי' טז' ס"ט) כתב שבשפיכת היין מהשמרים כיון שהשמרים נשארים בידו הרי הם הדבר הנברר ולא הדבר היוצא לחוץ, וא"כ הוא בורר פסולת מתוך אוכל ואפילו לאלתר אין להתיר. וכ"כ **האגלי טל** (בורר סק"ה) שמה שנשאר בידו הוא הדבר המתברר.

כך אפשר לתרץ את הסתירה לכאורה שקיימת בדברי **המ"ב**. בהקדמה לסימן כתב שאם יש לכברה חורים דקים והאוכל הוא גס, הרי חשוב כבורר אוכל מתוך פסולת, ומבואר שם בדבריו שהכל תלוי מה נשאר למעלה ומה יורד למטה. ולעומת זאת בכמה מקומות פסק שאין זה תלוי במה שנשאר בידו, אלא בדבר הנברר, וכתב בספר **משנת השבת** (עמ' נח) לתרץ שיש חילוק בין ברירה הנעשית בכלי העומד לברירה שבזה חשוב לברירה מה שנשאר בכלי שאוחז בידו, שהרי עיקר פעולת הברירה היא בכלי שמניח בו התערובת כדי להעמיד בכלי את מה שרוצה לברור אותו, אבל כששופך מתוך כלי שאינו עומד לברירה וכגון ששופך יין עם שמרים מתוך הכלי שנמצא בו היין, בזה הוא חשוב כבורר במה שנוטל הדבר שיוצא, ולכן בבורר בנפה וכברה חלוק בורר ממרקד, שבמרקד קמח חשוב נוטל פסולת מתוך האוכל כיון שבכלי נשאר הפסולת, משא"כ בבורר קטניות חשוב נוטל אוכל מפסולת כיון שהאוכל נשאר בכלי. עוד יש לבאר, שיש נידונים שאין להסתפק בהם כגון בנידון המג"א במערה השומן לחוץ וכן מערה היין מהחבית, הלא פשוט הוא במה עושה פעולתו, דוודאי עשייתו היא במה ששופך לחוץ ואין בזה פקפוק, אלא כשבורר בכלי כגון נפה וכברה, הלא אין חילוק בניהם בצורת הפעולה, דמניח האוכל בכלי ומנענעו, רק שכל כלי בנוי בצורה שונה ויש שהאוכל יורד למטה ויש שהפסולת יורדת למטה, אבל אין במעשיו עשייה ברורה באוכל או בפסולת, (עיין בזה ב'מאור שביעי' סימן כב). ובקובץ '**זרע בור'** תירץ, שרק היכא שעושה מעשה הפרדה בשניהם ואוחז ומשאיר אחד בידו, מיקרי שאותו בירר, אבל כשרק אוחזו ומשאירו בידו ושופך השני לא מקרי כלל מה שאוחז אותו שבירר. ויש שרצו לתרץ (**ביאורי השבת** סימן כב) ע"פ המח' בין התוס' לרמב"ן באוכל מרובה על הפסולת, שלדעת התוס' לוקח את הפסולת, והרמב"ן כתב לחלוק עליו וטעמו, שאנו טורחים באוכל ולא בפסולת - בהיתר ולא באיסור, ואם אין הכרע במה הוא מתעסק כמו נפה וכברה אנו מחשיבים אותו כבורר אוכל מפסולת.

ובפשטות אפשר לומר שרק כבורר בידו אנו בוחנים איזה מין חשוב כנברר, ומה שנשאר בידו הוא חשוב כהמין הנלקח ואם יהיה אוכל - מותר, ואם לקח פסולת - אסור. אך בכלי אין זה משנה כלל

מה למעלה ומה למטה ובכל מקרה יהיה חייב משום שכך היא דרך הברירה, פעמים האוכל למעלה ופעמים האוכל למטה, ובגלל שכך היא הדרך אסור. וכמו שבכל מקרה שאינו מתכוון לברירה אין אנו דנים את המעשה כ"אינו מתכוון" שמותר, אלא אינו חשוב כבורר כלל! ה"ה לבורר בכלי שבכל מקרה יחשב כפסולת מתוך אוכל משום שכך היא דרך המלאכה בכלי. עוד יש לומר, שגם אם לא נגדיר כך את הדברים תמיד האדם יתחייב אפילו אם נאמר שבורר בכלי פסולת מתוך אוכל, כיון שבורר בכלי, או משום בורר או משום מרקד (וא"צ כדי להתחייב את שלושת התנאים, אלא כדי להיפטר צריך שלא יהיו את שלושת התנאים). וע"ע **במנוחת אהבה** (ח"ב במלאכת מרקד).

### ❧ **ברירת פסולת מתוך אוכל לאלתר**<sup>317</sup>

נחלקו הראשונים האם ההיתר של ברירה לאלתר מתיר אפילו ברירה של פסולת מתוך אוכל, או שמא בעינן אף בברירה לאלתר דווקא ברירת אוכל, אבל ברירת פסולת אסורה אפילו לאלתר.

**הרמב"ן** (ד"ה וכתב עוד) כתב שפסולת מתוך אוכל אסור לעולם, ומשמע שאפילו לאלתר אסור לבורר אוכל מתוך פסולת.

מנגד, הריטב"א (ד"ה מתקיף לה אביי וד"ה אמרוה קמיה דרבא) כתב בדעת **התוספות** שברירה לאלתר אפילו אוכל מתוך פסולת מותרת. וכתב עליו שאין היתר זה מחוור. וכ"ד **הרי"ד** בספר המכריע (סי' כג), וספר **ההשלמה**.

### ❧ **האם מתחייב כשבירר רק חלק מהפסולת**

איתא ב**ירושלמי** (פ"ז ה"ב "והבורר א"ר יודן... חייב") "אמר רבי יודן יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב יש שהוא נוטל כגרוגרת ומיד מתחייב היך עבידה? היה יושב על גבי כרי וברר צרורות כל היום אינו מתחייב נטל לתוך ידו כגרוגרת ובירר חייב". נמצינו למדים מדברי הירושלמי שאינו חייב על מלאכת בורר אא"כ ברר את כל המאכל שמתעסק בו. נראה מדבריו שיסוד מלאכת בורר היא בתיקון האוכל ולכן כל עוד לא תיקן אותו עד תומו לא יתחייב משום בורר. **האגלי טל** טוען שהבבלי חלוק בנקודה זו על הירושלמי, ולבבלי יש לחייב אף אם לא סיים לבורר את כל הכרי. הוא מוכיח זאת מכך שבבבלי לא אמרו דין זה, וכמו כן מכך שרוב הפוסקים לא הביאו את הירושלמי.

וכתב **הערוך השולחן** (סע' ד) שודאי אסור מדרבנן ולכן לא הזכירו הפוסקים קולא זאת, גם **הפרי מגדים** (מש"ז סוס"ק יג) כתב שמשמע שכל שלא בורר את כל הפסולת, או שמשאיר קצת פסולת עם האוכל, יכול לבורר כך כל היום. אולם בכל אופן אסור מדרבנן. וע"ע בפתח הדביר אות ה'.

### סעיף ג':

### ❧ **ברירת אוכל מתוך אוכל - שני מיני אוכלים**

בשבת שם איתא, "היו לפניו שני מיני אוכלין", **רש"י** מחק את המילה 'שני', ו**לתוס'** (ד"ה היו לפניו) גורסים 'שני'. ויש לבאר מה שורש מחלוקתם בזה. נ"ל שלדעת רש"י א"א להגדיר את האוכל השני

<sup>317</sup> לקמן נברר מה הדין של ברירת פסולת מתוך אוכל מיד, וכאן הדין הוא ברירה לאלתר (פרק זמן יותר ארוך).

בתורת פסולת אף אם הוא לא רצוי בעיניו, וכן אפשר לומר שהוא בכלל רוצה את שני המינים, אלא שרוצה להפרידם (וכ"נ שהבין הריטב"א בדעת רש"י), אולם זה לא נראה כ"כ כי הרי הגמ' באחת העמדות שלה מפרשת את הברייתא שמדובר על ברירת פסולת מתוך אוכל. ובאמת זוהי מחלוקת רש"י ותוס' האם מין שהוא אינו חפץ בו עתה חשוב כפסולת או שלא. כדברי התוס' כתב ג"כ **הרא"ש**. **הרמב"ם** (ח, יב-יג) ג"כ כתב שאם היו לפניו שני מיני אוכלים יש בזה איסור בורר, אלא שלדעתו אין כאן דין אוכל ופסולת, משום שהגדרת האוכל היא מה שתמיד חשוב כאוכל, ולא מה שכעת הגדיר האדם לגביו.

**הפרי מגדים** (מש"ז סק"ב) הסתפק בדין אדם שהפריד בין שני מינים, ודעתו שלא לאכול את שניהם מיד אלא לאחר זמן, אם שייכת בזה ברירה. הפמ"ג יצא מנקודת הנחה שברירה במיני אוכלים היא כשיטת התוס' על פי הגדרים של אוכל ופסולת, ובאופן זה שאין מין רצוי יותר מחברו, אי אפשר להגדיר אוכל ופסולת, אולם **הביאור הלכה** (ד"ה היו) הביא דבריו וכתב, שפשוט לו מלשון הרמב"ם שעצם ההפרדה בין המינים זהו עצם המלאכה, ודחה ראיית הפמ"ג, ע"ש. ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רטו) שכתב שאין דברי הביה"ל מוכרחים כ"כ להלכה, ולכן צירף דעה זו עם ספק אחר כדי להקל בו.

מין השו"ע כתב "היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח (הגה: השני כדי) לאכול מיד", מפשט דבריו משמע שאוכל שאינו חפץ בו איננו יכולים להגדירו כפסולת, ואין זה משנה אם בורר את המין שחפץ בו או את המין האחר, אולם **הרמ"א** בהוספתו שינה את דברי מרן, ולדעתו מה שאינו חפץ בו חשוב כפסולת וברירתו אסורה. ועיין בדברי **הביאור הלכה** (ד"ה ומניח) שהביא את המאמר מרדכי (סק"ד) שכתב בשם **ר' דוד עראמה**, שבשני מיני אוכלים אע"פ שלא אכל מה שבירר, אלא הניח מה שברר ואכל את המין הנשאר שרי, דלא אסרינן אלא בבורר אוכל מפסולת גמור, וכן כתב **בערי"ש** (שיט, ה) בשם יש שנהגו. אולם למעשה כתב הביה"ל שאין לזוז מפסק הרמ"א שמחמיר בזה, ומצד שני מחמיר אף לחוש לדעת הרמב"ם שאין למיין מיני אוכלים כשרוצה את שניהם לאחר זמן.

ובשש"כ (פ"ג סע' כ"ד) כתב ששני מיני אוכלים המעורבים זב"ז, אסור לקחת את המין שאינו רוצה עכשיו כיון שיש עליו שם 'פסולת'. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלז) והילקוט יוסף, **ערי"ש** (שיט, ה), ו**שע"ה** (סב, ז, ד"ה אפילו).

### ברירה במין אחד

**תרומת הדשן** (סימן נז) כתב שאין ברירה במין אחד, והט"ז (סי' שיט ס"ק ב) כתב שיש ברירה במין אחד, והוסיף שמה שהוזכר בסוגיא "שני מיני אוכלים" הוא לרבותא. שאפילו שני מינים שניכרים ומופרשים כל אחד לעצמו ואין זה מעורב כל כך, שייכת בזה ברירה, ואם כן קל וחומר למין אחד ששייכת בו ברירה טפי.

בביאור המחלוקת נראה, שלט"ז ברירה באוכלים היא עקרונית על פי שיטת התוס' שמגדירים אוכל ופסולת ע"פ רצון האדם, ולכן שייכת ברירה אף במין אחד, שהרימון הרצוי הוא אוכל ושאינו רצוי

הוא פסולת, ומה לי אם הוא מין אחד או לא, והרי סוף סוף צריך להגדיר אוכל ופסולת. ובדעת תרומת הדשן יש לומר שסבור כרמב"ם, אך נראה יותר שאין צורך בזה, ואף אם יסבור כתוס', יש לומר שאף שאנו מכירים באוכל ופסולת סובייקטיביים, היינו דווקא כשיש הבדל בין הפריטים, ועוד שהרי כדי שתהיה מלאכת בורר נחוצה תערובת, ובמין אחד אין זו תערובת.

להלכה, הסכימו רוב הפוסקים האחרונים דלא כט"ז, ופסקו שאין ברירה במין אחד. וכ"פ **הרמ"א**, ולכן התיר לברור חתיכות גדולות מתוך קטנות, בין החתיכות שחפץ בהן ובין אלה שאינו חפץ בהן, ואפילו אם היו שני מיני אוכלים ובורר משניהם יחד - החתיכות הגדולות מתוך הקטנות או להיפך מותר. והביאו **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קפח). וכ"פ **השת"ז** (עיין סב"ל ד"ה אבל), **שע"ה** (סב, ז, ד"ה אפילו) ו**ערי"ש** (שיט, ה). וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלט), אולם בתנאי שמפרידם כדי שיהיו מסודרים בלבד, אבל אם יש לו קפידא שלא יהיו מעורבים יחד, הרי זה דומה לשני מיני אוכלים שאסור להפרידן כדין אוכל ופסולת המעורבים.

ולעניין הגדרת מין אחד או שני מינים **המשנ"ב** (ס"ק ט"ו) הביא את ספקו של **הפמ"ג** (מש"ז סק"ב) האם תפוחים חמוצים ומתוקים חשובים כשני מינים או כמין אחד, ובדגים מבושלים ומטוגנים ודאי חשיבי כשני מינים, וכ"ש בשר של מיני עופות מחולקין וע"כ צריכין ליזהר בסעודות גדולות שמונחים כמה מיני עופות יחד ובוררין להניח למוצאי שבת שיבררו אלו שרוצין לאכול עכשיו ולא להיפוך. וכ"כ **כה"ח** (אות לג) ו**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רמ).

ויש שכתבו שכל שחלוקים בשמם או בטעמם נחשבים שני מינים (עיין **שביתת השבת** סעיף ה). ונראה שהעיקר תלוי בהתייחסות האנשים ובהקפדתם, כדוגמת מיון תפוחים ירוקים ואדומים בבית מול מיונם בבית אריזה, שאפשר שבבית אין זו ברירה כי זה מין אחד, אבל בבית האריזה חשוב שני מינים.

### ❧ ברירה בדברים שאינם אוכל - מיון

תחילה יש לברר האם שייך בכלל ברירה בדברים שאינם גידולי קרקע. בתשובות **רעק"א** (סי' כ) משמע שרוצה ללמוד ממלאכה אחת שאינה אלא בגידולי קרקע למלאכות אחרות שלא הוזכרו בפירוש, כגון מעמר ודש לבורר, ועל פי זה כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"א סי' עה) "וממילא ה"ה בבורר, דזורה ובורר אחת הוא". גם לדעת **האור שמח** (מובא לקמן) אין דין ברירה בכלים. וכ"פ בספר **מטה יהודה**. וכ"כ **בערי"ש** (שיט, כג) שלא נהגו איסור ברירה בדבר שאינו אוכל. וכ"ד **הר"י קאפח** (בשם הר"א אשוואל).

אך מנגד עומדות כמה הלכות שממן משמע שיש ברירה שלא בגידולי קרקע. רבים הביאו ראייה מדברי תרומת הדשן שהובאו להלכה ברמ"א בעניין ברירת שני מיני דגים, שיש ברירה שלא בגידולי קרקע. ונראה, שמדברי רוב הפוסקים, יש נטייה בולטת להכריע שיש לחייב בורר אף שלא בגידולי קרקע. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק טו), **כה"ח** (אות כה) **בא"ח** (בשלת אות יג) ועוד. וכן דעת **השת"ז** (ס"ק לט) ו**השע"ה** (סב, ז, ד"ה הרבה).

כתב ה"ט"ז (סי' שיט ס"ק יב) שהבורר כלי מתוך כלים חייב משום בורר, וכתבו האחרונים שאם רוצה כלי אחד מתוך הכלים צריך לברור את זה שרוצה עכשיו להשתמש בו לאלתר. חידוש גדול שמענו מדברי אחד מגדולי האחרונים, **התפארת ישראל** בהקדמת פירושו למשנת שבת, בקונטרס כלכלת שבת (בורר ז) שכתב שבברירה בדברים שאינם אוכל אין חילוק אם בורר הרעות או היפות, שהרי בחביתא פרש"י דחייב משום בורר הצורות הגסות מתוך האבק הדק, דהיינו בורר פסולת מתוך היפות, אמנם, בשו"ת **יביע אומר** (ח"א סימן לא) כתב, שאין להביא ראיה מחלתא משום שלא הותרה מלאכתו כלל, ולא התירה תורה ברירה לעוברי עבירה. ולא שייכת ברירה בכלים שהם לצורך השבת לאלתר.

בספר **ערוך השולחן** (סעיף ח-ט) כתב גם כן להתיר לברור סכו"ם ובגדים וכיוצא בהם משני טעמים, מטעם אוכל מתוך פסולת לאלתר, על פי מה שנתבאר למעלה, ועוד כתב להתיר מטעם "שבדבר הניכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים כבגדים כלים וספרים ניכרים לעין כמובן. ולא דמי לשני מיני פירות כמו תאנים וענבים, שמתוך קטנותן וריבויין צריכים לברור זה מזה, משא"כ בבגדים כלים וספרים". סברה מעין זו כבר מצאנו בתרומת הדשן, עיין לקמן בגדרי תערובת מ"ש בזה, ולא רצה שם להקל על סמך סברא זו.

ובשו"ת **יביע אומר** (ח"א סימן לא'. והובא ב**חזו"ע** ח"ד עמ' רד) כתב להקל בשני אופנים: 1. שדווקא בשני מיני דגים שצריכות שימת העין להבחין בין זל"ז יש צד לומר ששייך ברירה, אבל בסכינים כפות ומזלגות שאין צורך במבט חד להבחין ביניהם, והם נפרדים זה מזה בפני עצמם, וכן בגדים וספרים שהם שונים זמ"ז במראה ובאורך וברוחב וכיו"ב, לא שייך בהם דין ברירה. ואף ה"ט"ז שכ' שיש דין ברירה בכלים, היינו בכלים קטנים ושונים זל"ז שצריכים שימת עין להבחין ביניהם. (וה"ה בבגדים וספרים השונים זל"ז אם אינם מין אחד). 2. "דהתה"ד מיירי שהחתיכות מעורבות ומונחות בלא סדר, והם מעכבים זא"ז שאינו יכול ליקח את האחד עד שיסלק את חברו מהקערה, משא"כ כשמונחים כל א' במקומו, וכגון ספרים המסודרים בארון או פירות שטוחים ע"ג טבלא לא שייך ברירה". ולכן כתב שהנהיגים לברור סכינים ומזלגות המעורבים יחד, ומפרידים כל מין לתת אותו במקומו, נראה שאין בזה משום בורר, בהסתמך ע"ד הסוברים שאין בורר בדבר שאינו גידולי קרקע, וכן אין כאן אוכל ופסולת, וטוב יותר שאחר שטיפת הכלים ינגב כל כלי הבא לידו בפנ"ע ויניחנו בתא המיוחד לו. והמעין בתשובה יראה שעיקר הסברא להקל היא משום שהמינים אינם מעורבים אלא כל אחד עומד בפנ"ע, ובהסתמך ע"ד הפמ"ג שמותר לברור שני מינים אם רוצה להשתמש בשניהם לאחר זמן, וכן לדעת ר"ו אין דין בורר אפילו לאחר כמה שעות עם עושה כן לצורך הסעודה שלפניו. וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ד עמ' פח), ולכן מותר לברור ספרים ולהניחם במקומם הראוי.

**השש"כ** (פ"ג סע' פה) פסק שאסור למיין סכו"ם המעורב לסדרו במקומו, אבל מותר לקחת מערמת הסכו"ם בלא הבחנה ולסדר כל מין במקומו, מנגד דעת **הגרי"ש אלישיב** (איל משולש פ"א הע' כ) שאסור למיין כך את הסכו"ם, שהואיל ומתחילה הייתה דעתו למיין, הוצאתם מהתערובת היא תחילת מיונם, וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (שם). וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רמב) שיש להחמיר, הואיל ורוב ככל האחרונים סוברים ששייך ברירה גם בכלים, והדבר נוגע באיסור תורה, ולכן סכו"ם מעורב,

יש לברור את המין הרצוי בלבד, אך בכלים גדולים שניכרים בהבטה בלבד כגון קערות וקדרות ובקבוקים, אפשר להקל להפרידן כרצונו, והמחמיר תע"ב. גם בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ד סי' ע"ד, בורר י'-יא) כתב ששני מיני אנפילאות בצבעים שונים חשובות כשני מינים, משום שמקפיד ללובשם באותו צבע. עוד כתב, שעצה טובה לברור סכו"ם הוא לזורקו על השולחן, וכך יפרדו מאליו. ובשו"ת **דבר חבנון** (סימן שס) פסק שיש דין בורר בספרים. וכ"כ בספר **הליכות שבת** (עמ' רפז).

ובשו"ת **ציץ אליעזר** (יב, לה) כתב בשם שו"ת מהרש"ג, שמלאכת בורר לא שייכת אלא בדבר שלאחר הברירה אינו חוזר ומערב אותם חזרה, וה"ה בשני מיני אוכלים שאינו חוזר ומערבן לאחר שהפרידם זמ"ז, אבל בדבר שחוזר ומערב אותו לאחר מכן לא שייך ברירה, אלא חשובה כנטילה ממקומו.

### דברים גדולים הניכרים בפני עצמם

כתוב ב**ירושלמי** (שבת פ"ז ה"ב) "בירר אוכלים מתוך אוכלים חזקיה אמר חייב ור' יוחנן אמר פטור, מתניתא פליגא על חזקיה דאמר בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן ר' בון בר חייא בשם ר' שמואל בר רב יצחק תיפתר שהיו אורחים אוכלים ראשונה ראשונה... על דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין אפילו רימונים מגו רימונים אפי' בני נש מן גו בני נש". ובביאור הירושלמי: **א**. כתב **האליה רבה** (ס"ק ז) שלדעת חזקיה יש ברירה אף ברימונים מתוך רימונים ואנשים מתוך אנשים, ומוכח מדבריו שאף בדבר הגדול וניכר יש משום ברירה. **ב**. **הפני משה** (ד"ה או כיני) והאור שמח (ח, יא) ביארו שהירושלמי אמר דבריו בל' תימה, האם יהיה חייב לשיטת חזקיה בדברים אלו שגדולים הם? ומדבריהם נלמד שכל דבר הניכר בפנ"ע לא שייך בו ברירה. **ג**. **הנשמת אדם** (כלל טז ס"ק ג), **ערוך השולחן** (סע' ט) ו**שביתת השבת** (בורר בא"ר כ"ו) ביארו ג"כ שדברי הירושלמי הם בתמיה, אך היא לא מצד שהם גדולים אלא משום שהם מין אחד. ונראה מדבריהם שאם היו שני מינים היה בהם איסור ברירה אע"פ שהם גדולים וניכרים זמ"ז.

בשו"ת **תרומת הדשן** (סי' נז) כתב שמאוד היה כנגד סברת הלב שתהיה ברירה בשני מינים גדולים שניכרים בהפרדתם, דלשון המרדכי היא שיזהר אדם משני מיני פירות 'שנתערבו', ומשמע מדבריו שדווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בשני מינים שניכרים בפנ"ע, אע"ג שאינם מסודרים מ"מ לא מיקרי מעורב. אלא שתה"ד לא רצה להקל בזה כיון שהסמ"ג לא חילק כך. ובעקבותיו פסק **הרמ"א** (סי' שיט סעיף ג) שיש להחמיר בברירה: "אע"פ שהחתיכות גדולות וכל אחת ניכרת בפני עצמה". ובמשנה **ברורה** כתב לבאר שאף על פי שהן גדולות, מכיוון שהן מעורבות ואינן מסודרות כל מין בנפרד הוי ברירה.

וכתב בספר **שה"ב** (שם ובסוף ס"ק כז) שנראה דס"ל לתה"ד שהעיקר להחמיר אף בדברים גדולים וניכרים, וכ"כ בשו"ת **להורות נתן** (ח"ב כב) לחשוש אף בדברים גדולים וניכרים משום ברירה. **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רמב) כתב לגבי מיני כלים שיש בהם ברירה, אע"פ שיש מתירים בזה כיון שכל כלי עומד בפנ"ע. ומשמע שדעתו להחמיר אפי' אם ניכרים כל אחד ואחד לעצמו.

מנגד, **הערוך השולחן** (סעיף ט) כתב שבדברים הניכרים לא חל איסור בורר כיון שחשוב כנטילה ולא כברירה. גם **האור שמח** (על הרמב"ם שבת פ"ח) כתב "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול... וזה שמעורר הירושלמי רמונין מגו רמונין, מעתה אפילו בני נשא מגו בני נשא... ולפי זה בורר כלי מתוך כלי... הלא כל קערה משתמש בה בפני עצמה לא שייך בהו בורר... ואין זה לא בכלים ולא בבגדים". ומבואר מדבריו שברירה שייכת רק בדברים הנבללים, אבל אם כל מין משמש בפנ"ע וכל אחד עומד לעצמו לא שייך בהם ברירה. ונראה שחידושו של האור שמח הוא, שאע"פ שכשאנו מסתכלים על הדברים הבלולים אין בהם סדר מסויים, אם משתמשים בהם בנפרד הרי אין כאן תערובת. ומזה רצו לדייק הציץ אליעזר והרב עובדיה יוסף להתיר ברירה בסכנ"ם, בבגדים ועוד. וכ"כ **בילקוט שמ"ש** (עמ' 94) בשם הרב משאש, שאיסור בורר שייך רק כשצריך לחפש ולפשפש, אבל כל שאינו מעורב בתוכו וא"צ חיפוש אחריו אין שייך בו בורר. **השולחן שלמה** (ד-ב, בסופו) והגר"נ **קרליץ** (איל משולש פ"ד הע' מא) כתבו להגדיר תערובת בכל דבר שנראה לעין כמעורב, דהיינו כל דבר שנראה לבנ"א כקבוצה אחת ולא כשתי קבוצות נחשב למעורב, ואף שאינו מעורב ממש יש בו איסור ברירה. וכ"כ **בהליכות שבת** (עמ' שג). גם בשו"ת **משנה הלכות** (ח, מח) כתב שכאשר כל דבר ניכר בפנ"ע אין זה חשוב כתערובת.

### דברים המונחים אחד על השני

**המהר"י חאגיז** (בספר עץ חיים) כתב שאין איסור בורר אלא בדבר שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא. וכ"כ **החזו"א** (נג', ד"ה ט"ז) והבית מאיר שבאוכל צף מעל המשקה אין איסור בורר כיון שאינו מעורב. וכ"כ **בערי"ש** (שיט, יט) לעניין קרום שע"ג חלב, ועיין **שת"ז** (ס"ק לד-לה) וז"ר.

**בביאור הלכה** (ד"ה לאכלו ד"ה מן העליון) ו**במ"ב** (ס"ק ט"ו) כתב שבדברים המונחים אחד ע"ג השני לא חשובים כתערובת, ומותר להסיר את העליון כדי להגיע אל המין שתחתיו. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד עד בורר ו) שבדברים הנפרדים זמ"ז ומונחים אחד ע"ג השני אינם חשובים כתערובת. אמנם ב**שביתת השבת** (בורר סע' י"ג) סייג בדברי המ"ב שהיתרו אינו אלא אם יודע היכן נמצא מה שצריך, אך אם הם מעורבים ואינו יודע היכן מה שחפץ בו הוי בורר.

וב**שולחן שלמה** (אות יא' והע' ל) חלק ע"ד השה"ש וכתב, שאין זה משנה אם יודע היכן הדבר שרוצה בו, וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רמה) וטעמו, כיון שאין שום אפשרות לדעת היכן החפץ שרוצה בו מבלי להסיר את מה שעליו, הרי זה דומה למסיר קליפה מהפרי, שאע"פ שאפשר שכשיסיר מין אחד יראה שאינו מה שחפץ, אין זה משנה כיון שבשעה שהוציא את העליון הייתה מחשבתו לברירה המותרת. וב**שש"כ** (פ"ג סע' ה' וסע' מה) פסק שאוכל המונח ע"ג אוכל, אין בהסרת האוכל שע"ג משום איסור ברירה, ורק אם מונח ע"ג פסולת אסור להסירה. ואם יש ע"ג פסולת העצה היא, שיוציא את כל הפירות מהכלי ויאסוף את הפירות שחפץ בהם.

### דברים מחוברים או דבוקים האם מיקרי תערובת

כתב **הערון** (ערך דש) שכל שהפסולת מחוברת לאוכל או משמשת קליפה לאוכל אין בזה משום איסור ברירה, וכ"נ מדברי **המאירי** (שבת קלד). שכתב שאין לפקפק בנקור הירך משום בורר שכל שהוא מחתך בידו אינו נקרא בורר. והטל **אורות** (לב' טור ג-ד) הביא דבריהם להלכה שאין איסור בורר בדבר המחובר ובקליפת פרי. וכ"פ **הערון השולחן** (כא-כב), **חזון עובדיה** (ח"ד עמ' קצו), **המנוחת אהבה** בכמה מקומות (ריט' ועוד), **הר"י קאפח** (ח, אות לו) ו**ערי"ש** (שיט, יב-יד).

ועיין לקמן מ"ש בעניין הוצאת העצמות מהדג, ושם הבאנו דברי **היש"ש** שכתב לגבי לזים ובטנים שנשתברו ועדיין הם בקליפתן, שכיון שהם ב'חיבור אחד' חשובים כמין אחד ותיקון אוכל בעלמא הוא ואין עליו שם 'בורר', והסכימו עמו **המג"א והביה"ל**, ע"ש באריכות. אולם בשו"ת **אז נדברו** (א, יח) כתב שיש איסור ברירה אף במחובר.

### סעיף ד':

### ההבדל בין פסולת מרובה ובין אוכל מרובה

הגמ' בביצה יד: דנה לגבי ברירה ביו"ט, ומביאה מח' בין ב"ש לב"ה האם מותר לברור פסולת מתוך אוכל, ולדעת ב"ה מותר לברור כדרכו ובתנאי שלא יעשה כך בכלי המיוחד לברירה, ור"ג בא לסייג את דברי ב"ה, שההיתר לברור פסולת מתוך אוכל הוא דווקא כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל כשהפסולת מרובה על האוכל לכו"ע נוטל את האוכל ומניח הפסולת, ומדובר שישינה טירחה מרובה בנטילת הפסולת אע"פ שמבחינת כמות, האוכל מרובה. והכלל היוצא הוא שעושים את הפעולה המועטת בטירחה.

והנה בסיום דברי הגמ': "פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי לא צריכא דנפיש בטרחא וזוטר בשיעורא", מצאנו מחלוקת. דעת **רש"י** ששאלת הגמ' היא שבמקרה שהפסולת מרובה על האוכל לכו"ע אין לטלטל בין את האוכל ובין את הפסולת, משום שהאוכל בטל לפסולת והכל מוקצה, וע"ז עונה הגמ' שהאוכל הוא הרוב אך בברירת הפסולת יש יותר טורח. וכ"ד **הרא"ש** (פ"א סי' כג) ו**הטור**.

מנגד, גי' **הריטב"א** (ד"ה גמ) היא, "פסולת מרובה על האוכל פשיטא מי איכא מאן דשרי וכו'", היינו שבתחילה הבינה הגמ' שמדובר על פסולת מרובה ולכן יש יותר טורח בברירתה, וע"ז מקשה הגמ' שפשוט שיברור את האוכל, ועונה הגמ' שמדובר שהטורח בברירת האוכל הוא רב יותר, כגון שהפסולת דקה. ואף כשהפסולת מרובה אין האוכל מתבטל אליה ואין עליו שם מוקצה. וכתב שכ"ד **הרא"ה, מאירי** (ש"ה יש מי שאומר), **תוס'** (שבת קמב:) וכ"כ הב"י בשם **הר"ן**.

**הרמב"ם** (פ"ג מהל' יו"ט הט"ו-ט"ז) מסביר את שאלת הגמ' כדברי הריטב"א, אולם את תשובה הגמ' מבין כרש"י.

נחלקו הראשונים בעניין ברירת פסולת מתוך אוכל כשהאוכל מרובה על הפסולת, האם כשהפסולת מרובה עדיף לברור את הפסולת כדי למעט בטירחה כמו ביו"ט, או שבשבת הדין שונה, וכן במציאות



כזו ברירת הפסולת היא דרך האכילה משום שבד"כ מוציאים את המין המועדף שהוא האוכל, אך כשהפסולת מרובה גם דרך המלאכה היא הוצאת האוכל.

הנה דעת **התוספות** (עד. ד"ה בורר) שכשהפסולת מרובה על האוכל אין לברור את האוכל מתוך הפסולת אפילו לאכול לאלתר, דבכה"ג הוי דרך ברירה. וכ"כ **הטור**, והוסיף שאם הפסולת מרובה בכמותה על האוכל אין לטלטל את האוכל משום שהאוכל בטל ברוב הפסולת.

אולם דעת **הרמב"ם** (ח, יג) **ר"ן**, **אור זרוע** (סימן נט) ועוד, שאף כשהפסולת מרובה על האוכל נוטל מהאוכל לאלתר, ולכו"ע כשהאוכל מועט מהפסולת, מותר ליטול אוכל מתוך פסולת. וכ"פ **השו"ע** והרמ"א, וכ"כ **הפרי מגדים** (מש"ז סק"ג) בדעת מרן. וכתבו האחרונים שדעת השו"ע לחלק בין יו"ט לשבת בזה.

### ברירה בשעת האכילה

**הביאור הלכה** (ריש ד"ה הבורר) כתב שיש להסתפק האם שם בורר הוא דווקא במניח כדי לאכול לאלתר, אבל אם עוסק באכילתו ממש, ואוחז באוכל ורוצה להשליך את הפסולת המפריעה לאכילתו אינו חשוב בורר, או דלמא לא שנא. והביא שיש בזה מחלוקת ראשונים והפוסקים:

א. **הרא"ש** בתשובה (כלל כב סי' ט) התיר לסנן מים שיש בהם תולעים לתוך פיו ע"י מפה, רק מטעם שמה שמעכב בשעת השתיה את הפסולת שלא יכנס לפיו אין זה מעין מלאכה ומותר, ומדלא קאמר סתם בשעת שתיה גופא אין שייך בורר, משמע דס"ל שאסור לברור פסולת מאוכל אף בעת האכילה ממש. וכ"פ להחמיר **המהרי"ט צהלון** (שו"ת סי' רג). **הברכי יוסף** (ס"ק ה ד"ה הן אמת) כתב שסברת **המהרי"א** (לקמן) אינה מחוורת משום שמסתמות הפוסקים משמע שאפילו בשעת אכילה פסולת מתוך אוכל אסור. גם **החזו"א** (נד, א) כתב שאין חילוק זה נכון ולכן יש להחמיר. וכ"פ **בילקוט יוסף** (ח"ג עמ' רנב) ובשש"כ (פ"ג, ט, יח, יט). והמנוחת אהבה (עמ' רכז) הוסיף, שכשיש עוד סניף להקל אפשר לסמוך על המתירים. וכ"נ דעת **מהרי"ץ** (פער"צ ח"ב סי' רלג) כמהריט"ץ, וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' עח).

ב. מנגד, **הרמב"ן** (ד"ה וכי מותר לאפות לבו ביום) כתב בפשיטות שלהוציא אוכל מפסולת בשעת האכילה מותר<sup>318</sup>, והביא שכן העתיק גם **הריטב"א** בחידושיו (חידושי הר"ן ד"ה מתקין). וכ"פ להקל **המהרי"י אבולעפיא** (הו"ד במהריט"ץ).

### ברירת עצמות דג

כתב **המאמר מרדכי** (סק"ז) שמה שנוהגין לקרוע את הדג ולהוציא השדרה שבאמצע, אין לעשות כן בשבת משום דהו"ל בורר פסולת מאוכל שחייב אפילו לאלתר, אלא העצה בברירת העצמות היא להוציא בדרך אכילה והיינו, שעצם שיש עליו קצת בשר יאחז בו לאוכלו וישליכו לאחר מכן (ומבואר מדבריו שמותר להוציא עצם שיש עליה קצת בשר אם יאכל את הבשר, אע"פ שעיקר כוונתו להוציא את העצם

<sup>318</sup> החזו"א (נד, א) הבין מדברי הרמב"ן הנ"ל, שמותר להוציא מפיו פסולת לאחר שהכניס דבר מאכל לפיו.

ממאכלו), ואם אין עליו בשר לא יגע בו כלל, עכת"ד המאמ"ר. ובביאור הלכה (ד"ה מתוך) הביא דבריו, וכתב שאין העולם נזהרים בזה ולכן בא ללמד עליהם זכות מכמה טעמים: **א.** **הים של שלמה** (ביצה פ"א סימן מב) כתב לגבי לוזים ובטנים שנשתברו ועדיין הם בקליפתן, שכיון שהם ב'חיבור אחד' חשובים כמין אחד ותיקון אוכל בעלמא הוא ואין עליו שם 'בורר', שהרי תפוז אינו נקרא פסולת ואוכל אלא אוכל בלבד. ואף **המג"א** (סי' תקי' סק"ד) שדחה דבריו אינו אלא משום שהתיר גם שלא לאלתר, אבל לאלתר אף **המג"א** יודה להתיר. **ב.** יש לצרף את סברת הראשונים המתירים לברור בעת האכילה עצמה אפילו פסולת מאוכל, ואפילו שלא פסקנו הלכה כמותם, כאן דבלאו הכי יש הרבה סברות להקל, א"א למחות במקלין. והוסיף הביה"ל שכל האמור אינו אלא בעצמות שיש עליהם בשר, אך אם אין עליהם בשר כלל ישאירם בצלחת, ואם אינו יכול, מותר לו להוציאם ולמצוץ בפה ואח"כ ישליכם, כך שאין עליהם שם פסולת. **ג.** הביה"ל בסימן שכא, יט (ד"ה לקלוף) כתב להתיר קילוף פירות מהטעם, שכל דבר שלא יכול לעשות באופן אחר, אין עליו שם פסולת מתוך אוכל. והחזו"א (סי' נד' סק"ג) כתב שאין היתר זה נכון בעצמות הדגים כיון שיכול לעשות באופן אחר. ומ"מ לא התיר בזה כלל, ודחה את טעמי ההיתר שנקט המ"ב, ועיין בזה **בחוט שני** (ח"ב עמ' צב).

בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ד סי' עד, בורר סק"ז) כתב ש"בהכנת דג לקטנים יש להתיר ע"פ הפמ"ג (א"א ס"ס שכ"א), וגם במ"ב (שם) פסק כן, ולכן כשמכין לקטנים הוא כא"א אבל לגדולים הא אפשר לאכול בפיו ולזרוק מפיו את העצם ואם יארע אופן שא"א שלא ירגיש בלעיסתו יש להתיר אבל סמוך מיד לפה".

**השש"כ** (פ"ג יב-יד) פסק שהדרך לאכול דגים עם עצמות, הוא להכניס את הדג לפיו ומשם יוציא את העצמות. ואם לא נח לו, יחזיק בעמם ויאכל הבשר ממנה, או ימצוץ האדרה קודם שיזרקנה. ואם גם כך אינו יכול לנהוג, יכול להוציא את האדרות עם חלק מהבשר, ויש שמחמירים גם בזה. ואף המקלים להוציא רק את האדרות בשעת האכילה ממש, יש להם ע"מ שיסמוכו.

**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קצו) התיר לברור העצמות מהדגים משום דהוי דרך אכילתו, ורק אם נפרדו מהדג וכעת הם בצלחת, אין להוציאם. והביא את טעמי ההיתר של הביה"ל, ועוד הביא בשם רעק"א שאין בורר אלא בגידולי קרקע. וכ"פ להתיר **הבא"ח** (בשלח אות י) ו**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רכח), ואף לברור סמוך ממש לסעודה במקום הצורך מותר<sup>319</sup>. וכ"כ כדעת היש"ש, **הר"י קאפח** (ח, אות לו) ו**ערי"ש** (שיט, יב-יד). וע"ע במילואים לפסק"מ (סי' עט).

<sup>319</sup> והביא כמה טעמים להקל. **א.** הואיל וכך היא דרך אכילת הדגים. **ב.** אין איסור בורר בפסולת המחוברת לאוכל. אך סייג היתר זה, כיון שכל טעמם להתיר הוא משום שאין בורר אלא בדבר המעורב ולא המחובר, וכאן שפיר הו"ל מעורב. **ג.** אין עליהם שם פסולת, כיון דאורחיהו בכך והוי שומר לפרי. **ד.** יש לצרף את סברת המתירים לברור פסולת מתוך אוכל לאלתר.

סעיף ה':

## ברירת תורמוסים

שנינו בשבת עד:

"חזקיה אמר הבורר תורמוסים מתוך פסולת שלהן חייב לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור שאני תורמוסים דשלקי ליה שבעא זימני ואי (לא) שקלי/שלקי ליה מסרח וכפסולת מתוך אוכל דמי"

מצאנו ארבעה פירושים בגי' הגמ' ובביאורה:

- א. **רש"י** א' "אי לא שקלי ליה": אם לא יקח את התורמוסים מקליפתם הם יסריחו, משום שנשלקו הרבה ונתרככו, ולכן כבר עכשיו התורמוסים חשובים כפסולת.
- ב. **רש"י** ב' "אי לא שקלי ליה": אם יטול את התורמוסים לפני שנשלקו 7 פעמים הם יסריחו משום שאינם ראויים לאכילה עדיין, ולכן חשוב כברירת פסולת מאכול.
- ג. **רש"י** בשם **ר' הלוי** "אי שקלי ליה": כיון שהתורמוסים נשלקו 7 פעמים, כשנוטל אותם הם נימוחים ונמאסים, ולכן חשובים כברירת פסולת מתוך אוכל.
- ד. **רמב"ם** (ה, יג) "אי שקלי ליה": אם נוטל את הקליפה קודם שהתורמוס נשלק 7 פעמים, התורמוס לא יהיה ראוי לאכילה, משום שהקליפה ממתקת אותו. ולכן התורמוס חשוב כאוכל. וכ"פ מרן **השו"ע**.

ובשו"ע לא הזכיר את חילוק הטור בין התורמוסים שלהם לשלנו. אמנם **מהרי"ץ** (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' קא) כתב כדעת הטור. אך **בשת"ז** לא התייחס לכך.

סעיף ו':

## מלילה בשבת - מלאכת דש

בביצה יב: איתא "א"ל מולליל מלילות ומפרכין קטניות ביו"ט", ושם בדף יג: כיצד מולל אביי משמיה דרב יוסף אמר חדא אחדא (בין האגודל לאצבע) ורב אויא משמיה דרב יוסף אמר חדא אתרתי (בין האגודל לשתי האצבעות) רבא אמר כיון דמשני אפילו חדא אכולהו נמי" (בין האגודל לכל האצבעות).

ובשבת קכח. "חבילי סיאה אזוב וקורנית... מולל ואוכל ובלבד שלא ימלול בכלי הרבה דברי רבי יהודה וחכמים אומרים מולל בראשי אצבעותיו ואוכל ובלבד שלא ימלול בידו הרבה כדרך שהוא עושה בחול".

ובחילוק בין מלאכת בורר לדש כתב **רבנו חננאל** (עד). שדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל ומכינתן לברירה או בכברה או בהרקדה, אבל בורר ומרקד הם פעולה המפרידה בין פסולת ואוכל המעורבים ולא מחוברים<sup>320</sup>. וחידש **האגלי טל** (ס"ק יא) שכל דבר שהדרך לעשות אותו סמוך לסעודה אין עליו שם של דש, ודש הוא דווקא אם מכין את המאכל להכניס אותו לאוצר. ובאופן

<sup>320</sup> אמנם המנוחת אהבה (ח"ב עמ' קלב) הביא כמה ראשונים הסוברים שאין איסור דישה בדבר המחובר לפרי, אלא רק בדבר המקיף אותו ולא מחובר אליו. אולם כתב שאין נ"מ בזה כיון שמ"מ צריך לעשות כן רק לאלתר.

שמביאים את התבואה מהשדה, שוב אין בהפרדת הפסולת מהם איסור דש אלא בורר. וכ"כ **החוט שני** (ח"ב עמ' נג.) ובשו"ת **אגרות משה** (א, קכה), ונ"ל שכן נקטו רוב ככל האחרונים.

נחלקו האגלי טל והפרי מגדים האם יש דישה בדבר המחובר למקום גידולו אך לא מקיף אותו: לדעת **האגלי טל** (סק"ב, ע"ש באריכות) גם בזה שייך איסור דש, ולדעת **הפרי מגדים** (סק"ח) אין בזה איסור אא"כ הוא מוקף מכל צדדיו. ולכאורה זוהי מחלוקת ראשונים. וע"פ דברי המקלים התיר **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קמו) לתלוש ענבים מהאשכול בשבת, כיון שהוא רק מחובר ולא מוקף בפסולת.

נחלקו **הט"ז** ו**שו"ע הרב** האם האיסור למלול בידיים הוא מדאורי או דרבנן. אם נאמר שהוא מהתורה אזי השינוי בראשי אצבעותיו הוא כ"כ מהותי שגרם לאיסור דאורי להיות מותר לגמרי. ואם נאמר שהאיסור הוא מדרבנן אנו דורשים שינוי נוסף כדי להתיר את המלאכה לגמרי.

ונחלקו הראשונים האם מותר בשבת למלול בשינוי בראשי אצבעותיו:

- א. **תוספות**: אסור משום מפרק, אבל מותר בשבת לקלף את הגרעינים מקליפתם.
- ב. **רז"ה**: בתבואה וקיסניות אסור, אך בחבילי פאה איזוב וקורנית מותר.
- ג. **ר"ן ומרדכי**: אין לתלוש את הגרעינים מהשיבולת משום מפרק, אבל מותר לרכך את הגרעינים.
- ד. **רי"ף, רמב"ם** (כא, יד), **רא"ש** (ס"ס ב'), **רבינו ירוחם, טור** ו**מ"מ**: מותר למלול בשבת בראשי אצבעותיו.

מן **השו"ע** פסק כדעת רוב הראשונים להתיר מלילה בשינוי בראשי אצבעותיו, והוסיף **הרמ"א** שאע"פ שהוא מפרק, כיון שעושה כן כלאחר יד מותר, ויש מחמירים. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה בשינוי) ו**המ"ב** (ס"ק כא) שמשמע מדברי הרמ"א שהעיקר להקל בזה. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קלב) ביאר את דברי הרמ"א שהחמיר דווקא בדבר שבקלות אפשר לאוכלו ללא פירוק קליפתו. אך **הב"ח** (אות ד) כתב שכוונת הרמ"א שטוב להחמיר כדי שלא יזלזלו באיסורי שבת. וכ"פ **החיי אדם** (יד, א). והשת"ז השמיט את ה"יש מחמירים" שבדברי הרמ"א.

### קילוף אגוזים

כתב **הרמ"א** עפ"ד **המהרי"ל** "לכן אסור לפרק האגוזים לזים או אגוזים גדולים מתוך קליפתן הירוקה. וטוב להחמיר מאחר דיכול לאכלן כך בלא פירוק".

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הרמ"א:

- א. **שו"ע הרב** (סעיף ט), **ערון השולחן** (אות כד): הרמ"א אסר לקלף את הקליפה הירוקה החיצונית של האגוז, כיון שיכול לאכול את האגוז ע"י שיפתח את שתי קליפותיו יחד, בלי לפרק את הקליפה הירוקה לבדה.

ב. **אגלי טל** (דש הע' יא) טעם האיסור משום שמורידים קליפה זו בדד"כ במטע, ודומה למלאכת דש הנעשית בשדה. אמנם את הקליפה החומה מותר להוריד כיון שמורידים אותה בבית.

ג. שו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קכה): הרמ"א אסר לקלף את הקליפה הנשארת עם הפרי במהלך הזמן.

**המ"ב** (ס"ק כד) פסק עפ"ד האליה רבה שמותר לשבור את הקליפה הקשה, ואף את הקליפה הדקה מותר להוציא ע"מ לאכול לאלתר. וכ"פ **השש"כ** (ג, לח), וכתב כן גם לגבי קילוף בוטנים. וכ"כ **הילקוט יוסף** (סעיף נט), ובז"ר (ס"ק טו) **וערי"ש** (שיט, יא). ואם לפעמים אוכל את הבוטן עם הקליפה, אין זה בורר כלל ומותר לקולפו גם לאחר זמן כיון שבאופן זה הפסולת בטלה לאוכל (כ"כ בהליכות שבת עמ' רפא).

### ברית בוטנים המעורים בקליפותיהם

דעת **הפרי מגדים** (א"א סק"ג) שיש להיזהר להוציא את האוכל מהקליפה משום איסור בורר. וכ"כ להחמיר **החזו"א** (נב, ד) והשש"כ (ג, לח). והוסיף בהע' שלכן טוב שלא לאכול אגוזים בשבת, אא"כ הסיר את קליפתם מע"ש.

אך **המ"ב** (ס"ק כד) והיש"ש התירו לקלף את הקליפות ע"מ לאוכלם מיד, כיון שהקילוף חשוב כתיקון האוכל לאלתר.

נחלקו האחרונים בעניין קילוף בוטנים מהנרתיק שלהם (המכיל 2 בוטנים), האם חשוב כדבר שהדרך לעשותו סמוך לסעודה ואזי יהיה מותר או לא. דעת רוב האחרונים [**חזו"א**, **חוט שני** (ח"ב עמ' נג)], **חזון עובדיה** (ח"ד עמ' קי), **ציץ אליעזר** (י, כד), **אגרות משה** (א, קכה), **שמע שלמה** (ח"ב סימן י) ו**מאמר מרדכי** (ח"ב סימן לד) שאין בזה איסור דש, כיון שהדרך היא להביא לשולחן גם בוטנים בקליפתם הקשה, ואף שיתכן ומנהג רוב האנשים אינו כן, אין דעתם בטלה לאיסור.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קלז) והשבט **הלוי** (ח"א סימן פא) אוסרים בזה, כיון שהדרך כיום למכור את הבוטנים בחנויות כשהם מקולפים. אולם במנ"א התיר לשבור קליפתם בשינוי בין אצבעותיו, או לפצח אחד אחד ולאכול.

לעניין תלישת בננות מהחיבור שלהם לעץ. דעת **החזו"א** וה**חוט שני** (ח"ב עמ' נג) שאין בזה איסור, כיון שכל מה שקוטפים אותם אין זה כי אם לצורך נוחות ולא מקרב אותם אל ההכנה שלהם לאכילה. לעומת זאת דעת **הגרי"ש אלישיב** לאסור בזאת כיון שרוב האנשים מביאים את הבננות תלושות לבית.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קמ) שמותר לשבור ראש שום בשבת כדי לאכול בסעודה הסמוכה, וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (אורחות שבת פ"ד הע' י) כיון שהדרך היא לפרק אותם בסמוך להכנת המאכלים. אולם **הפמ"ג** (א"א סק"ח) צידד לאסור בזה.

כתב **המגן אברהם** (סק"ח) שאין איסור מפרק על שרביטין כאשר הם לחים, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קי) שמותר לפרק שרביטין של קטניות מבושלים, כגון שעועית ירוקה כדי לאוכלן לאלתר.

### סעיף ז':

#### ניפוח מלילות

שנינו בביצה יג: "כיצד מנפח? אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: מנפח מקשרי אצבעותיו ולמעלה. מחכו עלה במערבא, כיון דמשני אפי' בכולה ידא נמי! אלא א"ר אלעזר: מנפח בידו אחת ובכל כח"

ונחלקו הראשונים כיצד מותר לנפח בשבת: לדעת **הרי"ף**, **רמב"ם**, **ר"ן** ועוד - מותר לנפח רק ביד אחת. ולדעת **הטור** מותר אף מיד ליד. מן **השו"ע** פסק כדעת רוב הפוסקים, והעיר **בשעה"צ** (סק"כ) שכן נראה מלשון הגמ', ודברי הטור נסתרים ממנה.

וכיצד יכול לנפח? לדעת **ערון השולחן** (ס"ק כו) מותר ליטול את החיטים ביד ולהגביה את היד ולהשפילה עד שיעבור המוץ, ומותר אף לנפח בפיו. וב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רו) אסר לנפח בפיו משום מלאכת זורה, ומותר רק אם מגביה את היד ומשפילה.

#### קילוף פירות

במסכת ביצה יג: נאמר:

"תנן התם: המקלף שעורין מקלף אחת ואוכל, ואם קלף ונתן לתוך ידו - חייב. אמר רבי אלעזר: וכן לשבת. - איני? והא רב מקלפא ליה דביתהו כסי, ורבי חייא מקלפא ליה דביתהו כסי, כסי!"

בגמרא נאמר שאף שלעניין מעשר אסור לקלף יותר מאחת ולאכול בלא מעשר, ור' אלעזר ביקש לומר שהוא הדין בשבת, אלא שהמנהג של גדולי ישראל היה להתיר קילוף בשבת אפילו בכמויות גדולות. מסקנת הסוגיה היא שכיוון שלעניין שבת נאסרה רק מלאכת מחשבת, קילוף הותר הואיל ולדעת הסוגיה שם אינו מלאכת מחשבת. וכ"כ לבאר את דברי הגמ' **המאירי** שם שאין בזה איסור בשבת כיון שאינו מלאכה כלל.

אבל ב**ירושלמי** (ז, ב) נאמר:

"ההן דשחק תומא כד מפרך ברישייא משום דש כד מבחר בקלופייתה משום בורר כד שחיק במדוכתה

משום טוחן כד יהיב משקין משום דש גמר מלאכתן משום מכה בפטיש"

וכתב בספר **התרומה** (סי' רכ) שלמרות דברי הירושלמי אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאלתר, וכ"כ **רבינו ירוחם** (נתיב יב, חלק ח) שכל מ"ש הירושלמי לאסור להסיר הקליפה אינו אלא כדי לשוחקו, אבל להסיר הקליפה כדי לאוכלו מותר. והביא שדעת **רבינו פרץ** שדווקא מעט מעט אבל לקלוף קבוץ גדול יחד נראה כבורר ואסור<sup>321</sup>.

<sup>321</sup> וכתב הביאור הלכה שדברי רבינו פרץ מוקשים מהסוגיא בביצה שהיו קולפים כסי כסי, ואין לפרש שהכוונה מעט מעט, וכתב שלכן אולי לא העתיק הרמ"א את דבריו להלכה.

אמנם מדברי **הביאור הלכה** (ס"ס' שכא ד"ה לקלוף) נראה שיש מחלוקת בין התלמודים אם קילוף הוא מלאכה או לא. לירושלמי זו מלאכה ולבבלי אין זו מלאכה, והרמב"ם פסק כבבלי. ומה שאין בקילוף לא דש ולא בורר לדעה זו, יש לומר שאין כאן דש כי אין זו פעולה שיש בה תיקון וייצור הפרי כפי שנתבאר לעיל. ומצד בורר אין לאסור לפי שאין זו תערובת אלא קליפה שנמצאת על הפרי, ואין בהפרדתה אומנות וחשיבות מיוחדת, ולכן אינה מלאכת מחשבת. טעם נוסף כתב בביה"ל לעיל (סימן שיט' ד"ה מתוך) שכיון שהקליפה והפרי מחוברים יחד, אין הקילוף הסמון לסעודה חשוב כבורר אלא כתיקון המאכל, ואין שם פסולת על הקליפה.

אבל הראשונים האחרים פסקו כירושלמי, ואפשר שהם סוברים שאף הבבלי מודה לאסור ולא התיר אלא לאלתר. ובאמת שנחלקו הראשונים בפירוש הסוגיה שם אם התירה לגמרי או רק לאלתר, ולדעת **התוס'** המובאים בדברי השטמ"ק, היתר הקילוף בסוגיה הוא רק לאלתר ואין היתר לתת לתוך חיקו, ולדעתו של **השטמ"ק** ("ולדידי") כל קילוף מותר, ולא חשבינן ליה מלאכה כלל.

מרן הביא דבריהם **בב"י**, והרמ"א פסק להלכה (שכא, יט) שאסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאלתר מותר. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קצב) ואינו חשוב כבורר פסולת מתוך אוכל, שהואיל ודרך אכילתו בכך מותר. אבל לקלף לצורך סעודה אחרת אסור. וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רכב) וכתב שסברת המחמירים היא משום שבמקום חיבור הקליפה לפרי חשוב כמעורב, ולכן כתב שאם קולף את הקליפה עם מעט מהפרי עצמו מותר לעשות כן אפילו שלא לאלתר. וכ"כ **השת"ז** (ס"ק טו) שמותר לקלף מלפפון, וכ"פ **מהרי"ץ** (ח"ב סי' רלג), למעט כמה פרושים שנהגו להחמיר, וכ"כ **בערי"ש** (שיט, יב).

ונביא כמה דוגמאות מעשיות בעניין קילוף פירות וכד':

- **הסרת הגרעינים בשעת האכילה:** הנה **המ"ב** (ס"ק פד) כתב שבהסרת הגרעינים גם יש משום בורר, אבל מהיד לפה נראה שיש להקל, ואפשר שאפילו לצורך אותה סעודה מותר. ובחזון עובדיה (שם) הקל בזה בשעת האכילה. עוד כתב, שהאוכל אבטיח רשאי לנער אותו ע"מ להסיר את הגרעינים שעליו, ואם נשארו עליו גרעינים יכול להוציאם תוך כדי האכילה. וכן כשאוכל מלון יכול להוציא הגרעינים שבו 'בעת אכילתו'. וכ"כ להתיר **הבא"ח** (בשלח אות ח). וכ"פ **השש"כ** (ג, לז) לגבי מלון, ובתנאי שיעשה כן סמוך לסעודה, והביא שם בהערה בשם **הגרש"ז אוירבך** שהגרעינים שיוצאים בקלות אין בהם איסור בורר כלל, ואף אלו הצריכים להוציאם ביד, י"ל שאין בהם משום ברירה כיון שמונחים למעלה ולא צריך הבחנה כדי להסירם. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רל) התיר בזה, אבל אם יש בפרי כמה גרעינים אסור להוציא מהם את הגרעינים. עוד כתב לגבי אבטיח שמותר לנער, ובשעת אכילה ממש מותר להוציא את הגרעינים אפילו הפנימיים. ולגבי מלון כתב, שמותר להוציא את גרעיניו ע"מ לאכול לאלתר. ולגבי הוצאת הגרעינים מהמלון כתב **בחוט שני** (פכ"ה עמ' צב). שאם הם מחוברים למלון אין בזה ברירה, ואם מחוברים אסור לנערם אפילו סמוך לסעודה.

**החזו"א** (נד, ה) כתב שלא יוציא את הגרעין מהפרי, אלא יאחז את הגרעין בידו וימשוך את הפרי אליו. וע"ע מ"ש בזה בסיכומנו בסימן שח' האם יש בגרעין זה משום מוקצה. וכ"כ הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"ו עמ' מא' הע' ה) לגבי הוצאת הגרעינים מהאבטיח.

ואפילו מאכלים שאפשר לחותכם לשני חלקים ולהוציא את האוכל מתוך הקליפה כגון ביצה או בננה (שאין בזה את ההיתר שאין דרך אחרת), כתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ג הע' לב', ופד) שמותר לקלפם בשבת, כיון שהקליפה מכסה את הפרי מכל צדדיו, וא"א להגיע אל האוכל אלא ע"י חיתוך, חשוב כדרך אכילה. וכ"ד **הגר"ח פ"י שיינברג** (חידושי בתרא) שאע"פ שכתב המ"ב שאין להתיר אלא שא"א בדרך אחרת, אין הכוונה רק אם אינו אפשרי, אלא גם אם מרבה טורח.

○ **הסרת עור:** דעת **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה הע' יט) שאף שאפשר להוציא את הדג מהמקום שאין עליו עור, מ"מ מותר לעשות כן, שאין זה נחשב אלא כקילוף ולא כברירה. ולגבי עור של עוף הראוי לאכילה, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' בורר סק"ח) שחשוב כדבר אחד עם העוף ולכן אין בו ברירה. גם **בחזון עובדיה** (שם) כתב להתיר בזה, מטעם שראוי לאכילה מצד עצמו ורוב בנ"א אוכלים אותו, והוא מין אחד עם בשר העוף, וגם מחובר בעוף. מנגד, בספר **אז נדברו** (י, יט) כתב לאסור בזה.

○ **קילוף ביצים והסרת הנייר שע"ג הנקניק:** כתב בשו"ת **אגרות משה** (שם) שלא הותר אלא לאלתר. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קצג), **שש"כ** (ג, לה), **חוט שני** (ח"ב עמ' צ:), ושו"ת **שבט הלוי** (א, פו). דלא כמ"ש בשו"ת **שמש ומגן** (א, טו) להקל בקילוף הביצים אפילו שלא לאלתר.

○ **קילוף תפוחים, מלפפונים, אשכוליות וכו':** כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קצג) שלא שייך בו איסור ברירה כיון שדבוק למאכל. ושמעתי מהרב **אופיר מלכה** שלגבי הוצאת מן סוגי חוטים לבנים שבתפוזים ובננות וכד', שמותר להוציא אותם אפילו שלא לאלתר, כיון שרוב בנ"א אוכלים אותם יחד, וא"כ מדובר על דברים שלא אוכלים אותם יחד, ואז יהיה מותר רק אם עושה כן לאלתר. וזהו כלל, שכל דבר הנאכל יחד מותר לבוררו אפילו שלא לאלתר.

○ **הסרת התוית שע"ג הלחם:** כתב **בחזון עובדיה** (שם) שמותר, ודומה להסרת הקליפה של הפרי שמותר לאלתר, וטוב שיקלף עם התוית מעט מהפת, כ"כ **בשש"כ** (ג, לה) רק כתב שטוב להוציא מעט מהלחם כדי שלא לפגוע באותיות המודפסות שם, אבל לא מטעם בורר. ובאורחות שבת (סז, קי) אסר להוציאו אף עם חלק מהלחם.

○ **קילוף גרעינים:** כתב **בחזון עובדיה** (שם) שטוב לחוש לדברי רבינו פ"ץ ולקלף מעט מעט ולאכול לאלתר, דלא כמ"ש **בילקוט יוסף** (עמ' שכה) להתיר לקלף את כל הכמות הצריכה לו.

○ **פרי וקוב:** שרוצה להסיר את החלק הרקוב מהפרי, כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קעט) שיכול לחתוך את החלק הרקוב אף ללא אוכל נוסף עמו, וכ"פ **השש"כ** (ג, כג). מנגד, דעת **החוט שני** (ח"ב עמ' פט:) שצריך לחתוך גם חלק מהפרי, וכן שמעתי מהרב **אופיר מלכה**, וחשוב הדבר כתערובת כמו חלב שהביא המ"ב בס"ק סב'.

○ **דברי מתיקה העטופים בנייר:** דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ג הע' קיד) שאין לפותחם אלא סמוך לסעודה מחשש איסור בורר. מאידך, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני שם) שמותר לפותחם אפילו ע"מ



לאכול לאחר זמן. כיון שניכר שנייר זה אינו אלא כיסוי, הרי הוא כאוכל הנמצא בכלי. וכ"ד הגרי"ש **אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ט הע' 39).

○ **קילוף ב'קלפ' המיוחד לקילוף:** עיין **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רלא) שהביא כמה פוסקים המתירים לקלף פירות אף בכלי המיוחד לכך, ומהם, **קצות השולחן** (קכה, טז) ושו"ת **אור לציון** (ח"ג עמ' רג). וה**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רכג) כתב להקל להשתמש בו לפירות שנאכלים עם קליפתן, ועיקר דעתו להקל בזה בכל מקרה משום שאינו חשוב ככלי המיוחד לברירה כיון שאין איסור בורר בהסרת הקליפה, אולם נראה שסמך ע"ז רק בקליפה הראויה למאכל. וכן ראיתי שהרה"ג **דב ליאור** שליט"א (שו"ת דבר חבון סימן שסז) התיר להשתמש בקלפן בשבת, ובלבד שיעשה כן סמוך לאכילה.

בשו"ת **מתזה אליהו** (סימן נב) החמיר בזה. וכ"פ **בחוט שני** (פכ"ה סוף אות ב), שחשוב כברירה בכלי, ויש בזה חיוב חטאת. **האגלי טל** (בורר ס"ו) הקל לקלוף אף בכלי המיוחד בזה, אולם כתב זאת בדברים שרוב בני"א אוכלים את הקליפה שלהם. ובדבר שלא אוכלים ת קליפתו אין לקלוף בכלי המיוחד לכך, וכ"פ **השש"כ** (ג, לד).

## סעיף ח':

### שטיפת פירות

במשנה שבת קמ. איתא: "אין שולין (שורין) את הכרשינין, ולא שפין אותן, אבל נותן לתוך הכברה או לתוך הכלכלה".

נחלקו הראשונים בגי' הגמ' האם גורסים שורין או שולין, היינו האם האיסור בשבת הוא לשרות את הכרשינין במים וע"י שרייה זו הפסולת צפה או שוקעת ונבררת מהאוכל, אבל אם שרה אותם כבר מבעו"י ובשבת רוצה רק להוציא את הפסולת הצפה אין בכך איסור בורר, משום שהפסולת ברורה ועומדת מבעו"י. וכך פירש ב**שביתת השבת** (באר רחובות, בורר ס"ק מט). או שהאיסור הוא לשלות את הפסולת לאחר שכבר שרה אותה במים מבעו"י<sup>322</sup>. וכ"כ ה**ב"ח** (סק"ה) ה**ט"ז** (סק"ה) וה**דרישה** (אות ד), ובשביתת השבת ביאר דבריהם שאולי הטעם לאיסור הוא משום מוקצה, אע"פ שמהגמ' בביצה לא משמע כן.

עוד יש לברר מהו האיסור בשפיייה של הכרשינין? **רש"י** (ד"ה ולא) כתב שהאיסור הוא משום בורר, ורב ניסים גאון הביא את דברי ה**ירושלמי** (ה"ג) שהאיסור הוא משום דש. וביאר ב**שביתת השבת** (בורר סק"נ) שהירושלמי סובר כדעת ר' יוחנן (שבת קמה). שיש איסור דש בכבשים אם סוחטם מהמים הבלועים בהם, ורש"י סובר כדעת רב ושמואל שאין איסור דישה בכבשים שנבלעו בהם המשקים, משום שדישה היא רק בדבר הגדל בתוכו.

מרן ה**שו"ע** פסק ע"פ גי' הטור ופירוש רש"י "אין שורין את הכרשינין (פירש הערוך ויצ"ה בלע"ז), דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת. ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת דהוה ליה כבורר, אבל נותן

<sup>322</sup> וראה ב**שביתת השבת** (ס"ק מט) שהקשה מאי ברירה איכא הכא, הרי הפסולת ברורה ועומדת מהאוכל, וכפי שכתב לחלק החוט שני בין שטיפת כלים לשטיפת פירות, ראה לקמן. אמנם ראה מה שכתב שביתת השבת (שם) להסיר בדעת הב"ח.

בכברה אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה", והעיר המג"א (סק"ט) שה"ה שאסור לתת במים פסולת ואוכל המעורבים זב"ז, כדי שיפול הפסולת מטה או יצוף מעלה. ובאמת שהמג"א הבין את דברי מרן שהאיסור אינו אלא כשהפסולת דבוקה לאוכל, והביאו המשנ"ב (ס"ק כח) להלכה. אולם ראה שת"ז (ס"ק יט) שפסק כג' 'שולין'. [יש להעיר שמשנה זו לא נפסקה ברמב"ם].

ברמת האיסור האם הוא מהתורה או מדרבנן: **רש"י** כתב "דהוה ליה בורר", ומשמע שהאיסור הוא מהתורה, אך ה**טור** כתב 'דהוה ליה כבורר', ומשמע מדבריו שאינו אלא מדרבנן, משום שדומה לבורר אך אינו בורר ממש. **הפרי מגדים** (משב"ז סק"ה) כתב שיש להסתפק בזה האם הוא מהתורה וחייב חטאת, או אינו אלא מדרבנן משום דהוה בורר כלאחר יד, וה**ביאור הלכה** (ד"ה דהו"ל) דקדק מלשון רש"י כנ"ל, והביא ראייה שאיסורו מהתורה, מכך שבביצה יד: איתא "ב"ה אומרים בורר כדרכו, ור"ג אומר אף מדיח ושולה", ומשמע שהוא בורר ממש. אך ב**שביתת השבת** (בורר סק"נ) נקט שאיסורו רק מדרבנן משום דהוה ליה לתקן מאתמול. **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' ריד' והלאה) ובלוית חן (סי' נב) הביא את ראיית הביה"ל להחמיר בזה, וסתר פירושו מדברי **המאירי** (ביצה יד): שר"ג בא להחמיר על דברי ב"ה, וכ"כ **בעל העיטור**, ובשבת ברירה בקנן ותמחוי אינה אסורה אלא מדרבנן, וכ"ש מדיח ושולה, וכן מדויק מלשון השו"ע שכתב 'דהוה ליה כבורר' ולא בורר ממש. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלז' הע' 72) כתב שפשוט שאינו אסור מהתורה.

האחרונים דנו מה ההבדל בין איסור שריית ושפיית הכרשנים לשטיפת פירות בשבת, וניסו ליישב את מנהג העולם שהקלו בשטיפת פירות, ועוד, שה**משנ"ב** (ס"ק כט) אסר לשטוף תפוז"א מהעפר שעליהם. מחמת כך נדחקו המפרשים בביאור המשנה באופנים שונים.

בביאור האיסור 'אין שפין', מצאנו כמה פירושים באחרונים:

- א. **הגרש"ז אוירבך** (שם) ביאר, שמשפשף את הכרשנים ביד להפריד בין האוכל והפסולת, ואח"כ מוציא את הפסולת, ולכן אסרו בזה, שהרי מוציא פסולת מן האוכל, ולא הוי דרך אכילה. אך לכאורה לא מובן, א"כ מה חידשה המשנה בכך שאסרה פעולה זו?
- ב. עוד כתב שם, שמשפשף הרבה כרשנים יחד, ועי"ז נופלות הקליפות והפסולת, דהוי דרך ברירה, אבל הסרת הלכלוך מהפרי כדי לאוכלו מיד חשוב כדרך אכילה ולכן מותרת. ונ"ל שלדעתו ה'דרך ברירה' כאן היא הכמות שמכשיר יחד, ולא מה שהפסולת נופלת.
- ג. **האגלי טל** (סעיף טז, עמ' רה) ביאר, שהשפשוף נעשה בתוך המים כדי להציף את הפסולת למעלה, ובשולחן שלמה הביא ראייה לדבריו מפסקי הרי"ד.
- ד. **מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלד) הסביר שמדובר בפסולת המעורבת עם הכרשנים ולא בקליפה שעליהם, (ודייק כך מדברי רש"י שלא כתב שמסיר 'קליפתן', אלא שמסיר 'פסולתן', והיינו הפסולת המעורבת בהן), ולוקח כמות מסויימת ומשפשף אותה בין שתי ידיו, ואיסורו דומה למ"ש מרן שאסור לנפח המלילות בשתי ידיו. וממילא לפי הסבר זה לא מתחילה פסיקת המשנ"ב לאסור שטיפת פירות כנ"ל.

ה. **המשנ"ב** (שער הציון אות כא) מקשה מדוע לא פסק הרמב"ם משנה זו. ומתרץ, שלדעת הרמב"ם ביאור משנה זו הוא שאסור לטרוח בשביל בהמות, שהרי כרשינין הן מאכל בהמה [כפי שפי' הרמב"ם בפיהמ"ש], והלכה זו נכללה כבר במה שפסק הרמב"ם (כא, יח) את הגמ' בדף קנה.

ו. **בחזו"ע** (שם) ביאר שהמשנה מדברת דווקא בכה"ג שלא לאלתר, אך אם לאלתר יהיה מותר, שהרי זו דרך אכילה. והביא שם שכ"כ בשו"ת בית אבי, למרות שהפמ"ג מסתפק בכך כדלעיל. ע"ד יש להקשות מה שהקשינו בביאור א', האם המשנה באה להשמיע לנו דין פשוט, שלא לאלתר אינו נחשב דרך אכילה?

ז. עוד ביאר שם, שאפשר להסביר שהמשנה אסרה דווקא שרייה, אך שטיפה לא, מפני ששרייה בדר"כ אינה לאלתר, ולא הוי דרך אכילה, ולכן אף אם עושה זאת לאלתר, יהיה אסור. וכמו שחילק לעיל האג"מ.

ובביאור הטעם מדוע מותר לרחוץ פירות בשבת ואין בזה משום איסור בורר מצאנו ביאורים שונים:

א. **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה שיט' אות יז-יח) כתב שניקוי דבר מהלכלוך שלו אינו חשוב כבורר אלא ניקוי, ובניקוי חומר הריסוס או האבק אינו לכלוך בעין, וכ"ש שמותר. אולם אם יהיו רגבי עפר ממש על הפרי יהיה אסור, ואם הלכלוך דבוק בפרי יהיה מותר להסירו ביד לפני אכילתו. ובהערה שם הביאו שהשיב הרש"ז בע"פ, שיש לחלק בין דבר שמדרך גדילתו הוא מחוסר תיקון, כגון פירות וירקות הגדלים בעפר וצריכין לנקותן כדי להכשירן באכילה, לבין דברים שבאופן מקרי או מרצון האדם התלכלכו, ודרך תשמישן ללכלכם ולנקותם כמו כלים, ולכן אע"פ שהמשנ"ב כתב לאסור שטיפת תפוז"א אינו אלא משום שהדרך הטבעית שלהם היא להיות מלוכלכים בעפר, משא"כ פרי שהתלכלך אינו אלא ניקיון בעלמא.

ב. בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קכה) הביא שלושה הסברים: **א.** שפשוט שכיון שא"א ליקח האוכל בלבד חשוב כדרך אכילה לרחוץ את הפירות ע"מ לאכול לאלתר, כמו קליפת השומין והבצלים המותרת לאלתר. **ב.** ברוב הפעמים רחיצת הפירות אינה אלא ליתרון בעלמא דהרבה בנ"א אוכלין אותם גם בלא רחיצה ואז ליכא איסור כמו יין ומים צלולין שיש בהן קצת קיסמין דקין שראויין לשתות בלא"ה שמותר אף במשמרת. ומה שאסר המ"ב שטיפת תפוז"א טעמו, משום שהם מלאים אבק ועפר שלרוב בנ"א או לכולם אין ראויין בלא רחיצה לכן אסור כיון שאינו לאכול לאלתר. וה"ה כה"ג אם הוא באופן שאין ראויין לרוב בנ"א יהיו אסורין אם לא יהיה לאכול לאלתר. **ג.** האיסור הוא לתת את הכרשינין במים משום שזהו מעשה ברירה, אבל לתת עליהם מים אין בזה איסור משום שהוא דרך רחיצה, וכמו שמותר לרחוץ כלים ה"ה שמותר לרחוץ פירות (וכ"כ בדה"ש ס"ק טז).

ג. בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"א סימן נב) הביא ארבעה הסברים נוספים: **א. קצות השולחן** חילק בין רחיצה היטב שדינה כהסרת קליפה, ובין רחיצה בעלמא שדינה כבורר, ומכיוון

שיש חיידקים על הפרי שצריך לרחצו היטב, אזי דין רחיצה זו כהסרת קליפה שמותר לאלתר. **ב.** אין דישה אלא בדבר שמכסה את הפרי ולא בדבוק אליו, וכן האיסור אינו אלא בדבר שהיה בו בשעת גידולו, ולכן ע"פ הירושלמי שאיסור השרייה הוא איסור דש, אין בזה איסור. **ג.** שריית כרשינין אינה אסורה אלא מדרבנן בלבד (עיין לעיל מ"ש בזה). **ד.** בדבר שא"א לתקנו קודם אין איסור, ובשטיפת הפירות אם ירחצו קודם יתכן ויתקלקלו.

**ד. המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלו) כתב שרחיצת הפירות חשובה כניקיון בעלמא ולא כבורר, משום שהלכלוך אינו ניכר לאחר השטיפה אלא נעלם עם זרימת המים. והביא כמה ראיות להתיר: הא דאיתא בשבת קיח. שמותר לרחוץ כלים מהלכלוך שעליהם בשבת, ולא אסרו בזה משום בורר. ועוד ראייה להתיר ע"פ דברי הרמב"ן והרשב"א שקניבת פירות פירושה הדחתם, ומבואר שהדחת פירות מותרת. וגם מהא שהתירו לרחוץ דם שעל הבשר קודם שאוכלו ואין בזה משום איסור בורר. אך עיין בחוט שני (עמ' פח) שדחה ראייה זו, משום שאין שם תערובת על לח המונח על היבש. ובחזון עובדיה (ח"ד עמ' ריז' והלאה) הביא ג"כ ראיות אלו.

כתב **קצות השולחן** (סי' קמו' בדה"ש אות ט) להוכיח משו"ע הרב (סי' שיח' אות יא) שכתב להתיר להדיח דג מלוח בכלי עם צונן כיון שאין בוררים אותו בכלי, לפיכך חשוב רק כתיקון המאכל, שיש לומר שאיסור שפיית הכרשינין אינה אלא בתוך כלי, אבל ביד לאלתר מותר, משום דהוי דרך אכילה. וכתב **בשולחן שלמה** (שם) שצ"ע, שהרי מהפמ"ג משמע שהאיסור בשרייה הוא הוצאת פסולת מאוכל, ומה יועיל אם יעשה לאלתר? ובהערה שם הביאו בשם הגרש"ז שיש לחלק בין הכנסת ירקות לכלי עם מים או לשטפו תחת הברז מהעפר ואבק שעליו שאסור, ובין ניקוי הפרי ע"י מים מועטים שחשוב כדרך אכילה, ויתכן שאף לשטוף תחת ברז המים חשוב כדרך אכילה ומותר, שכך רגילות האנשים לשטוף תחת הברז את הפירות מחמת הריסוס שעליהם, ולכן אף לכלוכים אחרים שיש על הפרי שיוורדים - מותר. וההיתר לשטוף את הפרי מהריסוס שעליו הוא משום שאינו ניכר לעין. **והפרי מגדים** (משב"ז סק"ה) הסתפק האם מותר לשרות באופן שרוצה לאכול לאלתר.

לענין הלכה, מצאנו בפוסקים כמה גישות באשר לשטיפת פירות להסרת סוגי לכלוכים שונים שע"ג:

**א. שש"כ** (פ"ג סע' כא והערה נב) אסר לתת במים פירות שמעורבת בהם פסולת ואין רוב בנ"א אוכלים כן את הפרי, וכן אסר לשטפם תחת הברז שיש בזה משום בורר, אלא יכין פירות אלו מע"ש. ואם הפסולת דבוקה בפרי או שיש עליהם חומר ריסוס ולכן רוצה לשטפם, מותר לשטוף אותם תחת הברז רק סמוך לסעודה, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (איל משולש פט"ו הע' י) להתיר שטיפת הפירות תחת זרם המים סמוך לסעודה, והוסיף, שראוי לשוטפם מע"ש.

**ב. שו"ת שבט הלוי** (ח"א סי' נב): אם השטיפה מחמת פסולת המעכבת את האכילה אסור כדברי המ"ב.

ג. שו"ת **אגרות משה** (שם): מותר לרחוץ בידו בלבד, ואם הוא לכלוך המעכב את האכילה ההיתר הוא רק אם בורר סמוך לאכילה.

ד. **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רלג) התיר לשטוף פירות מהלכלוך שעליהם או הריסוס, ונכון שיהיה לאלתר. אבל לשירות אותם בכלי שיש בו מים אפילו ע"מ לאכול לאלתר אסור, כיון שחשוב כברירה בכלי, ועיין טעמו לעיל. וכתב עוד שלכלוך הוא דבר חיצוני ואינו נחשב כמעורב עם הפרי גם במקום שדבוק בו. ונקט מילתא מציעתא, דהיינו לאסור כשעושה ע"ד לאוכלן לאחר שעה ולהתיר לאלתר. גם **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' ריז) התיר להדיח ולשטוף פירות ע"מ לאכול לאלתר, בין ע"מ להסיר לכלוך ובין להסיר את הריסוס שעליהם.

ה. **החזון איש** אסר לשטוף פירות אם עושה כן ע"מ להסיר לכלוך, בין אם מסיר את הלכלוך ע"י שרייה במים, ובין אם מסיר ע"י רחיצת הפירות בברז. אולם, מותר לשטוף הפירות אם עושה כן רק מחמת הריסוס שעליהם שאין בו ממשות (חוט שני ח"ב עמ' פח-פט) וכתב החוט שני, שהדחת פירות חשובה כמו ברירה בכלי כיון שהמים מסייעים לברירה, וברירה בכלי אסורה אף אם עושה כן כעין קילוף פירות, והביא ראיה לדבריו את ראייתו של הב"ה"ל. **ובאז נדברו** (ח"ג סי' י) כתב שאין להקשות מאי שנא מקילוף פירות המותר לאלתר, כיון דהתם מיקרי דרך אכילה וכבורר אוכל מתוך פסולת שהרי כן תמיד היא דרך האכילה, שכן הוא בריית הפרי שיש לו קליפה, משא"כ לענין דבר הדבוק לפרי שאין הפירות תמיד מלוכלכים ולכן אינו דרך אכילה.

והחילוק בין זה לשטיפת כלים המותרת, כתב **בחוט שני** (שם) שמלאכת בורר היא תיקון הדבר הנברר, וכלים הואיל והדרך היא להשתמש בהם לאחר הניקיון, אין השטיפה שלהם חשובה כתיקון הדבר, אבל הסרת הפסולת מפירות המלוכלכים חשובה כתיקון הפירות. וב**שולחן שלמה** (סק"ח אות ג) ביאר שאין בשטיפת כלים משום בורר, כיון שניקוי דבר שדרכו תמיד להתלכלך וחוזרים ומנקים אותו לא נקרא בורר אלא מנקה. **ובאז נדברו** (ח"ג סימן י) הוסיף לבאר שאין בהדחת כלים משום בורר, כיון שדבר גדול עם דבר קטן לא נחשב תערובת אלא ברור ועומד. וב**שביתת השבת** כתב שאיסור בורר בהדחת הפירות אינו אלא מדרבנן, וגזרו משום דהו"ל לתקן מאתמול, אבל כלים לא היה יכול לתקנם מאתמול ולכן מותר.

סעיף ט':

### נתינת מים על השמרים

שנינו במשנה בשבת קלז. "רבי אליעזר אומר תולין את המשמרת בי"ט ונותנין לתלויה בשבת וחכ"א אין תולין את המשמרת בי"ט ואין נותנין לתלויה בשבת אבל נותנין לתלויה ביו"ט", **המ"ב** בסימן שטו (ס"ק לו) ביאר שמשמרת היא שק הרחב ופתוח למעלה וסתום וחדוד למטה, ומכניסין קצה החדוד בתוך הכלי, והקצה העליון הרחב מסבבים בשפת פיהו אל הכלי, ונמצא הוא גג לכלי ועשוי כאוהל. **והריטב"א** בסוגיין ביאר את סברת ההיתר לתת לתלויה בשבת, משום דאין דרך בורר

בכך, דלא איקרי בורר א"כ בורר להצניע אבל לאוכלו מיד לא. גם **רש"י** (ד"ה תולין) כתב שאין דרך לברור כך.

ובמשנה בדף קלט: "נותנין מים ע"ג השמרים בשביל שיצולו ומסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית", וכתב **רש"י** (ד"ה נותנין) שהשמרים נתונים במשמרת מבעו"י, וכ"כ **הריטב"א**, ולכן לאו מילתא עביד השתא.

מצאנו בהסבר המשנה שני פירושים: **א.** שפיכת המים ע"ג השמרים ממצה את היין הסמיך שנשאר בין השמרים וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לג), וכ"נ **מפיהמ"ש** (פ"כ ה"ב). **ב.** שורה את המים בתוך החבית עם השמרים, כך שמקבלים המים את טעם היין. לפי פירוש זה הטעם שאין איסור בורר הוא משום שהוא כמו נתינת תבלין, שעצם נתינת הטעם אין בה איסור בורר. **המ"ב** (שם) כתב שאופן זה מותר בשבת. **המאירי** הביא את שני הפירושים.

הקשו האחרונים מדוע אין בזה משום בורר? **האגלי טל** (מרקד סק"ח) נשאר בצ"ע, ובשולחן שלמה כתב דכיון ששפך מים צלולים וקיבל מים צלולים אנו הולכים בתר תחילת המעשה שבו היה מים צלולים, ובסוף המעשה שגם היו מים צלולים, **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ה סק"י) תירץ שכיון שמעט היין שיוצא מהשמרים מתערב מיד במים, טפל הוא למים, ואין זה נחשב כבורר. וע"ע **בפרי מגדים** (מש"ז סק"י).

### סעיפים י' - יב':

#### **סינון יין ומים**

שנינו במשנה בשבת קלט: שמסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית. ובגמ' שם "אמר זעירי נותן אדם יין צלול ומים צלולים לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש אבל עכורין לא מיתיבי רבן שמעון בן גמליאל אומר טורד אדם חבית של יין יינה ושמריה ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש תרגמה זעירי בין הגיתות שנו".

ומצאנו בביאור הגמ' כמה ביאורים בראשונים:

**א. הרמב"ם** (שבת פ"ח הי"ד ופכ"א הי"ז) ביאר שמדובר על סינון יין צלול, והחידוש הוא לאפוקי משמרת שאסור משום עובדין דחול, ולדעתו "בין הגיתות" מותר כיון שהשמרים והיין חשובים כגוף אחד ולכן אין איסור להפריד בניהם. ולדעתו יין או מים צלולים מותר ליתנם בסודר או בכפיפה מצרית ולא במשמרת, ומים ויין עכורים אסור. לכאורה יש לשאול על שיטת הרמב"ם שפסק בניגוד לדברי זעירי בגמ'! שהרי אמר שמותר לתת מין ויין צלולים למשמרת, ולדעת הרמב"ם לעולם אסור לתת למשמרת. ומצאנו בזה כמה תירושים: **א. הב"י** כתב שדברי זעירי ורשב"ג במשמרת, אין הכוונה משמרת ממש, אלא הכוונה שמותר לעשות פעולת שימור, שהיא בסודרין וכפיפה. **ב. הט"ז** (סק"ט) כתב שדברי הב"י דחוקים, ולדעתו, לדעת הרמב"ם ההיתר לתת למשמרת הוא דווקא יין צלול שרוצה להוציא ממנו את הקיסמים הדקים בלבד, שגם הרמב"ם מודה בזה להיתר, אך אין זה מצוי ולכן לא כתב זאת. **ג. הר"י קאפח** (ח, אות לט) כתב שהרמב"ם חילק בין

משמרת שלהם למשמרת סתם שהיא כסודרין. המשנה דיברה על משמרת שלהם האסורה, וזעירי דיבר על משמרת סתם שהיא כסודרין.

ב. **הרשב"א** (ד"ה ומסננין) ביאר שמדובר בין שראוי לשתייה ולכן אין כאן משום בורר ומותר כיון שעושה שינוי, והמשנה באה לאפוקי יין עכור שאינו ראוי לשתייה. ונראה שמחויב להסביר את שיטת הרשב"א כפי שהסברנו את הרמב"ם למעלה, שאין הבדל בין סודרים למשמרת, שהרי כתב הרשב"א שמותר לברור את היין העכור במשמרת, לכאורה אין מותר הרי זה עובדין דחול? אלא משמרת של הגמ' היא הסודרים. או שנפרש את דבריו ש"בין הגיתות" הכוונה שהשמרים והיין חשובים כגוף אחד ולכן אין איסור להפריד בניהם. מרן הב"י ביאר את שיטת **רש"י** כהרשב"א. המיוחסים לר"ן, מאירי ושפת אמת מפרשים את רש"י, ש'סודרים' באו לאפוקי משום כיבוס. ולעולם מדובר בין צלול.

יוצא א"כ שישנה מחלוקת בין הרמב"ם לרשב"א בסינון דברים שראויים לשתייה לרוב האנשים: לדעת הרמב"ם מותר רק בשינוי ולדעת הרשב"א מותר אפילו במשמרת. ועיין בפירוש רש"י שאם הדרך לשותות כך את המים אין בזה משום תיקון של היין, דבלאו הכי משתתי.

### מסנת בברז ובכור

**כה"ח** (ס"ק קכ) חידש שמותר לסנן מים מפני תולעים במשמרת העשויה לכך, אם עושה כן במקום שיש ספק שישנם שם, ואין בהם איסור שרצים (כגון שלא פירשו), גם **החזו"א** (סי' נג ד"ה ולענין) כתב להתיר שימוש בברז שקשרו לו סודר בפיו כדי למנוע נפילת זבובים לכוס, כיון שאין חשש של נפילת זבובים רבים אלא לפעמים אפשר למצוא במים זבובים. גם בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ז סי' כג) כתב דכיון שכל המים הולכים דרך שם, ואף המים שמשתמש לנטילה והדחה הולכים דרך שם, והוא אינו עושה שום פעולה חדשה בשביל המים לשתייה, הרי זה לא גרע מדין ברירה ביד דמותר כשנוטל אוכל מתוך פסולת כדי לאכול מיד, ומי שעושה שינוי ושם בשבת סודר על הברז תע"ב, אבל מדינא שרי. צד נוסף להתיר, הוא משום שרוב בני אדם שותים את המים גם אם לא יעשו בהם סינון זה. וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנו) ו**ערי"ש** (שיט, טז).

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד עד' בורר אות ד) כתב שמותר להשליך בכיור המטבח כל הנשאר מהאוכל, שמסנת זו נועדה להפריד את המים היורדים לביוב מהחתיכות העלולות לסתום את הביוב, ואינו רואה איסור דמהם לא יצא כלום דרך נקבים הקטנים ומה שיתנו שם מים ויזובו שם הרי מהמים לא נשאר כלום ולא נעשה שום מעשה סינון, (עיין במ"ב ס"ק ל"ג דמתיר כה"ג והכא עדיפא). גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ז סימן יב אות ח) כתב להתיר בזה וכתב שלפענ"ד אין מקום לזהירות ולחומרא בזה. דנראה פשוט דכל דשני המינים הנבררים זה מזה הולכים שניהם לאיבוד לא שייך בכה"ג איסור ברירה, והביא ראיה לדבריו מהביה"ל (טו, ד"ה היו לפניו), שבהסבירו הדין שבשו"ע דמסנת שנתן בה חרדל לסננו מותר ליתן בה ביצה אף על פי שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה, מבאר משום דהתם תרוייהו אינם עומדים לאכילה לעולם דהחלבון נתערב בפסולת החרדל ואין רוצה לאכלה והחלמון יורד למטה לגוון ולא לאכילה ולפיכך אין שייך ע"ז שם בורר שאין מתקנם ע"י ברירתו לאכילה לעולם ע"ש. הרי דס"ל להמ"ב נמי בפשיטות דהיכא דתרוייהו אינם עומדים

לאכילה לעולם לא שייך ע"ז שם בורר. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רמו) וטעמו, שמלאכת בורר מהותה הוא תיקון הדבר הנברר, וכאן אינו משתמש כלל בברירה שעשה ולכן לא שייך לומר שבורר. וכ"פ **השש"כ** (יב, יז). וכ"כ **החזון איש** (סי' נ"ג ד"ה ולענין ברזא), שמבאר נמי דכל שהולכין לאיבוד נראה דלא בורר הוא כלל כדין סחיטה שהולך לאיבוד עיין שם. וכן שמעתי מהרב **אופיר מלכה** שליט"א וטעמו, כיון שאינו משתמש לאחר מכן בברירה זו, אלא עושה כן לנוחות שלא יצטרך לזרוק לפח רוטב, וכל ברירה שאינה לצורך שימוש - מותרת. ועפ"ז התיר להוציא דף קודש מהפח כיון שאינו צריך ברירה זו. וכן להוציא פרורי לחם מהפסולת שע"ג השולחן, כיון שהכל הולך לאיבוד. אך סייג היתר זה, דכיון שיש הסברים חולקים בביאור ההיתר לסנן את החלבון מהחלבון, לכן במקום שיכול להחמיר בזה יחמיר, כגון שכשמוציא את דף הקודש מהפח, יקרא מעט ממנו, אבל במקום שאינו יכול לנהוג כך - מותר. וכ"כ בספרו הליכות שבת (עמ' רצה). וכ"פ **בילקוט יוסף** (עמ' רצג).

### קומקום תה שיש בפיו מסוננת

הסתפק **החזון איש** (סי' נג' ד"ה מן) בדיון כלי של תה שיש בתוכו גם את עלי התה, ובפיו יש מסוננת, האם הסינון חשיב כברירה ע"י כלי או בידו, ונראה מדבריו שנטה לומר שלא הוא אלא כברירה ביד המותרת אם נוטל אוכל מפסולת כדי לאכול לאלתר. ואולי טעמו משום שהשימוש בכלי זה הינו שווה בין אם יש שם עלי תה ובין אם אינם שם. וכתב בשו"ת **שבט הלוי** (א, פד) שמכיון שהחזו"א הסתפק בכך יש להחמיר. גם **הבא"ח** (בשלח, יח) כתב לאסור בזה, שנמצא בורר ע"י משמרת, וכ"פ **כה"ח** (אות קיג). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב לא, יא) כתב שאם עלי התה נמצאים בתחתית הקומקום מותר לערות את תמצית התה ממנה, אך אם הם מעורבים עם המים אין למזוג ממנה, שיש בזה חשש בורר.

וה**שש"כ** (פ"ג הע' קמ) כתב לפרש בדרך אחרת, על פי מה ששמע מהגרש"ז **אויברן** "דכלי המיוחד לברור לצורך מידי בלבד, אפשר דאינו בכלל האיסור לברור בכלי, ולכן מותר לשפוך תמצית תה דרך מסוננת שבפי התיון... וכמו שמותר לברור ביד משום טעמא דדרך אכילה בכך, וגם מותר משום כך לקלוף בסכין אפילו פסולת מתוך אוכל". ובשו"ת **יחזה דעת** (ח"ב סי' נא) העלה להתיר לערות ממנה בשבת, הואיל ורוב העולם לא מקפידים אם יכנסו עלים אחדים לתה, וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ד עמ' פט) והוסיף, שכשיגיע לערות משולי הכלי ישאיר ממי תמצית התה, שלא יראה כבורר. וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ד עמ' רכו) ושטוב להמתין עד שעלי התה ישקעו מטה. וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנז) ואע"פ שעלי התה מעורבים במים, ואינו דומה לנפה וכברה כיון שאין עיקר הכלי עשוי לסינון עלי התה אלא לאכסן את התה כדי לשתותו. וכ"פ להתיר בשו"ת **ציץ אליעזר** (יד, מו) ואע"פ שאינו עושה לאלתר. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן עט) פסק שאם החורים גדולים יכול להשתמש בו, ואם לאו יגדיל את מקום החורים. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' עז) שמצא חמשה טעמים להיתר.

ולעצם חידושו של הגרש"ז א בדבר ההיתר של ברירה בכלי המיוחד לצורך שימוש מידי. לדוגמא: קומקום תה שמסוננת בפיו, וקנקן שיש כעין מסוננת בפיו, שיש בו קוביות קרח, ואף מלחייה שמכילה אורז לספיגת הלחות של המלח, יש לומר שיסוד דבריו הוא מפני שלא נאסרה ברירה בכלי



אלא מפני שבמהותה היא ברירת אוצר, אבל במקום שהיא מעידה על עצמה שהיא ברירת לאלתר יש להתיר. אולם לא החליט בעניין וכתב דבריו בגדר 'אפשר'.

ולעניין שימוש בתיון רגיל אם יש בו משום בורר: **הקצות השולחן** (קכה, בבדה"ש ס"ק כא) התיר להשתמש בו, אולם מטעמים אחרים. **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' נח) הקל בזה כיון שאינו מתכוון לברירה, ואינו בורר בידיים אלא ע"י הסרת המונע, דהיינו ע"י הסרת התיון מתוך התה שבכוס שמנע את נטיפת הטיפות מהשקית בעודה בכוס. והשביתת שבת (בורר ס"ק מט' ונב) כתב בשם **הגרי"ח זונפלד** שראוי לא להשתמש בתיון זה. והש"ש"כ (ג, סד) הביא בשם **הגרש"ז אורבך** שנכון להוציא את התיון בעזרת כף ולא ביד, משום שאם ישהה את השקית לאחר שהוציאה, מע"ג המים שבכוס, הרי תטפנה טיפות מהשקית חזרה אל הכוס ויש בזה חשש איסור ברירה.

### ספיכת מים מקופסאות שימורים

**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רל) פסק שמותר לשפוך את המים מקופסת שימורים של זיתים ומלפפונים, משום דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וכ"כ **בערי"ש** (שיט, כ). וכ"פ **בשש"כ** (ג, כ) אולם בקופסאות סרדינים וכד' כתב שאין להקל כיון שחשוב כתערובת. וכ"פ להתיר בשו"ת **אז נדברו** (ד), לשפוך את המים מתבשיל שיש בו מינים גדולים כיון שאינם מעורבים עם המרק. ומכאן יש לדון בעניין כלי לאחסון חמוצים, העשוי ככלי קיבול ובו תחתית רשת המחוברת למוט, וכאשר מרים את המוט הרשת עולה עם הירקות הכבושים, שמותר להשתמש בכלי זה אם מאוחסנים בו חמוצים, ואם מאוחסנים בו זיתים תירס וכד' יש לדון לפי דעת הפוסקים אם יש בהם משום ברירה.

**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' פו) פסק שמותר לערות את המים הצפים ע"ג המלפפונים והסרדינים, אבל את המים המעורבים בהם אסור לשפוך דהוי כמו מים המטפחים על הזבובים, אבל ביצים הנמצאות בסיר מים מותר לשפוך את כל המים, כיון שהביצים חלקות ואין המים מטפחים עליהם.

ושמעתי מהרב **אהרון בוטבול** לגבי הוצאת נזל מתבשיל כדי לחממו (כאשר יש רוטב רב שאסור לחממו בשבת), שאם הנזל הוא מעל המאכל מותר להוציא אותו בכל מקרה, וגם אם הוא קרוש מותר להוציאו.

### סעיף יד':

#### עירוי מכלי לכלי

נסתפק **המגן אברהם** (ס"ק טו) האם מותר לערות מכלי לכלי באופן בו אדם מערה את האוכל ומשאיר את הפסולת בתוך הכלי שבידו. ונטיית המג"א להתיר ברירה זו לאלתר, משום שחשובה היא כברירה ביד ולא בכלי, ודעתו שאף הטוש"ע מודו לזה. וכ"נ מהשת"ז (ס"ק לד). ואף **המשנה ברורה** (ס"ק נה) הסכים עמו משום שאף שמערה מכלי לכלי מ"מ עיקר הברירה נעשה על ידי ידיו, ואם נתן קיסמין בפי הכלי שמערה בתוכו כדי שישתנן היטב, בזה אפילו לאלתר אסור אם אינו מפסיק כשמתחילין הניצוצות לירד משם דחשיב כבורר ע"י כלי.

אבל **החיי אדם** (נשמ"א כלל פב ס"ק ב), החמיר להחשיבו כבורר בכלי<sup>323</sup>.

### סעיף טו':

#### **ביצה בחרדל**

עוד שנינו בשבת קלט: "ונותנין ביצה במסננת של חרדל", והגמ' ביארה את ההיתר: "לפי שאין עושין אותה אלא לגוון".

רש"י פירש משום דהוי אוכל מאוכל. לדבריו קשה, מדוע דווקא אם רוצה לגוון, גם אם ירצה בשביל לאכול יחשב אוכל מאוכל!

א. **הב"ח** כתב שלא אמרין בבורר אוכל מאוכל שאסור, אלא כשלוקח את המין שרוצה כדי לאוכלו, אבל אם לוקח אותו לשימוש אחר, כגון לגוון, אין איסור ברירה בשני מינים.

ב. **הט"ז** (ס"ק יב) כותב שחשוב הוא כמין אחד שאין בו ברירה. וסיבת הפטור היא הנתניה לגוון.

ג. **ובשולחן שלמה** (אות לח) כתב שרואים את החלבון כנפסד כיון שמתערב בחרדל, כדין כביסה שמותר לתלות ואין בזה איסור בורר, אע"פ שהמים שבה יוצאים מהבגד, כיון שהמים נפסדים כשהם יוצאים.

ד. **הדרישה** כתב שמדובר במקרה שרוצה את שתיהם ולכן אין כאן ברירת אוכל מפסולת (אך קשה על פירוש זה מה כוונת הגמ' "לגוון"). כעין זה כתב הב"ח שמדובר שיכול לקחת גם את החלבון אם ירצה, דכיון שהוא קשור יכול הוא ליטלו מהפסולת.

ה. **המג"א** כתב שחשובים כמין אחד, ואפילו אם יברור לאוכל מותר ולא רק לגוון, ואין מטרת האדם בסינון להכשיר את הביצה אלא לגוון בלבד. וכך פירש את דברי רש"י "אידי ואידי אוכל הוא", שאין כאן ברירת אוכל מפסולת ולכן הדבר מותר.

### סעיף יז':

#### **מחבץ**

רש"י הביא 2 פירושים למחבץ: פירוש ראשון שמעמיד חלב בקיבה וע"י כך האוכל נברר מהפסולת. לפי הפירוש השני הוא מעמיד כבר חלב קרוש לתוך כלי גמי לסננו מהחלב שבו.

לפי הפירוש הראשון חייב משום בורר כיון שמפריד את העבה מהצלול, ואע"פ שחשובים כמין אחד ואין כאן פסולת כלל, ובורר חייב רק בשני מינים, כתב **המ"מ** (שביתת עשור פ"א ה"ג) דכיון שהם דברים לחים המתערבבים יפה זב"ז יש בהפרדתם משום בורר. אולם לכאורה קשה שהם לעולם לא היו נפרדים בשביל להחשיב אותם בלולים!!

<sup>323</sup> ואפשר שהדבר תלוי ביסוד ההיתר של ברירה ביד: האם הוא מדין שינוי יותר מברירה בקנון ותמחוי, אף בנידונו נראה כן, שהרי דרך זו גרועה מברירה בקנון ותמחוי. מאידך, אם ההיתר הוא מפני שברירה ביד היא מעשה אכילה, אפשר שברירה כזו אינה חשובה חלק ממעשה האכילה. ואינו מוכרח כלל, כי אפשר שהמחלוקת טכנית ביסודה, כשאדם נוטל כלי בידו ושופך ממנו אם העיקר הכלי או היד.

לכאורה יש לשאול לפי הפירוש הראשון, מדוע יתחייב הרי הוא חשוב כמין אחד? כפי שמצינו בברירה יין בסודרים? והקושיא כפולה, מדוע אין דינו להיתר כמו ברירה יין מהשמרים בסודרים?

### ברירה בלח

בשו"ת **מהריט"ץ** (ח"א ר"ג ד"ה אמנם הטעם שנלע"ד) מובא שכל דבר הצף ועומד בפ"ע אינו בכלל בורר, ואין בורר אלא בדבר המעורב, דע"י הברירה מתחדשת צורתו לברורה לבדה, גם **האליה רבה** (סוס"ק ח) הביא דבריו להלכה, וה**ברכי יוסף** (שי"ט סק"ה ד"ה ומ"ש דמהריט"ץ) כתב שנ"ל שהוא טעם לשבח שאין ברירה בלח. גם **הבית מאיר** (על ט"ז ס"ק ב) ו**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' רלג) כתבו כדברי המהריט"ץ, ו**בתזון עובדיה** (ח"ד עמ' רלב) כתב שטוב להחמיר אבל הרוצה להקל יש לו ע"מ שיסמוך. ועכ"פ כתב שאין ההיתר אלא בדבר שצף ע"פ המים, אבל להוציא גרעין לימון מתוך המשקה ממש אסור. וכ"פ **בערי"ש** (שיט, כא) להקל. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רנ) כתב שהעיקר להקל להוציא את היתוש ללא מים, ונכון להחמיר להוציא עמו מעט מים.

מנגד, **הט"ז** (שיט יג, תק"ו ג) כתב לאסור להוציא את הזבוב מהמשקה, ה**ביאור הלכה** (סע' ט"ז ד"ה אלא) הביא את דברי מהריט"ץ וכתב שקשה מאוד להקל בזה, כי כמעט כל האחרונים העתיקו את דברי הט"ז להלכה, ובפרט דמלתא דאורייתא הוא. גם **במ"ב** (ס"ק סא) פסק שאין להוציא זבוב מהמשקה דהוי בורר פסולת מאוכל, אלא יקח קצת מהמשקה עמו ויזרוק. וכן הסיק **בז"ר** (ס"ק לט) בדעת **השת"ז** שאין היתר גמור.

### הסרת הפסולת עם מעט אוכל

כתב **הט"ז** (ס"ק יג) לגבי הוצאת זבובים שנפלו לכוס, שלא יוציא הזבוב לבד מהמשקה כיון דהו"ל פסולת מתוך אוכל, אלא יקח מן המשקה קצת עמהם. וה**פרי מגדים** (משב"ז יג) הוסיף שמשמע שכל שאין בורר לגמרי אוכל מפסולת אלא מניח קצת אוכל עם הפסולת, וכן אם מניח קצת פסולת עם האוכל, יכול לברור כל היום בעניין זה. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק סא).

מנגד, דעת **החזו"א** (נג ד"ה וכתב המ"ב וכן בסימן נ"ד סק"ג ד"ה ובמ"ב) שכל בורר פסולת מאוכל אף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור, כל שדעתו על האוכל הנשאר שיהיה מבורר, וא"כ גם כשמוציא עם האוכל מעט פסולת פעולתו מוכיחה עליו שעושה כן בשביל הוצאת הפסולת. ועיין מש"כ על דעתו **במילואים לפסק"מ** (סי' עד ד"ה והנה בחזו"א).

במקרה שאינו יכול להוציא את הפסולת אא"כ יוצא ממנה את האוכל, אין הדבר חשוב כמוציא פסולת עם אוכל, ולכן אסור להשתמש במכשיר המוציא את הגרעין מהזית, משום שא"א להוציא את הגרעין ללא פסולת כלל.

## סימן ש"כ - דש וסוחט

סעיף א':

### סחיטת פירות

סחיטת פירות היא אחת מן התולדות של מלאכת הדישה. במשנה ובגמרא בפרק חבית מסתמנת חלוקה בין שלוש קבוצות פירות: זיתים וענבים, תותים ורימונים, ושאר כל הפירות. ננסה לעמוד על יסוד הדין של סחיטת פירות כתולדת דש, ומתוך זה נבאר את החילוק בין סוגי הפירות.

כתב **רש"י** בדף יח. (ד"ה שטוענין) "דהוה ליה מפרק דבר ממשאו הגדל בתוכו, והיא תולדה דדש". ואולי אפשר להבין שעל כל סחיטה של פרי חייב משום דש, שהרי מפרק את הדבר הגדל בתוך הפרי.

אמנם, בסוגיה בדף קמה. מובא שמהתורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד. ופירש **רש"י** שהתורה אסרה מלאכה, ודווקא דריכת זיתים וענבים חשובה מלאכה, אבל שאר דריכות של פירות, לאו אורחייהו בהכי, ולא מלאכה נינהו. ועיין בפרי מגדים (א"א פתיחה לסי' שכ) שפירש דברי רש"י שההיתר הוא משום ששאר פירות אין דרך לסוחטם, ומי שעושה כן, הרי זה עושה מלאכה כלאחר יד, ולכן אינו חייב. בצורה מפורשת יותר כתב **התוס' רי"ד** לפרש היתר הסחיטה בפגיעין ועוזרדין, דכיון שאין דרך העולם לסוחטם "אין לך שינוי גדול מזה" ולכן מותר. וכשנדייק בדבריו נמצא, דכיון שהשינוי הוא גדול משמעותית, לכן מאיסור דאורייתא הופך הדבר להיות מותר לכתחילה (כעין זה מצאנו באיסור דש שלדעת שו"ע הרב אם עושה שינוי גדול יכול להפוך את הדין מאיסור גמור למותר).

אבל **הר"ן** (סא. ד"ה כבשין. קמה. ד"ה כבשין) כתב ששאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו. ולכן אין בזה משום מלאכת דש, משום שאין חיוב דש במפריד אוכל מאוכל, אלא במפריד משקה מאוכל. והפמ"ג (שם אות א) כתב לבאר כוונת הר"ן, שכמו שמצינו לעניין הכשר לקבל טומאה באוכלים, שרק היוצא מזיתים וענבים חשוב למשקה, אבל היוצא משאר פירות אינו חשוב למשקה, ה"ה לעניין מלאכת דש צריך שיהיה עליו תורת משקה.

**האגלי טל** (דש טז) כתב שאין מחלוקת בין רש"י והר"ן. לדעתו פירוש דברי רש"י אינו משום שינוי כהבנת הפרי מגדים, אלא שכשאין הדרך לסוחטן, אין שם משקה על היוצא מהן, וכדברי הר"ן. ויש לסייע פירוש זה מדברי רש"י עצמו בדף קמד: (ד"ה כרב חסדא) שפירש שטעם ההיתר בפגיעין הוא משום שאין אדם עושה אותו למשקה. ומפורשים הדברים בדברי **הרשב"א** שם שבדבר שאין דרך העולם לסחוט אינו חשוב כמשקה אלא כאוכל. וכן מבואר ב**רא"ש** (כב. ד).

ובספר **שביתת השבת** (פתיחה למלאכת דש ה, ב) הביא בשם ספר פאר עץ חיים ביאור אחר בטעם שדווקא בזיתים וענבים האיסור מדאורייתא, שמלאכת דש היא תיקון אוכל כמלאכת בישול וזה דווקא בזיתים וענבים שהביאו לתכלית של שמן ויין שהם חשובים יותר ממה שהיה בתחילה בתוך הפרי, משא"כ בשאר פירות שהמשקה אינו חשוב ולא נוטעים אותו כלל ע"ד המשקה היוצא ממנו, אין הסחיטה נידונה כתיקון של הפרי.

ראיתי בשיעוריו של הרב ברוך בן גיגי שביאר דבריהם שאין לראות את הסחיטה כמלאכה אלא כשמדובר במיץ הנמצא בפרי, השונה מהותית מן הפרי עצמו, דהיינו, שיש הבדל מהותי בין הפרי לבין המיץ, שאם לא כן אין זה אלא 'אוכלא דאיפרת', וכמחתך אוכל בעלמא. וביתר בהירות יש לומר שהסחיטה צריכה לייצר לי מוצר חדש, המיץ היוצא צריך להיות גופו ועיקרו של הפרי.

מהות דישה היא מיצויו של היבול, שאין היבול גמור אלא על ידי הדישה, וכשם שאין החיטה גמורה אלא לאחר שדשו אותה וסילקו ממנה את המוץ, ורק אז נחשב שיש כאן יבול ופרי, הוא הדין בסחיטת פירות, אין סחיטה נחשבת תולדת דישה, אלא סחיטה שמייצרת את יבולו של אותו מוצר. רק בזיתים וענבים המוצר המתקבל הוא מוצר חדש והוא יבולם של כרמי הזיתים והענבים. בשאר פירות, הפרי קיים גם בלא הסחיטה, והסחיטה אינה אלא צורת אכילה שונה שלו, ולכן נחשב כאוכלא דאיפרת ומותר מדאורייתא.

עוד היה נלענ"ד לבאר בדין סחיטת זיתים וענבים, כמו שביארנו, החיוב בסחיטת זיתים וענבים הוא על יצירה של דבר מעולה יותר, כשאדם סוחט ענבים הוא אינו מקבל סתם "מיץ" ענבים, אלא "יין" שהוא מוצר חדש, ולכן רק עליו ישנו חיוב של סחיטה. החיוב על תותים ורימונים אינו בגלל שרק חלק מהאנשים סוחטים אותו (ואם כולם היו סוחטים, היה אסור מהתורה) אלא כל איסורו אינו אלא מחמת זיתים וענבים, ושאר פירות אין בהם איסור כלל גם אם כל העולם יסחטם. ונראה שדבר זה מדויק מדברי הרי"ף והרמב"ם: **הרי"ף** כתב בביאור החיוב של בית מנשיא על דריכת רימונים "מפני שבית מנשיא בן מנחם סוחטין ברימונים בחול ועושין מהן יין ונמצאו הרימונים בני סחיטה", הרי"ף הוסיף כאן שאין זה סתם 'מיץ' רימונים אלא 'יין' רימונים, ולכן ישנו חיוב (מדאו' או דרבנן) כיון שישנו דמיון בינו לזיתים וענבים שגם בהם הסחיטה מייצרת דבר מעולה. וכתב **הרמב"ם** (כא, יב) "מפרק חייב משום דש. והסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק. לפיכך אסור לסחוט תותים ורימונים, הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם זיתים וענבים, שמא יבוא לסחוט זיתים וענבים. אבל שאר פירות, כגון פרישין ותפוחים ועוזרדין, מותר לסחוטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה", כשנדייק בדבריו נמצא כדברינו, כל האיסור של סחיטת תותים ורימונים אינו עצמי, אלא מחשש לסחיטת זיתים וענבים, ושאר פירות אינן בני סחיטה, לענ"ד יש לבאר שאין זה משנה כלל מה יהיה דרך העולם בפירות אלו, ואפילו כל העולם יסחוט אותם, אין זה יעלה ויוריד, כיון שבמהותם אינם עולים דרגה לאחר סחיטתן. לאחר מכן הראה לי נריה נהרי הי"ו שכך ביאר **הרי"ף קאפח** (ח, אות כט) את הרמב"ם והרי"ף, ולכן רצה להתיר לדבריהם סחיטת תפוזים בשבת, כיון שאין הדרך לעשות ממין זה יין אלא רק לשתות מימיהן, אלא שסיים שהדבר צריך עיון. ביאור זה מסתדר גם עם דברי הגמ' שאין איסור מהתורה אלא בסחיטת זיתים וענבים, ומשמע שזהו כלל שאינו תלוי במנהג המקום, אלא הוא דין מיוחד בהם שאינו נתון לשינוי, משום הייחודיות שבמינים אלו.

ומצאנו עוד כמה נקודות ייחודיות שמאפיינות זיתים וענבים: א. זיתים וענבים הם פירות הנאכלים, ואילו שמן משמש למאור ובישול. וגם יין שונה מהותית משאר המשקים. ב. לעניין ברכה ישנו הבדל מהותי במיצים אלו, ברכתם בעקרון היא כברכת הפרי (רק שהגפן השתבח יותר ולכן קיבל ברכה ייחודית, ושמן הוא מזיק), ובשאר מיצי פירות הברכה היא שהכל. ג. רק בזיתים וענבים יש גמר מלאכה במצבם

שלאחר הסחיטה כי סחיטתם מביאה אותם לידי מיצוי וזהו גמר מלאכתם. ד. לדברי הרמב"ן (דברים יד, כב) עיקר חיובו של הפרי לעניין מעשר אינו אלא בתירוש ויצהר.

אמנם, כל זה לפי המימרא בסוגיה (שם בדף קמה.) שאין חייבים דבר תורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד. אבל בסוגיה שם קמג:-קמד. נאמר שתותים ורימונים אסורים בסחיטה. ראשונים רבים פירשו שתותים ורימונים אסורים בסחיטה מדרבנן גזירה אטו זיתים וענבים, אך אין אנו מחשיבים את היוצא מהן כמשקין. כך פירש הרמב"ן שם, וכך פוסק הרמב"ם (כא, יב) "לפיכך אסור לסחוט תותים ורימונים הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים שמא יבוא לסחוט זיתים וענבים".

אמנם מדברי רש"י לאורך הסוגיה נראה שלדעתו חייבים גם על סחיטת תותים ורימונים, ולא נחלקו ר' יהודה וחכמים אלא בהכניסם לאוכלים ויצאו משקין מעצמן - אם יש לגזור שמא יתרצה בהם למשקה ויבוא לסחוט לכתחילה או לא. לשיטתו צריך לומר שיסוד העניין הוא משום שינוי, ואינו נחשב שינוי אלא אם כן אין אדם סוחטן כלל, אבל פירות שסוחטים אותם לפעמים, לא שייך לומר בהם שינוי וחייבים על סחיטתם. אולם, לאמתו של דבר, נראה שגם לשיטה זו לא צריך לבנות יסוד הדין על שינוי, אלא שנאמר שכל מה שאין דרך לסחוטו אינו מלאכה כלל, שאין כאן דבר הכנוס בתוך הפרי שחייבים על הוצאתו, אלא הוא כעין אוכלא דאיפרת. וזהו שכתב רש"י קמד: (ד"ה ובעוזרדין) "דלאו אורחיהו בהכי ואין כאן משום דש", ולא הזכיר שם שאין חייבים משום שהוא כלאחר יד, ומוכח שאין בו דש כלל.

### האם יש פירות שמותרים בסחיטה?

שנינו בגמ' שם:

"אשכחן רבי יהודה דמודי לרבנן בזיתים ובענבים. רבנן דמודו ליה לרבי יהודה בשאר פירות מנלן? - דתניא: סוחטין בפגעין ובפרישין ובעוזרדין, אבל לא ברמונים... אפילו תימא רבנן, כיון דלאו בני סחיטה נינהו - אפילו לכתחילה"

וכן פסק הרמב"ם (שם) "אבל שאר פירות כגון פרישין ותפוחים ועוזרדין מותר לסוחטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה".

אבל בהמשך הסוגיה שם קמד: נאמר שאסור לסחוט כל פרי שהוא "כיוון דאחשבינהו הוה להו משקה", ופירש רש"י שם שאנו חוששים שאם נתיר לו למתק, יבוא לעשות משקה. ולפי שיטתו כל אדם שסוחט פרי למשקה, הרי החשיבו וחייב על סחיטתו משום דש.

הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש הכריעו שמותר לסחוט שאר פירות אף למימיהן, ולא חששו לטעמו של רב חסדא, וכן מוכח מהגמ' שמותר לסחוט שאר פירות. אבל בהגהות סמ"ק, וברבנו ירוחם פסקו לאסור סחיטת פירות למשקה, ולא התירו אלא למתק את הפרי.

מרן בשו"ע כתב "ושאר כל הפירות, מותר לסחטן". והב"ח כתב שיש לאסור סחיטת פירות כשכוונתו להכין משקה.

רוב המפרשים הבינו בדעת מרן כפשוטו שמותר לסחוט אף למשקה, אך ה"ט"ז (סק"א) כתב שאין לסחוט שום פרי למשקה אלא למתק, וכשיטת רש"י הנ"ל, ומ"ש מרן להתיר אינו אלא כשסוחט סתם אבל אם מגלה בדעתו שעושה כן לצורך משקה יש לאסור. אלא שהביאור הלכה (ד"ה מתר לסחטן) כתב שדעת מרן להתיר אף סחיטה למשקה, והביא ראשונים רבים הסוברים כך להלכה. ולכן פסק שאין לנו לחוש לדעת המחמירים, אם לא במקום שנהגו להחמיר כדעת רש"י וסיעתו אין להקל בזה. והסביר שאין לפרש בדעת מרן כפי שרצה לפרש ה"ט"ז, שהרי מרן התיר בפירוש לסחוט לימונים, ודעת רוב הראשונים להתיר בזה. וכן השמיט השת"ז את דברי ה"ט"ז, וכפי שעמד על כך בסב"ל (ס"א ד"ה ושאר), וכ"נ דעת מהרי"ץ (פער"צ ח"ב סי' טו).

**הבא"ח** (יתרו, ג) כתב שאפילו בשאר פירות אם חשב עליהם בשביל המשקה שלהם אסור, וכ"פ **בכה"ח** (אות ח). ובחזו"ע (ח"ד עמ' קלב) דחה דבריו בשתי ידיים, שהרי רוב ככל הפוסקים לא קיבלו דברי רש"י ותוס' בזה. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנג) **וערי"ש** (שכ, א).

### פירות האסורים מדרבנן

דעת רוב הראשונים היא שזיתים וענבים אסורים מדאורייתא, ותותים ורימונים אסורים מדרבנן, ושאר הפירות מותרים בסחיטה. אלא שיש לעיין מה הוא הגדר המדויק של תותים ורימונים שאסורים מדרבנן, שהלא היום יש מיני פירות רבים שדרך לסוחטם לעיתים מזומנות, וצריך לקבוע האם איסור סחיטתן מדאורייתא או שמא אינו אלא מדרבנן. בגמרא קמד: נאמר:

"של בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים. אמר רב נחמן: הלכה כשל בית מנשיא בר מנחם. אמר ליה רבא לרב נחמן:.... מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא? - אין, דתנן: המקיים קוצים בכרם, רבי אליעזר אומר: קדש, וחכמים אומרים: אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ואמר רבי חנינא: מאי טעמא דרבי אליעזר - שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם. מידי איריא; דערביא - אתרא, הכא - בטלה דעתו אצל כל אדם"

ומשמע מהסוגיה שכדי לאסור סחיטת פירות צריך שנדע על מקום שסוחטים פרי זה ולא די באיש או משפחה, ורבנן שם חולקים על ר"א אף בזה. לדעת ה**תוספות** בדף צב: (ד"ה ואת"ל) מנהג מקום אחד משפיע על המקומות האחרים, אם אנו משערים שבמציאות שישנה לפנינו גם הם היו נוהגים כך. אלא שכל זה אינו אלא לשיטת ר' אליעזר, ושמא יש לומר שרבנן אינם חולקים על ר' אליעזר אלא בהערכת המציאות האם היו נוהגים כן גם בשאר מקומות, ומודים לו בעיקרון דבריו, עוד יש לומר שלרבנן לא די באתרא כדי לאסור על כל העולם, אבל די במקום כדי שלא נאמר בטלה דעתו, ונאסור לבני אותו המקום.

ויתכן שבנקודה זו נחלקו הב"י והרמ"א. ה**ב"י** כתב שאם יש מקום בעולם שנוהגים לסחוט פרי מסוים, יש לאסור בכל העולם. ונראה פשוט שהוא דווקא בתנאי שהתנו התוס' לעיל, שהיו נוהגים כן בשאר מקומות, אם היו להם אותם תנאים. אבל ה**רמ"א** פסק לאסור דווקא במקום שנהגו לסחוט.

**המגן אברהם** (סק"א) דן באריכות בדברי הרמ"א והב"י ומסקנתו, שפירות שאדם רוצה לסוחטם ואחשבינהו ייאסרו בכל העולם אם יש מקצת שנהגו לעשות כן, בתנאי שאם היו להם רוב פירות היו

נוהגים כמותם. אמנם **בביאור הלכה** (ד"ה ובמקום) כתב לחלוק עליו בנקודה זו, והביא שהרשב"א והריטב"א כתבו לאסור שאר פירות אם יש מקצת אנשים שנוהגים לסוחטם, ואפילו אין זה משום שיש להם הרבה מאותם הפירות.

יש לציין שבכל פרי האסור בסחיטה אסור לסוחטו לתוך משקה, שלא התירו אלא לתוך אוכל, וכן אסור לסוחטו לכלי ריק אע"פ שדעתו ליתנו אח"כ לתוך מאכל. וכ"פ **המ"ב** (ס"ק יח) והביא דבריו **בחזו"ע** (ח"ד עמ' מב).

### אם דבר שבימינו רובו עומד לשם סחיטה יאסר מדאו' זיתים וענבים או תותים ורימונים

ראינו לעיל שהפירות האסורים בסחיטה מדאו' אינם אלא זיתים וענבים, אולם לשיטת רש"י יש לעיין בגדר הדבר כיצד קובעים מהו פרי שדרך לסוחטו לפעמים, ומה הוא פרי "דליכא דבעי להו למשקים". ויותר מסתבר שלדעתו הדבר תלוי בשאלה אם יש מקום שנוהג כן, אזי זהו פרי שיש שעושים ממנו משקה, ויש לאסור סחיטתו מדאורייתא. אמנם צריך תמיד לזכור שאף לגישה זאת, יש שיטה בסוף הסוגיה שאינה מחייבת בשום פרי אלא בזיתים וענבים בלבד, וזוהי השיטה שנפסקה להלכה על ידי רוב מוחלט של הפוסקים.

אמנם, גם שיטת המצמצמים איסור תורה של סחיטה לזיתים וענבים בלבד, הוסברה על ידי הראשונים בדרכים שונות, ואפשר שיש ביניהן נפקא מינה לעניין הלכה. **הרשב"א** בדף קמה. כתב שהטעם שרק זיתים וענבים חיובם מהתורה הוא משום שרובן למשקין, ושאר פירות רובן לאכילה, ואפילו אם יתן דעתו לסוחטן בטלה דעתו אצל כל אדם. כך גם עולה מדברי **רש"י** (קמה. ד"ה פטור וד"ה דבר תורה).

אך **הר"ן** (ד"ה למימחן) כתב טעם אחר לדין זה של הגבלת זיתים וענבים בלבד, משום שאין שם משקה אלא על היוצא מן הזיתים וענבים בלבד. ואולי לדעתו רק פירות אלה יש בהם תורת משקה מפני שזהו עיקרו של הפרי, כפי שביארנו לעיל, וממילא אין מקום לדון כלל בהרחבת הרשימה, והיא תכלול תמיד זיתים וענבים בלבד.

**המאירי** (קמה. ד"ה מה שאמרו) הסביר את הטעם שיש איסור סחיטה בבגדים, וכתב שבספוג כיון שסופג הרבה נוזלים אליו איסור סחיטתו מדאו' כדין זיתים וענבים, ומ"ש אין חייבים דבר תורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד, אינו אלא למעט כבשים ושלקות, אבל בבגדים שהמשקה בלוע בהם איסור סחיטתן מהתורה.

ולעניין סחיטת תפוזים ואשכוליות ושאר מיני הדר, כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קכט) שדינם כתותים ורימונים. וה"ה לתפוחי עץ ואגסים. אך חבושים ושאר מיני פירות מותר לכתחילה לסחוט אותם בשבת. עוד כתב, שלא מועיל לתת אפילו כמה כפות סוכר בכוס ולסחוט עליהם את התפוזים, כיון שהכוס מלאה על גדותיה אין שום תועלת לסוכר מן המשקה הבא עליו. וכ"פ לאסור סחיטת תפוזים בשו"ת **שבט הלוי** (א, פו, ד), גם **הגרשז"א** (שש"כ פ"ה הע' מט) כתב שדינם כתותים



וריומונים. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנב). וכן אסרו **בערי"ש** (שכ, א) ו**שע"ה** (סב, הע' יד), אך לא פרטו מה גדר האיסור.

ולדעת **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פי"א הע' 23) דין תפוזים ואשכוליות כזיתים וענבים הואיל ורגילים לסוחטם.

ולעניין אכילת אשכולית ע"י כפית, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ ה, יב) שאין בזה איסור סחיטה כל עוד אינו מתכוון לסחוט ממש את האשכולית כדי לשתות את מימיה בפנ"ע, כיון שאיסור סחיטת אשכולית אינו אלא מדרבנן והסחיטה נעשית כלאחר יד, לכן חשוב כתרי דרבנן<sup>324</sup>, ובמקום שאינו מתכוון התירו. וכן המיץ נשאר מעורב בפרי ואינו ניכר בפנ"ע. וכ"כ **הגרי"ש אלישיב** (שם הע' 46. ואשרי האיש עמ' שמב). וכתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנה) שאסור לדחוק באשכולית ע"י כף להוציא את המשקה כדי לשתות. ובחזון **עובדיה** (ח"ד עמ' קמו) פסק שמותר לאכול אשכולית ע"י כפית ובלבד שלא יתכוון לסחוט. אך דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' נו) לאסור בזה, כיון דהוי פ"ר שיצא המשקה.

### שימוש במשקין שזבו מסוגי פירות שונים

אסור להשתמש במשקין שיצאו מזיתים וענבים אפילו לא היו עומדים אלא לאכילה, גזירה שמא ימלך בדעתו להשתמש בהם לשתיה ויבוא לסוחטן. אבל משקין שיצאו מתותים ורימונים, אם היו עומדים לשתיה אסור להשתמש במשקין שזבו מהם, ואם היו עומדים לאכילה מותר להשתמש במשקין שזבו מהם. וה"ה לגבי סוגי הפירות שאסרו את סחיטתן בימינו. ולגבי פירות הדר חתוכים הנמצאים בצלחת, ותוך כדי האכילה זב משקה מהם לצלחת, דעת **הגרי"ש אלישיב** (שם הע' 49) שמותר לשתות את המיץ תוך כדי האכילה, כיון שטפל הוא לאוכל ואין דינו כמשקין שזבו, ואם נשאר בצלחת לאחר האכילה אסור לשתותו כדין משקין שזבו. אולם כל זה דווקא לדעתו שמדמה אשכוליות לזיתים וענבים, אולם לשאר הפוסקים הסוברים שדינם כתותים ורימונים, כיון שאשכוליות אלו עומדות לאכילה אין איסור להשתמש במיץ הזב מהן. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנה) ובחזון **עובדיה** (ח"ד עמ' קמד), והוסיף, שמותר לחתוך פירות בצלחת ואע"פ שע"י החיתוך יוצא משקה, כיון שאינו מתכוון לזה, ואם בסוף אכילתו רואה שיש מיץ בצלחת מותר לשתותו. ודעת **הגרי"ש אלישיב** (אשרי האיש עמ' שעא) לאסור חיתוך פירות אלו ע"ג צלחת, שהרי ע"י החיתוך יוצא משקה, ונ"ל שהגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' נו) ג"כ מחמיר בחיתוך פירות אלו ע"ג צלחת.

### מציצת פירות

כתב **היראים** (סי' רעד) "שיזהר אדם שלא יסחוט בשר הנבלע בו מרק לצורך משקה היוצא ממנו. והנותן בשר במרק או השורה פתו בין ומחזירו לפיו ומוצץ המשקים – אסור, וחוששני לו מחטאת. וכל שכן שלא ימוץ בפיו מענבים וכיוצא בהם". וכתב שחייב חטאת כיון שפוסק כדעת ר' יוחנן שהסוחט כבשים ושלקות למימיהם חייב חטאת. ולדעתו מציצה בפה דינה כסחיטה. אולם שאר הפוסקים (**שיבולי הלקט** ועוד)

<sup>324</sup> עיין בספר תוספת אהל ח"א (סימן שמ סעיף ג) שהעלה לדעת המ"ב שאין היתר של פ"ר דלנ"ל בתרי דרבנן אלא במקום שתרי הדרבנן הינם מגדרי המלאכה ולא מכללי המלאכה. ולכן בדין האשכוליות אין לצרף את ההיתר של כלאחר יד לתרי דרבנן.

כתבו לחלוק על דבריו בתרתי. שאין אנו פוסקים להלכה כדברי ר' יוחנן, וכן מציצה אינה חשובה דרך סחיטה. ולכאורה י"ל שמציצה חשובה כשינוי גמור ולכן אין בה איסור אפילו מדרבנן. ונראה עיקר בדברי **הב"י** כהמקילים, כיון שהביא את דברי השבה"ל והסיק שלכן מותר למצוץ קני סוכר בפיו בשבת. ונראה שאף **הרמ"א** מקל בזה כיון שהביא את סברת היראים בשם י"א (אמנם **הב"ח** נקט בדעת הרמ"א שמחמיר בזה). וכן נראה מסתימת האחרונים, וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קסו), ו**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קמב) אלא שכתבו שנכון להחמיר שלא למצוץ ענבים בפיו, ושכן הסכימו **הח"י אדם**, **המ"ב** (ס"ק יב) ו**הבא"ח** (יתרו, ח) וכך נוטה **במילואים לפסק"מ** (סי' פג). ומכך שהשמיט **השת"ז** את דעת היראים שהביא הרמ"א, ש"מ שדעתו להקל לגמרי. וכ"פ **בשע"ה** (סב, ה) ו**ערי"ש** (שכ, ב-ג), ושכן המנהג.

### סעיף ד':

#### **סחיטה לתוך אוכל**

בגמרא שבת קמ"ד: נאמר:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה. אמר רב חסדא, מדברי רבינו נלמד: חולב אדם עז לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה. אלמא קסבר: משקה הבא לאוכל - אוכל הוא"

**ופרש"י** שההיתר לסחוט לתוך הקדירה הוא משום שנראה שאינו עושה כן לצורך המשקה, ואין זה דרך פריקתו אלא כמפריד אוכל מאוכל, אבל כשסוחט לתוך הקערה אע"ג שאין דרך האנשים לשותות ממנה, לא מוכחא מילתא ולכן אסור מדרבנן. בדברי רש"י אפשר להסביר שההיתר הוא באופן שמוכח שאינו מתכוון למשקה, כגון לקדירה, ובמקרה זה נתיר אפילו כשלא סוחט על אוכל ממש, אלא אפילו אם יתן את האוכל לאחר מכן. אבל אם סוחט לקערה אפילו שיש בה אוכל כיוון שאינו מוכח שלא מתכוון למשקה, הרי זה אסור. ומדברי **התוס' רי"ד** נראה שקיבל את החומרא בהסבר זה ולכן התיר רק שמוכח בוודאות שאינו מתכוון למשקה. אולם את הקולא שבהסבר זה לא קיבל, ולכן מתיר רק כשסוחט לקדרה מלאה באוכל.

אולם רבים הבינו שהכל תלוי אם סוחט לתוך אוכל או לתוך כלי ריק, וכ"נ מדברי **הרשב"א**, וכ"פ מרן **השו"ע**. ו**הביאור הלכה** (ד"ה לתוך קדרה) העיר שמדברי רש"י משמע שאף לתוך הקערה שיש בה תבשיל לא התירו משום דלא מוכחא מילתא, אך מדברי רוב מניין ובניין של הראשונים משמע דאין שום חילוק בין קדרה לשאר כלי אם יש בה תבשיל, ומה שחילקה הגמ' אינו אלא משום שכך הרגילות.

יש לציין שישנם שיטות בראשונים שההיתר של שמואל הוא ביו"ט בלבד אבל בשבת אסור. וכ"כ **הרי"ף** בשם **הלכות פסוקות**. וכ"כ האור זרוע משמו של **רבינו שמשון**, ולדבריו בזיתים וענבים סחיטתם אסורה אף לתוך האוכל, ואולי טעמו הוא משום שבזיתים וענבים יש על המשקה שבתוכם שם משקה גם לפני הסחיטה ולכן גם אם סוחט לתוך אוכל חשוב כדש וחייב עלינו. ומדברי **בה"ג** נראה שהאיסור בשבת הוא מדרבנן וביו"ט התירו איסור זה. דעה נוספת היא דעתו של **רבינו חננאל**,

לדעתו רב ושמאל התירו סחיטת ענבים לתוך אוכל גם בשבת, אלא שאיננו פוסקים כמותם להלכה אלא כדברי ר' יוחנן שכל סחיטת פרי אסורה מדאו' בשבת ואפילו לתוך אוכל.

לסיכום ישנם ארבעה שיטות בראשונים באיסור סחיטת ענבים בשבת לתוך הקדירה (מתוך 'שירת הים):

**א.** הלכות פסוקות: אסור בשבת, שמימרות אלו [סחיטת ענבים לתוך הקדירה, חליבת עז לתוך הקדירה] נאמרו דווקא ביו"ט. **ב.** ר"ח: אסור, שהמימרא הראשונה נאמרה לגבי שבת והשנייה ביו"ט, אך אינם נפסקו להלכה כיון דקי"ל כר' יוחנן שאמר שאסור לסחוט כבשים ושלקות בשבת. **ג.** רי"ף רמב"ם ועוד: מותר, שהמימרא הראשונה נאמרה לגבי שבת, והמימרא השנייה לגבי יו"ט ושניהם נפסקו להלכה. **ד.** משמע מרש"י סמ"ג ועוד: שמותר, ששניהם נאמרו לגבי שבת ושניהם נפסקו להלכה.

מנן השו"ע פסק כדעת רוב הראשונים, אלא שבסעיף ז' הביא את דברי ר"ח, וכתבו **המ"ב** (סק"ל) ו**שביתת השבת** שהמחמיר תע"ב, וכפי שכתב הרא"ש בתשובה<sup>325</sup>. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה ולר"ח) שהסביר את טעם החומרא בשיטת ר"ח בשני טעמים: כיון שמ"מ סחיטה היא אסור אפילו לתוך אוכל כיון שדרכם בכך. ובכבשים ושלקות היה עליהם שם משקה אף קודם שנבלעו בפרי. ובדעת השו"ע י"ל שמחלק בין כבשים ושלקות לבין זיתים וענבים, בכבשים ושלקות היה שם משקה עליהם קודם שנבלעו ולכן הביא את דעת ר"ח. ובזיתים וענבים מעולם לא היה שם משקה עליהם קודם שיצאו מהפרי ולכן כשסוחט לתוך אוכל חשוב כאוכלא דאיפרת. חובה להביא כאן את הגדרתו של המ"ב לאיסור סוחט: "כי השם 'מפרק' בזיתים וענבים אינו כי אם בשצריך לסחיטת הפרי למשקה, שאז חשוב פריקה, שמפרק המשקה מן האוכל, משא"כ בזה אין דרך פריקתו, דהוי כמפריד אוכל מאוכל". [יש להעיר שלפי הסבר זה בדעת מנן, הרמ"א שהוסיף שלפי ר"ח ה"ה לסחיטת ענבים לקדירה].

**השת"ז** העלה את הגהת הרמ"א בס"ז, ומשמע שדעתו להחמיר לכתחילה שלא לסחוט אף לתוך מאכל. אולם בערי"ש (שכ, ז) כתב שנהגו כדעת מנן לסחוט לימון [וראה לקמן ס"ו] לתוך מאכל בלבד, כגון חילבה סלט ודגים, אך לתוך תה ומשקה אחר אסור. וכ"כ **בשע"ה** (סב, ה, ד"ה י"א), והוסיף שמרק נחשב משקה לעניין זה, אך מותר לשים את הלימון בתוך התה/המרק. ולפי זה יש להקפיד שמי שרוצה להוסיף לימון למרק, יסחט על החילבה ואח"כ יתנו בתוך המרק, או לחילופין על מאכל לפני שמזגו את המרק לצלחת [כמו שמצוי בפסח שקודם שמים את המצות ועליהם מוזגים את המרק]. וצל"ע האם מותר להקפיד לסחוט לתוך מאכל שבמרק כגון תפוז"א ולא לחשוש שייסחט לתוך המרק. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' פב).

מדברי השו"ע משמע שההיתר בסחיטה לתוך אוכל אינו אלא כשכוונתו לתקן את האוכל, שהרי כתב שמותר לסחוט לקדירה שיש בה תבשיל 'כדי לתקן האוכל'. וכן מוכח משו"ת **הריב"ש** (סימן קכא) שהיתר סחיטה לתוך אוכל אינו אלא כשיש קשר בין הדבר הנסחט לאוכל כגון שבא לתקנו ואז

<sup>325</sup> ואין קושיה מכך שמנן פסק בפשטות להתיר בסי' תקה', משום ששם איכא למימר שהקל כעיקר הדין משום שמחת יו"ט. מילואים לפסק"מ (סי' פא אות ב, ד"ה ומ"מ). וכ"כ בחיי אדם (כלל פא ס"א).

א"צ שכל המשקה יבלע בו, או באופן שאינו בא לתקן את המאכל אבל הדבר הנסחט נבלע כולו בתוך האוכל, וכן מוכח מדברי השו"ע (סימן תקה' ס"א). והמנוחת **אהבה** (ח"ב עמ' קנא) פסק שלהלכה אם אין המשקה בא לתקן את האוכל, יש להחמיר שכל המשקה יבלע באוכל ולא די ברובו, וכ"ד **החזו"א** (נו, א). אולם מדברי **הט"ז** (תקה' סק"ב) וה**מ"ב** (סק"ה) נראה ברור שדי בכך שרוב המשקה הנסחט יבלע באוכל, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קלז), אבל כשהמשקה צף ע"ג האוכל אין בזה שום היתר, ולכן הנותנים כמה כפות סוכר וסוחטים ע"ג תפוזים יש למחות בידם.

**החזו"א** (נ"ה סק"ד) כתב שלענין חיוב בשבת אינו תלוי בדין משקין לענין טומאה, אלא במה שאנשים נהנים מהמשקה כמו שהורגלו בתשמיש משקין כשמפריד את המשקה מהאוכל חל עליו שם מפרק, וכל משקה שסחטו בשביל לאכולו בתערובת לא חל על הפרדתן שם מלאכה.

### סעיף ה':

#### **סחיטת בוסר לקדירה**

כתב המרדכי (שבת ס' תלז) בשם **ה"ר יוסף**, שמותר לקחת בוסר ולסחוט לתוך מאכל כדין סחיטת אשכול לקדירה, אולם דעת **ר"ת** לאסור בבוסר, כיון שדווקא בענבים שראויים לאכילה מותר, אבל בבוסר חשוב כבורר אוכל מפסולת [וכ"ד סמ"ג סמ"ק וכלבו].

כתב **הרא"ש** "מי יכניס ראשו בין ההרים והמחמיר תע"ב", **השו"ע** הביא את שתי הדעות "יש מי שאומר דה"ה לבוסר שמותר לסחטו לתוך האוכל, ור"ת אוסר בבוסר".

וכתב **המ"ב** (ס"ק כא) שיש לחוש לשיטת ר"ת, וגם מפני שהשו"ע הביא דעת ר' יוסף בלי לנקוב בשמו ואת שיטת ר"ת בשמו. וע"ע **בשעה"צ** (אות כה) שהביא את דברי האליה רבה שהמיקל לא הפסיד, אך דחה דבריו שהרבה ראשונים החמירו בזה, וכן החמירו בשולחן עצי שיטים ובשו"ע הרב.

בדעת ר' יוסף יש לומר, שאין זה משנה אם הפרי ראוי לאכילה או לא, כיון שהנקודה העיקרית היא סחיטת המשקה מהפרי אם מפרק משקה או לא, וכיון שסוחט לתוך אוכל, אין לו תורת משקה ומותר. אבל ר"ת שאסר יש להבין דבריו בשתי דרכים: או שהאיסור הוא משום **בורר**, וכ"כ **השת"ז** (ס"ק יט). והפמ"ג (מש"ז ד) כתב שמדברי התוס' בשבת (קמ"ד ד"ה חולב) משמע שהאיסור הוא משום **דש**, ועיין בביאור הלכה (ד"ה לאכול) שהאריך בזה.

ובאמת שלפי טעמו של ר"ת שהאיסור הוא משום בורר יהיה מותר לסחוט לאלתר את המשקה מהבוסר, וכ"כ **הט"ז** (סק"ד) ואיסור סוחט אין כאן כיון שסוחט לתוך אוכל. אמנם **המג"א** (סק"ז) כתב שאף אם נאמר שהאיסור הוא משום בורר אין לנו להתיר אף אם סוחט לאלתר, כיון שההיתר לברור לאלתר הוא משום שאין זה דרך ברירה, אבל כאן הרי דרך ברירתו כך הוא כיון שא"א לעשות באופן אחר. ועיין **בפמ"ג** (מש"ז ד), ולפי דבריו ניתן לבאר שהמג"א והט"ז חלוקים בגדרי היתר לאלתר בבורר אם הוא משום שהוא דרך אכילה (ט"ז), או משום שאין זו דרך מלאכת בורר (מג"א). וכתב **בביאור הלכה** (ד"ה לאכול) שנכון להחמיר כדעת המג"א, אך אם הבוסר ראוי לאכילה ע"י הדחק מי שסומך ע"ד הט"ז אין למחות בידו. וכ"פ להחמיר **הבא"ח** (יתרו, ד). וכ"ד **השת"ז** (ס"ק יט) כדעת המג"א, אך כתב שהרוצה לסמוך על סברת ר' יוסף לא הפסיד. אולם **מהרי"ץ** (ח"ג ס' רל) כתב

שבחנם השיג המג"א לט"ז, ולא לתר מותר לסחטו אף לפי ר"ת. וראה עוד בתשובות הרמב"ם (סי' רכו) שמבואר מדבריו כדעת ר' יוסף, ולפי זה נראה שיש להקל בשופי.

**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קמ) התיר לסחוט בוסר של ענבים לתוך אוכל ע"מ לאכול לאלתר, וכ"כ בלוית חן (סי' נו) מטעם ספק ספיקא, ספק אם הלכה כרב יוסף או ר"ת, ואף אם הלכה כר"ת להחמיר שמא מותר לאלתר.

סעיף ו':

### שינוי הדין מחמת שינוי המציאות בסחיטת פירות - לימון

כתב **הרא"ש** בתשובה (כלל כב ב) שדין סחיטת לימונים בשבת כמו שאר פירות שמותר לסחוטם, כיון שאין הדרך לסחוט לימונים אלא לצורך אוכל. על זה הקשה **בב"י**, שבמצרים היה הדרך בחול לסחוט לימונים לתוך מים שנתנו בהם סוכר לשתות לתענוג (ולא רק לשם טיבול), ואין נמנעים מפני זה לסחוטם בשבת, ולא ראה מי שמיחה בהם.

מין הביא שתי טעמים למנהג מצרים בסחיטת לימון: א. האיסור אינו אלא כששותים את מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר, ולכן אינו דומה לתותים ורימונים ולשאר פירות שהדרך לסחוטן למימיהם. ב. האיסור אינו אלא כשסוחט את מימיו לבד ורק לאחר מכן מערבו במים, אבל אם סוחטו לתוך משקה אחר, מותר. נ"מ בין הטעמים תהיה בזמנינו שלא שותים את מי הלימון בפנ"ע, ולכן לתירוץ א' יהא מותר לסחוטם. אולם לתירוץ ב' בב"י יהא אסור משום שנוהגים אנו לסחוט כיום לימון לכלי ריקן.

**השו"ע** פסק בפשיטות שמותר לסחוט לימונים. לא ברור אם טעם ההיתר הוא משום שמסתמך על טעמו הראשון שכתב בב"י, שהרי לא חילק אם סוחט למימיהן או לתוך משקה אחר. ולטעם השני שהביא, אם סוחט למימיהן אסור, וכ"כ בדעת השו"ע **בחזו"ע** (ח"ד עמ' קלד) שהעיקר כתירוץ א', ושכ"כ להתיר מטעם זה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' י). וכן תפסו עיקר בדעת הב"י כטעמו הראשון, **המג"א** (סק"ח), **ט"ז** (סק"ה) ו**הגר"ז** (סעיף י). וכ"כ בספר **מטה יהודה** (סק"ד) דכיון שהשו"ע כתב היתרו בסתם, משמע שהוא בין אם סוחט לתוך מים ובין סוחט לתוך כלי. ועיין **שת"ז** (סק"כ) וז"ר שם.

גם **האור לציון** (ח"ב פרק לב' אות ב) כתב, שמעיקר הדין מותר לסחוט לימון בשבת משום דנראה שעיקר טעמו של הב"י הוא משום שאין הדרך לשתות את מי הלימון לבדם. שהרי הטעמים שכתב הב"י להתיר סחיטת לימון הוא משום שנהגו כן במצרים, ומפורש בתשובת הרדב"ז (ח"א סימן י) שהיו ממלאים מהם חביות הרבה ושולחים למוכרם במקומות אחרים, וטעם ההיתר הוא משום שאין ראוי לשתותו כמות שהוא, וא"כ מוכח שטעם ההיתר העיקרי למנהג מצרים הוא ששותים ע"י תערובת, ולכן נראה שיש לסמוך על טעם זה להתיר את סחיטת הלימון, ומ"מ נכון לחוש לדעת האחרונים המחמירים ולא לסחוט אלא ע"ג אוכל.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנה) סמך שתי ידידיו על הסברו של המטה יהודה בדברי מין השו"ע, שהתיר לסחוט לימון אף למימהן. אלא שסייג דבריו שבזמנינו שהדרך לסחוט את הלימון גם שלא למימיו

אלא בפנ"ע, הדבר תלוי בשני טעמי הב"י להתיר, וכיון שאין לנו הוכחה לומר על איזה טעם סמך מרן יותר, או שסמך דווקא בצירוף תרי טעמי, ובפרט דקי"ל שהעיקר כתירוץ שני (יד מלאכי גינת ורדים ועוד). ולכן פסק שבזמנינו אסור לסחוט לימונים כדי להשתמש במשקה שלהם, אפילו שאינו ראוי לשתייה ללא תוספת מים וסוכר, ומ"מ אפשר להקל לסחוט לימון על סוכר אם כל המשקה יבלע בסוכר [ועיין לעיל ס"ד סד"ה מדברי], והמחמיר תבוא עליו ברכה. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן מג). וכ"כ לאסור **בבא"ח** (ש"ש יתרו ה). וב**מחזיק ברכה** (אות ב) הביא מרן החיד"א בשם הרב **מור וקציעה** שחלק על מרן בב"י, ואסר לסחוט לימונים לעשות משקה אף שמערבו במשקה אחר, וכתב דחוששני לו מחטאת, לפי שהלימונים מלאים משקה יותר מהתותים והרימונים שסתמם לאכילה, משא"כ הלימונים סתמם למשקה, והאוכלם בטלה דעתו מפני חמיצותם. ועיין בחזו"ע (שם) שהביא כמה פוסקים שדחו דברי המו"ק.

**החיי אדם** (כלל יד' אות ד) כתב, שכל היתר מרן בשו"ע, הוא רק בזמנו שלא היו סוחטים את הלימונים בפנ"ע אלא בעירוב מים, אולם בזמנינו שסוחטים את הלימונים גם בפנ"ע בימות החול, יהא אסור לסוחטו גם שלא בפנ"ע שדינו כתותים ורימונים, ואין לנו להקל כדעה ראשונה בב"י משום דהוי ספיקא דאורייתא. [אולם הגרע"י (שם) כתב שאם אנו תופסים עיקר כטעמו הראשון של הב"י, יש מקום להקל בזה גם כיום]. גם **המ"ב** (ס"ק כב) פסק לאסור סחיטת לימון אפילו לתוך משקה, וכ"פ **השש"כ** (ה, ב) ו**שע"ה** (סב, ה, ד"ה י"א). וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' פ). וכ"נ מדברי **הערי"ש** (שכ, ז), והר"ח **כסאור** (החיים והשלום השמטות סי' ג. אולם צ"ע במה שהתיר שם לסחוט לתוך מים).

שאלתי את הרה"ג **דב ליאור** האם מותר לסחוט לימון לכוס מים בשבת? וענה לי שלדעת חכמי ספרד אין בעיה, ולאשכנזים יש שמחמירים ולכן אם יסחט על סוכר קודם לא תהיה בעיה בזה.

**התהילה לדוד** (סק"ז) הקשה, מדוע שלא יהיה דין הלימונים כדין בוסר שלדעת ר"ת המובא בשו"ע (לעיל ס"ה) אסור לסוחטו מדין בורר, שהרי הלימונים אינם ראויים לאכילה? וכן הקשו בשו"ת **חתם סופר** (סימן קפא) ובשו"ת **רב פעלים** (ח"ד סי' ג). ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ב, ב) כתב, שאם הלימון קטן יש להחמיר שלא לסוחטו, משום שיש לחוש שאינו ראוי לאכילה, ודינו כדין בוסר.

### סחיטת לימון לתוך סוכר

כתב **המ"ב** (ס"ק כב) שיש להיזהר לסחוט את הלימון על הסוכר דהוי כמשקה הבא לאוכל, אלא **שהחזו"א** (סימן נו' אות ז) כתב שההיתר לסחוט על הסוכר הוא דווקא אם אוכל את הסוכר, אבל אם דעתו לשתות את מי הסחיטה כמשקה, הרי הוא מחשיב את המיץ למשקה קודם שיבלע בסוכר. ונמשך אחריו **בחוט שני** (ח"ב עמ' נח).

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנה) כתב שאפשר להקל לסחוט לימון על סוכר אם כל המשקה יבלע בסוכר, והמחמיר תבוא עליו ברכה. וכ"פ **בשש"כ** (ה, ה-ו) והביא שיש מחמירים אם דעתו ליתן את הסוכר במים. וכ"כ **במחזיק ברכה** שהעושה לימונדה יתן את הסוכר בכוס ועל הסוכר יסחט את הלימון, ואח"כ יתן את המים, ובבא"ח (שם) הוסיף סימן לזה "והנה סולם מוצב ארצה" סלם ר"ת סוכר לימון מים.

**ובלוי'ת חן** (סי' נד'. ובחז"ע ח"ד עמ' קלז) הביא בארוכה דברי האחרונים המתירים וכתב על דברי הרב מחזיק ברכה שמה יועיל לסחוט את הלימון על הסוכר שבכוס, והרי רש"י (שבת קמד:) כתב שהטעם שמותר לסחוט אשכול ענבים לקדירה שיש בה תבשיל הוא משום שמוכח שלא צריך למשקה אלא לאוכל, והוי כמפריד אוכל מאוכל, וכאן אין הסוכר נאכל כך אלא הוא טפל למשקה, שלא בא אלא להפיג חמיצות הלימון ונימוח, וא"כ אין כאן תיקון אוכל כלל אלא תיקון משקה ולא מעלה ולא מוריד מה שסוחט על הסוכר.

**האגרות משה** (ח"ה סימן כד) מתיר סחיטת לימונים ע"ג סוכר ואפילו שעתיד ליתן עליהם מים, משום שסו"ס בשעת נתינת הסוכר הוא מטבל אוכל, וכן לימון הנסחט הוא רק תבלין ואין הדרך לשתות אותו למשקה, אלא שסוחט מעט כדי ליתן טעם שהוא מעט מזעיר, ומחמת חשיבות הסוכר נתבטל שם המשקה ממי הלימון ונעשה טפל לסוכר. וכתב (שם. ובח"ד ס"ס טז) שאין לסחוט אשכוליות לתוך סוכר ואין דינו כלימון, משום שלימון אינו מיועד לשתיה אלא כדי לתבל בו מאכלים שונים, אבל באשכולית בדרך כלל מטרת הסחיטה היא לשם שתייתו, ולפיכך אם כוונת הסוחט היא לשם שתיית המיץ אשכוליות, אף בתחילה כשסוחט ע"ג הסוכר חשוב המיץ כמשקה.

סעיפים ז' - ח':

### סחיטת כבשים ושלקות

בשבת קמה. מצאנו מחלוקת אמוראים בדיון סחיטת כבשים ושלקות:

"גופא: כבשים שסחטן, אמר רב: לגופן - מותר, למימיהן - פטור אבל אסור. ושלקות, בין לגופן בין למימיהן - מותר. ושמואל אמר: אחד זה ואחד זה, לגופן - מותר, למימיהן - פטור אבל אסור. רבי יוחנן אמר: אחד כבשים ואחד שלקות, לגופן - מותר, למימיהן - חייב חטאת"

הסוחט כבשים ושלקות לצורך מימיהם, להרי"ף וסיעתו האיסור הוא מדרבנן. ולדעת הר"ח וסיעתו האיסור הינו מדאורייתא. בטעם ההיתר מהתורה לרב ושמואל, כתב רש"י (ד"ה פטור) שאינו חשוב כמפרק משום שמשקה היוצא מהכבשים לא גדל בתוכן, אבל אסור אטו זיתים וענבים. אך התוס' (ד"ה כבשים) הקשו עליו מדוע גזרו לעיל בדף קמא. שלא להדק אודרא אפומא דשישא, הרי גם אם יסחוט אין בו איסור דאורייתא, אמנם בתוס' שם תירצו שאפשר שרוב בעל השמועה סבור כר' יוחנן בסוגייתנו שמחייב בכבשים. ועיין בדברי **המאירי** מה שחילק בזה.

וב**שביתת השבת** (דש, באר רחובות לה בשם הגרצ"פ) כתב לחלק בין כבשים לבגדים, שבסחיטת כבשים האיסור אינו מהתורה, לפי שהמיץ היוצא ממנו אינו המשקה שנבלע בו אלא הנוזל הספוג בפרי, היינו טעם הפרי עצמו שנמחה ע"י סחיטה. והראיה לדבר הוא שלענין ברכה אנו אומרים שברכת השלקות דינה כשלקות עצמן (עיין רמב"ם פ"ח ה"ד) וכיוון שאין לו תורת משקה אין חייבים על סחיטתו.

מן ה**שו"ע** סתם דבריו כהרי"ף וסיעתו, והביא בשם י"א את דעת ר"ח. וכתב **המ"ב** (ס"ק כט) שמרן הביא את דברי ר"ח להורות שטוב להחמיר כמותו, והמחמיר תע"ב. וביאר שטעם האיסור לסחוט כבשים ושלקות למימיהם בניגוד לשאר פירות, הוא משום שבשלקות היה שם משקה עליהם לפני

שנבלע בהם, משא"כ בשאר פירות שלא היה על המשקה היוצא מהם שם משקה כלל. גם **כה"ח** כתב שדעת מרן להקל (אע"פ ששיטתו בכל מקום היא שיש לחוש לדעה שהביא מרן בשם י"א), כיון שסתם כאן ובסימן תקה' פסק כדעת המתירים.

כתב **הפמ"ג** (א"א ט) שה"ה לתותים ורימונים שמותר לסוחטן כדי למתקן, וכ"פ **כה"ח** (אות מב), וכן נראה מדברי **המ"ב** (ס"ק כד) שכתב שבזיתים וענבים אסור בכל גווני, ומשמע שדווקא בהם אסור ולא בתותים ורימונים. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קנד' וקסד) שמותר לסחוט בשבת תותים ורימונים וכיוצ"ב, אם כוונתו לרכך את המאכל ולא לצורך המשקה היוצא מהם. וכ"ש שמותר לרסק תפוז לתינוק כדי לרככו, הואיל ואינו מתכוון למשקה היוצא ממנו. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קמז).

ולעניין סחיטת שומן ממאכל, **המ"ב** (ס"ק כה) הביא את דברי **הדרישה** שמקל בזה אם עושה כן מחמת שאינו יכול לאכול אותו עם ריבוי שמן. והחיי **אדם** מקל מטעם ששומן המפרישו הוא ג"כ אוכל, והרי הוא מפריד אוכל מאוכל. וכ"כ האחרונים לעיל. וכ"פ להתיר **האורחות שבת** (פ"ד, טו).

סעיפים ט' - יד':

### ריסוק השלג - נולד<sup>326</sup>

שנינו בגמ' בשבת נא: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש".

שיטה א': רש"י (שם) "ואין מרזקין - כמו מרסקין - משברין לחתיכות דקות, ברד - גלצ"א בלעז. כדי שיזובו מימיו - משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה, שבזר המים האלו. אבל נותן לתוך הכוס - של יין בימות החמה כדי לצנן, ואף על פי שנימוח מאליו, ואינו חושש". ובביצה כג. פירש"י לגבי הולדת ריח בגימור הכלים שהאיסור הוא מדרבנן, "שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה".

וביאר **הרשב"א** את דברי רש"י "לאו למיסר משום נולד קאמר אלא שהאיסור הוא משום סרך מלאכה לפי שהוא כבורא ומוליד המים הללו". גם **הרמב"ן** הביא את דברי התוספתא דמשמע שמותר אפילו לרסק בידים לתוך הכוס, וביאר **הריטב"א** שלפי זה יש לבאר את לשון הברייתא "נותן הוא לתוך הכוס" דהיינו שנותן אפילו בריסוק, עוד כתב שאפשר לומר שהברייתא בגמ' התירה להניח את השלג לתוך הכוס אפילו כשאין שם יין או מים, ואם נסביר כך יהיה אסור לרסק בידים, וכל ההיתר שמובא בתוספתא הוא ריסוק לתוך כוס עם נוזלים, ולכן באחד משני האופנים מותר, או לרסק לתוך כוס עם נוזלים או להניחו שיהיה נימוח מאליו. **האגלי טל** (דש ס"ק לו אות א) כתב שרש"י מתיר רק נתינה לתוך כוס של יין כאשר נימוח מאליו, אבל אוסר לתת כנגד החמה, כיון שניכר שרוצה שיהיה נימוח מאליו, וגם לרסק לתוך הכוס אסור. **המגן דוד** (על רש"י ד"ה אבל) פירש בדעת רש"י שנקט דווקא יין ולא מים, כיון שביאר שסובר הוא כדעת התרומה שהאיסור הוא משום נולד, וביין אין האיסור נראה ולכן מותר.

<sup>326</sup> עסקנו בסוגיא זו לעיל סימן שיח' בעניין נתינת אינפנדא כנגד המדורה.



נראה שרש"י אוסר מצד הפעולה שבדבר ולא התוצאה, שהרי פירש את דברי הגמ' שמניח בתוך הכוס או הקערה, שמדובר בכוס יין דווקא ולא בכוס ריקה, ונראה להסביר בדבריו שרצה לחדש את מה שלא היינו מתירים מדברי הגמ' כפשוטם, שהיינו חושבים שדווקא להניח בכוס ריקה שלא עושה שום פעולה להולדת מים יהיה מותר אבל להניח את הקרח בתוך יין שממיס את הקרח יהיה אסור, בא רש"י לחדש שאפילו שמצד הפעולה כאן הייתי חושב לאסור קמ"ל שמותר. וכן נראה מדבריו שכתב "ואע"פ שנימוח מאליו".

**שיטה ב': הרמב"ם** (כ"א הי"ג) פוסק שהאיסור הוא משום סחיטת פירות, ולכן אסור דווקא לרסק סתם אבל אם מרסק לתוך קערה או כוס מותר כיון שאינו בפני עצמו לא גזרו בזה. וכ"כ **הרשב"א** (נא: ד"ה הא), וטעמו הוא כיון שהקרח עומד למשקה יש לדמותו לסחיטת פירות העומדים לסחיטה.

**שיטה ג': תרומה** (סוף סי' רל"ד-תחילת סי' רל"ה) האיסור משום נולד ואסור משום מוקצה ולכן אסור לתת דבר שמנוני ליד המדורה משום דמעיקרא עב וקפוי ועכשיו נמחה ונעשה צלול. ואין איסור בעצם הריסוק. ולפי הסבר זה פירש הריטב"א את ההיתר לתת לתוך הכוס והקערה דווקא כשיש משקה בכוס, והמים מתערבים ואינם בעין ולא מיחזי כמוליד. המעיין בספר התרומה יראה שההיתר לדעתו הוא משום דהוי 'גרמא'. **הציץ אליעזר** (ו, לד) דקדק מלשון התרומה שצריך שני תנאים להיתר: שיהא גרמא בעלמא, ושהברד שנמחה יתבטל בכוס ואינו ניכר, וכשחסר אחד מהתנאים אסור.

מין **השו"ע** פסק "השלג והברד אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו. אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש. וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשו מותרים". **והשת"ז** (ס"ק כו) נקט בהסבר דברי מרן את טעם רש"י והרמב"ם. ומה שלכאורה חש לעיל (שיח, טז) לדעת רמ"א הסובר שיש נולד, עיין ז"ר (ס"ק כח).

**בתוספתא** איתא אבל מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש, וכ"פ **הרמב"ם** (כא, ג). מרן הביאה **בב"י**, ובשו"ע נראה שלא פסק כמותה, אלא לדעת מרן העיקר מהו מעשה האדם בהפשרת הקרח, אסור לאדם לעשות שום פעולה כדי שמהקרח יצאו מים, אפילו אם הוא מרסק לתוך כוס עם מים ומעשיו לא ניכרים, אסור. מנגד, מותר להניח קרח אפילו בחמה שניכר שרוצה בהפשרת הקרח ועושה אף קירוב לכך, כיון שלא עשה מעשה בידיים. והטעם משום שאם אינו דומה לסחיטה בידיים אין לנו לאסור מעשה זה, כיון שכל האיסור הינו גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין. אך **המג"א** (ס"ק יג) פסק כדברי התוספתא להלכה, שמותר לרסק שלג בידיים לתוך כוס עם מים, וציין שדעת מרן לא כך. וכתב **האגלי טל** (דש אות לו ס"ק יב) שאע"פ שהמג"א חולק על השו"ע בזה, לא כדאי להקל כי הרי בב"י הביא דברי התוספתא, ולא היקל לרסק בידיים. וכ"כ **הבא"ח** (יתרו אות ט), **פתח הדביר** (ס"ק ח) ו**הגר"ז** (אות טז) בדעת מרן. וזה דלא כדברי **הערוך השולחן** (אות כב) שכתב שאפשר דמה שכתב השו"ע נותן לתוך הכוס, הכוונה ע"י ריסוק ורק תפס לשון הגמ'. ו**בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קנז'. ויב"א ח"ד סי' כח אות י-יא) דחה דבריו, ומ"מ כתב שבדיעבד אם ריסקם בתוך הכוס של יין או מים מותרים. וכן נענוע הכוס בעלמא מותרת, וכן מותר לשבור קרטיב לחתיכות דקות, תוך כדי אכילתו, מפני שאינו מתכוון לצורך מימיו, ואע"פ שאפשר שהוא

פ"ר, הוי פ"ר דלא אכפת ליה באיסור דרבנן דשרי, כי נח לו יותר שלא יזובו מימיו, אלא יאכלנו בהיותו קרוש. והביא שכמה ראשונים כתבו שכל האיסור לרסק הוא דווקא בשלג וברד שמעולם לא היו בעולם, אך קרח לפני כן היה מים ולכן אין בו משום מוליד, וכ"כ הערוה"ש (אות כה). וכ"פ לאסור ריסוק לתוך מים **במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קצג). ומהשת"ז (ס"ק כז) נראה ברור שלא הבין במרן כערוה"ש אלא כרוב הפוס', אך הביא ב'יש מתירין' את דעת המג"א, ועיין ז"ר. וכה"ג נקט בערי"ש (שכ, ט).

וכתב **המ"ב** (ס"ק לה) דה"ה שמותר לתת לכתחילה בחמה כיון שממילא הוא נימוח, וכמו לתוך הכוס. וכ"כ **כה"ח** (ס"ק סג).

**הרמ"א** (שיח, טז) כתב לגבי נתינת אינפנדא כנגד האש שחוזרת ונימוחת, שנהגו להחמיר, ובמקום צורך יש להקל. וכתב **המ"ב** (ס"ק לה) שלדעת הרמ"א גם כאן יש להחמיר, שאפילו נימוח מאליו אסור משום נולד.

וע"פ דברי הרמ"א הנ"ל כתב **המג"א** (ס"ק מב), וכ"כ **הגר"ז** (סכ"ז) שנהגו להחמיר לכתחילה אך בדיעבד יש להקל. אך כל האיסור המובא בפוסקים בשם ספר התרומה אינו מובן, שהרי כפי שהבאנו לעיל מדברי התרומה מוכח שבהפשרת גרמא אין כלל איסור, וע"כ מ"ש שאסור לתת לפני האש את האינפנדא אינו משום נולד אלא משום מוליד כמ"ש הרא"ש. וכן מוכרח בדעת השו"ע שבסימן שיח פסק כהסמ"ג שמותר לתת כנגד המדורה, ובסימן שכ' אסר לתת אלא לתוך הכוס כדעת התרומה, וע"כ משום דס"ל בדעת התרומה שהאיסור משום מוליד כדברי רש"י, וכ"כ בשו"ת **פנים מאירות** (א, פד). וכתב בספר הלכות שבת בשבת שאם מפשיר את הקרח שלא כנגד המדורה תמיד חשוב כדיעבד ומותר, וכן שמע מהגר"ש"א.

### פפפרת קרח

בספר הלכות שבת בשבת (ח"א פי"א הע' 63) הביא בשם **הגר"ש אלישיב** שמותר להוציא מים קפואים מהמקפא כדי שיפשרו בחום החדר, ואפילו לדעת הרמ"א מותר, שרק אם מניח את הדבר הקפוא כנגד החמה או המדורה חשוב כמוליד, אבל אם מוציא ממקום קר למקום פחות קר כדי שימס, אינו חשוב כמוליד, אולם אע"פ שאין בהם איסור בהפשרה, לאחר שיופשרו יהיו אסורים לדעה זו משום נולד, וכ"פ להתיר בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ו סי' לד אות ל). ובשו"ת **שבט הלוי** (ז, מ) כתב שלדעת התרומה האיסור הוא משום מוליד דבר חדש ולא משום נולד, ואף לסוברים בדעת הרמ"א שהאיסור משום נולד, מותר להוציא בקבוק מים קפואים ולקחתו לטיול, שאף לשיטתם אינו אסור אלא כשעושה מעשה לקדם את ההפשרה. אולם עיין **בשש"כ** (י, ג) שכתב שאין לתת קוביות קרח בתוך כוס ריקה ע"מ להפשרם, ואף בדיעבד עדיף לא להשתמש בהם אם יש לו מים אחרים לשתיה, ובהערה שם כתב שגם המ"ב בסימן שיח שהתיר בדיעבד, כוונתו רק לפשטידא. אך **המנו"א** (שם עמ' קצב) ועוד התירו, וכן יש להורות לספרדים.

### ריסוק סוכר

בשׁו"ת **רב פעלים** (ג, יד) כתב לחלק בין ריסוק שלג וברד לריסוק סוכר, שהשלג והברד נהפכים למים, אבל הסוכר אינו נהפך למים אלא מתמוסס בתוך המשקה, ובבא"ח (יתרו אות יד) התיר למחות קוביות סוכר בתוך המשקה, ואפילו לדעת מרן שאסר בשלג וברד יודה בסוכר שמותר. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רא) התיר לבחוש סוכר בתוך כוס משקה ע"י כפית וכד', וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קנט) ובשׁו"ת **ציץ אליעזר** (ו, לד. ובסיכום ההלכות אות טו). וכש"כ שמותר לדעת הרמב"ם ודעמיה שהתירו אף לרסק.

מנגד, כתב בשׁו"ת **פנים מאירות** (א, פד) **חיי אדם** (כלל יד סעי' יא) ו**ערוך השולחן** (סעיף כד) לאסור.

### הקפאת מים בשבת

בשׁו"ת **מהרש"ג** (ב, קג) התיר להקפיא מים בשבת, גם **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"י הע' יד) צידד שאין בהקפאת מים משום נולד, כיון שרק בהפשרת מים קפואים אנו אוסרים כיון שיש בזה שינוי למעליותא, אבל מים שנעשו קרח הוי שינוי לגרועותא ולכן אין בהם משום נולד. גם בשׁו"ת **שבט הלוי** (ג, נה) צידד להתיר, וטעמו משום שמסתבר שלא חידש התרומה את איסור נולד במים אלא כשעשה מעשה של מוליד בידיים, והקפאת מים אינה חשובה כמעשה בידיים לעניין זה. והוסיף שמטעם זה אין לאסור אף מצד איסור בונה. גם בשׁו"ת **ציץ אליעזר** (ו, לד. ח, יב) האריך מאוד בברור השיטות, והעלה שגם לדעת התרומה שהרמ"א מחמיר כוותיה (משום חומרא בעלמא) לאסור משום נולד יש להתיר לעת הצורך כלצורך אורחים ומשום עונג שבת וכדומה. ועיקר טעמו כיון שלא מוליד כאן כלום, כיון שאינו עתיד להתקיים באופן עצמאי, שהרי כשיוציאוהו מהמקפיא מיד יפשיר, ונמצא שלא הוליד כאן דבר חדש, גם בשׁו"ת **יחווה דעת** (א, ל) התיר (וכ"פ בחזו"ע יו"ט עמ' סג) וכ"כ להתיר בשׁו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן פב). וע"ע בשׁו"ת **מנחת יצחק** (ח, כד). וכ"כ **בז"ר** (ס"ק כח) בדעת השת"ז ומהרי"ץ מצד נולד. וכ"פ **הר"י קאפח** (ט, אות לז) מדין מלאכה שאינה מתקיימת, ע"ש.

בשׁו"ת **דונב מישורים** (ח"א נ"ה) לגאון מטשיבין, כתב שאסור להקפיא מים אפילו לדעת הסוברים שאין איסור מוליד בהפשרת שלג, לפי שלדעתם דווקא שלג שחשב עליו למים חשוב כמשקה, ולכן כשנמס אין בזה שינוי כדי להחשיבו לנולד, אבל מים שנעשו קרח השתנו ממשקה לקרח ולכן חשוב כנולד. **השש"כ** (י, ד) כתב שטוב להימנע מלתת בשבת מים בהקפאה, ע"מ להופכם לקוביות קרח אא"כ יש צורך גדול בכך. אבל מותר לתת מים לתא ההקפאה מע"ש ע"מ להופכם לקרח בשבת, וכן מותר להפעיל מע"ש מכונה לעשיית קרח במשך השבת, וכן מותר להכנס מים לתא ההקפאה ע"מ לקררם ולהוציאם לפני שהוקפאו. והר"ח **כסאו** (החיים והשלום סי' קכט) אסר מטעם עובדין דחול. וע"ע **במילואים לפסק"מ** (סי' פה).

סעיפים טו' - טז':

327 סחיטה בגדים

שנינו בשבת מח.

"רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא, חזיוה להווא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא, נזהיה [גער בן] רבה. א"ל ר' זירא: מאי שנא ממיחם על גבי מיחם? א"ל: התם אוקומי קא מוקים, הכא אולודי קא מוליד. הדר חזייה דפרס דסתודר אפומיה דכובא ואנח נטלא עילויה, נזהיה רבה. א"ל ר' זירא" אמאי? אמר ליה: השתא חזית. לסוף חזייה דקא מעצר [סוחט] ליה. א"ל: מאי שנא מפרונקא? א"ל: התם לא קפיד עילויה, הכא קפיד עילויה"

ובשבת קמא. "אמר רבא: לא ליהדוק איניש אודרא בפומא דשישא דילמא אתי לידי סחיטה".

א. **רמב"ם** (ט, יא): "המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבישול". הכס"מ כתב שמדברי הרמב"ם לקמן (כב, טו) משמע שחייב אף בשאר משקים ולא דווקא במים. **המנחת חינוך** (מוסה"ש יג, א) כתב בדעת הרמב"ם שאינו מחייב משום מפרק משום דלא שייך פקיד, או כיון שבא מעלמא.

ב. **ר"ת** (ספר הישר, עיין תוס' קיא. ד"ה האי שכתב שיש חיוב משום מפרק), **רשב"א** (קיא. ד"ה האי), **ר"ן**: ישנם שני סוגי סחיטה, משום מלבן ומשום מפרק, כשסוחט מים חייב משום מלבן שהרי דרך האנשים לכבס בגדיהם במים, ואין זה משנה אם המים הולכים לאיבוד או לא. אבל בין אין משום סחיטה, ומשום ליבון גם אין שהרי אין דרך האנשים ללבן בשאר משקים. אבל כשהמשקה אינו הולך לאיבוד חייב משום מפרק. וכ"ד **הר"י קאפח** (ט, אות לב, ד"ה והנ"ל) בדעת רבנו דדווקא במים יש כיבוס.

ג. **רמב"ן** (קיא. ד"ה ואי קשיא): הסוחט בגד תולדת צובע, כדרך מלבן, והוא נמי בכל שמכבס בין במים בין ביי... והוא שמתכבס הבגד בכך מעט. **הכסף משנה** מעיר על הרמב"ן שלא ירד לסוף דעתו, דארכביה אתרי ריכשי אצובע ואמלבן. **האבני נזר** (מלאכת מלבן סימן ג' ס"ק יט-כז) ביאר את דברי הרמב"ן, שכשיש בבגד מים מתכנה צבעו, וכשסוחט הבגד הרי צבעו המקורי חוזר אליו ולכן היא תולדת צובע. אך עדיין קשה, שגם אם יניח לבגד להתייבש מאליו יחזור צבעו המקורי של הבגד, והרי כל דבר שעתידי להיעשות הרי הוא כעשוי, ומדוע יתחייב על סחיטה זו שתכליתה יעשה ממילא? וביאר (אות כה) שיש לחלק בין שני מצבים, והביא דוג' לדבר: ישנו איסור לקרוא כנגד צואה, אחד מהפתרונות לכך הוא לבטלה ברוק, לכאורה, מדוע רוק זה יועיל לבטל הצואה, הרי הרוק עתיד להתייבש ומעכשיו יש לדונו כמיובש, ואזי אין הצואה מכוסה. דין נוסף, אם יש בהדס ענבים שעתידיים להיות שחורים, אפילו שכעת הענבים אדומים הרי הדס זה פסול לנטילה. ויש לשאול, מה ההבדל בין שתי הלכות אלו, שבאחת מהן אנו דנים ע"ש סופה ובאחת ע"פ

<sup>327</sup> עיין בסיכומנו לסימן שב' שחלק מהדינים שייכים גם לכאן, במה שייך סחיטה וכו'.

המצב העכשווי? אלא שיש לבאר שהמצב העתידי להיות, מחדש שאת המציאות כעת אנו דנים כאילו אינה, דהיינו הצואה אינה חשובה כמכוסה, אך גם אינה חשובה כמגולה! ולכן מועיל בכה"ג. ובהדס המציאות שתתחדש אומרת שההדס כעת אינו חשוב כענבים שחורים, אך גם אינו חשוב כענבים אדומים! ובהדס צריך ענבים אדומים דווקא, ולא מספיק רק שלא יהיו שחורים. ה"ה בכיבוס, ההתייבשות העתידית של הבגד מגדירה את הבגד כעת כאינו רטוב, אך אינה מגדירה אותו כיבש, ולכן בכה"ג יהיה חייב כדוגמת ההדס.

### סחיטה לאיבוד

למדנו לעיל שמותר לסחוט כבשים ושלקות לגופן, דהיינו לצורך אכילת השלקות כשאנו רוצה שהנזלים הכנוסים בהם יהיו שם, וסוחטן לאיבוד, וכפי שפירש"י שם שמותר לכתחילה כיון שאינו צריך למשקה. אך **תוס'** (דף עג:) התקשו למה לא נאסור סחיטה זו משום משאצל"ג, ולכן פירשו שההיתר הוא משום שאין דרך דישה בכך. והיינו אינו חשוב כלל כמלאכה, שהרי עניינו של איסור מפרק הוא משום שצריך את הדבר הנסחט, וכשסוחט לאיבוד הרי המלאכה נעקרת מתכליתה.

אך מנגד מצאנו בתוספות בכתובות (ו. ד"ה האי) שמותר להדק מסוכריי דניזייתא אף שעלול לבא לידי סחיטה, כיון דהוי פרדנ"ל שלדעת הערוך מותר. ומשמע שיש איסור סחיטה גם כשהוא לאיבוד, ורק בגלל שבמקרה שם הוא אינו מתכוון מותר. ולשיטתו נראה לומר, שהאיסור במפרק הוא עצם הוצאת המשקים הבלועים, ויסוד ההיתר בסחיטת משקים הוא משום אוכלא דאיפרת, דאל"ה הרי אולי היה מקום לאסור משום משאצל"ג, אבל במשקה הספוג בבגד יש מקום לאסור אפילו בסוחט לאיבוד. ובאמת שהר"ן (מא.) כתב שאנו אוסרים, כיון שסוחט במשקין שדרך סחיטה בהם, ולכן אסור מדרבנן. וכ"ד הרמב"ן.

**המ"ב** (שב' ס"ק נח) כתב שאין לנגב כלים צרים בשבת מחשש שיבוא לידי סחיטה, ומשמע מדבריו שאע"פ שהמשקים הולכים לאיבוד אוסרים מדין סוחט. עיין עוד **בביאור הלכה** כאן (ד"ה יש) שכתב שלדעת הסוברים שהחיוב הוא משום מלבן, חייב גם אם סוחט לאיבוד, ורק למ"ד שהחיוב משום דש, אם הולך לאיבוד מותר.

ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נב אות ג) הביא שזוהי מחלוקת ראשונים האם סחיטה לאיבוד מותרת, וכתב שדעת מרן השו"ע שסחיטה לאיבוד אסורה עכ"פ מדרבנן. ובסוף אות ה' כתב שכל האיסור אינו אלא במשקים שאיסור הסחיטה בהם הוא מדאורייתא, כמו שמן, אך אם סוחט מים לאיבוד אין לאסור אפילו מדרבנן (וכתב דבריו על סחיטה בשיער, ואולי בבגד יש לגזור כיון שבבגד יש מצב של איסור דאורייתא).

### טלטול בגד רטוב

כתב **הרמ"א** (שא, מו) שאסור לטלטל בגד רטוב שמא יבוא לידי סחיטה, ובתנאי שמקפיד על מימיו. וביאר **המ"ב** (ס"ק קעב) שהכוונה היא שאינו רוצה שישארו שם מים, אבל סמרטוטים שנמצאים תמיד במים אין חשש ומותר לטלטל. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תח).

וכתב בספר **הליכות שבת** (עמ' שיד) לגבי טלטול סקוטש, שמותר לטלטלו כיון שתמיד שרוי במים ואינו מקפיד עליו, אך יש להזהר שבשעה שיטלטלו לא יבוא לידי סחיטה, ולכן צריך לטלטלו עם מזלג. והגרש"ז **אוירבך** (שולחן שלמה סימן שא ס"ק מד) כתב שמגבת רטובה שנוהגים לעטוף בה את הלולב עם ההדסים והערבות, שאינה אסורה בטלטול, שהרי עכשיו רוצה שתהיה רטובה ודינה כדין מטלניות ששרויות במים תמיד.

### סעיף יז':

#### שימוש בספוג בשבת

שבת קמג.

"ספוג - אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו. (וחכמים אומרים) בין כך ובין כך ניטל בשבת ואינו מקבל טומאה. ובגמ': ...מני ר"ש היא דלית ליה מוקצה. אימא סיפא, ספוג אם יש לו בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו, אתאן לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור! בהא אפילו ר"ש מודה, דאב"י ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות"

**ופרש"י והרמב"ם** שהאיסור לקנח בו הוא משום שכשאוחרו נסחט בין אצבעותיו, ולכן כשיש לו בית אחיזה אינו סוחט במקום שאוחז. והראב"ד כתב שכשיש לו בית אחיזה, חשוב כצלוחית מלאה מים שמריק ממנה. ובביאור דבריו כתב **החזו"א** (נו, ה), שאם יש לספוג בית אחיזה, ניכר שהוא עשוי לספוג לתוכו נוזלים, ולחזור ולסחוט אותם ממנו, ולפיכך אין המים שנספגים לתוכו בטלים בו, ובסחיטתם ממנו אין משום דש (וכשם שהסוגר או פותח דלת אינו חשוב לבונה או סותר), ורק ע"י הבית אחיזה חשוב כייחוד לכך. והגר"ז (סעיף כג) ביאר דבריו, דכיון שהסחיטה באה ע"י בית אחיזה אינה נקראת סחיטה. וכעין זה כתב **הערוך השולחן** (סעיף לא). ועיין **בשת"ז** (ס"ק לז) שהביא את טעם הראב"ד כפי' לדברי מרן, ועיין ז"ר מה שהקשה עליו.

ולנקות פצע ע"י צמר גפן טבול בנוזל, דעת **הגרש"ז אוירבך** (הובא בציץ אליעזר ט, יז פ"ב אות לג) שאסור לעשות כן משום מפרק, שהרי צריך את הנוזל שיוצא לשם חיטוי הפצע, ומותר לשפוך את הנוזל על הפצע ולנגבו בצמר גפן, ואף אם יסחט חלק מהנוזל אין זו סחיטה אלא כלאחר יד שהרי כוונתו לנגב ולא לסחוט.

#### שימוש במגבונים לחים בשבת

א. **הגרש"ז א** (מנחת שבת לייפר עמ' 5) **הגר"ש ואזנר** (שם) **הגרי"ש אלישיב**, **הגר"נ קרליץ** (חוט שני פרק לג' עמ' רט) **ושבט הלוי** (ח"י סי' נח) החמירו בזה משום איסור סחיטה, ואין לחלק בניגוב בנחת, משום שדבר זה נמסר להמונים וא"א לדקדק בזה. ותמצית דבריהם היא: א. אף שהמשקה הולך לאיבוד, מ"מ בשעת הניקוי הוא חפץ מאוד בנוזל כדי שיוכל לנקות, וזה נחשב כצריך למשקה ולא כסוחט לאיבוד. ב. פעולת הניקוי כשסוחט את המגבון היא 'מתכוון' משום שבלחות הנמצאת על המגבון אין בכדי לנקות כראוי, ומעוניינים גם במשקה הספוג במגבון. ג. אף לסוברים שזהו דבר שאינו מתכוון הרי זה פסיק רישא שיסחוט את

הנוזלים שבבד. ד. בבדיקת מומחים התברר שהנוזלים נבלעים במגבון עצמו ולא רק נמצאים ע"ג.

ב. **שש"כ** (פי"ד הל' כז) **חזו"ע** (שבת ד' עמ' קמח) **ומנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תד) כתבו שיש מקום להקל כשמקנח בנחת במגבוני נייר (ולא בד!), וכתבו דין זה בתינוקות, ונראה שבדווקא. ובחזו"ע הביא כמה טעמים להקל: א. אין בשיעור הנוזלים הנסחטים כשיעור מלאכת דש, ולכן האיסור אינו אלא מדרבנן. ב. המים הנסחטים לא גדלו בתוכו ולכן אין האיסור מדאורייתא. ג. אינו מתכוון לסחוט, אלא לקנח במים שעל פני הנייר, ואף אם נסחט קצת אינו מתכוון לכך, והו"ל פ"ר בדרבנן. ד. כתב האג"מ (ד, לד, לא) שאין סחיטה בנייר, כיון שאין המשקה בלוע בו. ה. קטן חשוב כחולה שיש בו סכנה. ו. אם המגבון נעשה מסיבים סינטטיים, יש לצרף שאין דישה אלא בגידולי קרקע. ז. השש"כ בהערה הביא בשם הגרשז"א שהסתפק בדבר, כיון שגם המגבון וגם המים הולכים לאיבוד אינו דומה למפרק. עוד כתב, שיתכן ואינו דומה למפרק, כיון שהשימוש בנוזל הוא תוך כדי הסחיטה, ואין איסור במפרק אלא אם משתמש בנוזל לאחר הסחיטה.

הרב **אופיר מלכה** כתב בספרו הליכות שבת (עמ' שיא) שקשה מאוד להגדיר איזה מגבון חשוב כספוג בנוזל, ועוד שיש חבילות שהמגבון העליון מותר בשימוש והתחתון אסור. ולכן ראוי לקחת כמות מגבונים לסוחטם ולהכניסם לתוך שקית כדי שלא יתייבשו, שהרי ישנם מגבונים הסוחטים בהרבה מאוד נוזלים.

ג. הרב **דב ליאור** (דבר חברון סימן שסה) התיר, מכיון שהלחות מאוד דלילה ולא ניתן לסחוט משם ממשות של נוזל בד"כ, ולכן אין בזה גדר של סוחט. ובשימוש נורמאלי אינו פ"ר שיסחוט. ואם כשסוחטים את המגבונים יוצא מהם נוזל מותר רק לתינוק כדין חשיב"ס. וכ"כ בפניני הלכה (ח"א עמ' 310 ובהרחבות) שהוא מותר גמור, משום שהלחות היא דלילה ולא מתכוון לסחוט, ובשימוש נורמאלי אין הכרח שיסחוט. ובספר עדות השבת (עמ' 345) כתב ששאל את הרב דב ליאור והראשל"צ **שלמה עמאר** שליט"א ושניהם אמרו לו שניתן להקל בזה כיוון שלא משתמש במה שנסחט כמשקה אלא רק כחומר ניקוי, והוא מתלכלך והולך לאיבוד.

דעת הרב **אשר וייס** (שו"ת מנחת אשר סימנים יד - יז) להתיר שימוש במגבונים לחים בשבת, כיון שמבדיקות שעשה העלה שבשימוש רגיל במגבונים המצויים כיום בשוק אין סחיטה כלל, ואף בהפעלת לחץ מסויים אין שינוי במים היוצאים מהמגבון. וסיבת הדבר היא, שמגבונים אלו מיוצרים באופן שהלחות אינה נספגת בהם אלא הנוזל טופח עליהם, משום שכל תועלת המגבונים הנ"ל היא שכמות מועטת של נוזלים מופרשת מהם ומתאדה מאליה כך שאין צורך בניגוב נוסף לאחר השימוש בהם, והתברר לו ע"י בעל מפעל שבודקים שהחומר יהיה בלתי סופג כדי שלא יתפורר ולא יתפת. וכן אין כוונת האדם להפריש את הנוזלים המצויים במגבון, וכל השימוש בלחץ הוא כדי לסלק היטב את הלכלוך, ולכן הוי דבר שאינו מתכוון.

## סחיטה בשער

הגמ' בשבת קכח: עוסקת באיסורים המותרים לצורך יולדת, ואומרת שאם היתה צריכה לשמן חבירתה מביאה לה שמן ביד ואם אינו ספק ביד מביאה בשערה ואם אינו ספק בשערה מביאה לה בכלי, ומקשה הגמ': "תיפוק ליה משום סחיטה רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אין סחיטה בשיער".

וכתב **רש"י** (ד"ה אין סחיטה) שהטעם הוא משום שהשיער קשה ואינו בולע.

וכ"פ **הרמב"ם** (ט, יא) ש"אין סחיטה בשיער, וה"ה לעור שאין חייבים על סחיתתו", וכתב **המגיד משנה** שמ"מ איסור דרבנן יש. וכ"ד **השת"ז** (ס"ק מג) **וערי"ש** (שכ, יד). וכתב **הביאור הלכה** (סי' שב ס"ט ד"ה אסור) בדעת הרמב"ם שיש איסור כיבוס בשיער, ולמד דין זה מהגמ' בזבחים צג: שיש כיבוס בשק, ושק עשוי אף משיער בהמות<sup>328</sup>. וכתב לחלק בין סחיתת שיער המחובר לגוף שאין בו משום כיבוס, ובין שיער התלוש שיש בו איסור כיבוס. וראיתו מהגמ' בשבת נ: דמשמע שאם אין חשש השרת שערות בחפיפת הראש היה מותר, ולא זכרו כלל מאיסור סוחט. והאבני **נזר** (סי' קנז' אות יד) כתב שלדעת הרמב"ם אף שיער המחובר לגוף אסור לכבסו בבורית אא"כ הוא נקי.

ובמיוחדים **לר"ן** כתב, שבשיער גזרו משום סחיטה כיון ששייך לגזור דילמא אתי לאחלופי בדבר ששייך בו סחיטה. ובחידושו כתב שאע"פ שאין סחיטה בשיער הרי זה מיחזי כסוחט, ולכן גוזרים אתו סחיטה דעלמא. גם בדברי **המאירי** (נדה סז:) מבואר שסחיטה בשיער אסורה מדרבנן. וכ"כ **המשנה ברורה** (של' סק"ז. שכו' ס"ק כה. שכ' ס"ק נה). ויש שאף אסרו רחיצה בשבת מחשש לסחיטה, וכ"ד הראב"ד ומהרי"ל. מרן **הגרע"י** כתב בטהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה עמ' תנב) שאישה הטובלת בשבת תזהר עד כמה שאפשר מסחיתת שערותיה. וכ"פ **בילקוט יוסף** (ח"ד עמ' ס) שיש לנגב בנחת את השערות, ויש להיזהר בסחיתת הזקן, כגון ניגובו לאחר ששותף את פניו וכד'. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ד, ל, יט).

כתב **הבית יוסף** (יו"ד קצט' ד"ה וביו"ט) שחשש סחיתת שיער אינו כלום, כיון דקי"ל שאין סחיטה בשיער. ובמעדני **יו"ט** (הלכות מקוואות סימן לו אות י) כתב דאע"פ שאסור מדרבנן, הקלו בשביל לא לבטל מצוות פו"ר. וכן ביאר מדנפשיה המנוחת אהבה (ח"ב עמ' תכב). ובסימן של' (ד"ה ומ"מ) מבואר בב"י שסחיטה בשער אסורה מדרבנן, ובשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן נב אות ו) תירץ סתירת הב"י, שביו"ד מדובר על סחיתת מים ולכן כתב שאין בזה איסור, ובסימן של' מדובר על סחיתת שמן שיש בה צד של איסור דאורייתא ולכן גזרו מדרבנן. ומכח סתירה זו כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ה, מה) שגם כוונתו ביו"ד היא רק כשאין איסור תורה, וכ"כ **במחצית השקל** (שכו סק"ח). אך **האגרות משה** (א, קלג) כתב שאם אינו מתכוון ולא ניחא ליה במים הנסחטים מותר, משא"כ בסימן של' מדובר שצריך לדבר הנסחט ולכן אסור.

ויש ראשונים המתירים סחיטה בשיער, וכ"כ **המאורות** דלא עדיף משלקות וכבשים שמותר לסחוט לצורך גופם, וכ"ד **ההשלמה** בשבת קכח: שאין כלל סחיטה בשער. גם מדברי **הריטב"א** נראה שאין

<sup>328</sup> כ"כ המנחת חינוך (מוסר"ש אות יג), וכן הוא ברמב"ם בפ"א מהל' כלים הל' יב. וכן מבואר מתוס' שבת כז. ד"ה נוצה.



כלל סחיטה בשער משום שאינן בולעות. וכ"נ דעת הרשב"א. גם בדברי הרמב"ם יש שפירשו שכל איסור סחיטה בשיער אינו אלא בשער תלוש אבל לו בשער האדם, וכן ביאר הר"י קאפח (ב, אות כח. ט, אות לב) וסובר בדעת הרמב"ם שבשער האדם אין סחיטה כלל, ואפילו לא מדרבנן, והאמור בהלכה הוא דווקא בבגד העשוי משער, והוכיח דבריו מהמאירי, ע"ש. וכפי שביאר הביה"ל לעיל.

בשו"ת **דבר חבון** (סימן ססד) כתב שבשיער אע"פ שלא בולע, כיון שהוא עומד לרחיצה, חז"ל גזרו מדרבנן שלא לסוחטו. ובהליכות **שבת** (עמ' שיג) כתב שאסרוהו רבנן, היות ונראה כסוחט מחמת צפיפותו. ו**בחוט שני** (ח"ב עמ' סב) כתב דכיון שנשארים המים בין השערות חשיב המוציא כמפריד המים מתוך השערות.

ולנגב שערות במגבת באופן שהמים אינם נסחטים אלא נבלעים ישר במגבת, כתב הבא"ח (פקודי אות ח) שמותר, ומעיקר הדין אף מותר לנגב באופן הרגיל שהרי סחיטה בשיער אינה אסורה אלא מדרבנן, וזו סחיטה כלאחר יד, ועוד שהרי המים הולכים לאיבוד. וכ"ד **קצות השולחן** (קלג, בבדה"ש סק"ח) **הגרש"ז אויבך** (שש"כ פ"ד הע' סד) והגר"ש אלישיב (אורחות שבת פי"ג סנ"א) ו**שע"ה** (סט, ג). אך יש לנגב את השיער בנחת כדי שיבלעו ישר במגבת, וכ"פ הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב עמ' סא) שיניח את המגבת על השיער אך לא ילחץ עליה באופן שיצאו המים מהשערות. אך דעת הגרש"ז א שאם המים נבלעים במגבת ואינם נראים, אין איסור לנגבם. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' תכב) וכתב שמחמירים לאט ובנחת תבוא עליהם ברכה. ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נב) שהאריך לדון בדין סחיטה בשער בשבת, ותחילה כתב שאין איסור **כיבוס** בשער שהרי התירו לרחוץ פניו ידיו ורגליו ולא אסרו משום כיבוס גופו ושערותיו. ומשום **דש ומפרק** תלוי הדבר במח' הראשונים כשסוחט לאיבוד אם אסור מדרבנן או מותר לכתחילה, וכתב דכיון שמדובר על מים שאיסור הסחיטה בהם אינו אלא מדרבנן גם כשצריך את המשקין, בניד"ד אין לאסור. אלא דכיון שיש כמה ראשונים ובכללם הרמב"ם שאוסרים, פשוט שיש לאסור. ומ"מ דוקא בסחיטה בידים יש להחמיר שדומה לסחיטה וגזרו חז"ל שמא יסחוט בגד השרוי במים, אבל אם מתנגב וסוחט אין בזה שום חשש, שחשוב כקינוח בעלמא. ולכן גם את מתנגב בכח אין שום חשש, ובפרט לנשים הטובלות בליל שבת. גם בשו"ת **אגרות משה** (שם) העלה להתיר בפשיטות.

### רחיצת ידיים בסבון

כתב הרמ"א (שכו, י) שאסור לרחוץ ידיו במלח, וכ"ש בבורית, או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד. וכתב **המ"ב** (סק"ל) דדמי לריסוק שלג וברד, ויש מתירין בזה דס"ל דמה שאסרו חז"ל לריסוק שלג וברד הוא משום גזירת סחיטת פירות העומדין למשקין שאף השלג וברד למימיהם הם עומדים וא"כ בורית ושאר חלב שאינם עומדים למשקין מותר לכתחלה ועיין בספר תפארת ישראל שכתב דבורית שלנו שהיא רכה לכו"ע אסור משום ממחק. וכן הוא מנהג כל ישראל להחמיר בזה. גם הבא"ח (יתרו אות טו) כתב שיש לאסור שימוש בסבון. וכתב בשו"ת **אגרות משה** (א, קיג) שאסור להתרחץ בבורית משום ממחק, ואף אם הוא לח יש לאסור משום ממחק, וכן ראוי להחמיר. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קצה) כתב שנכון למעשה נכון להחמיר בזה, והמיקל יש לו ע"מ שיסמוך, ומ"מ מותר לרחוץ ידיו תחת ברז כשזרם המים פתוח באופן שכל מה שנמחה מהסבון נשטף מיד

ואינו ניכר כלל. והמעין בהערה שם יראה שעיקר דעתו להקל בזה ורק בגלל שמנהג העולם להחמיר, פסק לחומרא. ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נג).

לסיכום, האיסורים האפשריים הם: א. נולד. ב. ממחק. ג. תולש שערות. לפ"ז מותר להשתמש בסבון נוזלי ושמפו.

מנגד, בשו"ת **יחווה דעת** (ב, נ) הביא דברי **הפחד יצחק** שלמד מדברי הרמב"ם והשו"ע שמותר לרחוץ בשבת בסבון, כיון שכל האיסור בריסוק שלג אינו אלא משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקה, ובסבון אין יכולת להופכה למים ולכן לא גזרו בה. וכ"פ להתיר **הגינת ורדים** (כלל ג' סימן יד) וכתב שאינו דומה לדבר חדש, כיון שאין הקצף מתקיים אלא לשעה, ומיד נמחה ומתערב במים. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קסב) להתיר רחיצה בסבון נוזלי, ובסבון קשה מן הדין מותר לרחוץ והמחמיר תע"ב. והגרי"ש **אלישיב** (קובץ תשובות ח"א סימן לח, אורחות שבת פי"ז הע' מ) כתב שכבר התירו את הדבר ואין לחוש לממרח וממחק. וכ"פ להתיר הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שכב). וכ"פ להיתר **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' קנח) וכך נהגו, וכ"ד הר"י **קאפח** (כא, אות מב) הר"י **צובירי** (ויצי"ב ח"ד עמ' קסה), **ערי"ש** (שכו, ח), **שע"ה** (סט, ג, הע' יח). אמנם מהשת"ז (שכו, ס"ק כג) נראה שלכתחילה דעתו כרמ"א, אך אין למחות בנהגים היתר, עיין ז"ר.

**סעיף יח: עיין באריכות בדיני פסיק רישא בקונטרס מלאכת מחשבת.**

## חליבה בשבת

### משום מה חייב החולב?

שנינו בשבת צה. חולב חייב משום מפרק. ופרש"י כמו מפרק משאוי שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש ואית דאמרי תולדה דקוצר ולא היא דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדד כתבואה בקשיה ולשון מפרק נמי לא שייך למימר אלא לשון תולש.

א. **רש"י** (שבת צה, כתובות ס.), **תוס'** (שבת עג; כתובות ס. יבמות קיד.), **רמב"ם** (ח,ז), **אור זרוע** (ח"ב סימן נח) **שבה"ל** (סימן קכג) **רוקח** (סימן סא) **מרדכי**, **רמב"ן** (שבת צה. קמד; ועוד: משום דש. הקושיא על שיטה זו היא שאין דישה אלא בגידולי קרקע. 1. **הרמב"ן** (צה.) והרי"ף (בתשובה) מתרצים שבהמה חשובה כג"ק לעניין זה. 2. **רבינו אברהם בן הרמב"ם** כתב שפירוק שהוא תולדה דדש יכול להיות גם בדברים שאינם גידולי קרקע. 3. או שיש דישה גם בדברים שאינם גידולי קרקע (עיין תוס' עג: ד"ה מפרק). 4. **הרמב"ן** הביא שאין דישה אלא בגידולי קרקע 'ובדומים להם'. 5. אין דישה מדאו' אלא בגידולי קרקע, אבל מדרבנן יש דישה אף שלא בגידולי קרקע.

ב. **ירושלמי** (שבת פ"ז ה"ב): חולב משום קוצר, ופירש קרבן העדה שכל שמבדיל דבר מחיותו חייב משום קוצר. ועיין בגליון הש"ס שכתב שלדעת הבבלי לא שייך עוקר דבר מגידולו אלא בגידולי קרקע. הרשב"א והרמב"ן (שבת קז). דחו שיטה זו.

ג. **ר"ן** (שבת קמד; **תוספות** (קמד: ד"ה חולב): משום בורר.

ד. **רשב"א** (כתובות ס.) **ומאירי** (שבת עג; בשם ה"ר שלמה ב"ר אברהם: משום גוזז.

ה. **ר"ת** (שבת עג): משום ממחק.

ו. **יראים** (סימן רעד): משום טוחן.

להלכה אנו נוקטים כדעת רוב ככל הראשונים שאיסור חליבה שייך למלאכת דש.

### חליבה לכלי, אסורה מדאו' או דרבנן?

א. **רש"י ר"ח רמב"ם** (ח, ז) **רא"ש ר"ת** ועוד: אסורה מהתורה. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"ב עמ' קע).

ב. **רב האי גאון** (מובא ברשב"א שבת צה.), **רמב"ן** (שבת קמד; **רא"ה** (מובא ברמב"ן צה.) **וריטב"א**: אסורה מדרבנן. וכ"פ הרב משפטי עוזיאל.

ציץ אליעזר (ח"ב סי' ג, ג), המנוח"א והילקו"י כתבו בדעת השו"ע שאסור מהתורה. וכ"פ המ"ב (שה, ס"ק עא).

### חליבה לתוך מאכל

בשבת קמד: שנינו "חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה". והנה, לדעת הסוברים שחולב חייב משום דש ובורר מובן מדוע מותר לחלוב לתוך אוכל, כיון שמתחילה היה אוכל ועכשיו

ג"כ מצבו כאוכל. אך לדעת הסוברים שחולב חייב משום ממחק, טוחן וגוזז, קשה, הרי הפעולה נעשית ומה אכפת לנו אם הוא חולב לתוך האוכל, וכן הק' תוס' בשבת עג: ד"ה מפרק.

דעת רוב הראשונים לאסור חליבת פרה אפילו לתוך אוכל, אך דעת **הרז"ה** (שבת קמד:) להתיר, ואע"פ שאין הבהמה ראויה לאכילה בשבת, מ"מ כיון שבעצמותה היא ראויה לאכילה רק משום איסור שחיטה א"א לאוכלה בשבת.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קע) כתב שאסור לחלוב בהמה אפילו אם חולב לתוך אוכל, כיון שהבהמה אסורה באכילה בשבת הרי הוא מפרק אוכל מתוך פסולת. ושכן דעת שלושת עמודי ההוראה ועוד ראשונים. וכ"נ דעת מרן השו"ע שהשמיט היתר חליבה לתוך אוכל בהל' שבת וכתבה בסימן תקה' בהל' יו"ט. וכ"פ **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"א סי' קעה) **בערי"ש** (שכ, ח). ועיין **שע"ה** (סה, הע' יג).

### חליבה ע"י גוי

כתב **הרא"ש** (שבת יח אות ג, ד"ה גמ) דכיון שצעב"ח דאורייתא התיר רבינו מאיר לומר לגוי שיחלוב את בהמתו בשבת, כיון שמצטערת מרוב החלב שבדדיה וצעב"ח דאו' דוחה אמירה לגוי דרבנן.

כתב **הטור** (סימן שה סעיף כ) שמותר לומר לגוי לחלוב בהמתו בשבת כיון שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום כדן משקין שזבו. והביא שי"א שצריך לקנות את החלב מהגוי בדבר מועט כדי שלא יהיה נראה כחולב לצורך ישראל. וכ"פ מרן **השו"ע**. וכתב **המ"ב** (ס"ק עג) שהעולם נוהגים כסברא ראשונה דמשום צעב"ח הותרה אמירה לגוי. וכ"כ **כה"ח** (אות פח). וכך נראה **מערי"ש** (שה, א) ו**מהרי"ץ** (פעו"צ שם) שלא הזכירו שצריך לשלם לגוי על כך. ועיין **שע"ה** (סה, הע' יג במוסגר).

וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קעג) ושם הגוי הוא שכירו או עובד אצלו בקבלות א"צ לקנות ממנו החלב, שבודאי עושה כן לטובת עצמו לקבל יותר שכר. והביא שם בהערה ששמע מאנשים העוסקים בחליבת פרות, שאף אם יש עגלים לינק, אין העגלים יונקים כל החלב שבעטיני הפרה ורוב החלב נשאר שם ומצערה וצריך לחלבה כדי להוציאו. וכ"פ **בחזן עובדיה** (ח"ד עמ' קיב).

### חליבה לאיבוד

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קעד) התיר במקום שאין גוי לחלוב אפילו ע"י ישראל ישר לאיבוד (ולא לכלי שאח"כ ישפוך), כיון שבדרך זו י"ל שאין זו מלאכת דש. ויש לצרף את דעת הסוברים שאין איסור תורה בחליבה בשבת, ולכן יש כאן ס"ס לומר שהחולב לאיבוד אין עליו אפילו שם של משאצל"ג, ואפילו אם נאמר שלא התירו חכמים במקום צעב"ח משאצל"ג, מ"מ כאן יש להקל משום הס"ס. וכ"פ להקל **החזו"א** (נו, ד), ו**הגרע"י** (חזו"ע ח"ד עמ' קיג) וכתב שהרצה כל דבריו בעניין זה לפני הרה"ג עזרא עטיה והסכים עמו. וכ"כ **בשע"ה** (סה, ט).

**הרא"ה קוק** (אורח משפט סי' סד) כתב לגבי חליבה לאיבוד, שאינו חפץ שתצא ממנו הוראה מפורשת כזו להיתר, אלא שא"א למחות ביד הנוהגים להתיר בזה. גם בשו"ת **משפטי עוזיאל** (ח"א סי' י' סעיף ג) כתב להחמיר בחולב הבהמה לאיבוד.

### חליבה במכונה ע"י גרמא

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קעח) שכשהישראל צריך להצמיד את גביעי המכונה לעטיני הפרה, אסור שהחלב יחלב לכלי אפילו לאחר זמן, לכן העצה היא לערוך מע"ש שעון באופן שתפסק פעולת המכונה כמה שניות לאחר שהולבשו הגביעים בעטיני הפרה למשך שניה אחת (כך שהואקום שצנורות החליבה לא ישמטו), ושוב תתחדש פעולת המכונה ומותר להעמיד כלי לקבל החלב שנחלב אחר חידוש פעולת המכונה, שאין זה אל גרם חליבה ובמקום הפסד ממון יש להתיר. וכ"פ **החזו"א** (לה, ד), **שע"ה** (שם).

וב**חזון עובדיה** (ח"ד עמ' קכח) התיר שימוש במכונות החליבה כיום אם הטיפות הראשונות של החלב הולכות לאיבוד.<sup>329</sup>

### הנקת תינוק

יש לברר על מה מסתמכים העולם בהיתר להניק התינוקות בשבת, הרי לכאורה הוא איסור דאו' שאינו מותר לצורך תינוק, ורק אם היה איסור דרבנן היה לנו להקל:

הנה, שנינו בשבת קלה. "בן שבעה מחללין עליו את השבת ובן ח' אין מחללין עליו את השבת ספק בן ז' ספק בן ח' אין מחללין עליו את השבת בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה".

**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' סא) כתב שתינוק היונק מאמו הוי דרך אכילה ממש ולא שייך בזה כלל מלאכת דש. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קפ), והביא בשם שו"ת **הר צבי** (סימן רא) שתינוק אפילו הוא גדול אין דרכו לינוק כשיעור גרוגרת ולכן יש להקל בזה.

ודעת הרב רבינוביץ, הרב יצחק הלוי והרי"צ רימון שכשצריך לחלוב לצורך תינוק חלב בשבת, עדיף לחלוב במכונה חשמלית שתפעל ע"י שעון שבת, כיון שבכך הוא ממעט בחליבה בידיו.

כתבו **התוס'** ו**הרא"ש** בשבת קלה. שאישה שהחלב מצערה יכולה לחלוב בידיה מדדיה לאיבוד דהו"ל משאצל"ג ובמקום צער מקלים. וכ"פ **הטוש"ע** (של, ח). וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קפד), ואם קשה לה להוציאו בידיה יכולה לחלוב עם מכונה המיועדת לכך, ובתנאי שתשים בכלי חומר המפגל את החלב, וכן יש להקל ע"י 'שניים שעשאוה'. וכן הורה **החזו"א** (הובא בחוט שני ח"ד פצ"א סק"ח). וכ"פ **בערי"ש** (של, יב), וכתב שאף לשיטת הרמב"ם [משאצל"ג חייב] מותר.

<sup>329</sup> האחרונים הרחיבו והעמיקו לדון בסוגיית חליבה בשבת ע"י המכונות המצויות כיום הבאתי כאן מקצת מהם: אחיעזר ח"ג ס' לד. שרידי אש ח"א ס' לה. אורח משפט סד, משפטי עוזיאל קמא ס' י, ותנינא ס' מט-נ. קול מבשר ח"ב ס' ה, חזו"א ס' נ. הר צבי קצח-ר'. ציץ אליעזר ח"ב סימן ג', מנחת שלמה תנינא ס' לא, עמוד הימיני לגר"ש ישראלי כד-כה. יבי"א ח"ט ס' ל, באהלה של תורה או"ח ס' מ, מא. חבל נחלתו ח"ו ס' ו, אנצ"ת כרך יח עמ' תשד והלאה. תחומין יא' עמ' 175. ועיין בספר שירת הים על הל' שבת בסימן שכ' שהביא הרבה מקורות מ'תחומין' שעסקו ג"כ בזה.

## מלאכת צובע

### סעיפים יט' - כ':

יסוד מלאכת צובע הוא שינוי הדבר הנצבע שיהא בצבע אחר, וההתייחסות היא אל עצם הדבר שצובע, כגון הצובע קיר תכליתו שלאחר הצביעה יראה בצבע אחר ממה שהיה קודם. ובשונה ממלאכת כותב שהמלאכה מתייחסת אל עצם הכתיבה או הציור שעושה, ואינו מתייחס שעצם הדבר יראה שונה ממה שהיה קודם, אלא תכלית המלאכה היא שיראו את הכתיבה או הציור. ולכן העושה כמה נקודות על דף חייב משום צובע משום שתכלית הפעולה היא שהנייר יראה בצורה אחרת, ולא עצם הנקודות (עיין חוט שני ח"א עמ' קמז). לפיכך, הרושם צורה בעלת משמעות על נייר או קיר עובר על מלאכת 'כותב', וכאשר יצבע אותה כדי ליפותה, יעבור על מלאכת 'צובע' (ירושלמי פ"ז ה"ב).

כתב הרמב"ם (ט, יג):

"ואין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים. אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור. שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום. וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור"

וכתב המגיד **משנה** שדין זה נלמד מכותב שאינו חייב אלא בדבר המתקיים. ומדברי הרמב"ם נראה שכל שהמלאכה מתקיימת בשבת הרי הוא חייב אע"פ שאין המלאכה עתידה להתקיים לאחר השבת, וכ"כ המ"ב (שעה"צ שג' אות סח) והר"י **קאפח** (ט, אות לז). והעיקר הוא שהצבע יהיה יכול להתקיים במשך השבת, אע"פ שמחמת סיבה צדדית אינו מתקיים. שכל שראויה להתקיים מחמת עצמה חשובה כמלאכה המתקיימת. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ו) שצובע בדבר שאינו מתקיים אלא לשעה אסור מדרבנן. עוד חידש הר"י **קאפח** (שם) שלא דווקא אם עוברת מאלוה, אלא כל שאפשר להעבירה במחי יד במשך השבת, וכלשון רבנו "שהרי אתה מעבירו", אינו נחשב צבע המתקיים.

כתב **הצפנת פענח** (השלמה עמ' 12) שעיקר שימת הלב במלאכת צובע הוא בדבר הנצבע ולא בצובע, אין זה משנה במה צובעים אלא את מה צובעים. וכן משמע בשו"ת **שבט הלוי** (ט, עא).

### צביעה באוכלין

מצאנו בפוסקים כמה טעמים מדוע אין צביעה באוכלים:

א. בשו"ת **שאלת יעב"ץ** (ח"א סי' מב) כתב דכיון שכוונתו ליתן טעם ולא בשביל הצבע, וכתב שאף היתר זה אינו ברור כיון שפסיק רישיה דניחא ליה הוא, שכל דבר אוכל האדם מעדיף שיראה טוב יותר.

ב. **התוספת שבת** (סק"מ) כתב שכמו דקי"ל (מ"ב סי' שכא' סק"ט) שאין עיבוד באוכלים ה"ה שאין צביעה באוכלים. וכ"כ **החתם סופר** (עה. ד"ה רב אמר). וכן משמע **בתוס' רי"ד** (עה):

ד"ה ואימא) שדין צביעה באוכלין תלוי בדין עיבוד באוכלין<sup>330</sup>. והוסיף התוספת שבת, שאף שבעיבוד קי"ל שאסור מדרבנן, היינו משום שנראה כמעבד, אבל בצביעה אין איסור אפילו מדרבנן. ובשו"ת **שארית יהודה** (בלום, סי' לב) הוסיף לבאר דבריו שבעיבוד כיון שנותן מלח שהוא דבר שמעבדים בו עורות לכן אסור גם באוכל, אבל בעניינו שצובע בדבר שאין הדרך לצבוע בו בגדים לכן לא אסור כשצובע אוכלין.

ג. **הפרי מגדים** (א"א ס"ק כה) כתב שטעם ההיתר משום שהוא דבר שאינו מתקיים, וכ"כ בנשמת אדם (סק"ג), וביאר דכיון שאינו עשוי להתקיים רק עד שיאכלנו נחשב דבר שאינו מתקיים, משא"כ הצובע כדי למכור רוצה שהתקיים הצבע עד שימכרנו, חייב.

ד. **בנשמת אדם** (כלל כד סק"ג) כתב שהוא משום שאין דרך לצבוע באוכלין, ודברים שאין הדרך לצבוע בהם אין בכך איסור, ולפי טעם זה מותר לצבוע רק בדבר שאין הדרך לצבוע בהם.

ה. בשו"ת **ויען יוסף** (סי' קסה' אות א) כתב כיון שאינו דומה למלאכת המשכן, שכל מה שאדם מניח במאכל כדי שיהיה יותר טוב לאכילה אינו בכלל מלאכה, וכמו שמצינו במלאכת בורר שאם הוא כדרך אכילה אין זה בכלל בורר. ודבר זה נמסר לחכמים והם קבעו מתי חשוב כדרך המלאכה ומתי לא.

ו. **הקהילות יעקב** סובר שכל שהוא לתקון המאכל והשבחתו אין צביעה באוכלין. אבל אם יצבע לצורך הצבע, ומשתמש במאכל בתור מצע לצבע, עובר על איסור. ויוצא מדבריו מה דאמרין אין צביעה באוכלין אין הכוונה שאין איסור צביעה בחפצא שהוא אוכל אלא משום דתקון אכילה לא מקרי מלאכת צביעה.

כתב **הב"י** בשם **שבולי הלקט**, על הכרום אם יש לחוש עליו משום צובע ולפי דברי בעל **היראים** (סי' רעד) דאמר אין דרך צביעה באוכלין מותר, שכתב: "ראוי לכל בר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצובעים שיזהר שלא יגע בידי צבועות בבגדיו או במפה דהוה ליה תולדת צובע, ואם כן יצא דם מן המכה אסור לתת עליה בגד אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה דאין זה צביעה באוכלין" עכ"ל. וכן כתב **דור המלך** (חידנסקי, הביאו הר"י קאפח בריש פי"א) בדעת **הרמב"ם** מדין צביעה שאינה מתקיימת.

מרן **השו"ע** (סעיף יט) פסק בפשטות שאין צביעה באוכלין, ולכן התיר לתת כרום בתבשיל ואין לחוש בזה משום צובע. וכ"פ בסעיף כ' שמותר לצבוע פתו במשקה הפירות כיון שאין צביעה באוכלין. ומ"ש בלשון 'יש מי שאומר' אינו אלא משום שהלכה זו נזכרה רק בדברי היראים (שהרי בסימן שכח סעיף מח פסק שאסור לתת תחבושת על המכה משום צובע, ושם כתב 'אסור' בסתם, כיון שעוד פוסקים פסקו כן). וכ"פ **בערי"ש** (שכ, טו) ו**הר"ח כסאר** (יא, א), **שע"ה** (סב, טו), ו**בסב"ל** (כאן) הוכיח כן גם מדעת מהרי"ץ והשת"ז.

<sup>330</sup> אלא שדעתו היא שאין אנו אומרים שאין צביעה באוכלין כמו שאין דישה אלא בגידולי קרקע, משום שמלאכה הנעשית בקרקע אין היא חשובה אם עושים אותה בתלוש, אבל כל מלאכה שהיא בתלוש הרי היא שווה בכל מקום שיעשו אותה, ולכן גם באוכלים יש צביעה כמו שיש צביעה בבגד

עוד הביא (סעיף כ) את דברי היראים שהאוכל תותים יש לו להיזהר שלא יגע בידיו הצבועות בבגדיו או במפה משום צובע. אך **הרדב"ז** (ח"ד סימן אלף רא) כתב שחומרא יתירה היא דאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך. גם **החכם צבי** (הוספות סימן א. וסימן צב) כתב שאין לחשוש לצביעה בכה"ג, והביא ראיה מהא דמותר לבעול בתולה בשבת ולא חוששים לצביעת מפת הבתולים. אלא שהסכמת האחרונים להחמיר בזה, וכמ"ש **המג"א** (ס"ק כד) שיש אוסרים כיבוס בדרך לכלוך וכ"ש צביעה שהיא תמיד כדרך לכלוך ולכן תהיה אסורה. וכ"פ **השת"ז** (ס"ק מד), **המ"ב** (ס"ק נט), **כה"ח** (אות קכב) ו**שע"ה** (סב, טו). וכ"פ **בחוז"ע** (ח"ה עמ' טו), וע"ש שהביא דברי כמה פוסקים שמרן לא פסק לאסור אלא רק ממידת חסידות, ע"ש. ובעמ' יז הביא כמה פוסקים שאם הוא דרך לכלוך מותר. ומה שתירצו היאך נידה יכולה לבדוק עצמה בשבת ואין בזה משום צובע. ולכן במקום צורך אפשר להקל כדברי הרדב"ז, וכן העלה בלית חן (סימן צב). אך ראה **למהרי"ץ** שמחד (פער"צ ח"ב סי' רב) פסק שאין לקנח את סכין המילה, ומאידך בהג' על השו"ע (הביאו הז"ר ס"ק מד) כתב כדעת הרדב"ז [ובשע"ה (סב, הע' ג) דחה את האפשרות שהאיסור בשו"ת נובע מדין הכנה], וצ"ע. ובכל אופן, **בערי"ש** (שכ, טז) כתב שהמנהג להקל כדעת הרדב"ז.

וכתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פי"ט סק"ב) שקינוח ליכלוך במפית מותר, ואף שמשנה בכך את צבע המפית, אין זה נידון כצביעה אלא כלכלוך, ורק בדבר הנוצר ממיצי פירות סובר השו"ע שיש בו משום צובע, אע"פ שנעשה בדבר לכלוך. ונראה לי להביא ראיה שבמפית מותר אף לקנח לכלוך ממיצי פירות: מרן לקמן סי' שכת, סעי' מח, כתב שאין לתת תחבושת על פצע מדמם, אבל כריכת קורי עכביש מותר, ונראה שטעם ההיתר כיון שהוא דבר העומד לזריקה אין בו משום צובע, וה"ה למפית (אך הגר"ק כתב לאסור בכה"ג כיון שמצד עצמו ראוי הוא להתקיים, וצ"ע). ולאחר מכן ראיתי שהרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' תכז) כתב להתיר ניגוב במפית חד פעמית כיון שעומדת לזריקה, והביא ראיה את דברי השו"ע בסימן שכח'. וכעין זה פסק האג"מ שאין דין שרייתו זהו כיבוסו במפית ח"פ. וכ"פ **בהליכות עולם** (ח"ד עמ' רד) שבממחטת נייר בודאי שיש להקל כיון שתתקן משליכו לאיבוד, מותר.

### צביעה במשקים

כתב **הרמב"ם** (ט, יד): "העושה עין הצבע הרי זו תולדת צובע וחייב. כיצד כגון שנתן קנקנתום לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור. או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיוצא בזה וכו'".

**הראב"ד** חולק על הרמב"ם: "קשיא לי בשול סמנים דגמרינן מיניה מבשל בשבת תיפוק ליה נמי משום צובע המים". לכן אומר: "ואני לא הייתי סבור שיתחייב משום צובע עד שיצבע דבר שנגמרה בו מלאכת הצבע אבל צביעת המים שאינה לצורך עצמן, לא. ושרית דיו וסממנים משום לש באו לה ולא משום צבע המים".

**האגלי טל** סובר שגם לדעת הרמב"ם לא חייב משום צובע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו, ואם תכלית המלאכה היא לכתוב, לא יתחייב משום הכנת הצבע. גם **באבן האזל** (ח, טז) כתב שחייב רק אם מערב שני מיני צבע ולא אם צובע את המים. ועיין בביאורו של **הר"י קאפח** (ט, אות לח) להל' זו,



ש"אין כאן לא בישול סמנים ולא צביעת נוזל שאינו צבוע, אלא פעולה כימית טהורה, לקיחת מי משרת עפצים ומשרת קלקנתוס, וכאשר מערבים אותם נוצר צבע חדש...".

אבל **הפמ"ג** כותב דמה שכתב הרמב"ם 'אסטיס לתוך מי כרכום' זה בדרך 'לא מבעיא', לא מבעיא כרכום למים שמשנה את מראיתם אלא אפי' דבר שהוא כבר צבוע יש בו משום צבוע. ולכן נקט איסטיס לתוך מי כרכום. וכ"ש נתינת כרכום למים דהוי צבוע. גם **הנשמת אדם** (ס' כ"ד) רוצה לומר שאין מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד בעניין עין הצבע, דכוונת הרמב"ם לחייב כאשר צריך רק למי הצבע לנוי ונגמרה מלאכת הצביעה. ולא בשביל לצבוע אח"כ דבר אחר ובכה"ג מודה הראב"ד שחייב. דכל מה שנחלק עליו זה דווקא שלא נגמרה מלאכת הצביעה.

והנה דעת כמה אחרונים לחלק בין צביעת אוכלים המותרת לצביעת משקים שאסור, והביאו ראיה מדברי הרמב"ם (ט, יד) שהעושה עין הצבע בשבת חייב משום צבוע. ולכן כשצבוע משקים כדי לשתות יש לאסור עכ"פ מדרבנן אטו עושה עין הצבע. וכן העלה הגרי"ח בשו"ת **רב פעלים** (ג, יא) ו**בבא"ח** (פקודי אות ג-ד), ודן האם יש עניין במה שהאנשים שמים מע"ש קצת אבקת קפה במים כדי שלא יבואו לידי איסור צבוע בנתינת האבקה בשבת, והביא את דברי המהר"ם חיון בשו"ת **גינת ורדים** (כלל ג' סי' ט) שאין לתת את אבקת הקפה על המים בשבת כיון דהו"ל כצבוע, ואין קושיא עלי מדברי השו"ע שיש לחלק בין צביעת משקים לאוכלים, שיש לגזור בכל משקה שלא לצבועו שהוא דומה לעין בצבע, משא"כ באוכלים שלא יבואו להחליף בעין בצבע. וכ"כ **החס"ל** שיש לחוש ולתת את היין תחילה.

אך **הרמ"א** בדרכי משה (אות ב) כתב ששמע בשם ממה"ר אברהם מינץ שאסור לערב יין אדום ביין לבן משום צבוע, אלא שכתב שלדעת היראים שאין צביעה באוכלים, גם בזה מותר. ומבואר מדבריו שאין חילוק בין צביעה במשקין לצביעה באוכלין. וכן העלו להתיר **הגרע"י** (חזו"ע ח"ה עמ' לו'. יביע אומר ח"ב סימן כ'. יחווה דעת ח"ו סימן כג), ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' יד), וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סי' מה). והגרע"י הקשה על הגרי"ח, מה הועילו בכך ששמו מע"ש קצת אבקה במים, הרי בשבת מוסיפים אבקה וצובעים את המים כראוי, ואף הגרי"ח עצמו פסק שאסור להניח אפילו בגד אדום על המכה שיש בה דם משום צבוע, אע"פ שהבגד כבר אדום? וגם בשו"ת **שבט הלוי** (ט, עא) כתב שהגרי"ח נכנס בפירצה דחוקה לקיים חילוקו, והעלה להתיר נתינת פטל במים, אע"פ דהוי פ"ר, כיון שהוא איסור קל מדרבנן ודאי שיש להקל. וכ"פ להקל בנתינת פטל למים **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה ס"ס שכ' עמ' תלז), **הציץ אליעזר** (יד, מז) ו**השש"כ** (יא, לט) **שע"ה** (סב, טו) ו**ערי"ש** (שכ, טו).

אלא שהוסיף המנוחת אהבה שכל ההיתר אינו אלא כשצבוע לצורך אכילה ושתיה, אבל אם צבוע את האוכלים או המשקים לצורך דבר אחר כגון נוי וכד' אין שום היתר בזה. ולכן אם צבוע את היין הלבן ביין אדום כדי להכשירו לכל הדעות, יש לאסור כיון שאין הצביעה לצורך שתיה אלא רק לתקנו לקידוש (הגרע"י בחזו"ע שבת ח"ה עמ' מ' דחה דבריו בשתי ידין, וגם בשבט הלוי ח"ה סי' נו' העלה להתיר בזה). וכ"כ **הפמ"ג** (א"א אות כה) שאין למוכרים לצבוע את המשקים לצורך מכירה.

כתב **המ"ב** (שעה"צ שיח ס"ק סד-סה) שאם מערה את המים לתוך צבע התה מותר גם לדעת הסוברים שיש צביעה במשקין. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' יז) כיון שאין הצביעה ניכרת במים.

## צובע באסלה

**בחזון עובדיה** (שבת ח"ה עמ' כח'. וט"ו בשבט עמ' של) התיר לפתוח זרם מים בשבת על אסלת השרותים שיש בה סבונים הצובעת את המים ונותנת בו ריח טוב, ואין בזה משום צובע או הולדת ריח בשבת. והביא כמה טעמים להקל: א. אינו חשוב כמתקיים כיון שנעשה לזמן קצר. ב. אינו מתכוון לצביעה אלא רק לנקות את האסלה. ג. אין הצביעה באה אלא ע"י גרמא בהסרת המונע של הברז. וכ"פ להתיר בשו"ת **אור לציון** (ח"א סימן כט) ובערי"ש (שלז, ה). ובחוט שני (ח"א עמ' קיח) כתב שאין בזה משום ממרח, ומשום צובע אם אינו מעוניין בצביעה זו יש להקל מטעם כבוד הבריות, ואם הוא סבון שע"י הורדת המים מורגש הריח היוצא ממנו אסור משום מוליד ריח, אך הוסיף שאם הוא ע"י גרמא צ"ע אם יש לאסור. גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ד סי' מז) העלה להתיר, אולם בתשובתו התייחס למקרה שהסבון נמצא בתוך הניאגרה ולא באסלה, ויתכן לומר שאם הסבון נמצא באסלה יאמר שאינו חשוב כגרמא, וכתב שמצד מוליד ריח אין כאן כיון שאינו מכוון לעצם הריח אלא שהריח הטוב יעביר את הריח הרע, וגם אינו מתקיים ועומד להישטף. ובספר **אז נדברו** (חי"ב סי' יז) כתב שכתחילה יש להחמיר ובדיעבד מותר להשתמש בזה.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' ט) שאין לתת בשבת גוש צבע העשוי כעין סבון במיכל המים של השרותים, ואם הכניס את הצבע למיכל המים קודם השבת מותר להוריד את המים לאסלה בשבת, אע"פ שע"י כך נצבעים המים, כיון שכל כוונתו היא להוריד את המים לאסלה כדי להעביר את הלכלוך ואינו מתכוון לכניסת מים חדשים למיכל, ואע"פ שהוא פסיק רישיה שהמים יצבעו, כיון שהוא איסור דרבנן וכן אין הצביעה ניכרת כיון שמיד מתערבים המים החדשים במים הצבועים, וכן הצביעה נעשית רק בגרמא, לכן מותר. אבל אם יש סבון באסלה יש להחמיר ולא להוריד את המים בשבת, כיון שאין הסברות שהביא לעיל מוסכמות לכל הדעות, ואין כאן צורך גדול וגם נראה לעין שהמים נצבעים, לכן אין להקל. גם השש"כ (כג, טו) כתב לאסור שימוש בסבון זה מטעם צובע, ובהערה שם הביא שכן שמע מהגרש"ז **אורבך**, אך כל זה אינו אלא כשיכול לקנות חומר חיטוי שאין בו צבע, אבל אם אין חומר כזה ללא צבע מותר להשתמש בו, אם אמנם אינו מקפיד על צבע המים, וע"ע בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סי' לד) שכתב דודאי חשיב כניחא ליה כיון שמוסיפים כסף עבור הסבון עם הצבע, וגם אינו חשיב כגרמא, ולמסקנה העלה שרצוי מאוד להימנע בזה בשבת. גם בשו"ת **שבט הלוי** (ח, קסז) כתב לאסור הורדת המים אף אם אין כוונתו לצבוע את המים, כיון שיתכן דניחא ליה בצביעה זו, והרי הוא בכלל פ"ר דניחא ליה.

ולדעת האוסרים, אם שכח ולא הוציאו קודם השבת יוציאו ברגלו או שילחץ על לחצן המים במרפקו בשינוי, דאז הוי תרי דרבנן ומותר בצורך גדול.

## סימן שכ"א - תיקוני המאכל

סעיף ב':

### הכנת מי מלח בשבת

שנינו בשבת (קח.). שעשיית מי מלח בכמות גדולה אסורה בשבת, ואם עושה כמות קטנה מותר.

נחלקו הראשונים מה טעם איסור הכנת מי מלח בשבת:

א. **רש"י** (ד"ה והלא): טעם האיסור מפני שהוא כמעבד, מתקן את האוכל הנתון לתוכו כדי שיתקיים. עוד כתב (ד"ה ואלו) דבשעה שנותן מים ומלח יחד הוא נראה כמעבד. גם **המאירי** כתב באופן דומה, מפני שנראה כמי שעושהו לתקון אוכלין.

ב. **רמב"ם** (כב, י): איסור הכנת מי מלח הוא מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל.

ג. **ריטב"א** (קח. ד"ה והא): "אלא ודאי אפילו לבו ביום קאמר ומשום דמחזי כעובדין דחול, וכעושה לצורך ימי החול נמי".

ומן ה**שו"ע** הביא את טעמו של רש"י להלכה וכתב: "אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים משום דדמי לעיבוד אבל יכול לעשות ממנו מעט לתת לתוך התבשיל". וכדעת חכמים במשנה. ובסעיף ג' הביא את טעמו של הרמב"ם, וע"ש מ"ש ביישוב דעת מרן.

וכתב ה**ר"ן** (לט. ד"ה הלך) שרק לצורך אותה סעודה מותר, ודייק ה**מג"א** (סק"ד) שמשמע מדבריו שאם עושה לצורך סעודה אחרת אפילו מעט אסור. מנגד, דעת ה**אליה רבה** להתיר, משום שטעם האיסור שדומה למעבד, ובקצת לא חששו, גם ה**ביאור הלכה** (ד"ה אבל) השיג ע"ד המג"א, דהתם הוא משום חשש עיבוד, והביא ראיה לדבריו משיבולי הלקט שהביא את האיסור למלוח להניח, והביא בשם ספר התרומה דמי מלח מועטין לצורך יומו מותר לעשות. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' תנב) שמותר לעשות מעט מי מלח אפילו לצורך סעודה אחרת. ועיין **ז"ר** מש"כ בדעת השת"ז (סק"ו).

וכתב ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רא) ששיעור מי מלח מועטין הוא מה שצריך לצורך טיבול המאכלים של סעודה אחת. וכ"כ ה**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קט).

לדעת ה**תוספת שבת** (סק"ה) כל איסור ההכנה של מי מלח מרובים אינו אלא כשכוונתו לתת לתוך הכבשים, אבל אם כוונתו לתת לתוך התבשיל אפילו הרבה מותר להכין, ולדעת ה**אליה רבה** (סק"ג) אסור גם בכה"ג, וכ"ד **שו"ע הרב** (סעיף ג). וה**מ"ב** (סק"ט) הביא שגם מדברי ה**מאירי** (קח: ד"ה אמר המאירי) משמע שרק במעט התירו מפני שניכר שאין עושה אלא לצורך שעה, משא"כ בהרבה יסברו שעושה כן לצורך חול.

ה**מ"ב** (סק"י) הביא שיש מקלים בהכנת מי מלח אם נותן לתוכם שמן קודם שנותן את המלח, או שנותן שמן למלח קודם שנותן לתוכם מים, והעיקר שלא יהיו המלח והמים יחד אפילו זמן מועט

כיון שנראה כמעבד. **ובחזו"ע** (שם) כתב שבסעודות גדולות שמוכרחים לעשות מי מלח מרובים, יכולים לעשות הרבה ובלבד שיתן שמן לפני כן.

### סכ הכנת מי מלח עזין

עוד שנינו בגמ' שם:

"תני רבי יהודה בר חביבא: אין עושין מי מלח עזין. מאי מי מלח עזין? רבה ורב יוסף בר אבא דאמרי תרווייהו: כל שהביצה צפה בהן. וכמה? אמר אביי: תרי תילתי מילחא ותילתא מיא. למאי עבדי לה? א"ר אבהו: למורייסא"

בטעם ההבדל בין הכנת מי מלח עזין למי מלח רגילים, נראה לומר שהשימוש במי מלח רגילים הוא לצורך סעודה ולכן אין בזה מיחזי כמעבד שהרי אין האנשים משתמשים בו לעיבוד כלל, ורק אם עושה כמות גדולה נראה בעיני אנשים כעושה לצורך כבישה ועיבוד.

לדעת **הרמב"ם** טעם האיסור מפני שנראה כעושה מורייס. וכתב **הכס"מ** שסתם מורייס נעשה לזמן מרובה לכבוש בו דגים, ומשום דמחזי ככובש כבשים אסור. לעומת זאת **בירושלמי** (שבת פ"ד ה"ב) מובא "מה בין הילמי ומה בין מי המלח? הילמי צריכה אומן, מי מלח אין צריכה אומן". והר"י **קאפח** (כב, אות כ) פירש דעת הרמב"ם מטעם עובדין דחול.

### סעיפים ג' - ד':

### סכ עיבוד ומליחת מאכלים

איתא בשבת עה:

"אמר רבה בר רב הונא: האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד. רבא אמר: אין עיבוד באוכלין. אמר רב אשי: ואפילו רבה בר רב הונא לא אמר אלא דקא בעי ליה לאורחא, אבל לביתא לא משוי איניש מיכליה עץ"

וכן מובא בגמ' בשבת קח:

"תני רבי יהודה בר חביבא: אין מולחין צנון וביצה בשבת. רב חזקיה משמיה דאביי אמר: צנון אסור וביצה מותרת. אמר רב נחמן: מריש הוה מלחנא פוגלא [צנון], אמינא אפסודי קא מפסידנא ליה דאמר שמואל פוגלא חורפי מעלי, כיון דשמענא להא דכי אתא עולא ואמר במערבא מלחי כשרי, מלח לא מלחנא טבולי ודאי מטבילנא"

נחלקו הראשונים מהו החיוב על מליחת אוכלין בשבת:

א. לדעת **רש"י** (קח: ד"ה אין מולחין) האיסור כאן הוא משום מלאכת מעבד, ואע"פ שאין עיבוד באוכלין מדאו', גזרו חכמים על מליחתם כאשר המלח גורם לשינוי גמור בדבר הנמלח, שבזה דומה למעבד עורות שגם בו המלח גורם לשינוי טבע העור ולקיומו ימים רבים (וכ"כ **התוספות** עה: ד"ה אין).

ב. מנגד, דעת **הרמב"ם** (כב, י) שיסוד הגזירה היא משום שנראה ככובש כבשים (שהרי אין מעבד באוכלין וכפי שפסק בפ"א ה"ה), שכשכובש דברים בשביל שישארו שם זמן ממושך או

כדי שיפיג המלח את חריפותו ומרירותו הרי זה דומה למבשל, וכמו שהמבשל משנה את טעם הדבר המתבשל כך המלח משנה את טבע הדבר הנמלח כאשר הוא שווה במלח. חשוב לציין שהרמב"ם חולק על רש"י בתרתי, האיסור הוא משום כבישה ולא עיבוד, וכל האיסור הוא רק "מיחזי" ואין כאן מעשה איסור ממשי.

ג. **הריטב"א** (עה: ד"ה רבא. קח: ד"ה מימלח) כתב שמליחת כמות קודם הסעודה אסורה משום דמיחזי כמתקן. אבל לטבל כדרך האכילה אפילו הרבה מותר. והביא בשם רבו שלא אסור מליחה אלא כשהיא מתקנת ומשבחת, ולכן אם נעשה לשימור בלבד אין איסור.

מִן הַשּׁוֹלְחַן עֵרוֹךְ הָבִיא אֶת טַעְמוֹ שֶׁל הָרַמְבַּם"ם.

ועיין בערוך השולחן (סע' לב) שהעיר, שבסעיף ב' כתב מִן שְׁטַעַם אִיסוֹר עֲשִׂיית מִי מִלַּח הוּא מִשּׁוּם מַעֲבַד, ובסעיף ג' פסק כטעמו של הרמב"ם שהאיסור משום שנראה ככובש כבשים, וסובר שאין חילוק לדינא. וכתב הערוה"ש שיש חילוק בין הדעות במקרה שנותן שמן במים על הצנון, שלדעת הסוברים שהאיסור משום מעבד, הרי המלח אינו מעבד אם יש בו שמן, אבל לדעת הרמב"ם גם כשיש שמן יש איסור של 'מיחזי'.

**הפמ"ג** פירש שדעת השו"ע כרש"י שיש עיבוד באוכלין מדרבנן, אלא שלא הונח לו שגזרו מטעם זה על המולח כמה חתיכות ואוכלן לאלתר, כיון שאין עיבוד שייך אלא לזמן מרובה, ולכן הביא כאן את פירוש הרמב"ם.

### מליחת כמה חתיכות יחד

כתב בתרומת הדשן (ח"א סי' נה) שאם מטבל כמה חתיכות אחת אחת, מותר להשהותן זמן קצר. ואם מולח חתיכה אחת כתב בשם האור זרוע, שמותר אפילו להשהות לזמן מרובה.

**הב"ח** כתב שהתרוה"ד הבין בדברי רש"י שהקפידא היא שלא יגעו החתיכות זב"ז, ותמה עליו שהרי מדברי רש"י מוכח שהאיסור הוא עצם מליחת כמה חתיכות, שנעשות קשות, ואין זה משנה אם מונחות יחד או כל אחת לבדה, שהרי המלח פועל את פעולתו! עוד כתב לדחות דבריו השניים של תרוה"ד בשם האור זרוע, שאם מולח חתיכה אחת מותר להשהותה אפילו זמן מרובה, וכתב הב"ח שאין זה פשט דברי האו"ז, רק שהתיר למלוח חתיכה אחת אם עושה כן ע"מ לאכול לאלתר. ולכן העלה שמדינא מותר למלוח שתי חתיכות יחד, אבל מצוה מן המובחר שלא למלוח אפילו חתיכה אחת. ואין להניח לזמן ממושך אפילו חתיכה אחת. ומליחת כמה חתיכות הוא איסור גמור, "והכי נהוג עלמא שלא למלחן כלל אלא כל אחת מטביל במלח כשרוצה לאוכלה", וכ"פ **המג"א** (סק"ו) **המ"ב** (סק"כ) והשש"כ.

**מגד, הט"ז** (סק"א) פסק כדברי תרוה"ד (והקל יותר) שבין בחתיכה אחת לבדה, ובין בכמה חתיכות אחת אחת, מותר רק להשהותן זמן קצר (ורק בביאור הגמ' חלק על תרוה"ד), ושם ביאר שישנם שני איסורים במליחת צנון בשבת: מטעם שהיית הצנון במלח כדי שיצא מרירותו ודמי למעבד מצד שמשנתה טבע הצנון, ובזה אסור אפילו אם מולח חתיכה אחת. וטעם שני, שמולח הרבה חתיכות יחד, שעצם מליחתם יחד דומה למעבד גם אם עושה לזמן קצר. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קב),

וכתב בהערה שטעם ההיתר במליחת ירק אחד הוא משום שכך היא דרך אכילה. והרב **אופיר מלכה** סיכם בספרו הליכות שבת את התנאים להיתר מליחת מלפפונים בשבת: א. מולח כל חתיכה לבד ולא יחד. ב. שלא יגעו החתיכות זו בזו. ג. שלא ישהם זמן ארוך כדי שיזיעו הרבה. ו**בשע"ה** (סב, לא) **וערי"ש** (שכא, א) פסקו שמותר רק לטבל ולאכול.

**הט"ז** (סק"א), **מג"א** (סק"ז), **מ"ב** (ס"ק יד), **בא"ח** (בא אות יז) **שש"כ** (יא, א) **חזו"ע** (ח"ד עמ' תנ), **שת"ז** (ס"ק יא), **שע"ה** (סב, לא, ד"ה מלפפונים) ועוד רבים, התירו למלוח הרבה חתיכות, אם שופך חומץ או שמן וכד' מיד לאחר המליחה, קודם שהמלח גורם לירק לפלוט רוטב. גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קו) פסק כן מעיקר הדין, והוסיף, שהמחמיר לתת את השמן קודם המלח, תבוא עליו ברכה. ולכאורה יש לתמוה על היתר הט"ז, היאך התיר למלוח כמה חתיכות יחד ולתת עליהם שמן רק לאחר המליחה, הרי במליחת כמה חתיכות אסר אע"פ שאוכל אותם לאלתר! וכתב **התוספת שבת** (ס"ק יב) שהדרך בימות החול לתת שמן וחומץ על צנן חתוך, ולכן אינו נראה כמעבד, בשונה מכמה חתיכות צנן שהרואה אינו יודע אם כוונתו לאוכלם לאלתר. והר"י **קורח** (אמרי יוסף סי' ל) סובר שאין בכובש היתר לאלתר לפי הרמב"ם, ולכן אסר עשיית סלט.

### מליחת שאר אוכלים שהדרך למולחם

כתב **המג"א** (סק"ז) שאסור למלוח מלפפונים, שכן **רגילים** לכובשם, והמליחה **מועילה** להם והוי כצנן (והעיר המחצה"ש שהביא את טעם הרמב"ם ורש"י, שלדעת שניהם אסור), והפמ"ג (מש"ז סק"ב) הביא ראייה לדבריו מהרמב"ם שכתב "צנן וכיוצא בו", וכ"פ **המ"ב** (ס"ק ג), והוסיף שה"ה לבצלים ושומים, אבל דבר שאין דרכו לכבוש מותר. וכ"פ **השש"כ** שהאיסור הוא בדבר שהרגילות לכובשו. ו**המנוחת אהבה** כתב שהאיסור הוא בדבר שהמליחה משנה אותו. והר"י **קאפח** (כב, אות כא) הגדיר שאין איסור במליחה אלא "דבר שהמלח מכשירו ומשנה את ערכו... אבל דבר שהמלח אינו מכשיר גופו אלא מטעימו בלבד – מותר...", ולכן התיר למלוח מלפפון ועגבניה וכד' ולהניח לפניו לאכול באותה סעודה. אך צנן וכד' דוקא ע"י טיבול.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קז) שנכון להחמיר שלא לפזר מלח על יותר מחתיכת מלפפון אחת אא"כ נותן עליהם שמן מיד, ובהערה כתב שענינו רואות שאין המלח משנה את טבע המלפפונים אלא מוסיף בהם טעם בלבד, ויש מקום להקל כשהם קלופים וחתוכים כיון שאין הדרך למולחם כך. ומ"מ להלכה יש להחמיר כיון שיש במינם שכובשים, ועיין בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן מט) שהעלה שם שגם במלפפונים אפשר להקל. והגרע"י (הליכות עולם ח"ד עמ' סה' לוית חן עמ' פט) כתב לגבי סלט מלפפונים חיים שעודם בקליפתם, שאסור למולחם ולהמתין עד שיקבלו טעם המלח ויזיעו, אלא ישפוך עליהם חומץ או שמן מיד אחר נתינת המלח עליהם (ונראה בלויית חן שמיקל יותר, אולם משנה אחרונה עיקר). וכ"פ להחמיר לגבי מלפפונים בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רמז). וכ"כ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' ר) שאין ליתן מלח על חתיכות מלפפון כיון שרגילים לעשות מהן כבשים. וכ"כ הרב **אופיר מלכה** בספרו הליכות שבת (עמ' שכו) שבמלפפון אין הבדל אם הוא חתוך או שלם, ורק אם הוא בלי קליפתו מותר לתת עליו מלח.

**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' ר) כתב שאע"פ שהירקות ראויים לאכילה גם בלא כבישה, כיון שע"י הכבישה נעשה אופן וצורה אחרת של שימוש במאכל, אסור למולחם.

**הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פי"א הע' ו) מצדד להתיר מליחת מלפפונים, כיוון שאין כובשים אותם קלופים וחתוכים, אלא רק בשלמותם. ואף בצנן צ"ע כיון שכיום אין רגילות כלל לכבוש, וגם אין נראה כמעבד, אבל אין להקל בזה כיון שנזכר בגמ' לאיסור, משא"כ לגבי עגבניות. וכ"כ **הגר"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פי"ד הע' 10), והרה"ג **דב ליאור**.

בעניין מליחת עגבניות, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פי"א הע' ו) שלא שייך בהם הטעם של נראה כמעבד, וגם אין הרגילות למלוח אלא עגבניות שלמות, ולכן מותר למולחן כשהן חתוכות. וכ"פ הרב **אופיר מלכה** (שם) ו**שע"ה** (סב, הע' צו). גם **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רב) כתב שצ"ע האם יש להתיר למלוח עגבניות בשלות שהם אדומות, כיון שאין הדרך לכבוש אלא עגבניות כשהם עדיין ירוקות, דכיון דמין זה דרכו לכבוש תו אסור למולחם. וכ"כ להתיר **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קו) וכתב שהמחמיר לתת עליהם שמן תע"ב, לחוש לשיטת הפנים מאירות (ח"א סימן טז) שסובר שגם דבר שאין המלח משנה את טבעו אבל מתקנו מאוד הו"ל כמעבד ואסור. וכ"פ **הגרע"י** (חזו"ע ח"ד עמ' תנה). לית חן עמוד פח'. הליכות עולם ח"ד עמ' סה) שהמחמיר לתת גם עליהם שמן או מי לימון מיד לאחר המליחה תע"ב. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב עמ' רמז).

### החזרת מלפפונים כבושים למי המשרה שלהם

כמו שאין בישול אחר בישול כ"ש שאין כבישה אחר כבישה, שאינה אלא מדרבנן. ולכן מלפפונים או חצילים שהיו כבושים במי מלח, רשאי ליתנם בתוך חומץ שיקבלו טעם החומץ לאוכלם בו ביום (**חזו"ע** ח"ד עמ' תנג) ובהליכות עולם (ח"ד עמ' סו) ובלוית חן כתב שנכון להחמיר שלא להחזירם אם לא נגמרה כבישתם כראוי, ונראה שההיתר בחזו"ע הוא שכבר עיקר הכבישה נגמרה ועושה זאת לצורך היום. וכ"כ **החוט שני** (ח"ב עמ' רב) שירקות שהיו כבושים בחומץ, והוציאם מהחומץ מותר להחזירם בשבת כיון שאין כבישה אחר כבישה, ולא אסרו חז"ל מיחזי ככובש כמו שאסרו מיחזי כמבשל. וכ"כ **השש"כ** (פי"א הע' יב).

**במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קט) פסק שמותר להחזיר כיון שאין כבישה אחר כבישה, אא"כ רואה שהכבושים לא מוכנים עדיין, שדינו כמו בישול בדבר שלא התבשל כ"צ. וכ"פ הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שכז). וכ"פ **הגרע"י** (לית חן עמ' פח) ולאחר מכן הוסיף בחזו"ע (ח"ד עמ' תנב) שאם יש בהם טעם כבישה ומחזירם ע"ד לאוכלם בו ביום בסעודה אחרת מותר להחזירם.

### מליחת סלט ירקות

כפי שכתבנו לעיל, האחרונים הביאו את ההיתר לתת חומץ או שמן לאחר מליחת ירקות. וכתב **האורחות שבת** (פ"ז סע' י' וס"ק כ) שמותר לתת מלח בסלט אשר רובו עשוי מירקות שאין דרך לכבושם ולמולחם, כיון שאין למעשהו תואר של מעבד כלל, ולכן גם אם ישהה את הסלט במלחו מסתבר שלא גזרו בזה. ולפי מ"ש לעיל בשם האחרונים לגבי מלפפונים חתוכים, נראה שיש להקל

לדעתם כמעט בכל סלט ירקות. וכ"נ דעת **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' מח) **הר"י קאפח** (ז, אות ז) **וערי"ש** (שכא, ב). אולם לפי הפוסקים הספרדים נראה שיש לאסור בזה, אא"כ יתן עליהם שמן.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קה) שסלט שיש בו ירקות מסוגים שונים, וביניהם גם ירקות שיש בהם איסור, אסור למולחו, אא"כ נותן עליו שמן, והמחמיר לתת עליו שמן תחילה תע"ב (וע"ע בכל האמור בשו"ת **תפילה למשה** ח"א סימן מט). וכ"פ הרב **אופיר מלכה** (בספרו הליכות שבת עמ' שכח), והגר"נ **קרליץ** (חוט שני שם סק"ג). ועיין לעיל לגבי מליחת מלפפונים ועגבניות.

### פזור סוכר

כתב **בקצות השולחן** (קכח סק"ב) דפירות וירקות שהדרך לשומרם ע"י סוכר, יש לאסור לפזר עליהן סוכר. והביא השש"כ (פי"א הע' א) בשם **הגרש"ז אויברן** שאיסור זה הוא בין לרש"י ובין לרמב"ם. והוסיף שנודע לו שמלח משנה את גוף הדבר, משא"כ בסוכר. אלא שלפי טעמו של הרמב"ם אולי אסור.

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קח) שמותר לפזר סוכר בשבת על תותי שדה ושאר פירות חתוכים אע"פ שבדעתו להשהותם כך זמן רב, ואין בזה משום מעבד או כובש כבשים. כיון שאינו ניתן אלא לטעם בלבד ואינו משנה את טבע הירקות, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב עמ' רמז). וכ"פ להתיר **הגרע"י** (חזו"ע ח"ד עמ' תנז'. לית חן עמ' צ'. הליכות עולם ח"ד עמ' סט) ובתנאי שיעשה כן ע"ד לאוכלם בו ביום. והרוצה להחמיר יפזר עליהם סוכר ויאכלם לאלתר.

גם **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רא) כתב שנראה שמותר ליתן סוכר ע"ג פירות כגון אשכוליות, אם אינו משאירו באופן מיוחד שיתאסף מי תמצית הפירות, אע"פ שרואים שהסוכר מושך אחריו את מי תמצית הפירות, שהרי אינו דומה למלח דע"י המלח הדבר משתנה במהותו, או שהמלח מתקן ומכשיר את המאכל שמוציא ממנו את חריפותו או מרירותו ועל ידו מתוקן ומוכשר לאכילה, משא"כ בסוכר שאינו אלא מושך את מי הפירות אבל לא נעשה שינוי מהותי בפירות עצמם. ואף שהסוכר משמר מעט את הפרי מ"מ לא דמי למלח ואין ראייה ממלח לאסור אף בסוכר.

### סעיף ה':

#### מליחת בשר וביצה

בגמ' נחלקו האם מותר למלוח ביצה: לדעת ר' יהודה - אסור, ולדעת רב חזקיה בשם אביי - מותר.

דעת **רי"ף**, **רמב"ם** (כב, י), **רא"ש** (יד, ב), **טור** שמותר למלוח ביצה.

מרן הב"י הביא את דעת **שיבולי הלקט** (סימן פח) שאסור למלוח ביצה מבושלת, או בשר מבושל, אם זה כדי להניח ולא לאכול לאלתר. מנגד, מצאנו בדברי **רבינו יוחנן** שכל שהוא לצורך אותו יום מותר למלוח בשר חי, וכ"כ **הריטב"א** (שבת קח:).

מרן **השו"ע** כתב בס"ג שמותר למלוח ביצים. ובס"ה פסק שאסור למלוח ביצה מבושלת, או בשר מבושל, להניחם. לכאורה פסקיו סותרים זא"ז! וכבר העיר בזה הט"ז. ישנם כמה תירוצים אפשריים: **א.** מרן בס"ג דיבר על ביצה חיה ובס"ה על ביצה מבושלת. וכ"כ השת"ז (ס"ק יג). **ב.** לדעת **הפמ"ג**



(מש"ז סק"ה) כשמולח את הביצה לזמן ארוך יש בו קצת עיבוד, וההיתר בס"ג אינו אלא מליחה לזמן קרוב (וכן מדויק מל' המג"א סק"ה שהמלח אינו מועיל לביצים 'כל כך', ומשמע שקצת מועיל). **ג.** בעצם מליחת כל מאכל (אפילו שאין בו עיבוד) לזמן ארוך, נראה כמלאכת מעבד. **ד. המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קה הע' 20) כתב ליישב את דברי מרן, שחשש לשתי הדעות, גם משום שהוא מעבד וגם משום שנראה ככובש כבשים, וכדמוכח מסעיף ב' שאסור לעשות מי מלח משום דדומה לעיבוד. **ה. הערוך השולחן** (ס"ק לו) כתב שלא מובן כ"כ מה האיסור בניד"ד, ולכן פירש שהוא משום טרחה לצורך חול.

בטעם ההיתר למלוח ביצים מצאנו שני הסברים באחרונים: לדעת **הלבוש** - מפני שאין דרך לעשות מהם כבשים. ולדעת **המג"א** (סק"ה) - אין המלח מועיל להם כ"כ. והסביר **הפמ"ג** (א"א אות ה) שאע"פ שלדעת הרמב"ם שטעם האיסור משום מיחזי ככובש, ואזי אין זה משנה אם המלח מועיל או לא, דהרי אם אינו מועיל לו ואעפ"כ מולחים אותו, יש בזה משום מיחזי. לכן פירש שכל שאין המלח פועל בו כ"כ לא נראה ככובש, היינו ה'מיחזי' תלוי גם בפעולה שהמלח עושה בכבשים.

מהו הזמן שחשוב 'לאחר זמן'?

א. **מגן אברהם** (סק"ז) ו**ט"ז** (סק"ה): מותר למולחם לצורך אותה הסעודה, ואסור לצורך סעודה אחרת. ופירש **הפמ"ג** (מש"ז סק"ה) שהוא דווקא אם הסעודה השנייה מתקיימת זמן רב לאחר הסעודה הראשונה. **השת"ז** (ס"ק יג) **הבא"ח** (בא אות טו) ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קד) פסקו כדברי המג"א, וכ"פ **החזון עובדיה** (ח"ד עמ' תנד'). ובהליכות עולם ח"ד עמ' סו) שנכון להחמיר כדברי המג"א, ובהערה הביא דברי המתירים לאותו יום אפילו שלא לאלתר, וכתב דכיון שהדבר שנוי במח' ראשונים באיסור דרבנן, הרוצה לסמוך עליהם להקל רשאי.

ב. **אליה רבה** (סק"ט): גם לצורך סעודה אחרת מותר, ורק כשמולח לאחר השבת אסור. ולזה נוטה דעת **המ"ב** (ס"ק כא) ושכ"ד **הגר"א**. וכ"פ **השש"כ** (יא, ב), והוסיף שטוב למולחם סמוך לסעודתו.

ג. **ט"ז** (סק"ה) ומשנ"ב: אם יש סיבה כלשהי שבגללה טוב יותר למלוח את הבשר עכשיו, מותר. וכ"כ בהליכו"ע ושת"ז.

כתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רב) שנראה שתפוחי אדמה מבושלים דינם כמליחת בשר וביצה מבושלים שאסור למולחם להניחם לאחר זמן. ולמלוח אבוקדו מותר בכל אופן ואפילו לאחר זמן.

### הדחת בשר שלא נמלח כדי שלא יעברו עליו שלושה ימים מהשחיטה

בשר שעברו עליו שלושה ימים משחיטתו החמירו הגאונים שאין מליחה מועלת לו לפלוט את דמו כיון שנתייבש הדם בתוכו (עין יו"ד סי' סט), ואפשר לאוכלו ע"י צלייה, אך לא כל בשר אדם רוצה לצלותו, כיון שבחלקם יש הפסד של שומן הבשר כאשר צולים אותו. אך אם ידיחו את הבשר בתוך שלושה ימים לשחיטתו, אין הדם מתייבש ויכול למולחו שוב אפילו לאחר שלושה ימים מההדחה.

**המג"א** (סק"ז) דן האם מותר לעשות הדחה זו כאשר היום השלישי לשחיטה חל בשבת, ואם לא ידיח את הבשר הרי יפסיד, שהרי יוכל לאוכלו רק ע"י צלייה. וכתב שיש שלושה טעמים לאסור:

- א. כתב הר"ן (חולין ד. ד"ה גמ) שאין למלוח בשר כיון דמיחזי כעיבוד, כיון שהמלח מכשיר הבשר ומתקנו. וכיון שגם כאן המים מרככים את הבשר יש לדמותו למקרה שהר"ן אסר.
- ב. לדעת כמה מהראשונים בשר בהמה לא מבושל חשוב כמוקצה כיון שאינו רך, וא"כ אין ידיח אותו במים? (נראה שאוסר משום נגיעה במוקצה. כך עולה מתשובת הנב"י לדבריו).
- ג. בהדחה זו יש איסור של הכנה משבת לחול, וכאן מוכח הדבר שטורח לצורך חול כיון שהבשר לא ראוי לאכילה בשבת.

מנגד, דעת האליה רבה (סי' שח' סק"ע) שמותר להדיח את הבשר, משום שריכוך הבשר אינו דומה למתקן, ומה שהביא בשם הר"ן אינו אסור אלא במליחה ולא בהדחה. ומ"ש שהבשר מוקצה, אין הדין כן, ולכן אין לאסור. גם הנודע ביהודה (שו"ת תניינא סי' כז) חולק ע"ד המג"א, שבריוח הבשר אין משום מתקן. ואין בהדחת המים משום נגיעה במוקצה, כיון שעושה כן ע"י דבר אחר, וכל איסור מוקצה בבשר לא ברירה כ"כ, לכן יש להקל ע"י גוי, ואם א"א מותר אף ע"י ישראל<sup>331</sup>. המ"ב (ס"ק כא) הביא דבריהם וכותב שע"י גוי הרבה אחרונים הסכימו להקל. והביא את דברי השערי תשובה שאם הבשר מונח בכלי ירחץ את ידיו עליו עד שיהיה כולו שרוי במים. וכדברי המ"ב פסקו ג"כ בחזון עובדיה (ח"ד עמ' כב'. וח"ג עמ' תפח) והשש"כ (יא, ה). וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' רמד), ובתנאי שאין הבשר ראוי לצלייה, דאל"ה אין בכך כ"כ הפסד שיכול לצלותו לאחר השבת. והשת"ז (שח, ס"ק פט) הביא את ב' הדעות. ומהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' מא) דחה את דברי המג"א והעלה להיתר, למרות שע"פ שיטתו (ח"ב סי' קמב) יש היתר אפילו בבישול אם חלטו.

### סעיף ז':

#### דיכת פלפלין

שנינו בשבת קמא. "אמר רב יהודה: הני פלפלי, מידק חדא חדא בקתא דסכינא - שרי, תרתי - אסיר. רבא אמר: כיון דמשני אפילו טובא נמי". מדברי הגמ' עולה שאם עושה שינוי בדיכת הפלפלין הרי מותר לדון כמה שירצה. ולכאורה מספיק שינוי אחד בשביל להיתר.

נחלקו הראשונים האם ברייתא זו עוסקת בדיני שבת או יו"ט:

- א. רי"ף, רמב"ם (כא, כ) רא"ש (כ, יב) ור"ן כתבו שברייתא זו מדברת בשבת. וכ"פ השו"ע.
- ב. מנגד, דעת רש"י, ר"ח והשאלות שרק ביו"ט התירה הגמ' ולא בשבת.
- הרמב"ם (כא, כ) הצריך בשביל לדון פלפלין שני שינויים, אפשר להסביר שחושש לעובדין דחול ואם משתמש רק בחלק אחד מהכלי של החול עדיין יש בזה משום עובדין דחול, או דבעינן שינוי גמור, או שמצריך שני שינויים. ע"ע בדברי הנצי"ב (שאלות קז, ח).

<sup>331</sup> ולעניין נטילת שומן מעל החלב באופן שאין בזה משום בורר, כשאינו צריך את השומן בשבת אלא עושה כן כדי שלא יפסד החלב ויתקלקל, כתב המ"ב לעיל (שיט ס"ק סב) שאין לעשות כן אלא ע"י גוי. ובטעם החילוק כתב הגרש"ז אוירבך (שש"כ פכ"ח הע' רג) שנטילת שומן מע"ג החלב הוא תיקון בגוף הדבר, ומשום כך אסור לעשות פעולה זו לצורך חול, משא"כ הדחת הבשר אינה אלא המשכת מצב קיים כדי שיוכל לאוכלו לאחר מכן.

וכ"פ מרן השו"ע שבשביל לדון פלפלין בשבת צריך לדון בקתא דסכינא ובקערה. ובאמת שהמג"א (סק"ט) פירש שצריך רק שינוי אחד או בכת הסכין או בקערה, שהרי בגמ' לא נזכר אלא שינוי אחד דהיינו בכת הסכין. וכ"נ דעת מהרי"ץ (פער"צ ח"ב סי' כה) ושע"ה (סב, ח). אולם האחרונים נקטו כפי שהביא מרן בב"י שצריך לעשות שני שינויים. וכ"כ בספר מטה יהודה (סק"ב) שהגמ' הביאה את השינוי של קתא דסכינא ולא את הקערה, כיון שהגמ' נקטה רק דבר אחד מהשינוי הנצרך, היינו אם משתמשים בקתא ודאי שאין היתר להשתמש במדוכה אלא בקערה. וכ"פ המ"ב (ס"ק כה) כה"ח (אות מ) מנוחת אהבה הר"ח כסאר (שם טוב שם) וכ"נ דעת הר"י קאפח (כא, אות סב) ועוד. אולם השת"ז (ס"ק ז) שהשמיט את דעת המג"א, ביאר דבעינן דווקא שינוי גמור ולא די בשני שינויים, וכך ביאר את דעת הרמב"ם ע"פ המעשה וקח. ובערי"ש (שכא, ז) הביא את כל המנהגים: 1. לדון בשולי המכתשת. 2. לדון דווקא בקתא דסכינא. 3. לדון בשני שינויים, קתא דסכינא וקערה. וע"ע בסב"ל (סי"ב ד"ה אבל).

היוצא מדברינו שהשוחק פלפלין במכתשת בשבת ה"ז אסור מהתורה משום טוחן, ואם עושה איזה שינוי, כגון ששוחקם במדוך של עץ או ביד של סכין או בשולי הכלי אפילו אם שוחקם בתוך מכתשת שלהם, הרי זה אסור מדברי סופרים בלבד, וכן אם שוחקם ע"ג שולחן בתוך קערה אפילו ששוחקם במדוך המיוחד להם ה"ז אסור מדברי סופרים בלבד, ואם עושה שני שינויים גמורים ששוחקם ביד של הסכין או בשולי הכלי בתוך קערה או ע"ג שולחן, הרי זה מותר לכתחילה בשבת וה"ה שמותר לשוחקם באצבעות הידיים ואין חילוק בין אם דעתו לאוכלם עכשיו או לאחר זמן, כמ"ש בב"י בשם שיבולי הלקט (סי' צב) שבשינוי גמור מותר לכתחילה, וכמו שמצינו בעניין בורר שיש מציאות שחייב חטאת, יש האסור מדרבנן ויש המותר לכתחילה. וכ"כ המנוחת אהבה (ח"ב עמ' רסב). וע"ע בחזו"ע (ח"ד עמ' רנ).

## סעיף ח':

### כתיתת מלח

נחלקו הראשונים כיצד מותר לדון מלח בשבת ביד הסכין או בעץ הפרור: דעת האגור וסיעתו שמותר בקתא דסכינא או בשולי הקערה ובעץ הפרור, כיון שהחייב על דיכת מלח הוא דווקא במדוך אבן, וכשדך במדוך של עץ וביד הסכין זהו שינוי גמור המותר לכתחילה (שיבולי הלקט). והכל בו דרש שינוי נוסף כיון שהדרך לדון אותה גם בחול ע"ג השולחן.

מרן השו"ע פסק כדברי האגור שדורש שינוי ביד של סכין ובעץ הפרור, ונמצא שגם במלח צריך שני שינויים כפלפלין. והוסיף הרמ"א שדווקא מלח שנמצא במצב הראשוני שלו אסור לכותשו, אבל אם היה כבר דק ועתה נעשה עב מותר לכותשו משום שאין טוחן אחר טוחן.

כתב בחזון עובדיה (ח"ד עמ' רנא) שמלח שנדבק ונעשה גוש מחמת הלחות, מותר לפררו ביד או לחותכו בסכין, וכפי שפסק הרמ"א. וה"ה לסוכר, וכן טבק שנעשה גוש. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"ב עמ' רסה). אבל הבא"ח (משפטים אות ז) כתב שיש לחוש לפררו בראשי אצבעותיו דווקא. וגם המנו"א כתב שראוי להחמיר בזה.

סעיף ט':

### חיתוך בשר מבושל או צלוי

כתב **תרומת הדשן** (ח"א נו) שמותר לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין, כיון שאין גידולו מהארץ לא שייך בו טחינה, וכ"פ **השו"ע**. ובעיקר הדין שאין טחינה אלא בגידולי קרקע כתב **החזו"א** (סי' נז' ד"ה ומש"כ) שאין הכוונה שכל דבר שאינו גידולי קרקע אין בו משום טוחן, אלא שאין טחינה בדבר מאכל אלא כשהוא גידולי קרקע, אבל דבר שאינו מאכל יש בו משום טוחן אע"פ שאינו גידולי קרקע. ועיין **בשת"ז** (ס"ק כא) ובז"ר שם שביארו בדרך דומה חילוק בין דברי מאכל לדברים שאינם מאכל, האם צריך שינוי או לא, ע"ש.

סעיף י':

### גרירת גבינה במורג חרוץ

כתב **הריב"ש** (סימן קפד) שאסור לגרור גבינה במורג חרוץ, ודימה לפרים סילקא שאסור בכלי המיוחד לכך, וכן משום שיש בזה עובדין דחול. ומרן **הב"י** הביא דבריו להלכה, אולם נ"ל שאסור רק מטעם עובדין דחול, שהרי לדבריו אין איסור בטחינת גבינה כיון שאין טוחן אחר טוחן וכן אינו חשוב גידולי קרקע כפי שפסק בסעיף ט'. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק לו) שטעם האיסור משום עובדין דחול, וכן ביאר **הגר"מ אליהו** (מאמר מרדכי ח"ד סי' פז) וה**שת"ז** (ס"ק כג). ובערוך **השולחן** (סעיף ט) כתב שמכשיר זה טוחן דק דק ולכן אסור הריב"ש.

ובגדר האיסור של דרך חול כתב **האגרות משה** (ח"ד עד טוחן ס"ק ד) שהוא כל דבר שיש עליו שם מלאכה קבועה ולא ארעית, שמקפידים שתעשה יפה ולא ניכר שמלאכה ארעית היא ונעשית רק לצורך השבת. והגרש"ז **אויבן** (מאמר השבת ח"א מכתב ב' אות ב) כתב שכל פעולה שעושים אותה כשמתעסקים בדבר שאסור לעשותו בשבת הרי זה דרך חול, וסיים 'ואעפ"כ אין אני יודע דבר ברור בזה'. ונראה לומר שכל דבר שעושים בו איסור דאורייתא אסור לעשות בו שום פעולה, אע"פ שאין בה שום איסור של טוחן. ובאמת שכל האיסור הוא משום שמשתמשים במגרדת זו לחיתוך ירקות דק דק, אבל אם יהיה מכשיר מיוחד לגירוד גבינה נ"ל שאין איסור להשתמש בו, וכן ראיתי שפסק הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שלב).

וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רפ) לגבי בשר שאין בו טוחן משום שאין טוחן בג"ק, אבל אסור לחתוך גבינה קשה אא"כ דעתו לאכלה מיד, כיון שדרכה בטחינה, וכן מבואר **בחי' אדם** (יז, ג) שמותר לחתוך גבינה דק דק רק סמוך לאכילה. ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן מח) שדן האם מותר לרסק סרדינים או ביצים קשות בשבת, וכתב שהריב"ש אסור לחתוך גבינה משום שיש בו איסור טוחן ומרן הביא דבריו להלכה, ומשמע שמסכים לדבריו, ואין לומר שמרן אוסר רק משום עובדין דחול שהיה לו לפרש דבריו. אמנם **הטל אורות** כתב שדברי הריב"ש מוסבים על מקרה שטוחן בכלי המיוחד אבל בחיתוך בסכין אין איסור, אלא שהקשה ע"ד שלא שייך לחייבו חטאת על כך אלא איסורו רק מדרבנן. ומסקנתו היא שאסור לרסק סרדינים וביצים קשות בשבת לאוכלם לאחר שעה, שיש טחינה גם בדבר שאינו גידולי קרקע. והיתר מרן לגבי חיתוך בשר הוא דווקא בו שאין רגילות

לחותכו דק דק, אבל ביצים וסרדינים שכך היא דרך אכילתם אין להתיר. ואם כוונתו לאכול לאלתר מותר. אולם דעת רוב ככל האחרונים להקל בזה.

ושימוש בכלי המיוחד לחיתוך ביצים לפרוסות, דעת **הגרש"ז אוירבן** (שש"כ פ"ו ס"ג והע' יב) שמותר להשתמש בו כיון שחשוב כלי סעודה שהרי עשוי מכמה סכינים רגילים, ולכן אפשר שיהיה מותר להשתמש במכשיר זה לחיתוך עגבניות, שכל האיסור שהוזכר בקיצוץ ירקות הוא משום שבעלי חנויות רגילים להשתמש בו למלאכתם. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (שם) דכיון שכלי זה חותך רק פרוסות אין בזה כלל איסור טוחן, ולכן אין השימוש בו אסור משום עובדין דחול. וכ"פ הרב **אופיר מלכה** (שם). אולם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רפב) אסר לחתוך ביצים בכלי המיוחד לכך.

סעיף יב':

### במה יש איסור טוחן?

סתם טוחן שנמנה בין אבות מלאכות נאמר על טחינת תבואה או קטניות<sup>332</sup>, ברחיים של יד וה"ה הכותש תבלין וסממנים במכתשת.

וכתבו הראשונים שאע"פ שכתישת סממנים הייתה במשכן, לא מנו חכמים כותש בכלל אבות מלאכות, לפי שבכלל טוחן הוא (תוס' הרא"ש שבת עד', בשם ר"ת). והוא אב אחד עם טוחן ולא תולדה (רמב"ם שבת פ"ח הט"ו ופכ"א ה"כ, אגלי טל שם ס"ק ג).

ויש מהראשונים שכתבו שלא מנו אותו, לפי שלא כל אדם כותש את הסממנים לצבוע, שכן עני צובע בסממנים ללא כתישה (תוס' שבת עד ד"ה שכן, בשם ר"י), ויש שכתבו שכותש סממנים הוא תולדה של טוחן (פסקי ר"ד שבת קט; אורחות חיים הל' שבת אות ב' ועוד).

הגמרא בשבת עד: מביאה את דברי רב פפא: "האי מאן דפריס סילקא חייב משם טוחן". כלומר, אדם שחותך סלק בשבת חייב משום טוחן, וצ"ב האם הגמ' הביאה בדווקא "סילקא" או לאו דווקא.

א. **רש"י** (ד"ה דפריס סילקא) מפרש שכוונת רב פפא היא: לחתוך דק, והיינו בכל ירק ולא דווקא סילקא.

ב. **תוספות** (ד"ה האי מאן) מחלק שדווקא בסילקא שיין טחינה "אבל בשאר אוכלין - לא" [שכן דרכו בכך - תוס' רא"ש], וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רעב) לבאר את דעת התוס' שמחלק בין ירקות שהדרך לחתכם ביום חול, לבין שאר ירקות שמותר לחתכם דק בשבת כיון שחשיב כדרך אכילה לגביהו. **הריטב"א** (ד"ה האי מאן) סובר שדווקא בדבר שלא ראוי לאוכלו כמו שהוא, יש בו טחינה, אבל בדבר שראוי לאכול כמו שהוא, אין איסור לטוחנו, וכך הבין את דברי התוס', וכן הבין **הדרישה** בדעת התוס'. (לפי זיהויו של ד"ר יהודה פליקס בספרו 'הצומח והחי במשנה', סילקא הכוונה מה שנקרא היום עלי מנגולד, שהם ממין הדברים שניתן לאוכלם חיים, אבל שימושם העיקרי הוא לבישול), וכן **בפסקי הרי"ד** (שבת עד) כתב "מי שמחתכם חתיכות דקות כדי לבשלם בקדירה הוי תולדה דטוחן", (ודומה לזה כתב בפסקי

<sup>332</sup> שו"ת תרומת הדשן סי' נו', ב"י שכא' ד"ה אסור, מנחת חינוך מצוה לב' מלאכת טוחן.

הרי"א<sup>ז</sup>). ונ"ל להביא ראיה לדבריהם שדווקא בטחינה לבשל חייב, שהרי הגמ' הביאה את הסילקא כדוג' לאיסור, והמעין בגמ' בעירובין כט. יראה שאכילת סילקא חי מזיקה לאדם, ואפשר לאוכלו רק ע"י בישול, א"כ כשהגמ' הביאה את הסילקא לדוג', דייקה בדבריה שרק בירק כזה יתחייב משום טוחן.

לכאורה, אין לזה קשר לטחינה על מנת לבשל דווקא, שהרי יסוד זה לא הוזכר בדבריהם כלל, אך **האגלי טל** (טוחן יז) כתב לפרש דבריהם שהכל תלוי בדבר שדרך לאוכלו מבושל, ובו שייכת טחינה כשמחתכו דק דק ומכינו לבישול. אבל בדבר שדרך לאוכלו חי, ומברכים עליו כשהוא חי בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה ולא שהכל<sup>333</sup>, כיוון שהוא כבר חשוב 'אוכל' אין טחינתו משמעותית ואין לחייב עליה.

**החזון איש** (סימן נז) מביא ב' אפשרויות לבאר את דברי התוספות: א. שיש ירקות ופירות שלא עומדים לבישול, ואותם מותר לחתוך דק דק, וכך כתב גם בהגהות אשרי, שבשאר ירק אין איסור טחינה. ב. שפירות וירקות מכל סוג אסור לחתוך אותם דק דק, ותוספות באו למעט פת שהיא אפויה ולכן אין טחינה בה. ההבדל בין שתי הדרכים תלוי בשאלה אם מלאכת טחינה היא מלאכת הכנה לפעולה הבאה, וכמו שטחינת קמח מכינה אותו לאפיית הלחם, הוא הדין בכל טחינה שמכינה לקראת בישול (כהבנת האגלי טל), או שמא טחינה היא מלאכה העומדת בפני עצמה, וכל זמן שנעשית פעולה משמעותית, כגון באותם מוצרי אכילה שדרך אכילתם היא בטחינתם או חיתוכם דק דק, יש לחייב באופן הזה משום טוחן (כהבנה הראשונה).

החזון איש מוכיח מכך שהגמ' בדף קיד: אומרת שהתירו קניבת ירק ביום כיפור, ותוס' שם מבאר: שיש הבדל בין לחתוך חתיכות גדולות שזה התירו ביום כיפור, לבין לחתוך חתיכות קטנות מאוד שזהו איסור דאורייתא. ומוכח משם כהסבר ב, שכל ירק יש בו משום טוחן, ורק בפת אין טוחן. אמנם, יש לדחות את ראייתו כי ניתן לומר שהחילוק בין סוגי הירקות השונים, הוא בין ירק שעומד לבישול, לבין ירק שעומד לאכילה, ובגמרא שם ודאי מדובר בירק שמחתכו לבישול, כיון שהסיבה שהתירו קניבת ירק היא כדי שיהיה לו ירק מוכן לבישול במוצאי יום כיפור (רש"י שבת קיד ע"ב ד"ה "רב ששת"). ועוד יש לומר שירקות אחרים לדעת תוס' זה היתר גמור, ואם כן לא היה יכול לומר שהתירו ביום כיפור, כיון שזה מותר גם בשבת, ולא צריך היתר מיוחד ביום כיפור. לעומת החזון איש, לאגלי טל (טוחן יז) ברור שיש להסביר את תוס' כהסבר א', שכוונתו שרק ירק לבישול עוברים עליו משום טוחן.

ג. **הרא"ש** (שבת פ"ז ס"ה) כתב בשם **ר"ח** שאין כלל איסור טוחן בירק שראוי לאכילה, ופירש את הגמ' במפורר עצי דקלים, ולא על חיתוך ירקות לצורך אכילה. לפי הר"ח, כדי להתחייב משום טוחן לא די לחתוך חתיכות דקות, אלא צריך לכתוש ממש לחלקיקים דקים ביותר.

<sup>333</sup> עיין ברכות לח: ובטוש"ע סימן רה' סעיף א', שירק שדרכו לאוכלו חי מברכים עליו ברכתו הראויה כשהוא חי, וכשהוא מבושל שהכל, וירק שדרך לבשלו, מברכים עליו שהכל כשהוא חי, וברכתו הראויה כשהוא מבושל.

ד. **הרמב"ם** (שבת פ"ז ה"ה) מגדיר את מלאכת טוחן: "המחתך את הירק מעט מעט לבשל". הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה, שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה, וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן". בפרק ח (הלכה טו) כותב: "המחתך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן". ובפרק כא (הלכה יח): "המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן, וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה, בין דקה בין גסה, מפני שנראה כטוחן". מצד שני בהמשך ההלכה הוא כותב: "אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים שאין טחינה בפירות". צריך להבין את המשמעות ברמב"ם, מה מתכוון כשאומר שאין טחינה בפירות?

**המגיד משנה** מציע שאולי הגירסא היא "שאיין טחינה אלא בפירות", אך כותב בעצמו שאינו מבין את הנוסחא הזו. **הכסף משנה** מבאר שלדעת הרמב"ם רק בחיתוך לבישול עוברים על טוחן, מה שאין כן בחיתוך ירקות לאכילת אדם או בהמה, לא עוברים על טוחן, ולכן מותר לחתך דלועין לפני בהמה. **הרשב"א** (שם) מבאר שלדעת הרמב"ם אין טחינה בפירות לצורך אותו יום, ורק לצורך יום אחר יש טחינה. **הר"י קאפח** (כא, אות נט) גורס "שאיין טחינה בפירות", ומבאר שמושג הטחינה אינו אלא בזרעונים וירקות, וכמו שדייק רבנו (בפר' ז' וח' הנ"ל) לומר "המחתך את הירק", ולכן מותר לחתך את הדלועין לפני בהמה. ואין קושיה מחרובים המוזכרים בהלכה משום שמדובר בחרובים גרועים שמאכילים לבהמות, ע"ש.

**בערוך השולחן** (סעיף ו) פירש את דברי הרמב"ם, שיש איסור טחינה בכל דבר שדרכו לטוחנו דק - בכל מין, אבל פירות אין דרכן לחתכן דק דק וגם דלועין כן הוא כידוע. ולא דוקא דלועים, אלא הוא הדין כל מין שאין דרכן לחתכן דק דק.

ה. **האור זרוע** (ח"ב הלכות שבת סימן ס) חולק על הרמב"ם ומעיר על הסתירה שבו, ולכן אומר שיש טחינה בפירות, לעומת זאת הוא מביא את דעת הרא"ם שמסביר שיש חילוק בין דבר שהדרך לאכול אותו חתוך, שאז זה דרך אכילתו ומותר, לבין דבר שהדרך לאכול אותו כך, שאז לחתוך אותו זה לא דרך אכילה, וזה אסור לחתוך.

הבית יוסף (שכא) מדייק מדברי **היראים** ו**ההגהות מיימוני** שלא סברו כתוס' שדווקא סילקא, אבל ירקות ופירות אחרים אין איסור, והראייה שכתבו שהסיבה שמותר לפרר לחם, היא שהוא כבר טחון, ולא בגלל שאינו פרי.

#### העולה מכל הנ"ל שיש לפנינו חמש שיטות:

- א. כל שטוחן על מנת לבשל, אף אם ראוי לאכילה בלא בישול, הרי זה חייב (רמב"ם, תוס' רי"ד לאפשרות ב' בהבנתו).
- ב. כל שחותך או טוחן דבר שאינו ראוי לאכילה כי אם על ידי חיתוך, בין כשרוצה לבשלו ובין כשרוצה לאוכלו כך בלא בישול (תוס' והג"א להבנתנו, ח' המיוחסים לר"ן).

ג. כל שחותך או טוחן על מנת לבשל, ובלבד שעושה כן בדבר שנעשה ראוי לאכילה רק על ידי בישול, אבל בדבר שדרך לאוכלו חי אין זו טחינה. (תוס' לפי אגלי טל, תוס' רי"ד לאפשרות א' בהבנתו).

ד. שיטות הראשונים הסוברות שבכל פרי וירק, אם חותכו דק דק יש בו משום טוחן - כפי שמשמע מדברי הראשונים הבאים: יראים, אור זרוע, רשב"א, תרומת הדשן ועוד.

ה. מנגד, יש להביא את השיטה הקיצונית שלעולם לא שייכת טחינה באוכלים, ומשמע שאף בדבר שאינו ראוי להיאכל חי, ובלא בישול, שאין טחינה בכלל, בדבר שהוא אוכל, ואין טחינה אלא בדבר שאינו אוכל - והיא שיטת הרא"ש<sup>334</sup>. בשיטתו, יש לומר שאין לחייב אלא על ייצור מוצר חדש דהיינו קמח, או בעצים משום שמייצר חומר להסקה, אבל בתיקון אוכל בעלמא אין זה שייך לטוחן<sup>335</sup>.

מִרְן הַשּׁוּ"ע הביא את לשון הטור להלכה "המחתך הירק דק דק, חייב משום טוחן", ופירשו האחרונים את דברי מרן, שאפילו בירקות שראוי לאוכלן חיים יש טחינה (עיין מ"ב ס"ק לח). וכ"כ **כה"ח** (אות סו) והמנוחת אהבה (ח"ב עמ' קעא).

### גודל החתיכות

כתב היראים (סימן רעד) שאינו יודע לברר מהו שיעור דקות החתיכות שחותכים אותם שיחשב לטחינה. ועקב כך כתב **הבית יוסף** שיש להחמיר לחתוך את הסלט עבה יותר ממה שחותך בכל יום, וגם סמוך לסעודה. כדי לא להיכנס לחשש טחינה.

**הביאור הלכה** (ד"ה המחנת) מחדש, שכל מה שרש"י ועוד ראשונים דיברו על חיתוך קטן מאוד שהוא טוחן, זה רק לעניין חיוב ואיסור דאורייתא, אבל לעניין איסור מדרבנן, אסור גם בחיתוך קטן שאינו דק דק ממש, וכן מוכיח מדברי הבית יוסף שהצריך לחתוך לחתיכות עבות קצת, למרות שדיבר על חתיכת סלט סמוך לסעודה<sup>336</sup>. **המשנה ברורה** (ס"ק מה) מסיק שצריך להחמיר שלא לחתוך דק דק מכיון שהמגן אברהם מפקפק בהיתר זה, וחושש לדעת שלטי הגיבורים שאסור לחתוך גם סמוך לסעודה דק דק, אך כתב שהמיקל יש לו על מי לסמוך, וכן פסק **בשש"כ** (פ"ו ס"ו), שיש להחמיר שלא לחתוך דק דק, אך ניתן לחתוך דק דק לצורך ילדים קטנים, גם בשו"ת **אור לציון** (ח"א סימן כח. וח"ב סימן לג, ב) החמיר שלא לחתוך דק דק. וכן דעת ה**ר"ח כסאר** (שם טוב ז, ה) וה**ר"י קורח** (אמרי יוסף סי' ל) בדעת הרמב"ם שאמנם רק המחנת דק ע"מ לבשל חייב, אך המחנת דק כדי לאכלו חי אסור מדרבנן. ואין היתר 'לאלתר' בדעת רבנו [וע"ע לקמן].

<sup>334</sup> בדעת הראשונים האחרים יש לעיין, שמא טחינה ממש היא גוף חדש ובזה יודו כולם לחייב, ועיין חזו"א ואגלי טל ס"ק יז אות ד' ואות ח'. וחזו"א כתב כן אף בדעת הרא"ש.

<sup>335</sup> עיין שביתת השבת פתיחה לטוחן כללים אות ד' שהביא דברי בעל העיטור שהאיסור בירק הוא מדרבנן בלבד.

<sup>336</sup> אלא יז שיש להקשות על הבנת הביאור הלכה ברש"י, שכן, הבית יוסף מחמיר רק מכיון שחושש לשיטת היראים, הגורס בגמרא 'פריס', ולא פרים, ורק לפי הגירסה 'פריס' יש מקום לומר שגם באופן שאינו מרסק אלא חותך, גם אז עובר על טוחן, ולכן יש להזהר. אך לפי רש"י ושאר הראשונים שגורסים פרים, אין מקום לחשש זה (רש"י אף הדגיש בדבריו שיש לגרוס פרים ולא פריס), לכן קשה לומר שרש"י ושאר ראשונים סוברים גם כן כסברא זו שצריך להחמיר בדבר שלא מרסקים אותו, וכפי שביארנו.



מִן הַגִּרְעִי<sup>337</sup> כתב שלא כדברי השלטי גיבורים משום שאין ספיקו מוציא מידי ודאי של הרשב"א ומה שמביא ראייה מדברי הב"י שנכון לחתוך את הסלט לחתיכות יותר גדולות, כבר כתב המאמר מרדכי (סימן שכ"א סק"ז) שכל זה הוא רק לרווחא דמילתא, וחומרא בעלמא הוא. והמנהג פשוט לחתוך הסלט דק דק בסעודות שבת על מנת לאכול לאלתר, וסמכו על הרשב"א שאין חולק עליו. וכ"כ בבא"ח (ש"ב משפטים ב), ובמנוחת אהבה (ח"ב פ"ח ס"י). וכן דעת הר"י קאפח (ז, אות ז) ברמב"ם שכל האיסור הוא דווקא בירק שא"א לאכלו חי, אך אם אפשר לאכלו חי, אין בו איסור טחינה. וכן דייק הסב"ל (סי"ב) בדעת מהרי"ץ [ומדבריהם נראה שאפילו שלא לאלתר]. ועיין במילואים לפסק"מ (סי' צד). ובערי"ש (שכ"א ח) כתב את שני המנהגים: 1. לחתוך דק. 2. לחתוך עבה. אך ציין שכו"ע לא התירו אלא סמוך לסעודה. וכ"פ בשע"ה (סב, ח) שמותר לחתוך סלט דק רק לאלתר.

הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה צא, יג. שש"כ פ"ו הע' ה) פסק: "צ"ל דטעמא שמותר לחתוך בשבת פירות וירקות גדולים לחתיכות קטנות שראויות מיד לאכילה הוא מפני שעדיין צריכים לשיניים הטוחנות אותם, ושאינו ביקוע עצים שראויים לתפקידם מיד בלי שום טחינה, גם משום כך מותר לחתוך דק דק מהעובי של צנון וכדומה הואיל והחתיכות הן עדיין גדולות הזקוקין לשיניים טוחנות". כלומר, אין זה נחשב דק דק כל עוד צריך עוד לפה שיטחן אותו. אמנם, לפי דברינו דבריו שנויים במחלוקת רש"י והיראים, והבית יוסף מחמיר כדעת היראים. אולם הגר"נ קרליץ (חוט שני פ"ב עמ' קב) כתב ששיעור דקותו אינו תלוי כלל אם אחר טחינתו צריך עדיין לטוחנו בלעיסת פיו בשעת אכילה, דטחינה מיקרי כל שמכשירו לאכילה כחתיכות קטנות, ואם הכשירו לאכילה כדרך שאוכלים אותו בחתיכות קטנות מיקרי שפיר טוחן. והחזו"א (סי' נז ד"ה והנה) כתב ששיעור חתיכות גדולות קצת היינו חתיכות יותר גדולות ממה שרגילים לחתוך ביום חול. ובשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סי' פז) כתב שמה שנוהג האדם בכל ימות השבוע חשוב דק בשבילו. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ז ס"ק כה) כתב שהיין דווקא המחתיך דק דק, אבל החיתוך המצוי כיום אינו דק דק ואין בו משום טוחן, ולכו"ע מותר.

ולחתוך רצועות דקות בלבד ולא לקוביות, כתב בקצות השולחן (סי' קכט' בדה"ש סק"ב) שמ"מ חייב משום טוחן, וכ"ד הגר"ש אלישיב (אורחות שבת ח"א פ"ה ס"ד) שאין לחתוך ירק לרצועות דקות, משום שאיסור טוחן נדון באופן יחסי וביחס לירק עצמו החותכו לרצועות דקות הרי הוא כטוחן דק דק. אך באגרות משה (ח"ד סימן עד מלאכת טוחן אות ג) כתב שאיסור טחינה בירקות אינו אלא כשחותך דק באורך וברוחב, כעין טחינת קמח, אך אם חותך באורך או ברוחב בלבד כמו שעושים בגזר ובמלפפונים אין זה בכלל טוחן. וכ"ד הגרש"ז אורבך (שם), וכ"ד הגר"נ קרליץ (חוט שני שם סק"ב) שהחותך פרוסות דקות מאוד אבל רחבות, אין בזה משום טוחן.

### טחינה בכלי המיוחד

כתב המשנה ברורה (ס"ק מה) שאסור לחתוך דק דק גם סמוך לסעודה אם חותך בכלי שמיוחד לחיתוך, שהוא 'העק מאסר' (גרזן קטן שמכים איתו, והוא יוצר חתיכות קטנות) ולזאת מביא ב' נימוקים: א.

<sup>337</sup> ליתחן סימן סב'. יבי"א ח"ד סימן לח' אות ג' והלאה. יח"ד ח"ה סימן כז'. חזו"ע ח"ד עמ' רסה'.

דהוי כלי המיוחד לטחינה, ואסור מצד הדין לטחון בכלי, גם סמון לסעודה. ב. מצד עובדא דחול. בביאור הלכה (ד"ה מיד) מבאר שהסיבה שמותר לחתוך דק דק סמון לסעודה, היא שהחיתוך נחשב לדרך אכילה, וזה רק באופן שעושה ביד ולא בכלי שמיועד לטחינה, ולכן אם חותך בסכין חשיב כדרכו, אבל אם חותך בסכין שמיועד לחיתוך, לא נחשב דרך אכילה, ואסור. המקור לדברי המ"ב הם דברי הריב"ש (סימן קפד) שכותב שאסור לגרור גבינה ב'רי"ב אייזי"ן' (פומפיה) שמיועדת לטחינה, כיון דהוי כלי שמיועד לטחינה. וכותב המ"ב שיתכן שהריב"ש אוסר מדאורייתא, אבל כאן ב'העק מאסר' כיון דלא הוי ממש כלי שמיועד לטחינה, לכן אסור מדרבנן. אך הערוך השולחן (סעיף ט) חולק וכותב: "ראיתי מפקפקים ואוסרים לחתוך ב'הא"ק מעסע"ר' הבצלים, ולא נהירא לי כלל, שהרי זהו ג"כ סכין, וברב"ש חשש לאסור לגרור גבינה במורג חרוץ, וקורין לזה 'רי"ב אייזי"ן' שזהו עשוי לטחון דק דק כקמח, ובזה שפיר הוי מלאכת טוחן. אבל הסכין שקורין הא"ק מעסע"ר, הרי הוא סכין העשוי בתמנות חצי עיגול, והוא כסכין דעלמא, ולמה נאמר שבנות ישראל עושות שלא כדין", יש להסתפק בכוונתו האם התכוון לומר שכל מה שאסר הריב"ש לחתוך במורג חרוץ גבינה, זה כיון שהכלי הזה עשוי לחיתוך דק דק והופך את הפרי להיות כעין קמח, וזהו טוחן דאורייתא, ורק בכלי כזה אסור גם סמון לסעודה, אבל בכלי כגרוז, אין שום איסור לחתוך את הירקות, כיון שאינו חותך דק דק, או שכוונתו שכיון שהעק מאסער הוא כמו סכין לכן אין לאסרו, כמו שאין אוסרים לחתוך בסכין. **האגרות משה** (ח"ד סימן עד הלכות טוחן) אומר שיש לפסוק לדינא כערוך השולחן, אמנם ראוי להחמיר כמשנה ברורה. לעומת זאת הרב זילבר **בבית עולם** (טוחן) פוסק שהלכה כמשנה ברורה. עם זאת באגרות משה (שם סעיף ד) כתב על הריב"ש שרק דבר שעושה טחינה ממש, נחשב לכלי, אבל דבר שלא עושה דק דק לא נחשב לכלי, ואינו נאסר משום עובדין דחול, ועוד שיתכן שהריב"ש בכלל חזר בו ואינו סובר שאסור מצד עובדין דחול, אלא מצד כלי שמיועד לטחינה. ואם כן במקרה של קוצץ ירקות ביתי לסלט, אם נאמר כמו הגרשז"א במנחת שלמה (ואולי זו כוונתו גם של האגרות משה שם בסעיף ג), שחתיכה לחתיכות כאלו, אין זה נחשב דק דק שאסור, אם כן לא נאסור כלי כזה, לא משום עובדא דחול, ולא בגלל שזה כלי שמיועד לטחינה, כיון שאין זה כלי שמיועד לטחינה, ועובדא דחול זה רק באופן שמקפיד על עשיית המלאכה שתצא בדיוק באופי שרוצה, (וכן כמו שכתב באגר"מ יתכן שטעם זה נדחה) וכאן יש מקום לומר שלא אכפת לו כל כך שיהיה דווקא באופן הזה, סברא נוספת שניתן להתיר על פיה, היא סברת ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ו, הערה יב) שסוג כזה של כלים שעשוי לשימוש ביתי, ואינו עשוי בצורה מורכבת אלא מצירוף של סכינים אין איסור בשימוש בו בשבת, ולכן לא נאסר גם מצד עובדין דחול. כך כתב הרב **י"צ רימון** ומסקנתו להתיר שימוש במכשיר זה.

אולם **במנוחת אהבה** כתב (ח"ב פ"ח סעיף י' ושם הערה 43) שאין להתיר לחתוך בפומפיה, משום דבכלי המיוחד לחיתוך דק דק הו"ל שם מלאכה ולא שם אכילה, וכל ההיתר של הרשב"א לחתוך דק דק הוא משום דהוי דרך אכילה כשחותך בסכין לאכול לאלתר. וכ"כ במפורש הריב"ש. גם הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שלג) אסר להשתמש בשבת במכשיר לקיצוץ ירקות, וגם אם החתיכות יהיו גדולות יש לאסור מטעם עובדין דחול, היות והמכשיר משמש גם לחיתוך דק אלא שמחליף את הסכינים. וכ"נ מדברי ה**ביאור הלכה** (ד"ה מיד) שכל ההיתר אינו אלא בסכין, אבל בחיתוך בכלי

המיוחד אין היתר. וגם **השש"כ** (ו, ג) אסר שימוש בקוצץ ירקות זה. גם הרה"ג **דב ליאור** אסר שימוש בפומפיה או במכשיר מיוחד לחיתוך ירקות.

המשנה ברורה (תקד, יט) פוסק שאפילו לסוברים שאסור לחתוך דק דק בשבת, מכל מקום ביום טוב פשוט שמותר, וגם בכלי שהריב"ש דורש שצריך שינוי ביום טוב, זה רק אם לא מפיג טעמו, אבל במקרה דידן, סלט ירקות מפיג טעמו, אם עושים מערב יום טוב, ולכן מותר לעשות בלי שום שינוי.

### לאלתר

כתב **הרשב"א** (ח"ד סי' עה) דמסתברא שכל האיסור לחתוך דק דק אינו אלא כשאוכלו למחר, או לבו ביום לאחר שעה, לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בשעת בשולו<sup>338</sup>. וכל שדרכו בכך, ומניחו לאחר שעה חייב. אבל לאוכלו מיד, מותר. שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות. דכענין שאמרו לענין בורר. וכ"כ המנחת חינוך (מוסה"ש אות ח) בדעת **הרמב"ם** (כא, יח). אך עיין **בר"ח כסאר** (שם טוב ז, ה) **ור"י קורח** (אמר"י סי' ל) הסוברים בדעת הרמב"ם שאין היתר לאלתר.

נראה שיסוד ההיתר הוא שאם טוחן לאכילה מיידית אין זה אלא הכשרת אוכל בעלמא ואין לזה חשיבות מלאכה. אבל **השלטי הגיבורים** (לב. אות ג) כתב להשיג על הרשב"א, ולדעתו כל מלאכה אסורה אפילו כשעושה לצורך אכילה, ויסוד ההיתר של בורר מפני שברירת אוכל מתוך פסולת לאלתר אינה דרך ברירה, וממילא אין כאן מלאכה, ואי אפשר ללמוד ממנה למלאכות אחרות. אולם, לדעת הרשב"א ההיתר בטחינה מבחין בין אכילתו של אדם לבין מעשי מלאכה שלו. בין בבורר ובין בטוחן, מותר לאדם לאכול ואסור לעשות מלאכה, ויש להבדיל בין המלאכה עצמה שאסורה ובין הצורה שעושה אותה שפעמים חשובה כאכילה.

נקודת המבחן היא אם עושה כן לאלתר, שאז אנו רואים אותו עוסק באכילה. ואכן, אין להתיר לאלתר באופן גורף אלא כשמשמעות הדבר היא עיסוק באכילה, אבל אם עושה פעולה לאלתר שמשמעותה שונה, דהיינו, כעין ייצור תבלינים, אין להתיר. ויובנו על פי זה דברי **הפרי מגדים** (משב"ז ס"ק י) שכתב שלא התירו לאלתר אלא בדבר שהוא אוכל, מפני שלא אסרה תורה על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות, אבל בדברים שאינם אוכל, והם מכשירי אוכלים, כגון פלפלים, שהם תבלין ולא אוכל, בזה יש לאסור אף לאלתר. ודבריו מסתברים מאוד, ופשוט שכוונתו לזן הפלפלים שהוא תבלין, המוגדר עץ לענין ערלה בסוגיית ברכות לו; אבל פלפלים שלנו אוכל הם, ומותרים לאלתר.

והנה, **הט"ז** (סי' שמ' סק"ב) כתב להתיר לשבור אותיות העוגה דרך אכילה כמו שמותר טוחן ובורר לאלתר, שהוא דרך אכילה, ולדעתו "אפי' במקום שיש אב מלאכה כגון בורר אין שייך במקום אכילה כיוון שהוא עושה כן לצורך אכילה וכמש"ל, וכן בטוחן, וכל שכן בזה שהוא מקלקל...". ונראה שהט"ז הבין שאכילה הוא "מתיר", אלא שיש לחלק בין המלאכות, מלאכת טחינה וברירה הן מלאכות הקשורות לכל אכילה של האדם, אך מחיקה היא לא מלאכה המלווה כל אכילה של האדם, ולכן י"ל

<sup>338</sup> החזון איש סי' נז דקדק מלשון זו של הרשב"א שעיקר טוחן לדעתו מבוסס על צירוף שני גורמים, טחינה על ידי חיתוך דק דק היא רק על מנת לבשל, או לפחות בדבר שדרכו להתבשל, ודווקא לאחר זמן. אבל אם חותך דק דק לאכילה מיידית, יש להתיר כי זה לא על מנת לבשל. אבל לענ"ד נראה שאין כוונת הרשב"א לדרוש על מנת לבשל דווקא, וכוונתו היא רק לומר לנו שכיוון שדרכו של סילקא בבישול, ממילא אין זה לאלתר. והדבר היחד שקובע לדעתו הוא שאלת לאלתר.

שחשובה כמלאכה שעושה בשעת אכילה. וכך דחה **החזון איש** (סי' סא סק"א) את דברי הט"ז. וכ"כ בסימן נז', שכל היתר הרשב"א אינו אלא במחתך דק דק אבל לא במרסק, כי ריסוק אינו חלק מהאכילה, ולכן חשוב כמלאכה בפנ"ע, אף כשנעשה לאלתר.

**הבית יוסף** הביא דברי הרשב"א וכתב "ומשמע דליכא מאן דפליג עליה דהרשב"א בהא דהא שפיר מייתי ראייה מההיא דבורר". ונראה שלא סמך על כך לגמרי, שהרי כתב לאחר מכן "ומכל מקום נכון הדבר להזהיר שיחתכום לחתיכות גדולות קצת ושיאכלו לאלתר וכל כהאי גוונא נראה דלית ביה בית מיחוש לדברי הכל".

**בשו"ע** לא הביא כלל דברי הרשב"א, אך **הרמ"א** פסק כמוהו והתיר לאלתר, הכנסת הגדולה ועוד אחרונים מביאים שכל הלכה המובאת בב"י ללא חולקים ולא הובאה בשו"ע, הלכה כמותה, לדוגמא כאן הב"י הביא את דברי הרשב"א שלא לאלתר מותר לחתוך ירק דק דק, אולם מרן בשו"ע השמיט דין זה והרמ"א הביאו. וכ"פ **השת"ז** (ס"ק כט) שלא לאלתר מותר, וכך נראה מדברי **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' כה, מח-מט). וע"ע במילואים לפסק"מ (סי' צד אות ד).

**ובמגן אברהם** (ס"ק טו) ובמ"ב (ס"ק מה) כתבו שאין לסמוך על זה לכתחילה, ועכ"פ אסור לעשות עד יציאת בהכ"נ דבעינן סמוך לסעודה ממש.

ובשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ד סי' עד טוחן אות ב) כתב שאחר שדעת הרמ"א ואחרונים נוספים היא להתיר לאלתר, יכול גם בעל נפש לסמוך על כך אם הוא במקום שיש צורך בדבר. וכ"פ להקל **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רעד).

### טוחן אחר טוחן

כתב **היראים** (סי' רעד) "ולפרר לחם מותר מאחר שנטחן כבר לא מצינו טוחן אחר טוחן". והביאו דברים אלה גם באור זרוע ובחי' המיוחסים לר"ן.

אמנם, מדברי **הרשב"א** שהתיר לפרר לחם לפני התרנגולים, רק אם עושה כן לאלתר, מוכח שאינו מקבל יסוד זה של טוחן אחר טוחן. ובחידושים המיוחסים לר"ן כתב שיש אוסרים מפני שלתינוקות נחשבת פעולה זו כפעולה שיש בה הכשרה לאכילתם, שהרי אינם יכולים לאוכלו בלא טחינה זו, אך בסוף דבריו דחה שיטה זו.

**בשו"ע** לא הביא כלל דין זה, אך **הרמ"א** פסק כן בשני מקומות: בסעיף ח' בעניין מלח דק שהתגבש לגבישים שמותר לפורר אותו. ובסעיף יב התיר לפרר לחם לפני התרנגולים.

האחרונים הקשו ממקומות שונים על הכלל הזה שאין טוחן אחר טוחן:

1. **האגלי טל** (טוחן כא) הקשה מן הירושלמי (שבת ז, ב), שם נאמר: "הדין דשחק מלח חסף פלפלין חייב משום טוחן", לעניין מלח אפשר שמדובר במלח גס שלא פוררוהו עדיין, אבל חסף שהוא חרס, הרי אינו נוצר אלא על ידי טחינת רגבי האדמה וגיבושם לחרס, ולמה חייבו משום טוחן, והלא אין טוחן אחר טוחן?

2. בש"ע סי' שב סעיף ז פסק: "טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים דלא מוכחא מלתא לאתחזווי כמלבן, אבל לא בחוץ דדמי למלבן ומגררו בצפורן. ויש מפרשים דה"מ לח, אבל יבש אסור דהוי טוחן". **רעק"א** שם הקשה שכיון שהטיט היה מפורר בתחילה ורק כשנתייבש ונדבק נעשה מחובר וגוש אחד, היה לנו להתיר משום שאין טוחן אחר טוחן<sup>339</sup>.

3. בשו"ע סי' שכא סעיף י' פסק את דינו של הריב"ש: "אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות שקורין ראליו"ו". **במגן אברהם** (ס"ק יב) כתב להסביר: "דכיון שהכלי מיוחד לכך הוי כשחיקת תבלין במכתשת דאסור"<sup>340</sup>, והקשה **הפרי מגדים** (באשל אברהם שם) שכיון שהגבינה אינה עשויה גוש אחד מתחילתה, אלא נעשית מחתיכות קטנות, היה לנו להתיר כשם שהתיר הרמ"א את המלח הדק שנתגבש משום שאין טוחן אחר טוחן.

האגלי טל (טוחן כא) כתב ליישב שכיון שאין טוחן אלא בגידולי קרקע, אין טחינה שייכת אלא במוצר כפי שהוא היה בשעה שגדל בקרקע, אבל מרגע שנטחן כבר ונשתנה מכמות שהיה, שוב לא שייכת בו טחינה, כי במובן מסוים כבר אינו "גידולי קרקע". ולפי זה כתב ליישב הקושיות הנ"ל, שהדין של אין טוחן אחר טוחן, שייך רק בדברים הגדלים בקרקע, אבל קרקע ממש כחרס ועפר וכיו"ב, יש בהם טוחן אחר טוחן, כי הם נשארים לעולם קרקע. תשובת הריב"ש בעניין גרירת הגבינה מובנת אף היא, שהרי הגבינה אינה גידולי קרקע, והאיסור שם הוא משום שאין זה נחשב טחינה באוכלים<sup>341</sup>, ואף שאינה גידולי קרקע, שייך בה איסורא דרבנן, וממילא אי אפשר להתיר מטעם שאין טוחן אחר טוחן.

**ובשביתת השבת** (טוחן ז) כתב שיש לחלק לעניין טחינה כמו לעניין בישול, וכשם שחילקנו בבישול בדין זה של אין בישול אחר בישול בין אוכלים, לבין מתכות, משום שבמתכות כשחזרו להתקשות נתבטלה בהם פעולת הבישול ושוב יש בהם בישול נוסף אם ירכך אותן. הוא הדין בטוחן, ההלכה של אין טוחן אחר טוחן היא דווקא במוצרים שלא נתבטלה מהם פעולת הטחינה הראשונה, שאף שעושה בצק ולחם מן הקמח, לא חזר לקדמותו, ומותר לפררו לפי שאין טוחן אחר טוחן. אבל בחרס שנתקשה נתבטלה פעולת הטחינה הראשונה, ושוב יש בו משום טוחן כשמחזירו למצב של עפר<sup>342</sup>.

<sup>339</sup> בדעת השו"ע אפשר לומר שאינו פוסק כדעה זו, אך הקושי הוא מן הרמ"א והאחרונים שקיבלו עמדה זו, ולא הסתייגו מפסק השו"ע.

<sup>340</sup> דע, שיש סוברים שהאיסור של הריב"ש בגרירת הגבינה אינו משום מלאכת טוחן, שהרי הוא אוכל ואינו גידולי קרקע, אלא משום שעושה כן בכלי המיוחד לכך, הוי כעובדין דחול ואסור, ודברינו בפנים, הם לדעת הסוברים שהריב"ש אסר משום טוחן.

<sup>341</sup> בס"ק יז אותיות ח-י הסביר האגלי טל שבגבינה אין היתר טחינה באוכלים, משום שהיא טחינה לפירורים ממש, ונשתנה מכמות שהיה, ואינו דומה לחיתוך, ועוד כתב מטעם אחר דכיון שעושה זאת בכלי המיוחד לכך, ועושה זאת מסתמא למי שאינו יכול לאכול בלא טחינה, אין זה טחינה באוכלים, ולכן שייך בזה טחינה, עיי"ש עוד שהאריך.

<sup>342</sup> אך עיין **חזון איש** סי' נז שחולק על דברי השביתת השבת הנ"ל שמשווה בין דיני בישול לטוחן, שכתב לפרש שהדין של אין טוחן אחר טוחן, אינו קשור להלכה של בישול, ועיקר הדין שם הוא משום שאין טחינה אלא בהפרדה של **חיבור טבעי**, אבל חיבורי אדם אינם חיבור, ולכן אין טוחן בהפרדתם, ואפילו חיבר דבר שלא נטחן מעולם, אלא בא לעולם מפורר, ולדבריו, כל התגבשות שהיא יצירת אדם אין בה טוחן. וצ"ע שהרי קי"ל לעניין טומאה שאף שאין חיבורי אדם חיבור בלחם אינו כן, ונטמא מקצת הלחם נטמא כולו, אף שהוא חיבורי אדם.

וכ"פ השש"כ (ו, יא) שאין איסור לטחון ביד או בסכין מוצרים המוכנים מחומר טחון כבר, כגון לחם, מצה, שוקולד וכד'. ולכן נראה שמותר לרסק גלולה שצריך לבולעה, וכ"כ החוט שני (סוף פי"ב). וכ"נ דעת השת"ז שלא השמיט את דברי הרמ"א. והמנוחת אהבה (ח"ב עמ' רסו) כתב שנכון להחמיר כדעה שיש טחון אחר טחון מהתורה, ומותר רק בשני שינויים או חיתוך בסכין דק דק ע"מ לאכול לאלתר. וכ"כ הילקוט יוסף.

### ריסוק

עד כה דיברנו על טחון אחר טחון, בשחזור של פעולה קודמת, או בדומה לזה. כעת יש לברר מה הדין כאשר אדם עושה פעולת טחינה, אך מבחינתו היא לא הושלמה, שהרי הוא רוצה לרסקה הדק היטב, האם גם במקרה זה נאמר שאינו מתחייב, ומה הדין אם לא טחן את הירק ורוצה כעת לרסקו. מרן השו"ע פסק בסעיף יט:

"שום ובוסר ומלילות שריסקן מערב שבת, אם מחוסרים דיכה, אסור לגמור דיכתן בשבת; ואם אין מחוסרים אלא שחיקה, מותר לגמור בשבת. לפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ פרור בקדירה בשבת, אחר שמורדין אותה מעל האש"<sup>343</sup>

וכתבו האחרונים שמותר לגמור שחיקתו אף בידיים, כיון שריסקוהו כבר מערב שבת<sup>344</sup>. על פי הנ"ל יש ללמוד שמותר לגמור ריסוק תפוחי אדמה שנתבשלו, אם ריסקו אותם מערב שבת, אף לדעת הסוברים שיש טחינה בירקות מבושלים. אמנם, בתפארת ישראל התיר בריסקם קצת מערב שבת, אך באגרות משה (ח"ד סי' עד טחון אות ה) כתב שרק אם מעוכים לגמרי מותר לגמור את הריסוק, ובבנות שאינם מבושלים אף שהם רכים, אין בו את היתר הבישול, שהרי הבישול גורם לסדרים וניפוח הירק וגם בהם אין היתר אלא במרוסק היטב.

דבר שהיה חתוך דק דק ורוצה לרסקו לגמרי בשבת, דימו אותו האחרונים לדבר שהיה מבושל כמאב"ד ומשלימו לכל צרכו. ובשביתת השבת כתב שלפי מה דקי"ל בבישול שיש חיוב עד שיגיע לכל צרכו, הוא הדין בטחון, שיש בזה חיוב. ובאגלי טל (טחון טו) כתב מטעם נוסף: שהואיל וחיתוך דק דק הוא רק תולדה, וריסוק הוא אב מלאכה, יש לחייב על הריסוק, שהוא טחינה ממש. ובאגלי טל שם הוסיף שאם לוקח קטורת סמים דקה ועושה אותה דקה מן הדקה כדי להכשירה לעבודת יום הכיפורים יש בזה חיוב, אף על פי שהייתה כבר מרוסקת, הואיל ואינה כשרה למלאכתה אלא דקה מן הדקה, אינה נחשבת טחונה כל צרכה אלא באופן זה, ולפיכך היו עושים זאת בערב יום הכיפורים.

<sup>343</sup> במשנה ברורה שם ס"ק עו כתב לפרש דשלשה דברים יש בדברים הנידוכין להוציא מהן שמן ריסוק ודיכה ושחיקה, ושחיקה הוא יותר מדיכה, ולכן קאמר דאם נידוכו היטב מבעוד יום ואינו מחוסר אלא שחיקה כנגמר מלאכתו מבעוד יום דמי ומותר לשחקו בשבת.

<sup>344</sup> דלא כט"ז, עיין ביאור הלכה ד"ה ואם אין: "היינו אפילו בידיים וכדמוכח ממה שסיים לפיכך וכו' ועיין לעיל בסימן רנ"ב בט"ז סק"ו שרצה לדחוק עצמו בפי' דברי הטור דאין הכונה לגמור בידיים ובאמת זה אינו כמו שכתבנו דבטור העתיק ג"כ לשון הרמב"ם דמותר לגמור שחיקת הריפות אח"כ מצאתי שכבר השיגו הא"ר ודחה דבריו".

כתב **החזון איש** (סי' נז) שאין הבדל בין הפרדה של דברים יבשים לחלקים נפרדים, ובין ריסוק דבר רטוב שמטחינתו נעשה גוש עב, ולשיטתו נראה שבמיעון הבננה יש שני שלבים: ריסוק הבננה לחתיכות שאז מתחייב משום טוחן, והדבקתם ע"י הלחות שאינה חשובה כחיבור. ולכן אין היתר לרסק בננות לתינוקות אלא בשינוי. עוד כתב שריסוק ע"י שיני המזלג אינו חשוב כלל שינוי כיון שזוהי הדרך הרגילה לרסק אותם, ולכן יש למעון בידית המזלג. וכ"כ **הגרשז"א** בשש"כ (ו, ה) לאסור מעיכת בננה, ולמתקשה לאכול התיר ע"י שינוי גמור כגון בכף (ודווקא בכף עצמה, וא"צ בכתא דכף דלשיטתו הוי שינוי גם בלא זה. אך לדעת החזו"א והאג"מ אין זה מועיל) או בידית המזלג. ושמעתי מהרב **אופיר מלכה** שגם לספרדים יש ענין גדול להחמיר בריסוק שיעשה בשינוי משום טעמו של החזו"א, וכן משום שהב"י הזהיר לעשות את החתיכות גדולות, ובריסוק א"א להיזהר בזה.

**במנוחת אהבה** (ח"ב עמ' רעט) התיר מיעון בננה אבוקדו ותפוז"א מבושלים בשיני המזלג, כדי לאכול לאלתר. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רנה), גם בשו"ת **אור לציון** (סי' כח) מתיר מעיכה בשיני המזלג, מהטעם שבימינו יש כלים המיוחדים לזה, ובשיני המזלג הוי שינוי.

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד, טוחן אות ב) התיר למעון בננה לתינוקות לאלתר, וביסס היתרו על שני יסודות: א. לאלתר: והוכיח כן מלשון הרמ"א (סע' יב) ומ"ש שאסור לחתוך גרוגרות וחרובין הוא דווקא בחותך ומניח אבל לאכלו מיד הכל שרי מטעם דמחתך בסכין אפילו דק דק לאכול לאלתר אינו בשם טחינה אלא בשם חתיכה לאכילה. ב. מעיקה אינה טחינה: שטחינה הוא כשנעשו פירורין וריסיון דקין כטחינת קמח וכדומה, ובריסוק ע"י כף או מזלג הכל נשאר כחתיכה אחת ורק נעשה רך מאוד, ולכן מסתבר בפשיטות שלא שייך טחינה כלל בריסוק בננות. ולכן יש להתיר לשחוק בננות לתינוקות סמוך לאכילתן גם במזלג כדרך שהנשים שוחקות לתינוקות.

ונראה לי שלענין אבוקדו יש לחלק בין אבוקדו רך, שנמעך כיחידה אחת, וכשיטת האגרות משה, לבין אבוקדו קשה קצת שבמעיקתו מתחלק לחתיכות קטנות שנדבקות על ידי הלחות, ויש להתיר למעון את הרך סמוך לסעודה, וגם את הקשה יש לסמוך על הרשב"א אם עושה זאת לאלתר, וכפי שבנה אף האגרות משה על היתר זה בדרך הראשונה. וכן ראיתי שכתב הרה"ג **דב ליאור** שאם מדובר באבוקדו רך לגמרי - אין לזה גדר של טחינה, אבל אם הוא קשה - יש בו בעיה של טחינה, כי בגידולי קרקע שייך טחינה, וגם במזלג לא לעשות את זה. ולכן יש לאוכלו חתוך לחתיכות.

**בשולחן שלמה** ח"ב (סי'ב אות י) כתב בענין ריסוק ירקות "אא"כ הם רכים מאוד כך שהאוחז במקצת הפרי אין השאר נגרר אחריו". והגר"נ **קרליץ** (ח"ב עמ' קד) כתב שפירות וירקות שנתבשלו היטב עד שנתרככו מחמת הבישול שמתרסקים בכל לחץ קטן נפקע מהם איסור טחינה, ומותר לרסקם.

שאלתי כמה רבנים מה דין ריסוק תפוחי אדמה מבושלים ע"י מזלג:

- הרב **נבנצל** סובר שמספיק שיתבשלו כדרך שראויים לאכילה ויהא מותר לרסקם, משום שנחשבים למחוסרים שחיקה.
- הרב **יעקב אריאל** אמר שמותר בכל מקרה שאינו נחשב ככלי טחינה.

- הרב שמואל אליהו ענה לי בשם מורנו ורבנו הרב **מרדכי אליהו** זצ"ל שצריך שינוי בידית המזלג (וה"ה לבננה). וכ"כ בשו"ת הרה"ר עמ' 60.
- הרה"ג **דב ליאור** אמר לי שמותר, וא"צ שיהא מעוך משום שיש כלל שאין טוחן בדברים מבושלים (וכן הוא בחזו"א סימן נח' ד"ה סימן).

### סעיפים יד'-יז':

#### **פתיחה למלאכת לש**

כתב **השש"כ** שאינו חייב משום לש אא"כ יתקיימו שלושה תנאים: א. שירכיב שני גופים נפרדים זה עם זה. ב. שיהיו דקים או סמיכים, או שיהיו קצוצים או טחונים. ג. כתוצאה מהבלילה יהפכו לבלילה אחת. **בחוט שני** (ח"א עמ' קה) הגדיר את מלאכת לשה שהוא עירוב דברים נפרדים במשקים לעשותם גוש אחד ע"מ לקבל את הדבר מגובל ומעורב. אבל אם מערב שני חומרים יבשים אין לזה שייכות למלאכת לשה, וכן צידד **המנוחת אהבה**.

א. שנינו בשבת קנה:

"ונוטנין מים למורסן, אבל לא גובלין... אמר אביי: אמריתה קמיה דמר, מתניתין מני? ואמר לי ר' יוסי בר יהודה היא, דתניא 'אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים האחרון חייב, דברי רבי. ר' יוסי בר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל'. דילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי בר יהודה התם אלא קמח דבר גיבול הוא, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא אפילו רבי יוסי בר יהודה מודה! לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא אין נותנין מים למורסן דברי רבי ר' יוסי בר יהודה אומר נותנין מים למורסן"

א"כ ישנה מח' תנאים על איזו פעולה מתחייבים בלישה. לדעת ר' בעצם נתינת המים לתערובת חייב משום לש. ולדעת ר' יוסי ב"ר יהודה רק אם מערב את הנוזל בתערובת חייב משום לש. ולשיטתו בעיסה שאינה בר גיבול כגון קמח קלי, או שתיתא או בלילה רכה מותר ללוש בשינוי. בקמח קלי לש "על יד על יד". בשתיתא עושה בלילה רכה ומשנה בסדר נתינת החומרים. ובמורסן מערב שתי וערב ולא בסיבובים או שופכים מכלי לכלי.

**האגלי טל** (לש אות ט' ס"ק יב) הסביר את המח' בין ר' ור' יוסי שחולקים מהו החיוב במלאכת לשה: לדעת ר' החיוב הוא על הרכבת שני חומרים יחד, וזה נעשה כבר בנתינת המים. ולדעת ר' יוסי החיוב הוא על מה שהכל נעשה גוף אחד ולכן חייב רק לאחר שיגבל, ע"ש.

ב. אלא שבשבת יח. שנינו באופן שונה:

"ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום. וב"ה מתירין. ובגמ': מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתן? אמר רב יוסף: רבי היא, דתניא אחד נותן את הקמח וא' נותן את המים האחרון חייב דברי רבי יוסי אומר אינו חייב עד שיגבל. א"ל אביי: ודילמא עד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב! לא סלקא דעתך, דתניא אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי ר' יוסי ברבי יהודה אומר עד שיגבל. ודילמא מאי 'אפר' – עפר, דבר גיבול הוא! והתניא 'אפר' והתניא 'עפר'. מידי גבי הדדי תניא?!"



משמע משאלת אב"י שדבר שאינו בר גיבול כלל ר' יוסי מחמיר בו יותר. ויש לברר האם הלכה כמותו.

ג. **בירושלמי** (שבת ז, ב) מובא תהליך הכנת הקמח וכו' ומובא שכשנותן את המשקה חייב משום לש.

ד. בשבת קמ. איתא:

"חרדל שלשו מע"ש למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש, ולא יטרוף אלא מערב. שחליים ששחקן מע"ש למחר נותן לתוכן שמן וחומץ וממשיך לתוכן אמיתא, ולא יטרוף אלא מערב. שום שריסקו מע"ש למחר נותן לתוכו פול וגריסין, ולא ישחוק אלא מערב"

נחלקו הראשונים כמי נפסקה ההלכה:

א. **רי"ף, רמב"ם** (כא, לג), **מ"מ ורשב"א**: הלכה כר' יוסי ב"ר יהודה, ומותר ללוש בשינוי דבר שאינו בר גיבול. ובשיטתם י"ל שאין לתת מים לקמח רגיל מדרבנן שמא יבוא לידי גיבול (כ"כ הראשון לציון ועוד). משיטתו עולה שקמח קלי אינו כ"כ בר גיבול ולכן המגבלו בשבת חייב מדרבנן בלבד. אולם **הט"ז** כתב בדעת ר' יוסי שאין כלל איסור בנתינת המים.

ב. דעת **התוספות** (יח. ד"ה אבל דיו) שהלכה כר' יוסי, ויש לחלק בין דבר שהוא בר גיבול קצת כגון מורסן, שבו לר' יוסי אינו חייב עד שיגבל, לבין דבר שאינו בר גיבול כלל שגם לר' יוסי חייב בנתינת המים. בטעמו י"ל, שדבר שהוא בר גיבול התהליך קורה בעיקר בשלב הגיבול עצמו. אבל דבר שאינו בר גיבול כלל הרי עצם הגיבול אינו משמעותי כלל, ולכן אנו מחייבים אותו בעת נתינת המים, שהוא משמעותי יותר מהגיבול עצמו. ומיישב את סתירת הגמ': בדף קנה. מדובר במורסן, שהוא קצת בר גיבול, ולפיכך עדיין יש בו מחלוקת; ואילו בדף יח. מדובר בדיו ואפר, שאינם בני גיבול כלל, ולפיכך גם ריב"ז יודה.

ג. **התרומה**, מרדכי, סמ"ג וסמ"ק: הלכה כר' ובכל דבר נתינת המים זהו גיבולו. וטעמם, משום שבבבלי הדבר נתון במח', ובירושלמי מפורש שבנתינת המים בלבד חייב משום לש, הכי נקטינן. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה אין גובלין) שגם לשיטתם אם נתן מים מע"ש ובשבת גיבול חייב על הגיבול, ומ"ש ר' שנתנית המים היא הגיבול, כוונתו שלא רק בגיבול חייב, אלא גם בנתינת המים ישנו חיוב.

מנן **השו"ע** (סעיפים יד-טז) סתם דבריו להקל כהרי"ף וסיעתו, והביא בשם י"א את דעת התרומה. וכ"ד **השת"ז** שהשמיט את דברי הרמ"א. ומלשון **הרמ"א** נראה שחושש לדעת התרומה. וכ"כ החיי אדם (כלל יט' ס"א) שמחמירים כבעל התרומה. וכ"פ **המ"ב** (שכד, יא), **והבא"ח** (משפטים אות חי). אולם לעניין דיעבד כתב **הביאור הלכה** (ד"ה אבל) שאין לאסור משום שהרבה פוסקים נקטו כר' יוסי.

## הגדרת בר גיבול

כתב **המ"ב** (סק"ו) שנלוש ונדבק על ידם. **התוס' רי"ז** (שבת קנה:) כתב שהוא דבר שהדרך להשתמש בו היא ע"י גיבולו. **והרמב"ם** (פיה"מ אהלות פ"ב מ"ב) כתב שבר גיבול הוא דבר שמתערב היטב ונעשה לגוש אחד.

## היתר עשיית בלילה רכה בשינוי

שנינו בשבת קנו.

**י"ת"ר** אין גובלין את הקלי וי"א גובלין מאן י"א א"ר חסדא רבי יוסי בר' יהודה היא והנ"מ הוא דמשני היכי משני א"ר חסדא על יד על יד ושון שבוחשין את השתית בשבת ושותים זיתום המצרי והאמרת אין גובלין ל"ק הא בעבה הא ברכה והני מילי הוא דמשני היכי משני אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואח"כ נותן את השתית בשבת נותן את השתית ואח"כ נותן את החומץ לוי בריה דרב הונא בר חייא אשכחיה לגבלא דבי נשיה דקא גביל וספי ליה לתוריה בטש ביה אתא אבוא אשכחיה א"ל הכי אמר אבוא דאמך משמיה דרב ומנו רבי ירמיה בר אבא גובלין ולא מספין ודלא לקיט בלישניה מהלקיטין ליה וה"מ הוא דמשני היכי משני אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאבבי שתי וערב והא לא מערב שפיר אמר רב יהודה מנערו לכלי"

**בבלילה עבה** לדעת **השו"ע** ישנה את סדר נתינת החומרים, ויערבב מעט מעט ואפילו בכף. ולדעת **הרמ"א** אסור לתת מים, ולאחר שנתן מותר מעט מעט אך לא בכף. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה יכול לערבו) שהקשה, היאך היתירו חז"ל איסור דאו' ע"י שינוי מועט כזה, דהיינו שאינו טורף בכח? **והחזו"א** (סי' נח' סק"ד) כתב שטעם ההיתר של עירוב בנחת אינו משום שינוי, אלא משום שעירוב דברים אלו אינו חשוב לישא מן הדין, כיון שאין הם נעשים עיסה. ומ"מ כשטורפים אותם יחד עם המשקה בכח יתכן שחשוב לישא מהתורה, משא"כ כשטורפו לבד בלא משקה, ואח"כ מערב בו משקה בנחת שהוא מותר.

וב**בלילה רכה**, ישנה את סדר הנתינה של החומרים, ולדעת **השו"ע** מותר לערב כרגיל. ולדעת **הרמ"א** מותר מעט מעט, אך לא בכף.

כתב **השש"כ** (ח, ט) שאסור להכין בלילה עבה מהתורה, ובלילה רכה אסור מדרבנן אא"כ יעשה שני שינויים: **א**. ישנה את סדר נתינת החומרים, ויקפיד ליתן את כל המשקה בבת אחת. **ב**. ישנה את אופן הבחינה, כגון שיבחוש בידו או ע"י נענוע הכלי, ואם היה חייב לבחוש ע"י כף וכד', ישנה את אופן הערבוב, כגון שיבחוש דרך שתי וערב ואפילו כמה פעמים. וטוב שיוציאו מן התערובת בין השתי והערב. **והמנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ש) כתב שמותר להכין בלילה רכה אע"פ שלא משנה בסדר נתינת החומרים, ובתנאי שישנה בצורת הגיבול.

עוד כתב **השש"כ** (ח, יב) שאסור לערב יחד שתי בלילות שכל אחת מעורבת בפנ"ע, ואפילו אם שתי הבלילות עבות ואין חידוש בתרכובת החדשה יש איסור לערבן יחד, אך עירוב שתי בלילות רכות מותר.

כתבו **הט"ז** (ס"ק יא), **והפרמ"ג** (מש"ז ס"ק יא) שבמציאות שאינו יודע מה סדר הנתינה המקובל בדר"כ, הרי אסור לתת בכל דרך משום שלא יודעים מה חשוב כשינוי בסדר הנתינה, וכ"כ **החזו"א** (סי' נח' סק"ה ד"ה ולדעת). אולם **בתרומת הדשן** כתב שאף אם אין מנהג קבוע איזה מהם ליתן תחילה מ"מ אם משנה שנותן תחילה את המאכל ורק לאחר מכן את המשקה מותר, והביאו דבריו **המ"ב** (ס"ק נז), **מנוחת אהבה** (ח"ב פ"ט סע' י) ו**שש"כ** (ח, ט).

### סמוך לאכילה

נראה שדעת **הרשב"א** (ח"ד סימן עה) שאין איסור בלישה אם עושה לאלתר, הביאו **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שה' הע' 60) ומצרף זאת כסניף להקל. וכ"כ **בלוית חן וערי"ש** (שכא, יא). וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נ' אותיות א, ה), וב**מילואים לפסק"מ** (סי' צא ד"ה ולענין לישה).

אולם **השש"כ** (ח, ב) כתב שלישה אסורה גם בסמוך לאכילה, והביא בהערה בשם **הגרשז"א** שאין להביא ראיה מטחינה וברירה לאלתר, כיון שאף לדעת החולקים מותר לחתוך חתיכות קטנות מאוד ולאוכלן אחת אחת בזה אחר זה, משא"כ לגבי לישה, שלישה בפה אינה חשובה כלל כלש ולכן גם לישה הסמוכה לסעודה אסורה. וכך נראה דעת **השת"ז** (ס"ק מב).

### גדר "בלילה רכה"

כתב **החזו"א** (נח, ח-ט) שבלילה עבה היא עיסה שא"א לערותה מכלי לכלי, ובלילה רכה היא עיסה שדלילה מספיק כדי שיכול לערותה מכלי לכלי אע"פ שאינה נוזלית. ואע"פ שבתחילת נתינת המים לבלילה הרכה עדיין היא עבה, כל זמן שלא פסק הקילוח אין זה חשוב כמלאכה, ולכן צריך לתת הרבה מים בבת אחת. וביאר **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' קז) ששפיכת המים חשובה כמעשה אחד של תיקון המאכל מתחילתה ועד סופה, ואין מחלקים מעשה זה באמצעו. גם **השש"כ** (ז, ח) הגדיר שבלילה רכה, היינו שניתן למזוגה מכלי לכלי.

אולם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ש) כתב שבלילה שנשפכת מכלי לכלי, עדיין מוגדרת כבלילה עבה; ו'בלילה רכה' היינו כל ששותים אותה. והביא ראיה לדבריו מהסוגיה לגבי ברכת השתיתא, ושם מדובר על תערובת הראויה לשתיה, ולמה לנו לחלק בין המקרים ולומר שבשבת מדובר על בלילה אחרת. והוסיף שדבר שהדרך לעשותו בלילה עבה ממש כעיסה, אם עשה אותו בלילה רכה שאפשר לערותה מכלי לכלי הרי זה אסור מדרבנן, שלגבי אותו דבר חשוב כלש בשינוי.

### הכנת מיני אבקות

כתב **החזו"א** (נח, ט) שמיני אבקות הנמסות במים מותר לערבן בשבת במים ואין בזה משום לישה, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שב), ולכן התיר לתת קפה או סוכר ומלח במים ולבחוש יפה בכף, וכן לתת אבקת שתיה או סודה בתוך מים ולערבן יפה, וכ"כ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נ).

עוד כתב **המנוחת אהבה** שמותר לתת מטרנה במים ולערבב היטב את האבקה במים ע"י כף, ואע"פ שאינה מתמוססת מיד ונוצר בתחילה כעין בלילה סמיכה, אין בכך כלום כיון שכל מטרות הערוב להמיס את האבקה באופן שלא תשאר שום בלילה סמיכה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רפ) וה**אור לציון** (פל"ד ס"ח). וכ"פ **הגרשז"א אוירבך** (שולחן שלמה סי' שכא' סעיף טז אות כא. שש"כ ח, כג) והוסיף, שלישה דאור' אפשר שהיא דוקא בלישה שתהיה ראויה לאפות משא"כ לישה שרגילים לעשות כשמכינים חלב מאבקה לתינוק שכך היא דרך אכילתו, יתכן שאינו נקרא לישה אלא תיקון המאכל. וכתב עוד שאבקה שאינה מתמוססת מיד, יש בה איסור לישה, וצריך להכינה בשינוי.

כתב **החוט שני** (ח"א עמ' קז) שאסור לעשות פירה וג'לי. וכ"פ **המנוחת אהבה** משום שנוצרת בלילה עבה, וכן צידד בשו"ת **שבט הלוי** (ז, מא) ו**אגרות משה** (ד, עד. לש אות יב) ו**השש"כ** (ח, ל). ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רפא) שאם הג'לי כעין פטל מותר להכינו בשבת ואין בזה משום לישה, ומה שלאחר כמה דקות נעשה סמיך אין בכך כלום שאינו אלא גרמא.

### הכנת טחינה

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שו) שמותר להכין טחינה בשבת ע"י הוספת מים ולימון ומלח על טחינה גולמית שנילושה כבר בבית החרושת ונעשית בלילה עבה. ואע"פ שדרך העולם להוסיף לה מים בתחילה ולערבבה ואז נעשית קשה כעיסה, מ"מ כיון שאין עושים כן כדי שתהיה טעימה יותר אלא כדי להקל עליהם את הכנתה, וגם לאחר שמוסיף עליה מים הרי חוזרת ומתרככת כבתחילה, לכן יש להתיר בתנאי שיעשה סמוך לאכילה ממש ושלא יערב בכח אלא בנחת. וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ד ז) כיון שעצם העיסה עשויה כבר כחומר גולמי, והוספת המים אינה באה אלא לרככה שתהיה ראויה לטיבול, שאין איסור לישה נוהג אלא בהדבקת חלקים של חומר יבש זה לזה, אך אם מוסיף שום או בצל כתב שיש לשנות את סדר הנתניה והבחישה. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פי"ג סט"ז), אלא שלדעתו יש לשנות את הבחישה באופן של שתי וערב או בידו, ואע"פ שבמהלך ההכנה הגושים נדבקים זה לזה, אין רצונו בכך והרי הם עתידים להיפרד ואין כוונתו אלא לרככה ולכן אין בזה איסור.

וב**ערי"ש** (שכא, יא) פסק שמותר לדלל טחינה גולמית או חילבה. וב**שע"ה** (סב, י) התיר רק במקרה שהחילבה כבר הוקצפה מער"ש וה"ה בטחינה [וכמו שעושים במפעל], ואז מותר לערב בנחת. והר"ח **כסאר** (החיים והשלום סי' קל) התיר לטרון בשינוי את החילבה, ועיין **ז"ר** (ס"ק מב). והר"י **קאפח** (כב, אות כד) אסר לטרון חילבה וטחינה בשבת משום עובדין דחול, אך לא כתב מה הדין בשינוי.

מאידך, דעת **הגרי"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פי"ג סק"ב) שיש להימנע לעשות טחינה בשבת, ואם הכינה מע"ש ורוצה לדללה או להוסיף בה לימון ותבלינים מותר לעשות כן, אך מ"מ לא יטרפנה בכח. וכ"פ להחמיר **השש"כ** (ח, לא).

### לישה אחר לישה

בדברי **תה"ד** נראה שאין לישה אחר לישה; ולפיכך, לרבי, אם נתן מים מערב שבת, ועירב בשבת, פטור. וכ"ד **החזו"א** (נח, ה).

כתב **הביאור הלכה** (ד"ה אין גובלין) שאם הלישה הנוספת מוסיפה באיכות הלישה, חייב עליה; ולפיכך גם לרבי, אם נתן מים מערב שבת ועירב בשבת, חייב; ואף אחר שעירב, אם עורך שוב את העיסה באופן יותר טוב, חייב. וכ"כ **בחוט שני** (ח"א עמ' קה).

וכתב **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פי"ג סל"ח) שהלש דבר שנילוש לגמרי כגון הממעך פת בידו, אינו חייב משום לש כיון שאין לישה אחר לישה. מאידך, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ח הע' יב) שיש להחמיר לכתחילה שלא לעשות זאת, כיון שפרורי הלחם מתחברים מהלחות שבלחם.

### ✎ הוספת משקה לעיסה

כתב **תרומת הדשן** שאם נתן רק טיפות מעטות מערב שבת, ומוסיף משקה בשבת, חייב. אך **הט"ז**, וה**מ"ב** (ס"ק סה) כתבו שאם נתן קצת משקה מערב שבת, מותר להוסיף משקה בשבת. ועיין בביאור הלכה (ד"ה דוקא).

וכ"כ בשש"כ (ח, ז) שתערובת שכבר נילווה, מותר להוסיף לה משקה; וכן מותר להכין מעט תערובת בשינוי (כדלהלן), ולהוסיף לה משקה ולערב ללא שינוי; וכן מותר להוסיף סוכר ללבן, שהסוכר נמס ומרכך את התערובת; אך אסור להוסיף סוכר לגבינה. וכן דבר שהתרכך בבישול, מותר לערבב בו רוטב.

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רפד) שמותר להוסיף על חילבה שהוכן מע"ש מיץ עגבניות ותבלינים אפילו בלא שינוי. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ג אות ד) כתב שצריך שיערב בשינוי, כיון שמרן השו"ע הביא בשם י"א את דברי בעל התרומה.

### ✎ הכנת סלט

כתב **המג"א** שצריך לעשות שינוי בעשיית סלט חסה. וחלקו עליו **הט"ז**, וה**מ"ב** (ס"ק סח) שבחסה ודאי שאין זו לישא, משום שאין חותכים אותה דק דק. ושיעור דק דק כתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פ"ג סק"ב) הוא, כשלאחר העירוב אין כל חתיכה ניכרת בפני עצמה. וכתב לעניין עשיית סלט גזר העשוי מחתיכות קטנות, שאין לערב את חתיכות הגזר עם לימון וכד', אלא ישנה את סדר הנתינה ויערב בשתי וערב. והוסיף שאם כל חתיכה ניכרת בפנ"ע אין איסור לתת עליהם מיונז משום שאין בזה לישא.

לדעת **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שז), ו**חזון עובדיה** (ח"ד עמ' רעג'. ורפב) מותר להכין מיונז, שזה עירוב של נוזלים בלבד, ללא מוצק. ובתנאי שיעשה כן סמוך לסעודה וגם לא יטרוף בכח אלא מערב בכף בנחת. וכן מותר לערבב מיונז בסלט כדי לאוכלו לאלתר.

לדעת **השש"כ** (ח, ד) גם במיונז יש לישא, ואם הוא קשה אסור משום לש (וברך יש בעיה של טריפת נוזלים). וכ"פ להחמיר בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח סימן כח שאלה ד). וב**חוט שני** (שם) כתב שאם חתיכות הסלט קטנות יש בהם משום לישא ואין לתת את המיונז אלא בשינוי הנזכר. וכ"פ **האור לציון** (ח"ב פל"ג) שאין לערב בשבת מיונז יחד עם סלט, אלא אם כן ישנה בסדר הנתינה. וכ"כ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן פח. ובשו"ת הרה"ר עמ' 60).

ואם רוצה בערבוב זה ליצור בלילה חדשה עם טעם שונה, כגון שמערבב סחוג עם חומוס או שמנת עם גבינה, עיין בשש"כ (פ"ח סט"ו הע' נא) שיש אוסרים ויש מתירים.

### ✎ מירוח באוכלין

כתב **הרמ"א** שמותר להחליק האוכל בשבת, ולא הוי ממחק, הואיל ואפשר לאכלו בלא זה; ומ"מ המחמיר במאכל של תפוחים וכדומה שדרכו בכך, תע"ב. והעיר **המשנה ברורה** (ס"ק פב) שלמרח תפוחים מבושלים על הלחם וה"ה שומן וחמאה בודאי שרי.

**ובביאור הלכה** (ד"ה במאכל) סייג את חומרת הרמ"א רק במקום שהדרך הוא ליפות ולהחליק את המאכל ע"י המירוח ומחזי כממרח אבל בשאר דבר מאכל אין לו להחמיר כלל.

**ובחזון עובדיה** (ח"ד עמ' רסד) פסק שמותר למרוח בשבת אבוקדו, בננה או חמאה על פרוסת לחם, שהרי אין דין ממרח באוכלין. וכ"פ **האור לציון** (פמ"ז הכ"ו עמ' שטז) **והמנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קכ) **וערי"ש** (שכא, יג) **ושע"ה** (סב, לב). וכ"פ **בחזון עובדיה** (יו"ט עמ' סג) לעניין מריחת חמאה ושוקולד. **והשש"כ** (ו, ז) פסק שאין למרוח מאכלים חיים כגון בננה או אבוקדו על הלחם בשבת משום שיש בזה איסור טוחן, אך למרוח חמאה כתב (ח, כב) שמותר. וכ"כ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קיט).

## סימן שכ"ב - דיני נולד ומלאכת מחתך

סעיפים א' - ב':

### ביצה שנולדה בשבת

הגמ' בתחילת מסכת ביצה עוסקת מה הדין של ביצה שנולדה בשבת או ביו"ט. הטעם לאיסור ביצה שנולדה בשבת וביו"ט הוא גזירה אטו ביצה שנולדה ביו"ט שחל להיות אחר השבת או בשבת שחל אחר יו"ט, שבאופן זה יש איסור תורה על הביצה. איסור זה נקרא 'הכנה דרבה', והעיקרון הוא שכל דבר שאנו אוכלים בשבת אסור שההכנה תהיה ביו"ט שקודם השבת, וכן ההיפך, כל דבר הנאכל ביו"ט אסור שתהיה הכנתו בשבת שקודם יו"ט, ולכן אסור מהתורה להשתמש או לאכול חפץ זה, ואם לא יאכלנו נמצא שביו"ט שלפני השבת לא הכין את אכילת השבת. ועיין **ברש"י** (ביצה ב: ד"ה אין) שאין איסור שההכנה תהיה משבת ליום חול כיון שסעודת חול אינה חשובה ולא בעיא הזמנה, ולכן האיסור הוא רק בשבת משום ההכנה של יו"ט שלפניו.

לדעת רש"י איסור הכנה שייך למוקצה. אך לדעת הרשב"א ועוד ראשונים איסור הכנה הוא בפנ"ע.

ובגדר איסור הכנה כתב **הגרש"ז אוירבך** (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' נח אות ב) שדבר שלא הוכן מיום חול, נחשב כאילו מכינים אותו בשעה שאוכלים אותו או משתמשים בו, והכנה זו הנעשית בשבת חשובה כמלאכה.

סעיף ג':

### פירות הנושרים

לאחר שהביאה הגמ' את העמדת רבה למחלוקת ב"ה וב"ש, מביאה הגמ' העמדה נוספת של רב יוסף שמעמיד את מחלוקתם בגזירת 'פירות הנושרים', היינו טעמם של ב"ה שאוסרים ביצה שנולדה אפילו כשהייתה עומדת לאכילה, מפני שמדמים את הביצה הנ"ל לפירות שנשרו מהאילן בשבת, שהרי גם הביצה הנ"ל נושרת מגוף התרנגולת. ואפילו שהאיסור בפירות הנושרים הוא גזירה מפני שיעלה ויתלוש אינו חשוב כ'גזירה לגזירה' ש'כולה חדא גזירה היא'.

מצאנו שתי סיבות לאיסור פירות הנושרים:

א. מוקצה – רש"י לקמן כד: מסביר מדוע גוי שהביא דורון אם יש במינו מחובר הרי הוא אסור, משום מיגו דאיתקצאי לביה"ש.

ב. גזירת פירות הנושרים – שמא יעלה ויתלוש.

יש להבין מדוע צריך את שתי הטעמים ולא די בטעם אחד? **הרשב"א** (ב: ד"ה אמר) כתב שאיסור שמא יעלה ויתלוש רחב יותר, שהרי איסור מוקצה לא שייך בכל המקרים, שאם יש שם עורבים אינו מוקצה, שמוכן לעורבים הוי מוכן לאדם. ואפילו אם אינו חשוב מוכן, יתכן שאדם יחכה מתי יפלו ולא יהיה מוקצה. **רבינו יונה** כתב שהביאו גם את הטעם של שמא יעלה ויתלוש, משום שמטעם מוקצה בלבד לא היו גוזרים. **התוספות** (ד"ה גזרה) הביאו את שתי הסבריו של הרשב"א כתירוצו

אחד, ועיין בדברי **המהר"ם** שעמד על ההבדל בין תוס' לרשב"א, וכתב שלדעת תוס' הוא תירוץ בפנ"ע. אמנם מלשון **הרמב"ם** (כא, ז) משמע שיש רק את הטעם של שמא יעלה ויתלוש בפירות הנושרים. וכן דייק **הר"י קאפח** (שם אות כא).

וכתב **המ"ב** (סק"ה) שאפילו אם הוא רק ספק שמא נשרו בשבת ג"כ אסור. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' פג).

#### סעיף ד':

#### **תיקון כלי במאכל בהמה**

שנינו בביצה לג. "אוכלי בהמה אין בהם משום תקון כלי", בטעם ההיתר כתב **הר"ן** משום שהם רכים עד שהם ראויים לבהמה ולכן לא חשוב תיקון כלי כיון שאינו דבר המתקיים.

#### סעיף ה':

#### **קטימת עצי בשמים**

בגמ' שם מבואר דלפי ר"א אסרו חכמים לקטום עצי בשמים קשים אף כאשר כוונתו להריח, גזירה שמא יקטום לחצוץ שיניו, דאם יקטמנו ע"מ לעשות קיסם יהיה בו איסור תורה. וכתבו האחרונים שגזירה זו קיימת גם לרבנן דר"א אם יקטום בכלי. וכ"פ **השו"ע** "מותר לטלטל עצי בשמים להריח בהם ולהניף בהם לחולה ומוללו להריח בו אחד קשים ואחד רכים".

ובראשונים ישנם שתי טעמים לאיסור הקיסם: לדעת **רש"י** - מכה בפטיש, תיקון כלי. ול**רמב"ם** (יא, ז) - מחתך.

#### **הולדת ריח**

שנינו בביצה כג.

"סחופי כסא אשיראי ביומא טבא אסור. מ"ט? משום דקמוליד ריחא. ומ"ש ממוללו ומריח בו וקוטמו ומריח בו? התם ריחא מיהא איתא ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא, הכא אולודי הוא דקמוליד ריחא"

וכתב **רש"י** (ד"ה דקמוליד) שטעם האיסור הוא משום שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה. וה**מ"ב** (סי' תרנח סק"ז) כתב שבמוליד ריח הוי תיקון מנא.

**הרמ"א** (סימן תקיא ס"ד) הביא דין זה להלכה. וכתב **המהרש"ל** (יש"ש ביצה פ"ב סי' לד) שאין איסור הולדת ריח אלא כשמכוין ממש, אבל כשאינו מתכוון אפילו הוא פסיק רישא מותר, ודעת **מהרי"ל** (סימן תרנח ס"ב) לאסור בזה, ועי"ש **במ"ב** (סק"ז) שהביא דעת האחרונים שאסור במקום דהוי פ"ר, והביא שיש מקלים. ועיין **בשש"כ** (טו, פא) שבמקום הדחק אין לאסור. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שנראה להתיר נתינת מקלות בתוך מים הנותנים בהם ריח טוב, משום שאין כוונה לבשם את המקלות אלא הכוונה היא להוציא את החלק המבושם כלפי מעלה כדי שהוא יפיץ את ריחו, והדבר הוא פ"ר באיסור דרבנן שמותר. אבל אם האדם מתכוון לבשם את המקל כשהוא מכניס אותו למים ודאי שאסור. וע"ע **בחזון עובדיה** (סוכות עמ' שצג).



והולדת ריח בדברים שלא מקבלים כ"כ ריח, כגון שקיות ניילון ומוצרי פלסטיק, כתב בשו"ת **באר משה** (ח"ח סי' קפב) שכיון שאין דרך בני אדם להנות ממעט הריח הנולד בהם אין בזה איסור של מוליד ריח, ואם מניחם רק לזמן קצר מותר לכתחילה.

ולעניין נתינת מי פה במים ע"מ לשטוף בהם את פיו, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (א, קלו) שאסור לעשות כן, מפני שבכך מוליד ריח במים, אך לשטוף את הפה במי פה אין איסור משום שאין איסור הולדת ריח בגוף. אכן, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פי"ד ס"מ והערה קי) שאם לא הכין את המים מבעו"י יש להקל בזה, מפני שמטרת העירוב אינה ליתן ריח במים אלא לדלל את המי פה כדי שיהיו בריכוז נמוך יותר.

ולעניין להניח סבון באסלה כדי שיפיץ ריח ע"י הורדת המים, כתב **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' כח) שאין בזה איסור הולדת ריח. וכ"ד **הגר"נ קרליץ** (אורחות שבת ח"א פט"ו הע' צה) מפני שמטרת הריח אינה אלא להעביר ריח רע, וכמו שצייד בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' מב) שבאופן זה אין איסור הולדת ריח. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ד סי' נו) בשם **הגרש"ז אוירבך** להתיר משום שאין כוונתו לתת ריח במים שהרי המים יורדים לביוב. אולם עיין בשולחן שלמה (סי' תקיא' בשולי הגליון אות טז) שטוב שלא להניח סבון זה בשבת מפני שמוליד ריח. אך **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קיח) כתב לאסור בזה משום הולדת ריח, אך נשאר בצ"ע באופן שהדבר נעשה ע"י גרמא.

ולגבי הולדת ריח בגוף האדם, כתב בשו"ת **חכם צבי** (או"ח סימן צב) שאין בזה איסור, והביא ראיה מהדין המבואר כאן במ"ב שמותר למלול בשמים בידיו, וע"כ שע"י המלילה מוליד ריח בידו, ולא כתבו הפוסקים שיש לאסור בזה מחמת כן. גם **הגית וודים** (כלל ג' סי' טז) האריך להוכיח שאין איסור בהולדת ריח בגוף האדם, וטעם ההיתר משום שהריח אינו מתקיים כשהוא על הגוף מחמת הזיעה שעליו. וכ"כ **הברכי יוסף** (תקיא סק"ה), **מ"ב** (סי' קכח ס"ק כג), **חזו"ע** (ח"ו עמ' צב', וחזו"ע יו"ט עמ' מג, טז) ו**מהרי"ץ** (פער"צ ח"ג סי' רכו). וכ"נ דעת **שבט הלוי** (א, קלו) **השש"כ** (פי"ד הע' צב), **ערי"ש** (שכב, ה) ו**שע"ה** (סט, ט) ועיין סב"ל (שכז, א). אך **הט"ז** (שם סק"ח) כתב שיש להימנע מלעשות כן, וכ"כ בשו"ע **הרב** (שם ס"ז), ועיין בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ו סי' כו) שהביא עוד פוסקים שאסרו בזה, וכתב שיש להחמיר שלא להוליד ריח אפילו בבשר האדם, שרבו האוסרים על המתירים. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ה תשובה ח) כתב שלא הותר לתת בושם על הגוף אלא במקומות המגולים כפנים וידיים, שהריח לא מתקיים בהם כ"כ, אך במקומות המכוסים יש איסור כיון שמתקיים.

ולתת בושם על הגוף שהנתינה גורמת לכך שיוולד ריח גם בבגדים, דעת **הגר"נ קרליץ** (עם מקדשי שביעי ח"ב פי"ג סי"ט) שמותר ליתנו. אך אם עושה כן שיוולד גם ריח בבגדים, דעת **הגר"ח קנייבסקי** שאסור.

## מלאכת מחתך

שנינו בשבת עד: "האי מאן דסלית סילתי חייב משום טוחן. אמר רב אשי ואי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך". ופרש"י לחותכן במדה, וכ"כ ראשונים רבים. ויוצא אפוא שאיסור מחתך אינו משום שמפריד גוף אחד לשנים ויותר ע"י פעולת חיתוך אלא משום שע"י החיתוך נוצר גוף במידה

מסויימת הדרושה לשימוש מסויים. וזהו ההבדל בין איסור קורע לאיסור מחתך, איסור קורע הוא הפרדת גוף אחד לשני גופים, אבל מלאכת מחתך היא פעולה שהתועלת שבה היא בדבר הנחתך במדה מסויימת.

וכתב הרמב"ם (יא, ז):

"המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב. והוא שיתכוין למדת אורכו ומדת רחבו ויחתך בכונה שהיא מלאכה. אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור. הקוטם את הכנף הרי זה תולדת מחתך וחייב. וכן המגרד ראשי כלונסות של ארז חייב משום מחתך. וכן כל חתיכה שיחתך חרש עץ מן העצים או חרש מתכת מן המתכות חייב משום מחתך"

ומדבריו הסיק הח"י אדם (כלל לו אות ב) שאף שאינו מקפיד לייפות את הבגד ולקצצו חייב, וכן הובא להלכה במ"ב (ס"ק יח) שהמוכר סחורה לחברו וחותר במידה חייב משום מחתך (אע"פ שחברו יחתך את הבד לאחר מכן). אלא שהמנוחת אהבה (ח"ג עמ' קכג) כתב שכשאינו מתכוין ליפות הבגד הו"ל משאצל"ג ופטור עליה.

המ"ב (ס"ק יח) הביא כמה כללים במלאכת מחתך:

אין איסור מחתך באוכלין: ובטעם הדבר כתב הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א עמ' קכט) שהואיל ואין החיתוך מבטל מהאוכל תורת אוכל, אין הוא נחשב אלא כשימוש במאכל. והוסיף, שלכן אם כוונתו לשם שימוש אחר כגון לעשותו קיסם ולא לשם שימוש של אכילה ומתכוין לבטל האוכל מתורת אוכל, אין זה נקרא אוכל לעניין זה ואסור לחתך אותו במידה. ולפיכך אסר לעשות צורות באוכלין כגון מקליפה של אבטיח כעין סלסלה עם ידית וכד', אבל אם עושה כן ע"מ לאכול אין בזה איסור. וכ"פ בשש"כ (יא, טו) וכתב שבעשיית הסלסלה הנ"ל יש גם איסור בונה.

אין איסור מחתך אלא בדבר המדויק: כפי שכתבנו לעיל שכן מוכח מדברי הגמ' בשבת עד; ע"ש. וכתב בחוט שני (שם) שהעיקר הוא האם יש לו הסתכלות על הדבר שחותך לצורך איזה מידה, חשוב כמקפיד על המידה. אבל אם חותך דבר מפני שלא נח לו השימוש בדבר גדול אין זה חשוב כמקפיד על המידה.

אין איסור מחתך בכלי: חידש המנוחת אהבה (ח"ג עמ' קכה) שאין איסור מחתך בדבר שהוא כבר כלי או חלק מכלי המשמש, ואינו אסור אלא משום מכה בפטיש. והוכיח דבריו מאיסור פתיחת בית הצואר של חלוק לכתחילה בשבת אפילו שוודאי רוצה לחתוך בתחילה את בית הצואר במידה מדויקת, ומדוע שלא יתחייב משום מחתך? אלא שהעיר שמדברי הרמב"ם שכתב שאיסור קטימת קיסם הוא משום מחתך, משמע שגם בדבר שנעשה ראוי לשימוש גמור חייב משום מחתך. ואמנם דעת רש"י וכן משמע מפשט הסוגיא שהאיסור הוא משום מתקן מנא וכ"כ האחרונים, ולכן ביאר בדעת הרמב"ם שהקיסם הנ"ל אין עליו שם של כלי, שהרי לשם שימושים אלו א"צ דווקא כלים מיוחדים לכך. אלא שהגר"נ קרליץ (שם עמ' קכז) ביאר שאין איסור מחתך בפתיחת בית הצואר משום שאינו צריך למידת הבגד אלא למידת הפתח.

כתב **הגר"נ קרליץ** (שם עמ' קכט) שמותר לחתוך גלולה לרפואה כשצריך רק חצי ממנה וחותר אותה במידה, מפני שזהו שימוש כמו של אכילה. וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ג הע' ל). וכתב בשולחן שלמה (סי' שיד' ס"ק יג' אות ד) שמא יש לאסור לחתוך סיגריה או חמאה כשהם עטופים, לשני חצאים שווים, שאע"פ שבחמאה או הטבק אין איסור של מחתך שהרי הן אוכלין, יש איסור מחתך בעטיפה שלהם.

דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ט הע' כז) שמותר לחתוך שקית סוכר אפילו במקום המיוחד לכך ואין בזה איסור מחתך, כיון שכל מה שחותך במקום המיוחד לכך אינו אלא כדי שלא ישפך הסוכר, ואין לו כל כוונה של שימוש בחלקי השקית לפי מידה מסויימת, והוא חותך שם רק משום שזה יותר נח. ולכן אין גם איסור לחתוך נייר או ניילון מגליל אפילו במקום הניקוב ואינו אסור אלא משום קורע (שם אות כו).

כתב **בהליכות שבת** (עמ' תלז) שאין איסור מחתך בחיתוך נייר כסף או ניילון נצמד כיון שאינו מקפיד על המידה. אך יש בזה איסור קורע, ולחלק מהפוסקים אפילו דאורייתא. והרה"ג **דב ליאור** כתב (אתר ישיבה) שאסור, כי יוצר דבר לשימוש ויש בכך עשיית כלי בשבת, ואם מקפיד על המידה יהיה חייב גם משום מחתך.

### חיתוך שני גביעי לבן ופקקים של בקבוקים

כתב הרמב"ם (יא, ז) שאם מחתך שלא בכוונה הרי הוא פטור, ומשמע שיש בזה עכ"פ איסור דרבנן (אמנם, ייתכן שגם הרמב"ם מודה שהמחתך בלי כוונה למידה מסויימת - אינו עובר כלל על מלאכת "מחתך", והדבר אסור לדעתו מדרבנן משום מלאכה אחרת - מלאכת "קורע"). ומכך הסיק **הגר"נ קרליץ** שיש איסור לחתוך שתי גביעי לבן לפי המידה שיחדו לזה, או נייר לקינוח שיש שם סימנים לחתוך לפי המידה או הפרדת שקיות ניילון שמחוברים יחד, יש בזה איסור דרבנן שהרי ניחא לו שנחתך לפי המידה שכך הוא יותר נח או יותר מסודר. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (אורחות שבת פי"א הע' ס) לעניין הפרדת הגביעים. ובשו"ת **שבט הלוי** (א, קטו) כתב שבקריעת הנייר טואלט יש איסור מדרבנן של מחתך. אלא שדעת **הגרש"ז אוירבך** (אורחות שבת פי"א הע' ס) להקל בזה, שהרי אין לו עניין בחיתוך המדוייק שלהם אלא רק שכך יותר נח.

עוד כתב **בחוט שני** שבפתיחת בקבוק שעם הפתיחה נפרדת הטבעת מהחלק העליון, צ"ע אם יש בזה איסור דאורייתא שהרי דעת יוצר הבקבוק היא שיפתחו את הפקק במידה זו, ודעת הפותח מסכמת עם דעת היוצר. ודעת **הגרי"ש אלישיב** (הל' שבת בשבת ח"א פי"ד סכ"ח) שיש בזה איסור מחתך כיון שבחיתוך הטבעת נעשה הפקק נח לשימוש. מאידך, דעת **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת ח"ב מכתב כג אות ז) שאין בזה משום מחתך, משום שאין חיתוכו במקום זה משום שמעוניין שהפקק יהיה במידה זו אלא משום שכך הוא יותר נח לשימוש. גם דעת הרה"ג **דב ליאור** שאין בזה איסור מחתך. וכ"ד הרה"ג **יעקב אריאל**.

וכן בפתיחת פחית שתיה ע"י הסרת הלשונית, דעת **הגרי"ש אלישיב** (שם הע' 75) שאסורה משום מחתך, כיון שחותכה באופן שנעשה הדבר נח יותר לשימוש. והמנוחת **אהבה** (ח"ג עמ' רמ) הקל בזה ע"פ הכלל שישד לעיל שאין איסור מחתך בדבר שהוא כבר כלי. וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת

ח"א מכתב ט אות ב), והוסיף בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' יב' אות א) שכיון שבד"כ זורקים את הפחית לאחר השתיה, אין לפחית חשיבות של כלי, ולכן אין לפתיחתה חשיבות של מלאכת מחתך.

וראיתי שהרה"ג **דב ליאור** כתב (אתר ישיבה) לגבי פתיחת בקבוקי שתיה מקרטון, שמתחת לפקק יש סגר אלומיניום שנפתח לפי מידה מדויקת בפתיחת הפקק. שיש בזה איסור של מכה בפטיש, ולכן צריך לפתוח את הבקבוק מיום שיש. וכשפותח בשבת עצמה אפשר לפתוח מהצד סתם חור בצורה לא מדויקת.

נמצנו למדים לפי האמור לעיל שישנה מחלוקת בין הפוסקים האם חיתוך לשם שימוש יותר נח מחשיב את החיתוך ולכן אסור משום מלאכת מחתך, אלא שמא רק אם מקפיד ממש על המידה חייב משום מחתך.

## סעיף ו':

### **הטלת גורלות**

שנינו בשבת קמח: - קמט:

"מפיס אדם עם בניו ועם בניו על השלחן אפי' מנה גדולה כנגד מנה קטנה מ"ט כדרב יהודה אמר רב [מותר להלוות בניו ובניו ביתו ברבית כדי להטעימן טעם רבית] עם בניו ועם בניו ביתו אין עם אחרים לא מ"ט כדרב יהודה אמר שמואל [בני חבורה המקפידין זה על זה עוברין משום מדה ומשום משקל ומשום מנין ומשום לוויין ופורעין ביו"ט וכדברי ב"ה אף משום רבית] מנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור מ"ט משום קוביא"

ובטעם האיסור כתב בחידושי **הר"ן** (ד"ה מטילין) שהוא משום עובדין דחול. והרמב"ם כתב שהוא דומיא דמקח וממכר. ובספר **החיים** (ס"ו) כתב שיש לחוש שמא יבואו לקרוא בשטרי הדיוטות, או שמא יכתבו בשבת את שמו של אחד ממשותפי הגורל ששכחו לכותבו מע"ש.

נחלקו הראשונים האם מותר להפיס לבני ביתו מנה גדולה כנגד מנה קטנה: דעת **הרמב"ם** וסיעתו שמותר, כיון שהכל שייך לבעל הבית לא שייך משום משחק בקוביה. ולדעת **הרי"ף והרא"ש** אסור, שאף בבני ביתו חוששים משום משחק בקוביה. וכ"פ מרן **השו"ע**.

אין להטיל גורלות בשבת שמא יבוא לידי מדה ומשקל. וכתב **המג"א** (סק"ט) דאפילו לדבר מצוה אסור בשבת, וכמשמעות המשנה במטילין חלשין על הקדשים ביו"ט, ולא בשבת. ועיין **בשעה"צ** (ס"ק כ"ג) שמאריך לדון אולי בשבת ג"כ מותר להטיל גורל אלא שלא הוצרכו לזה כיון שבשבת מקריבין רק עולות.

וביו"ט התיר **המג"א** (שם) להטיל גורלות לדבר מצוה, וכמו דמצינו שהטילו גורל על חלוקת קדשים שהותר במקדש, אם לא היה אפשר לעשות זאת מבעוד יום. אבל להטיל גורל מי יאמר קדיש או מי יעלה לתורה מותר אפילו בשבת. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכא), **שתי"ז** (ס"ק ז') **וערי"ש** (שכב, ז). ובספר נזר ישראל (סי' מד' ליקוטי רימ"א ס"ק כח) הביא בשם **שבות יעקב** (ח"ג סי' כד) שמשמע שמותר רק להטיל גורל מהספר, אבל להטיל גורל ע"י פתקים שנכתבו מע"ש עם שם של כל אחד וכך עורכים את ההגרלה, אין היתר לעשות כך בשבת.

ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ט סימן עח) כתב עפ"ד השבות יעקב, שאין להתייר לערוך הגרלה בשבת ע"י פתקים לילדים האומרים תהילים, ולעורכו בלא פתקים מותר במקום צורך מצוה, ובמקום שאין צורך כזה יש להחמיר. וכ"פ לאסור עשיית גורל זה ב**שש"כ** (טז, מח).

## סימן שכ"ג - דיני השאלה, הדחת כלים ותיקון בשבת

סעיפים א' - ב':

### דיני השאלה וקניין

שנינו במשנה בביצה דף כט.

"אומר אדם לחברו מלא לי כלי זה אבל לא במדה ר' יהודה אומר אם היה כלי של מדה לא ימלאנו". ובגמ':  
 "מאי אבל לא במדה אמר רב יהודה אמר שמואל אבל לא בכלי המיוחד למדה אבל כלי העומד למדה  
 ימלאנו רבא אמר מאי אבל לא במדה שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי המיוחד למדה ימלאנו"

לדעת רב יהודה שימת הדגש היא לא להשתמש בכלי המיוחד למדידה, ולרובא אין להזכיר את המדידה אבל בשימוש הכלי אין איסור. יוצא א"כ, שלדעת רבא יש איסור באמירה ולא רק בנתינת הכלי.

בטעם האיסור ישנם שתי טעמים: **א.** דרך מקח וממכר - ולכן המכירה נאסרת, שהרי עושה כדרך המכירה הרגילה. **ב.** עובדין דחול.

שינוי זה מהדרך המובהקת של מו"מ מוטל הן על הקונה והן על המוכר, ולכן אסור לקונה לומר למוכר "מכור לי דבר פלוני" אלא יאמר "תן לי דבר פלוני". כמו כן אסור לקונה להזכיר סכום דמים וסכום מדה שהוא מעוניין בו.

המוכר מוזהר שלא למדוד על מנת ליתן לקונה את מבוקשו, דמלבד איסור המדידה שיש בזה משום עובדין דחול, הרי זה גורם לכך שהמכירה עצמה תיאסר, דכיון שמדד נעשית המכירה דרך מקח וממכר.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא:

**א. רש"י:** במשנה מובאת מחלוקת בין ר"י לת"ק כיצד מותר לקנות מהחנווני את המוצר ביו"ט. לכאורה לא ברורה מחלוקתם, הרי שניהם אוסרים בכלי של מידה. לכך נדרשו האמוראים בביאור הסוגיה. שמואל ורובא נחלקו בהבנת הסוגיא:  
 שמואל - לכו"ע אסור למדוד בכלי המיוחד למדידה. נחלקו בכלי העומד למדידה, ת"ק מתיר ור"י אוסר. כמו כן, ברור לכו"ע שבכלי שאינו למדידה כלל מותר. ולרובא - לכו"ע מותר בכלי העומד למדידה. נחלקו בכלי המיוחד למדידה, ת"ק מתיר ור"י אוסר. מה שאסר ת"ק הוא להזכיר שם מידה.

**ב. ר"ח:** נראה שאינו גורס בגמ' כרש"י, אלא מביא רק את האוקימתא של שמואל, ובנפרד מביא את דברי רבא שאסור להזכיר שם מידה. בנוסף ר"ח מפרש אחרת את המושגים: כלי המיוחד - כלי שמיוחד למכור בו דברים. כלי העומד - כלי שיש בו מידה ויודעים את מידתו, אך אינו משמש ככלי מדידה למכירה. לפי ר"ח, ת"ק מתיר למכור בכלי העומד למדידה, ור"י אוסר א"כ נותן לו בכלי שאין לו מידה ידועה. לפי שניהם, אסור לקונה להזכיר למוכר שם מידה, אלא "מלא לי כלי זה", בסתם.

לפי ר"ח יש שני מעשים אסורים בפעולת קנייה ביו"ט ושבת: אופן הקנייה, והאמירה בקנייה. ת"ק ור"י נחלקו כיצד מותר לקנות בפועל בשבת, האם כלי שלא מודדים בו בדר"כ מספיק, או שמא צריך כלי שלא יודע את מידתו כלל כדי שלא ייראה כמכירה. אך לפי שניהם פשוט שאסור לקונה לומר כמה הוא רוצה משום עובדין דחול. רש"י חיבר בין הדברים וראה בכך את מחלוקת רבא ושמואל: לפי שמואל המחלוקת בין ת"ק לר"י היא במעשה, ולפי רבא נחלקו ת"ק ור"י אם בכלל מותר לעשות מעשה. הבדל נוסף, לפי ר"ח החילוק בין סוגי הכלים הוא יותר ברור - יש בו ידה או אין בו, לעומת רש"י שפירש שיש חלוקה יותר דקה - כלי שמשתמש בו בדר"כ או לא.

ג. כתב הרי"ף (ביצה טז.) "מאי 'אבל לא במידה'? אמר רבא: שלא יזכור לו שם מידה, אבל כלי העומד למידה ימלאנו". לכאורה דברי הרי"ף סותרים, בצד האיסור הביא את רבא אליבא דת"ק ["שלא יזכור לו שם מידה"], ומאידך בצד ההיתר הביא את שמואל אליבא דת"ק, שמותר רק בעומד למידה, מלבד זאת שציטט את דעת שמואל כדעת רבא. סתירה מתמיהה זו הביאה את הרא"ש להתבטא באופן כזה, שהרי מחד הרי"ף כן פסק כרבא, בהתאם לכללים, אך לא ציטט את דעתו באופן הנכון. וכבר עמד על זה הריב"ב (שם), וסובר שנפל ט"ס ברי"ף, ובמקום "עומד" צ"ל "מיוחד". גם הרי"ן (שם) כבר תמה על הרי"ף מדוע פסק כך. יש להעיר שבג' הר"ן ברי"ף היה כתוב שאפילו כלי העומד למידה לא ימלאנו, ולא כלפנינו שמותר למלותו. וכבר העיר ע"כ הב"י.

בסיכום שיטת הרי"ף, נמצא שיש ב' כיוונים לומר בדעתו: א. יש טעות בספרי הרי"ף וגם הוא פסק כרא"ש, וכרבא, שבכלי במיוחד מותר ג"כ ובלבד שלא יזכיר שם מידה. (ריב"ב, רא"ש לפי הב"י) ב. היה לפני הרי"ף גי' אחרת או שפסק כר"י, ולכן פסק כמו שפסק, ובאמת לדעתו בכלי מיוחד אסור (דרישה, יד פשוטה, הל"ב). יש לציין, שהב"י לא הביא פי' בדעת הרי"ף, אך מ"מ הבין בדעת הרי"ף כדעה ב'.

ד. הרמב"ם כתב (יו"ט פ"ד הכ"א): "וכן לא ייקח מבעל החנות במידה או במשקל. אלא כיצד הוא עושה? אומר לחנווני 'מלא לי כלי זה' ולמחר נותן לו שוויו. ואפילו היה כלי המיוחד למדה - ימלאנו, והוא שלא יזכיר לו שם מדה". ברור מדברי הרמב"ם שגרס כרש"י את אוקימתת רבא בסוגיה, שהרי כתב להתיר כלי המיוחד למידה. אולם בפיהמ"ש (ביצה ג, ח) פירש את המשנה אליבא דשמואל. ונראה שחזר בו בחיבורו, וכ"כ הרי"ף קאפח (פיהמ"ש הע' 20, בחיבור שם אות מו). אולם הטור (סי' תקיז) כתב שהרמב"ם אוסר בכלי המיוחד למידה, והביא הב"י (סי' שכג, א) שכ"כ רבי' יוחנס, וכתב הב"י שהזדמנה להם נוס' משובשת ברמב"ם, אולם עיין בשה"ג (שם אות א) שגם הבין כך ברמב"ם. עוד העירו הפוסקים מדברי הרמב"ם בהל' שבת (כג, יג): "...וכשם שאסור לשקול, כך אסור למנות ולמדוד. בין בכלי מידה, בין ביד, בין בחבל", מהם משמע שלעולם אסור למדוד בכלי המיוחד למידה.

בסיכום דעת הרמב"ם, אפשר לומר ג' כיוונים: א. הרמב"ם אוסר בכלי המיוחד למידה (דרישה). ב. הרמב"ם סובר כחילוק הר"ן (מהר"י אבוהב, ב"י בתי' השני). ג. הרמב"ם סובר שמותר בכלי המיוחד למידה תמיד (ב"י בתי' הראשון).

למעשה, מרן **השו"ע** פסק כרא"ש וכרמב"ם [ע"פ שיטתו] לפי חילוק הר"ן, שמותר למדוד אפילו בכלי המיוחד למידה, ובלבד שלא יזכיר לו שם מידה. וכל זה בתנאי שהקונה לוקח את כלי המוכר ולא מביא לו את הכלי שלו לשפוך לתוכו. ה"ה בשבת וה"ה ביו"ט.

לענין איסורו זה של המוכר מביא השו"ע שאסור למדוד בכלי המיוחד למדה ולהעביר לכליו של לוקח, ו**הרמ"א** מביא שיש מקילים אם המוכר לא יצמצם אלא יוסיף או יגרע מעט, ואז שרי אף ליתן בכלי המיוחד למדה ולהעבירו לכליו של לוקח. ובכלל זה הקלו אף ליתן טבעת בכלי המדה ואז למלאותו עד קו המדה, ואפ"ה שרי כיון שהטבעת גורמת לכך שהמידה אינה מדוייקת.

הב"י הביא את **המרדכי** בביצה (סי' תרפו) שמעיד על מנהג להחמיר כדעת ר"י [כראב"ן הנ"ל] לשים טבעת בכלי המדידה כדי שתתפוס נפח בכלי וממילא המידה שישפוך לא תהיה מדוייקת. וכ"כ הג"א (רא"ש שם). מנהג זה יכול לבוא לידי קולא, שאף אם שופך לכלי הלוקח כמו שאסרו הר"ן ומרן, יהיה מותר אם שם טבעת כיון שאינו שופך בדיוק. וכ"כ **הרמ"א** שהמנהג פשוט להקל בעקבות דברי המרדכי. אמנם כבר העירו **היש"ש** (ביצה פ"ג סי' כה) ו**הט"ז** (סק"א) שבפועל אין המנהג כך אלא מקפידים על קלה כבחמורה, למרות ששופך לכלי הלוקח, ובכה"ג לכו"ע וודאי אסור.

**הר"י קאפח** (הל' יו"ט שם אות מו) מעיד שכך היה המנהג בתימן, "לוקח אדם בקבוק שהוא מיוחד למידה, והולך אצל היינן ואומר לו מלא לי כלי זה".

## סעיף ב':

### **מלא לי כלי**

מרן הביא בב"י את **המ"מ** (שביתת יו"ט שם) שציטט **ירושלמי** (פ"ג ה"ח): "ר' אלעזר אמר לרבי חמא בר חנינא: מלי לי הדין מנא, ולמחר אנן מכילין ליה". כלומר ר' אלעזר ביקש מר' חמא ב"ח למלות לו את הכלי, ומחר הם ימדדו אותו. וכ"פ מרן **בשו"ע**. וכבר תמה **הר"י קאפח** (שביתת יו"ט שם) מדוע הביא המ"מ ירושלמי זה שאין ממנו ראיה לדעתם, שהרי ר' אלעזר אמר שמחר הם ימדדו את הכלי, משמע שכעת לא רצו למדוד, ומדוע הרי לפי רבא מותר אפילו בכלי המיוחד? אלא ודאי שהולכים בשיטת שמואל או כמו שפירש **האו"ז** (ח"ב סי' שנח) שמידת חסידות היה עושה, ומדוע המ"מ ומרן שפוסקים כרבא הביאו ירושלמי זה הסותר, או לכל הפחות אינו מחזק את שיטתם, שהרי לא פסקו מידת חסידות זו. ועיין **קרבן העדה** (שם) כיצד פירש, ו**פמ"ג** (מש"ז ססק"ב).

## סעיף ד':

### **תן לי ביצים ואגוזים במניין**

שנינו בביצה (כט:): "הולך אדם אצל חנווני הרגיל אצלו ואומר לו תן לי ביצים ואגוזים במניין, שכן דרך בעל הבית להיות מונה בתוך ביתו". ובגמ' הביאו **תוספתא** (פ"ג ה"ה) המפרטת: ואצל חנווני הרגיל



אצלו, ואומר לו תן לי עשרים ביצים או חמשים אגוזים עשרה אפרסקין וחמשה רימונים ואתרוג אחד ובלבד שלא יזכיר לו סכום מדה. ר' שמעון בן אלעזר אומר: ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח.

### סיכום דעות הראשונים:

**מדה** - לכו"ע אסור להזכיר "שם מדה", כגון "מלא לי ליטר מים". ולכו"ע אסור לומר "סכום מדה", כגון "תן לי כדי שאהיה חייב לך 2 ליטר".

**מניין** - לכו"ע מותר להזכיר "שם מניין", כגון "תן לי 20 אגוזים". לכו"ע אסור להזכיר "סכום מניין", ורוב הראשונים פירשוהו כגון "תן לי כדי שאהיה חייב 100 אגוזים", מלבד התוס' בב"מ והג' אשר"י שסוברים שחייב רק אם המחיר של כמות המאכל הזו ידועה אסור.

**מקח** - נחלקו אם מותר להזכיר "שם מקח" כגון "תן לי אגוזים 100 ש"ח": לדעת רוב הראשונים אסור (רש"י, תוס' לפי מהר"ם, ר"ן בדעת הרי"ף, רמב"ם), ולדעת ראבי"ה [וב"ח בדעת הרי"ף, ומהרש"א בדעת התוס'] מותר אם מחירו ידוע, ואסור אם אינו ידוע. לכו"ע אסור להזכיר "סכום מקח", לפי רוב הראשונים הפירוש הוא סיכום של המחיר, כגון "תן לי כדי שאהיה חייב לך בסה"כ 100 ש"ח" ואפילו אינו מזכיר בפרטים כסף.

כתב **הרמב"ם** (שביתת יו"ט ד, ג): "ומותר לקח מן החנווני ביצים ואגוזים במניין וכן כל כיוצא בהן, ובלבד שלא יזכיר לו שום דמים ולא סכום מנין. כיצד סכום המניין? הרי שהיה נושה בו עשרה רימונים או עשרה אגוזים, לא יאמר לו ביו"ט תן לי עשרה כדי שיהיה לך עשרים אצלי, אלא לוקח סתם ולמחר עושה חשבון". **הטור** כתב שאסור להזכיר שם דמים [=מקח], סכום מדה וסכום מניין, ופסק כרא"ש שאמר ליהזר לכל הדעות. מרן **בב"י** הביא את ג' הגירסאות הנ"ל, והבין את דעת הטור כדלעיל, וכפי שחתמו התוס' בביצה "ולכן יש ליהזר שלא להזכיר אפילו סכום מניין". לאחר מכן הביא הב"י את דברי התוס' בב"מ לעניין סכום מניין ולא העיר עליהם דבר.

**הרמ"א** בדרכי משה (אות ב) הביא את דעת הראבי"ה והחולקים עליו, וכתב שהמנהג כדעת ראבי"ה. והוסיף שנראה לו שהוא הדין לעניין מדה, שאם מדתו ידועה אין איסור בהזכרתה.

מרן **בשו"ע** פסק כדברי הטור, שאסור להזכיר שם דמים, סכום מדה וסכום מניין. **הרמ"א** בהגה כתב כדעת הראבי"ה, שמותר לומר אף שם מדה ודמים אם הדבר ידוע.

**הט"ז** (סק"ב) השיג על דעת רמ"א שהתיר ע"פ סברת הראבי"ה להזכיר גם 'שם מדה' אם הדבר ידוע, והוכיח שדבר זה "לא עלה על דעת שום פוסק ראשון או אחרון לסתור מה שמפורש במשנה", והביא סברא לדעת ראבי"ה לחלק בין 'שם מדה' ל'שם מקח'. לכן הסיק שאין לסמוך כלל על היתר הרמ"א ב'שם מדה', ולכתחילה עדיף גם לא להקל כראבי"ה שהוא "יחידי בדבר זה", אלא כהבנת מהר"ם בתוס' שאסור להזכיר שום 'שם' לבד מ'שם מניין', וכך דייק בטוש"ע. וכך דייק המג"א (סק"ד) בדעת הטוש"ע לעניין 'שם מקח'.

**המשנ"ב** (ס"ק כ) פסק שראוי ונכון להחמיר כדעת הט"ז, אך הנוהגים להקל כרמ"א אין למחות בידם.

סעיף ו':

### **האם מותר לשטוף כלים בשבת?**

שנינו במסכת שבת קיח. "קערות שאכל בהן ערבית מדיחן לאכול בהן שחרית, שחרית - מדיחן לאכול בהן בצהרים, בצהרים - מדיחן לאכול בהן במנחה. מן המנחה ואילך שוב אינו מדיח, אבל כוסות וקיתוניות וצלוחיות - מדיח והולך כל היום כולו, לפי שאין קבע לשתייה". כלומר מותר לשטוף בשבת כל כלי שיתכן ועתיד להשתמש בו במהלך השבת. ופרש"י: שוב אינו מדיחן דאין הדחה זו אלא לחול. ונלמד מדברי רש"י שמפרש שטעם האיסור בזה הוא משום הכנה שמדיחן בשבת לצורך החול. וכך נפסק להלכה בשו"ע דלאחר סעודה שלישית אין מדיחין כלים. והמג"א (סק"ט) מוסיף שאם יודע שלא יצטרכו עוד אסור להדיח אפילו לפני כן. והמ"ב (סק"ח) מנמק שהאיסור הוא משום טורח.

כתב הרמב"ם (פכ"ג ה"ז):

"ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן, וא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת. אבל כלי שתייה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת, שאין קבע לשתייה. ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת, אבל מציעין מלילי שבת לשבת"

והשיג עליו הרמב"ד שם "כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול".

על פניו, נראה שהרמב"ם והרמב"ד חלוקים בשאלה אם יש איסור טירחא שלא לצורך בשבת או לא, וכן הבין ערוך השלחן (שב, סעיפים יא - יב).

אלא שנראה לי לבאר את דבריהם, שהרמב"ד לא בא כלל לחלוק על דברי הרמב"ם אלא לפרש דבריו (וכפי שכתב המגיד משנה שאף לדעת הרמב"ם תיקון זה אסור מפני שהוא לצורך חול), שהרי לא כתב שדברי הרמב"ם לא נראים אלא ביאר לנו שדברי הרמב"ם הם באיסור טורח, שלא נטעה לחשוב שהאיסור הוא מתקן ממש כמו שכתב. וכן פירש הרמב"ד (בשו"ת, ח"ה תשובה אלף תקג) שא"א לפרש את דברי הרמב"ם שסובר שהאיסור כאן הוא מתקן כלי, דא"כ מדוע מותר לצורך סעודה אחרת? וכתב כפי שבארנו למעלה שהרמב"ד בא לפרש דברי הרמב"ם ולא לחלוק. ודקדק בדברי הרמב"ם שכתב 'כמתקן' ולא כפי שכתב בהלכות האחרות 'מתקן כלי', ומבואר שהפירוש הוא שמתקן וטורח לצורך חול.

למעשה, ברור שאסור לשטוף כלים שנועדו לחימום האוכל שאין בהם צורך נוסף בשבת עצמה, ברור שמותר לשטוף כוסות וכפיות המשמשות את האדם כל השבת, ולגבי צלחות וסכו"ם מותר לשטוף רק כל עוד האדם עומד לאכול בהם בשבת. עם זאת ניתן למצוא בפוסקים שלשה היתרים חשובים לאיסור זה<sup>345</sup>:

1. **שריה במים למניעת הדבקות** - מכיוון שכלים שהושארו בכיור עד מוצאי שבת קשים לשיטה יותר מכלים שסיימו לאכול בהם זה עתה, מותר להשרות את הכלים במים מיד בסוף האוכל שכן

<sup>345</sup> הרב אורי סדן רב המושב נוב.

ההשריה מטרתה לייצר "הקפאת מצב", ולהשאיר את הכלים נוחים לשטיפה כמו שהם עכשיו (שו"ת **מהרש"ג** א סא). וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה מהדו"ת סי' לו אות יב סק"ו) משום שנחשב כמונע לכלוך גרוע מהכלי, והוסיף שמותר לעשות כן דווקא אם אינו מדיח את הכלי בידיים, אלא שע"י שרייתו במים מונע את הלכלוך מלהידבק. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שמותר לשרות את הכלים במים ואין בזה משום מכין משבת לחול כיון שבמעשה זה שומרים על מצב קיים, משום שהמושג של מכין משבת לחול הוא פעולה של יצירה חדשה<sup>346</sup>, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' קב) והשש"כ (יב, ג). וכן ראיתי שכתב הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' שלט) שמותר לשטוף את הלכלוך הגס לפני שהתייבש על הכלי, כיון שהוא המשכת מצב קיים המותרת בשבת.

מאידיך בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ד תשובה א) כתב שאסור לשרות במים כלי אם אינו זקוק לו בשבת, גם אם שורה אותו כדי שלא ידבק הלכלוך, שעכ"פ מכין הוא משבת לחול. וכתב עוד שיש להיזהר מליטול ידיו על כלים אלו, אם בכוונתו בכך גם לשוטפם או לשרותם במים. גם **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רמג) החמיר שלא להשרות כלים אלו במים כיון ששרייה זו היא תחילת הדחת הכלים, אולם כל האמור הוא דווקא אם עושה פעולה מיוחדת לשרייה זו, אבל אם כשמפנה את הכלים מהשולחן מניח אותם בכיור אין בזה איסור, אע"פ שפותח לאחר מכן את המים שיקלחו על הכלים, כיון שאין בזה מעשה טרחה מיוחד לשריית הכלים במים אלא פותח את המים לאיזה שימוש אחר. ושם כתב להקל אם חושש שידבקו שיירי התבשיל בדפנות הכלים ויקשה על ההדחה במוצ"ש.

2. **שטיפת כלים המושכים זבובים** - כאשר זבובים רבים נמשכים לכלים המלוכלכים שבכיור מותר לשטוף את הכלים על מנת למנוע את הגעת הזבובים שכן הדבר נעשה לצורך שבת עצמה (**שש"כ** יב, ב). גם בשו"ת **דבר חבנון** (סימן רפג) התיר לשטוף כלים אע"פ שלא יצטרך להם אם הם מפריעים לו ביותר כשהם מלוכלכים.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ד סי' לז) נשאל לגבי בתי חולים שיש להם צורך מטעמי הגיינה להדיח את הכלים לאחר סעודות השבת, למרות שאין לכלים הללו שום צורך בשבת, האם מותר להדיחם בשבת? וכתב שהדבר תלוי במח' הרמב"ם והראב"ד, לרמב"ם שמפרש את טעם האיסור משום שהוא מתקן, צריך להיות אסור אפילו כשאינו ליום חול, כל עוד שלא בא זה לצורך חיוב לשם אכילה, וכמו שדייק הרמב"ם וכתב "אא"כ הדיחן לאכול בהם סעודה אחרת באותה שבת". אבל להראב"ד שהטעם הוא משום שטורח ליום חול, והוא ג"כ טעמו של רש"י, י"ל שכל עוד אינו טורח בזה לצורך חול, הגם שאינו צריך לזה באופן חיובי לשם שימוש בהן עוד באותו יום, מ"מ מותר להדיחן. אלא שהרב המגיד כתב לבאר בדעת הרמב"ם שגם הוא סובר שתיקון זה אינו אסור אלא מפני שהוא נעשה לצורך חול. וא"כ לפ"ז י"ל שאפילו לדעת הרמב"ם ג"כ תיקון זה אינו אסור כל שאינו בא לצורך יום חול, אע"פ שגם לא בא לצורך חיובי עבור השימוש בו באותו יום. וא"כ יש להתיר בנידונו להדיח את הכלים בבית"ח, שכן עיקר ההדחה של כלים אלו הוא לצורך יום השבת מטעמים הגיינים ולא לצורך יום חול. (הביאו בחזו"ע ח"ו עמ' קג).

<sup>346</sup> גם במנוחת אהבה ח"א עמ' רמו הביא סברא זו.

3. **שטיפת כלים לכבוד האורחים** - ישנם אנשים (ונשים!) אשר אינם מסוגלים להכניס לביתם אדם בעוד המטבח מלא כלים מלוכלכים. עבור אלו שטיפת הכלים בשבת לא נועדה לחסוך עבודה למוצאי שבת אלא לאפשר לחוש בנוח בשבת עצמה ולכן היא מותרת. (המדד לשאלה האם היתר זה נוגע אליך, הוא אופן ההתנהגות ביום חול - מי שאינו חש בנוח לארח כאשר במטבח עומד כיור מלא כלים, רשאי לשטוף אותם גם בשבת). וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה סק"ג) שאם מתבייש מאורח שצפוי להיכנס למטבח ויראה שם כלים מלוכלכים, מותר להדיחם שנחשב הדבר לצורך השבת. אולם בהיתר זה יש לברר, האם יכול להכניס עצמו לכתחילה למצב שיצטרך לשטוף כלים רק בגלל אי נוחות, או שמא נאמר לאדם זה שיניח את כליו במקום שלא יפריע למראה המטבח, כגון שיניח את הכלים בתוך גיגית גדולה? והרב **דב ליאור** כתב (אתר ישיבה) שאם יש מקרה חריג, של אישה שעצם הדבר שיש כלים לא שטופים זה מפריע לה את מנוחת הנפש והיא סובלת מזה, יהיה מותר לה לשטוף. אבל באופן כללי, מותר לשים בתוך גיגית עם מים כדי שלא יהיו ריחות אך לא לשטוף, כיוון שזה לא לצורך השבת.

### יש לו כלים אחרים

יעויין **בלוית חן** (סימן ע) שנשאל, במי שיש לו סט כלים נוסף, אם בכל זאת רשאי להדיח קערות שאכל מהן שחרית כדי לאכול בהן במנחה, או שמא מכיון שיש לו כלים נקיים הראויים לסעודה שלישית, אינו רשאי להדיח קערות שאכל בהם. וכתב שמדין הכוסות אין ראייה להתיר שהרי אין קבע לשתיה, וכל אחד ראוי לו והותר לו להדיח, לכן רשאי להדיח את כולם, משא"כ כשיש לו מספיק כלים הראויים לצורך סעודה שלישית, והביא בשם **המאירי** (שבת קיח.) שכתב שאחר שאכל סעודה שלישית מן המנחה ולמעלה, אפילו אם רצה לאכול עוד פעם אינו רשאי להדיח את כליו פעם נוספת, מפני שאין חיוב אלא בשלוש סעודות. משמע שלא התירו אלא מדוחק לצורך מצות שלוש סעודות. וא"כ אפשר לומר שאם יש לו כלים אחרים נקיים, לא התירו לו להדיח קערות שאכל בהן. וכתב שכן מוכח להדיא בספר אוהל מועד ועוד אחרונים, וע"כ ראוי להחמיר בזה. ובאמת שהמ"ב (ס"ק כח) ו**כה"ח** (אות מב) פסקו שאף לאחר סעודה שלישית יכול להדיח כלים לצורך שבת, ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ז סי' לו אות ו) הביא דבריהם ומ"ש בספרו לווית חן, ומ"מ חזר בו מכך דברי **התוס' רי"ד** שכתב להדיא דאע"פ שאין חייבים אלא בשלוש סעודות מ"מ אם רוצה לאכול ארבע רשאי הוא להדיחן, והתנא נקט כל עיתות הסעודה שבני אדם רגילים לסעוד בהם. וכיון דהוי מילתא דרבנן אזלינן לקולא (וכ"כ בחזו"ע ח"ו עמ' ק'. וע"ע בהליכות עולם ח"ד עמ' רצב). וכ"פ להקל **במנוחת אהבה** (עמ' רמב). אבל לפנות את הכלים מהשולחן לאחר סעודה שלישית נראה לי שמותר שהרי עושה כן בשביל שהשולחן לא יהיה מלוכלך בשעת הברכה וכו', וכן ראיתי שפסק בשו"ת **מנחת שלמה** ח"ב (סימן לו אות ו) שזהו מעשה שיגרת.

ואדם שברשותו סט כלים אחרים שיכול להשתמש בהם גם אם לא ידיח את אלה, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' לט' אות ג. ח"ו סי' מב) שאף בזה מנהג העולם להדיח את כל הכלים המלוכלכים, ומ"מ יש מקום להחמיר בזה, ושכן מדויק מדברי התוספת שבת (סק"ח). וכ"כ **הערוך השולחן** (ס"ז) שמי שיש לו כלים בריוח אינו נכון שידח כלים בשבת, גם **בהליכות עולם** (ח"ד עמ' רצד) כתב שראוי

להחמיר שלא לשטוף כלים לצורך סעודה אחרת, אם יש לו בארון כלים שיכול להשתמש בהם, וכ"פ **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רמא) ו**בהליכות שבת** (עמ' שמ) וכתב שם שאם הוא סט כלים יותר מכובד לשבת מותר לשוטפם אע"פ שיש לו כלים אחרים שיכול להשתמש בהם. ובשו"ת **משנה הלכות** (ח"ג סי' מ) העלה להתיר.

ובמקום שהותר לו לשטוף את הכלים אינו צריך לדקדק לשטוף דווקא את הכלים שצריך בלבד, אלא מותר להדיח את כל הכלים המלוכלכים, והטעם בזה הוא מפני שכל כלי וכלי אפשר שישתמש בו. וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' רמג) וע"ע **בלוית חן** (עמ' קב).

ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' קד) שהביא כמה פסקי דינים בהלכות שטיפת כלים: א. מותר לנקות הכלים ע"י פלסטיק. ב. מותר להדיח הכלים עם כפפות גומי, וכ"פ **בשש"כ** (יב, יג).

וכתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד ס"ס עד) ו**בלוית חן** (סי' עא) שמ"מ מותר להניח כלי סעודה שאכל בהם בתוך מדיח כלים ע"מ להדיחם מיד לאחר השבת, כדי שלא יהיו הכלים המלוכלכים בבית או במטבח, ואין בזה משום הכנה. ובלבד שלא יסדרום בכוונה בתוך המדיח כלים, משום איסור הכנה ולפעמים גם משום בורר, אלא כל העולה בידו יניחם שם. וכ"כ **בערי"ש** (שכג, ד). וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שהדבר מותר ובלבד שלא יעשה טרחה מיוחדת למוצ"ש. כגון, שלא ישטוף לפני ההכנסה למדיח את הלכלוך הגס. ואפשר שיניח את הכלים בכיור ויפתח עליהם את ברז המים ולאחר מכן יכניס אותם למדיח. ואין בזה משום מכין משבת לחול כיון שההנחה במדיח היא למנוע אוירה של לכלוך בשבת עצמה. וכ"פ **בחזו"ע** (ח"ו עמ' קד).

סעיף ז':

### טבילת כלים בשבת

שנינו בביצה יז:

"חל להיות אחר השבת: בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת, וב"ה אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת... דכולי עלמא מיהת כלי בשבת לא, מאי טעמא? אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. התינוח שבת, ביו"ט מאי איכא למימר? גזרו יו"ט אטו שבת. רב יוסף אמר גזרה משום סחיטה. אמר ליה אבבי תינוח כלים דבני סחיטה ניהו, כלים דלאו בני סחיטה ניהו מאי איכא למימר? א"ל גזרה הני אטו הני. רב ביבי אמר גזרה שמא ישהא. רבא אמר מפני שנראה כמתקן כלי"

והביא **הרי"ף** את טעמו של רב יוסף ורב ביבי, ותמה **הרא"ש** (סימן יב) ע"ד, מה שייך טבילת כלים בזמנינו? ועוד, שלפי הטעמים שנקט הרי"ף מותר להטביל כלים חדשים ביו"ט, שהרי לשמא יסחוט לא חיישינן שבכלים חדשים אין חשש סחיטה, וכן אין חשש שמא ישהא דווקא בכלים טמאים שיש חשש שיאכל בהם תרומה גזרו, אבל לא בכלים שאינם טבולים שהרי המאכל לא נאסר אם אוכל בהם. ולכן נקט הרא"ש את טעמו של רבה משום שהלכה כמותו כנגד רב יוסף, וכן משום שמצינו את הטעם של שמא יטלטל ברה"ר כבר במגילה ולולב (ר"ה כט:), וכן נקט את טעמו של רבא משום דבתרא ניהו. ועיין בדברי **הט"ז** (סק"ה) שתמה ע"ד הרא"ש, והעלה לדינא כמסקנת הב"י להתיר.

**הרמב"ם** בהלכות יו"ט (פ"ד הל' יז-יח) הביא את טעמו של רב ביבי להלכה, אך בהלכות שבת (כג, ח) כתב טעמא דמתקן כלי. ובאמת שבהלכות שבת כתב לעניין כלים טמאים ולא לגבי כלים חדשים.

כתב הרב **המגיד** (פ"ד מהל' יו"ט הי"ח) בשם הרשב"א שכלי תשמיש הניקחים מהגוי שצריכים טבילה אם הוא כלי העשוי למלאות בו מים יכול להערים ולדלות בו מים מהמעין והוא טהור, שהרי אינו נראה אלא כמי שרוצה לקחת מים. והעיר **המג"א** (ס"ק יג) שלא יברך משום שאז יהא מוכח שטובל את הכלי. וכ"כ **השת"ז** (ס"ק יח). ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה ימלאנו) שהקשה שבאישה נידה לא הוזכר באף אחד מהפוסקים שאסור לה לברך כשטובלת בשבת? ובשו"ת **אגרות משה** (א, קנו, ז) ביאר בדעת המג"א, שבכלי תיקונו הוא הכנסתו למים, ואילו לקיחת המים לצורכו אינה חלק מהטבילה, אלא מעשה נוסף בשעת הוצאת הכלי משם, ולכן אם יברך יאסר לטובלו בהם, מפני שמגלה בכך שעיקר מעשהו אינו לקיחת המים לצורכו, אלא הכנסת הכלי למים כדי לטובלו, אבל אדם הטובל הריהו מתקרב ונטהר באותו מעשה ולכן אין לאסור הטבילה גם אם מברך עליה.

והר"י **קאפח** (שביתת יו"ט ד, אות לו, סד"ה האו"ש) סובר בדעת הרמב"ם שאין כל איסור להטביל כלי חדש בשבת ויו"ט, ולא הוי מתקן כיון שיכול לתת לגוי, כיון שלשיטתו אין איסור נתינת מתנה בשבת לפי רבנו.

וכתב מרן ה**ב"י** שאנו נוקטים להלכה כדברי הרי"ף והרמב"ם שמותר להטביל כלים חדשים ביו"ט. והביא את דברי **המרדכי** (ביצה סימן תרעז) שמי ששכח ולא הטביל את כליו מע"ש יתן הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו והו"ל כשואלו מהגוי שא"צ טבילה. והעיר **המ"ב** (ס"ק לד) שאע"פ שאסור לתת מתנה בשבת, כאן כיון דהוי לצורך מצווה מותר. ולאחר השבת גם יש לחזור ולהטבילו אבל לא יברך (ט"ז סק"ו), וכתב **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ט הע' עד) שאם הגוי הביא לו את הכלי במתנה צריך לברך על טבילת הכלי.

ומרן ה**שו"ע** פסק שמותר להטביל כלים חדשים בשבת, והביא שיש אוסרים. ויר"ש יעשה כדברי המרדכי וישאיל את הכלי לגוי. וכתב **הביאור הלכה** (ד"ה מתר) להסביר טעמו של מרן, שלא שייך לדעתו מתקן כיון שהאוכל לא נאסר בדיעבד לכו"ע. וב**מנורה הטהורה** (קני המנורה ס"ק יב) כתב שטעם ההיתר הוא משום שיכול לתת את הכלי לגוי ואז לא יצטרך לטובלו, לכן גם הטבילה לא נראית כמתקן כ"כ. וב**דרכי משה** כתב שיש לפסוק מדינא כדברי האוסרים. וכ"פ ב**שש"כ** (יב, לא). והרמ"א הביא את העצה שכתב המגיד. וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח קג:).

כתב **המגן אברהם** (ס"ק יב) שבדיעבד אם הטביל את הכלי בשבת אפשר שמותר להשתמש בו, וכ"פ בערי"ש (שכג, ו). וה**מ"ב** (ס"ק לג) כתב שאם יש לו ספק אם הכלי צריך טבילה יש לסמוך על המקלים ולהטביל לכתחילה, כשא"א לו לעשות את העצות לעיל.

וב**חזון עובדיה** (ח"ג עמ' מז) כתב שדין כלים שלקח מהגוי ככשמל"ה, הואיל ומהדין מותר להטבילם בשבת. וה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פ"ב הע' פט) הסתפק אם דינם כמוקצה שהרי יכול להטבילם ע"י הערמה. וע"ע בחזו"ע (ח"א עמ' רעח' ובח"ד עמ' תלג). וה**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רעח) פסק שהעיקר כדעת המתירים להטביל כלי בשבת, והנכון שישאילנו לגוי, או אם הוא כלי שראוי למלאות בו מים, ימלא אותו וע"י כך תעלה לו טבילה, וכשטובל יברך בלחש.

סעיף ט':

### שפשוף כלים

עיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' קד) שאסר לשטוף כלים בצמר פלדה משום ממחק, וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ד אות ב) **וערי"ש** (שכג, ב) וכ"כ **בשש"כ** (יב, הע' לה) וכתב בשם **הגרש"ז אוירבך** שיתכן שיש בזה אף משום הצהרת הכלי. ומ"מ כתב **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ט הע' ז) שאם משפשף את הכלים בנחת ולא בחזקה מותר. אך הטעם לפי **הרמב"ם** (כג, ז) הוא משום מתקן כלי. וכ"כ **הר"י קאפח** (כג, אות יט) שאסור לצחצח כלי כסף בדברים שיש בהם חדות וחריפות, כגון לימון חמוץ וכדו'.

## סימן שכ"ו - רחיצה בשבת

### רחיצה בחמין

שנינו בשבת לט:

"תניא: לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין ובין בצונן, דברי ר' מ. ר' ש מתיר. ר' יהודה אומר בחמין אסור בצונן מותר... אמר רב חסדא מחלוקת בקרקע אבל בכלי דברי הכל אסור. אמר רבב"ח אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה"

ובדף מ. איתא:

"אתמר: חמין שהוחמו מע"ש - רב אמר למחר רוחץ בהן כל גופו אבר אבר. ושמאל אמר לא התירו לרחוץ אלא פניו ידיו ורגליו. תניא כוותיה דשמאל: חמין שהוחמו מע"ש למחר רוחץ בהן פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר"

ופרש"י דמשתטף היינו ששותף על גופו דלאו דרך רחיצה היא, שדרך הרחיצה הרגילה היא להכניס כל גופו או אבריו בתוך המים ולרחוץ שם. וכתב הב"י שפניו ידיו ורגליו לאו דווקא, אלא כל אבריו מותר אם לא רוחץ כל גופו, וכן משמע מדברי הרא"ש ורש"י (כפי שפירש מן למסקנא). ובשיירי **כנסת הגדולה** כתב שישנה ט"ס בדברי הב"י, וצ"ל דפניו ידיו ורגליו דווקא אבל לא שאר אברים אע"פ שאינו רוחץ כל גופו.

חכמים גזרו שלא להתרחץ בשבת במים חמים, כיון שהבלנים היו מחממים את המים בשבת ואומרים שחממו מע"ש, וכדי שלא יבואו לחמם מים בשבת גזרו חכמים את הרחיצה בחמין.

ובעצם המחלוקת המובאת בגמ' נ"ל, שנחלקו עד מתי יש לגזור על הרחיצה בשבת שידמו אותה לרחיצה במרחץ, האם עצם השיתוף בלבד מהווה תזכורת שישנה כאן רחיצה שונה מהותית שרק אותה התירו. או שמא כל רחיצה אסורה, או שיש לחלק בין רחיצה בחמין המזכירה את הרחיצה הרגילה במרחץ, לבין רחיצה בצונן שאין לה שייכות לגזירת הרחיצה.

ופסקו הרי"ף הרמב"ם (כב, ג) והרא"ש הלכה כר' יהודה. ונמצא שאסור בשבת לרחוץ את כל הגוף או רובו במים חמים, בין אם רוחץ את כל גופו בבת אחת או אבר אבר, אבל פניו ידיו ורגליו מותר.

ופסק **הגרע"י** (הליכות עולם ח"ד עמ' רז) שאסור לרחוץ בחמין בשבת ואפילו במים פושרים.

**ר' עקיבא איגר** (שז' סק"ג. הובא בביה"ל ד"ה במים) כתב להקל למצטער לרחוץ אפילו במים שהוחמו מע"ש, כיון שגזירה זו קלה יותר משאר השבותים, כיון שהוא אסור רק מכח גזירת הבלנים. וכ"פ **השש"כ** (יד, א) לגבי אדם שמצטער הרבה אם אינו מתרחץ כל יום. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' פח). וכן ראיתי שהרב **דב ליאור** כתב (אתר ישיבה) שאם ממש חם בשבת אף לאשכנזים יהיה מותר לקלח את כל גופם (אפילו שנכנסים מים קרים לדוד השמש).

### מים שהוחמו ע"י דוד שמש

כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שעו) שמים שהוחמו ע"י דוד שמש דינם כמים שהוחמו באש ואסור לרחוץ בהם כל גופו או רובו. ואע"פ שלכאורה לא שייך לגזור בהם שמא יבואו לחמם שהרי



מתחממים מעצמם ולא ע"י בני אדם, ואפילו אם נאמר ששיין לגזור, הרי חימום המים בדוד שמש הוא ע"י תולדות חמה שאסור מדרבנן בלבד. אפ"ה כיון שבכל דוד שמש ישנה אפשרות לחימום המים ע"י החשמל, ומשתמשים בו בימים הקרים, לכן יש לאסור שימוש בדוד השמש, שהרי אין ניכר לעולם אם הוחמו בשמש או ע"י החשמל, ואתי לאחלופי במים שהוחמו בבویلר.

ודעת הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פי"ד הע' יז) שאפילו אם אין נכנסים מים חדשים, אין לרוחץ בהם כל גופו, בין אם הוחמו בע"ש ובין אם הוחמו בשבת שלא ע"י מעשה, דכיון שלא נעשה בהם פעולה בשבת הרי חשובים כהוחמו מע"ש. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ה) כתב שאם המים הוחמו ע"י דוד שמש, אפילו אם הם פושרים אין לרוחץ בהם אפילו פניו ידיו ורגליו.

**ובחזון עובדיה** (ח"ו עמ' פז). ובהליכות עולם ח"ד עמ' רט) פסק שמותר לרוחץ פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו אפילו בשבת ע"י דוד שמש, והוסיף שנראה דה"ה אם הוחמו ע"י שעון שבת שמותר לרוחץ בהם פניו ידיו ורגליו. ועיין בדברי **רעק"א** (שכו, ב) שמים שהוחמו מעצמם, הם מוגדרים כמים שהוחמו מע"ש.

### רחיצה בצונן

מדינא דגמרא לא נאסרה רחיצה בצונן, אף אם רוחץ את כל גופו, אך **המג"א** (סק"ח) מביא בשם **המהרי"ל ותה"ד** שנהגו לאסור רחיצה בצונן מחשש סחיטת השיער, ומחשש שמא יעביר את המים שעליו ד' אמות בכרמלית. ומבואר בתשובת המהרי"ל דאף במקום שקיים רק חשש סחיטה בשיער ולא קיים חשש העברת ד"א בר"ה, מ"מ המנהג הזה קיים, והובאו הדברים ב**מ"ב** (ס"ק כא).

אולם מנהג הספרדים להקל ברחיצת כל גופו במים צוננים, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שעד) ע"פ דברי הפוסקים שכך היה המנהג לטבול כל גופו בצונן, והואיל ואין מנהג לאסור ברחיצה יש להורות להתיר ע"פ עיקר הדין. וכ"כ **הגרע"י** (הליכות עולם ח"ד עמ' רי). וכן דעת **השת"ז** שהשמיט את דברי המג"א, וכ"כ **בשע"ה** (סט, ג) **וערי"ש** (שכו, א), והוסיף שנהגו לרוחץ במים חמים שהוחמו מהחמה בשבת.

### טבילה בשבת

בתשובת **חכם צבי** (סי' י"א) ובבית **מאיר** ובשו"ת **רע"א** (סי' י"ז) אסרו טבילת נשים בחמין, והסדרי **טהרה** (סוף סי' קצ"ז) האריך בזה ומסיק דבמקום שנהגו נשים לטבול בשבת אין למחות בידן, ועיקר טעמו משום דגזירת רחיצה בחמין קילא משאר שבותין וכמש"כ הרי"ף (פ"ב דביצה), ולכן י"ל שבמקום מצוה כהאי לא גזרו. ולענין מעשה נהגו בזמננו ברוב המקומות שהנשים טובלות בחמין, וכ"כ בשו"ת **דברי חיים** (או"ח סי' כ"ו) דאף שמעיקר הדין אין לטבול בחמין מ"מ כבר נהגו היתר והנח להם לישראל וכו'. ולענין טבילת אנשים בשבת בחמין מתבאר מהנ"ל דלדעת רוב הפוסקים אין להתיר זאת. [ועיין בשו"ת **אבני נזר** או"ח סי' תקכ"ו אות י"ב, י"ג שדן למצוא היתר באדם הזקוק לטבילה ואינו מכוין לחמימות המים, דמשום מצוה יש לדון ולהקל, ובמי שאינו זקוק לטבילה רק משום תוספת קדושה כתב דאין להתיר לכתחילה טבילה בחמין אך אין למחות בנוהגים היתר גם בזה, ובלבד שלא יתעכב במים אלא יטבול ויצא מיד]. עיין בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ה סי' מ"ד) שכתב

דלטבילת נשים יש צדדים להקל והוסיף דאם אפשר עכ"פ בפושרין צריך להדר אחרי זה. ולענין טבילת אנשים כתב דבמי שאפשר לו פשיטא שצריך לחוש לסברת המחמירין שלא לטבול בחמין ממש ובפרט בימי הקיץ, ובימות החורף שיש בזה לקצת אנשים ביטול טבילת ב"ק אין בידינו להעמיד דת על תילה, אבל למי שאפשר לו אין להקל בזה.

אמנם, **הקרבן נתנאל** (פרק במה מדליקין אות ק) כתב שמותר לטבול בשבת בחמין שאין זה בכלל גזירת מרחצאות, וכ"כ **מהר"י עייאש** (שו"ת בני יהודה ח"ב סימן לב) לקיים מנהג הנשים לטבול בחמין בשבת, ולכן כתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שעו) שנשים הנוהגות לטבול בשבת במקוה שהמים בו חמים יש להם ע"מ שיסמוכו, וכן אנשים הנוהגים לטבול בשבת במים חמים יש להם ע"מ שיסמוכו, והוסיף בהערה שם שמי שאינו רגיל לטבול בשבת ורוצה לטבול בשבת במים פושרים, ראוי שידחה את טבילתו לאחר השבת לחוש לדעת האוסרים. אלא שכתב שדברי האחרונים לקיים המנהג אינם מוכרחים כ"כ, וכתב להליץ בעד המנהג לטבול בחמין, ושאין להקשות מדוע בגמ' לא הזכיר היתר זה, שהרי הגמ' בתענית יג. מביאה שטבילה בחמין לא הייתה קיימת כלל בזמנם "טבילה בחמין מי איכא"? וגם בזמן הזה יתכן שלא היו גוזרים חז"ל על הטבילה במקוה משום שהאחראים הם אנשים יר"ש. ואת"ל שהיו גוזרים חז"ל על מקוואות חמים, כיון שלא גזרו אין בידינו כח לגזור ע"ז. וכ"כ **בשע"ה** (סט, ד, הע' טז) שלמקלים יש על מה לסמוך. **והפתח הדברי** הביא את דברי הרב שם חדש שכל גזירת חז"ל לא הייתה אלא כשמתכוון לנקיון גופו, אבל אם מתכוון לטהרה אין בזה איסור. וע"ע מ"ש בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נא). וכ"כ **בערי"ש** (שכו, יא) שנהגו הנשים לטבול טבילת מצוה [אף שלא בזמנה. ז"ר ס"ק יח] במים חמים שהוחמו מער"ש.

אולם **הגרע"י** (לוי חן עמ' קכב). הליכות עולם ח"ד עמ' רי'. חזו"ע ח"ו עמ' עח. טהרת הבית סימן יד סעיף ג) כתב לגבי טבילת נשים שעדיף שיטבלו בביה"ש, היכא דלא אפשר כיון שהיא טבילת מצוה יכולות הנשים לטבול בליל שבת אפילו במים חמים. אלא שלגבי אנשים כתב דשב ואל תעשה עדיף, ולא יכניסו עצמם בחשש איסור שבות בגלל חומרא יתירה שאינה מן הדין כלל.

### רחיצה באמבטיה ומקלחת

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ג, פז) לגבי רחיצה באמבטיה גדולה, שהוא יותר חמור, ואפילו בצונן, משום שהוא כלי שיש ראשונים שאסרו בו מעיקר הדין.

ולענין רחיצה במקלחת במים צוננים הורה **החזו"א** (מנוחה נכונה עמ' מט) שאסור, ורק פניו ידיו ורגליו מותר, וגם בשו"ת **מנחת יצחק** (ו, לב) אסר רחיצה במקלחת.

ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' עד' רחיצה סק"ג. וסי' עה) כתב שמעיקר הדין אין המקלחות שלנו בכלל המנהג שלא לרחוץ בנהר, שהרי הרוחץ בנהר הרי הוא נכנס לתוך המים, משא"כ במקלחת ששופך את המים על גופו, ועוד שמטעם חשש סחיטה בלבד לא היו גוזרים על הרחיצה, ולכן אף שלכתחילה יש להימנע מלהתקלח, וכבר נהגו להימנע מכך, מ"מ באופן שמצטער רשאי להקל להתקלח במים קרים. וכ"כ **המנוחת יצחק** (שם) במקומות חמים מאוד כשהוא מצטער.

והרה"ג **מרדכי אליהו** כתב לגבי יו"ט שיש בה גזירת מרחץ, שאסור להתרחץ באמבטיה, אבל במקלחת מותר (ונ"ל כיון שאינו דומה למרחץ, ונראה שה"ה לשבת בעניין זה). וכ"כ **האור לציון** (ח"ג פכ"א, א) שאמבטיה בבית אינה בכלל גזירת הבלנים (וכתב כן לגבי יו"ט, ונ"ל שה"ה לשבת בעניין זה).

### דרגת חום המים

בשו"ת **חכם צבי** (סי' י"א) כתב שאם רק מפיג את המים באופן שאין עליהם שם חמין ה"ז מותר, והסכים עמו **הסדרי טהרה** (סי' קצ"ז סק"ט), וכ"כ **הנודע ביהודה** (תנינא או"ח סימן כד). **הבית מאיר** (כאן) כתב לאסור גם מים שהופגה צינתם, וטעמו משום שגם לצורך הפגת הצינה יש צורך בהבערת אש ושייך בזה גזירת הבלנים. גם בשו"ת **רע"א** (סי' י"ז) כתב שהוא מגמגם על קולא זו של החכ"צ. **התהלה לדוד** כתב דכל שמרגישים במים חמימות ה"ז אסור, והסכים עמו **השביתת השבת** (מלאכת מבשל הערה קכ"ה).

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שסח) כתב שגם רחיצה במים פושרים שאין היס"ב אסורה, שהרי סתם רחיצה במים חמים אינה בחום גדול של יס"ב, אלא במים פושרים. וכמ"ש **תוס' ישנים** (שבת מ:): שבמקום הרחיצה ודאי לא היו המים חמים בדרגת יס"ב, וכ"כ **הרשב"א** (שבת מב.). **הרמב"ם** (הל' דעות פ"ד הט"ז) ועוד. אבל אם לא מורגש במים שום חמימות מותר לרחוץ בהם כל גופו.

ובשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ד סוף סי' ע"ד) כתב שאם חום המים הוא פחות ממידת החום שדרך סתם בני אדם לרחוץ בהם בחול יש להתיר, ואפילו אם אחד יכול לסבול חום גבוה יותר אסור, משום שבטלה דעתו. ודעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני נידה סי' קצט' ס"ק כד) שהוא בשיעור שאין הנאה מחמימות המים, ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ה תשובה ג) כתב שהוא כשיעור חום הרוק, שהוא שלושים ושבע מעלות, כחום הגוף, ועד שיעור זה אין המים חשובים כחמים. ועיין בספר **שולחן שלמה** שמביא דהגרש"ז אוירבך פסק שמותר להחם מקוה בשבת ע"י שעון שבת המכוון מערב שבת באופן שלא אוושא מילתא ע"י קול, אמנם החימום יאה רק מעט כדי להפיג צינה וגם יטבול ויצא ולא ישהה במים עכ"ל.

### רחיצה ביום טוב

יש לדון, האם בישול מים לצורך רחיצה מוגדר כאוכל נפש. והנה, נחלקו בדבר ראשונים: **הרי"ף** ו**התוס'** (ל"ט; ד"ה וב"ה. ביצה כא: ד"ה לא) סבורים שרחיצת הגוף כולו לשם תענוג אינה שווה לכל נפש, ולכן חימום המים לצורך זה אסור, ורק לצורך רגליו התירו ב"ה. **הרמב"ן** (ד"ה ויש כאן שאלה), לעומת זאת, סבור שהרחיצה שווה לכל נפש, ולכן מותר לחמם עבודה מים ביו"ט.

גזירת המרחצאות קיימת אף ביו"ט (כ"כ הרא"ש בפרק כירה). לשיטת **תוס'** הדבר ברור: כשם שאסור לחמם מים בשבת לרחיצה - כך אסור גם ביו"ט, וממילא הגזירה שייכת גם ביו"ט. אולם שיטת **הרמב"ן** קשה: לדבריו מותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצה, וא"כ מדוע גזרו שלא לרחוץ ביו"ט - והרי מותר לבלנים לחמם את המים ביו"ט עצמו?! בשל קושיה זו כתבו מרבית הראשונים, שגזירת מרחצאות ביו"ט נובעת מיתר החששות הכרוכים ברחיצה - סחיטת השיער וכדומה. כתב **הרמב"ם**

(פ"א מהל' יו"ט הט"ז) שמותר לחמם מים ביו"ט לצורך פניו ידי ורגליו, אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ.

**השו"ע** (תקיא, ב) פסק שאסור לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל הגוף, אפילו אינו רוחץ בבת אחת. אבל לצורך פניו ידי ורגליו מותר<sup>347</sup>. וביאר **המ"ב** (סק"ט) שהשו"ע פסק את טעמם של תוס' - לפיהם הרחיצה אינה שווה לכל נפש, ולכן בטל ההיתר של "אוכל נפש" (וכן מבואר ברמ"א שם סע' א). ממילא בימינו, כאשר הרחיצה שווה לכל נפש - יש מקום להתיר חימום מים ביו"ט לצורך הרחיצה. והעיר שלא ירחצו במרחץ, שמא יבואו לרחוץ כל הגוף.

אמנם **הגר"נ קרליץ** (חוט שני יו"ט פט"ו סק"א) סבור שאף בזמנינו שהרגילות היא להתרחץ במים חמים, רחיצת כל הגוף אינה חשובה דבר השווה לכל נפש, מפני שהיא אינה נצרכת כל יום, משא"כ רחיצת פניו ידי ורגליו שהרגילות היא לרוחצם בכל יום. עוד כתב (שם פ"ב סק"ב) שכיון שחז"ל קבעו שרחיצה אינה דבר השווה לכל נפש בזמננו, נשאר גדר הרחיצה כך בזמנינו. והגרש"ז **אוירבך** (שלחן שלמה סק"ג) כתב שאף דבר שאינו נצרך כל יום כגון תשמיש המיטה חשוב כשווה לכל נפש [וכן משמע בתוס' בביצה יב. ד"ה הג' לגבי טיול. ובתוס' שבת לט: ד"ה וב"ה לגבי טיול], ומובא שם שהתיר לתלמיד להתרחץ ביו"ט מטעם זה. ואף לגבי זיעה כתב (שש"כ פי"ד הע' כה) שאינה חשובה כדבר השווה לכל נפש, מפני שאינה נצרכת בקביעות אלא רק כשאירע לו שהתלכלך.

ורחיצה במים שהוחמו מעיו"ט, לדעת **הרי"ף** בשם גאון מותר, וכ"כ **הר"ן** (ביצה כא:). שיש לסמוך על המתירים. וכ"פ **הרמב"ם** (פ"א מהל' יו"ט הט"ז) שמותר לרחוץ ביו"ט אפילו כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט. ודעת **ר"י והרא"ש** שאסור.

ופסק מרן **השו"ע** שמותר להתרחץ במים שהוחמו מעיו"ט, אפילו כל גופו כאחד, ודוקא מחוץ למרחץ אבל במרחץ אסור. וכתב **הרמ"א** שיש אוסרים בכל עניין וכן נוהגים.

ולגבי מים שהוחמו ע"י דוד שמש או בוילר המחובר לשעון שבת, כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ג פכ"א, א) שאסור לרחוץ בהם כל גופו. ועיין בדברי **רעק"א** (שכו, ב) שמים שהוחמו מעצמם, הם מוגדרים כמים שהוחמו מע"ש. ולפי דבריו יש להתיר רחיצה במים אלו כפי ההיתר לרחוץ במים שהוחמו מעיו"ט. וכ"ד **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ יד, ג) והגרע"י (חזון עובדיה יו"ט עמ' מא).

דעת הרה"ג **מרדכי אליהו** שלדעת השו"ע אסור לרחוץ באמבטיה, אבל במקלחת - מותר. ולדעת הרמ"א אם רוחץ כל גופו - אפילו במקלחת אסור.

הרה"ג **דב ליאור** נשאל האם בימינו, כשלכל אדם יש מקלחת בבית ואנשים מתקלחים בכל יום, תחשב רחיצה ביום טוב כדבר השווה לכל נפש ויהיה מותר להתרחץ כל גופו בחמין שהוחמו בין מדוד שמש ובין מבוילר? וענה: אדם שסובל כאשר אינו מתקלח יכול להתקלח ביום טוב, אך לא ניתן להוציא היתר גורף לכל עם ישראל שמאפשר להתקלח ביום טוב.

<sup>347</sup> ומבואר בחידושי הרשב"א (שבת לט: ד"ה וב"ה) שזרוע ושוק אינם בכלל יד לרגל לעניין זה. ועיין בשש"כ פי"ד ה' כג'.

והרב **דוד חי הכהן** נשאל לגבי ראש השנה שחל בע"ש, האם מותר להתקלח במקלחת ביתית בחמים שהוחמו ע"י דוד שמש? לספרדים. וענה: שמותר להתקלח במיוחד לכבוד שבת אמנם יש להזהר משימוש בסבון רגיל ותלישת שיער ברחיצת הראש. ואם אפשר לא לרחוץ את כל הגוף אלא להשאיר חלק מהגוף ללא רחיצה עדיף.

## סימן שכ"ח - דיני חולה בשבת

### גזירת שחיקת סמנים ואיסור רפואה בשבת

שנינו בשבת נג:

"בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן. אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן. אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנין. אי הכי אדם נמי! אדם נראה כמיקר. א"ה בהמה נמי נראה כמיקר! אין מיקר לבהמה. ולבהמה מי גזרינן? והתניא, היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה ולא גזרינן דילמא אתי לאתויי. אמר רבינא כגון שהיה תחום שלה מובלע בתוך תחום שלו. ר"נ בר יצחק אמר שחיקת סממנין גופה תנאי היא, דתני' בהמה שאכלה כרשינין לא יריצנה בחצר בשביל שתתרפה ורבי אושעיא מתיר. דרש רבא הלכה כרבי אושעיא"

מצאנו א"כ שחכמים אסרו לעשות דברי רפואה, שמא יבואו להתיר שחיקת סמנים שהוא איסור דאורייתא<sup>348</sup>. וכל דבר שמוכח שהוא לרפואה נכלל בגזירה זו, ולכן אסרו חכמים לשתות ולאכול דברים שאין דרך הבריאיים לאכול. וכן לעשות מעשים שונים הנראים כרפואה מחשש שיבואו לשחוק סמנים. וכ"פ **הרמב"ם** (פכ"א, כ-לא). וכתב מרן **השו"ע** (שכז, א) שאדם החושש במותניו אסור לו לסוך בשמן ורד, כיון דמוכחא מילתא שעושה כן לצורך רפואה. והסביר **המ"ב** (סק"א) שחכמים אסרו דברים אלו מחשש שיבוא לידי איסור טוחן. וכתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני פפ"ט סק"ב) שגם תרופה שאין בתהליך הכנתה איסור טוחן אלא איסורים אחרים כגון בישול, גם היא בכלל הגזירה שאסור להתרפאות בה שמא יבוא לעשות מלאכה.

### רפואה שאין דרך לעשותה על ידי סמנים

שנינו בע"ז כח:

"אמר רבה בר זוטרא אמר רבי חנינא: מעלין אזנים בשבת. תני רב שמואל בר יהודה ביד אבל לא בסם. איכא דאמרי בסם אבל לא ביד. מ"ט מזריף זריף"

מגמ' זו אנו למדים שישנם רפואות שמותר לעשות בשבת ואין אנו חוששים שמא ישחוק סמנים, כיון שאין לרפואות אלו שייכות לשחיקת סמנים. וכ"פ **הרמב"ם** (כא, לא) ו**הטוש"ע** (סעיף מג).

ובאמת שמדברי רש"י משמע שרק במקום סכנה התירו פעולות אלו, אך מהרמב"ם משמע שבכל מקום התירו אותם כיון שאין לגזור בהם משום שחיקת סמנים, שהרי אם מדובר על מקום סכנה הרי התירו גם את השחיקה עצמה, ומה החידוש? וכתב **הערוך השולחן** (סעיף נד) שרש"י והרמב"ם לא חולקים לדינא אלא רק בפירוש 'מעלין אזנים', שלדעת רש"י מדובר על גידי האוזנים שפעמים יורדים למטה ומתפרקים הלחיים ויש בזה משום סכנה, אבל הרמב"ם מפרש שהאוזנים עצמם נתרכו מעט.

וכתב הטור שאסור לחולה לייגע את עצמו בשבת כדי שיזיע, מפני שהיא רפואה. וכ"פ **השו"ע** בסעיף מב'. והקשה **הט"ז** (ס"ק כח) מדוע אסר זאת הטור הרי אין כלל שייכות בפעולה זו לשחיקת

<sup>348</sup> עיין רש"י שם ד"ה גזירה. וקח: ד"ה מהו. ברכות לו. ד"ה לא יערערנו. ביצה יא: ד"ה מהו. ע"ז כח. ד"ה לא יגמע.

סמנים, והיה לו להתיר כפי שהתיר בסעיף שאחרי זה? וכתב דכיון שלפעמים מביאים את הזיעה לחולה ע"י סמנים, חיישין שיעשה רפואה זו, משא"כ בסעיף מג' שאין כלל שייכות רפואה ע"י שחיקת סמנים בהם ולכן התירו אותם. וכ"כ המ"ב (ס"ק קל).

ואף דברים שאפשר לעשותם ע"י סמנים, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח סימן פד) שאם אין הדרך לעשותם כך מותר לרפאותם. והמנוחת **אהבה** (ח"א עמ' תקא) פסק שכל דבר שאין הדרך לעשות בסמנים, כגון גלולות, טיפות, זריקות חיסון וכד' מותר לעשותם אם יש לו צער. וכן מותר לעשות עיסוי למי שנתפס גבו או צוארו ומצטער בזה, ובתנאי שלא ימרח שם שמן או מים חמים שהרי זה דומה לרפואה. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' שפו), **הליכות שבת** (עמ' שעט) ושו"ת **דבר חברון** (סימן שעח), **ערי"ש** (שכח, מו-מז).

כעין זה לגבי פלטה ליישור שיניים: דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ד סע' כט הע' קיא. ומאור השבת ח"א מכתב יב) שכיון שאין בו שייכות לשחיקת סמנים, ובפרט שאין התיקון נראה באופן מיידי אלא נעשה מאליו במשך זמן ארוך, מותר לעשות כן בשבת ואין בו משום גזירת שחיקת סמנים. ודעת **הגר"נ קרליץ** (ח"ד פכ"ט סק"ב) שאע"פ שאין בו משום גזירת שחיקת סמנים, מ"מ יש בדבר משום עובדין דחול, ואעפ"כ במקום צער התירו, כיון שאין פעולת היישור ניכרת. וכ"פ להתיר משום שאין בזה גזירת שחיקת סמנים **בילקוט יוסף** (שכח' סעיף מא) ו**בערי"ש** (שכח, נה).

אכן **הב"ח** שם הקשה ע"ד הטור "איכא לתמוה, הלא כל רפואה אסרה משום שחיקת סמנים, דאע"פ דאין רפואה זו בסמנים כלל, מ"מ גזירה משום רפואה אחרת דליתא אלא בסמנים וגזרו כל רפואה אטו הך". והמנוחת **אהבה** (ח"א עמ' תקב) יישב דשאני הכא שיש תרתי לטיבותא: שאין רפואה זו דומה לסמנים כלל, ועוד שאין דרך חולי זה לרפאותו בסמנים כלל.

### גזירת שחיקת סמנים לחולה

כתב בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ח סימן טו פט"ו) שלדעת הרי"ף, רש"י (נג): ותוספות ישנים (שבת יח.), גזירת רפואה משום שחיקת סמנים היא גזירה כללית, שמתוך שיחשבו שמותר ליטול רפואות ואדם בהול על רפואתו, יבואו בזמן אחר גם לידי איסורי דאורייתא כי יחשבו שהכנת התרופות מותרת. ורק במקום שאינו נראה כלל כמתרפא מותר. אבל לדעת הרמב"ם (כא, לא) והטוש"ע (סעיף מג) הגזירה אינה אלא במקרה מיוחד של מחלה שאפשר לרפאותה ע"י סמנים שאז יש חשש של שחיקה, וממילא כאשר אין בפועל חשש זה אין איסור ליטול תרופות בשבת, כגון היום שמכניס את התרופות בבתי חרושת. אמנם כתב שלדעת האוסרים חוששים עדיין לאותם אנשים שעושים תרופות ביתיות, אלא שהוא עצמו נטה להקל, ולכל הפחות במקום צער.

ובקצות **השולחן** (סימן קלד' עמ' יט) כתב שהיה מקום להתיר לקחת תרופות אפילו למי שיש לו רק מיחוש בעלמא, משום שכיום אין דרך סתם בני אדם לשחוק תרופות, אלא רק מומחים. אך מכיון שעדיין יש כאלו ששוחקים לעצמם אין להתיר זאת, אך במקום צער אפשר לסמוך ע"ז. ועיין בדברי **הקרית מלך רב** (הל' שבת פ"ב ה"י) שכתב "ונראה לומר שכל שדרך בני אדם לעשות על ידי סמנים

אסור אפילו בלא סמנים, היינו כשדרך רוב העולם הוא ע"י סמנים, אבל אם אין דרך רוב העולם לעשות ע"י סמנים כ"א מיעוטא, כשעושה שלא ע"י סמנים שרי".

**ובחזון עובדיה** (ח"ג עמ' שנה) דן לגבי שחיקת סמנים בזמניו שכל הרפואות נעשות ע"י רוקחים מומחים, האם גזירה זו קיימת גם במציאות הזו או לא. והביא שבשו"ת הרא"ש (כלל ב' סימן ח) כתב שאם טעם האיסור ידוע, אם נתבטל טעם הגזירה בטל האיסור ממילא. ובשו"ת זרע אמת (חיו"ד סימן מא) כתב שכל דבר שהוא לסייג כדי שלא יטעה ויכשל באיסור תורה, אין אומרים שצריך מניין אחר להתירו, אלא כל שבטל הטעם בטלה התקנה ממילא. ובנדון דידן תרוייהו איתנהו. ולא הכריע הגרע"י בדבר, אלא שכתב שמי שמסופק אם הגיע למצב של חולי כל הגוף יכול להקל בספק דרבנן. ובכמה מקומות צירף סניף זה לקולא (עיין שם עמ' ששה' ושסז' ועוד). ובהליכות עולם (ח"ד תצוה יט) הקל בכאב ראש חזק. וכ"כ בחזו"ע (ח"ג עמ' שנו) אם הוא מצטער הרבה. ובהליכות שבת (עמ' שפה) כתב שאסור לקחת אקמול, אך אם יש לו צער גדול מותר לו לקחת את הכדור בשינוי, כגון שיעטוף אותו בלחם, והיתרו הוא משום דהוי 'תרי דרבנן' במקום צער גדול.

ולמעשה דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ לד, ג והע' ז) שמי שאינו חולה ממש אסור לו ליטול תרופה, וביאר שאין להקל למצטער שהרי בדיוק עליו גזרו שמא מתוך צערם ישחוק סממנים. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ג, נג) ובאור לציון (ח"ב פל"ו, ט) ועוד.

תרופות מנע בשבת: כתב השו"ע (סעיף כט) שמותר לאדם שנגפה ידו לצמות אותה בין כדי להעמיד הדם, ומכח דבריו פסק **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקו) שכל תרופה שאינה מרפאת ומשככת כאבים אלא מונעת את החרפת המצב והתפשטות המכה, מותר להשתמש בה בשבת. שאין עליה שם תרופה, ואין בנ"א טועים לחשוב שמותר לשחוק סממנים אלא ברפואה המרפאת דוקא. ולכן מותר להשתמש בפלסטר בשבת לצורך חבישת פצע או חתך כיון שאינו מרפא אלא רק שומר את הפצע מזיהום. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' תג) ו**ערי"ש** (שכח, לט).

גזירת שחיקת סמנים ביו"ט: בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ח סי' טז פרק טז) כתב שהרוצה לסמוך על המקלים ליטול תרופה ביו"ט גם במקום שאינו צער כל הגוף ולא נפל למשכב, יש לו ע"מ שיסמוך.

## חולה שיש בו סכנה

### מקור הדין להיתר חילול שבת לחולה

שנינו ביומא פה.

וכבר היה ר' ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן, נשאלה שאלה זו בפניהם מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת?

ו. נענה ר' **ישמעאל** ואמר "אם במחלת ימצא הגנב" ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת.



2. נענה ר"ע ואמר "וכי יזיד איש על רעהו... מעם מזבחי תיקחנו למות", מעם מזבחי ולא מעל מזבחי. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא להמית אבל להחיות אפילו מעל מזבחי ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו ועבודה דוחה שבת קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת.
3. נענה רבי אלעזר ואמר ומה מילה שהיא אחד ממאמרים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת.
4. רבי יוסי בר' יהודה אומר "את שבתותי תשמור" יכול לכל ת"ל אך חלק.
5. רבי יונתן בן יוסף אומר "כי קודש היא לכם" היא מסורה בידיכם ולא אתם מסורים בידה.
6. ר' שמעון בן מנסיא אומר "ושמרו בני ישראל את השבת" אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.
7. א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו "וחי בהם ולא שימות בהם" אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא.

כתב בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ט סימן יז) ששבת הוקשה לע"ז, כיון ששבת היא עדות לבריאת העולם והמחלל שבת הרי הוא ככופר במי שאמר והיה העולם, ולכן הייתה הו"א שצריך למסור את הנפש עליה ולא לחלל שבת, לכן הובא המקור לכך שמותר לחלל את השבת על חולה.

### סג שבת הותרה או דחווה אצל פקו"נ?

נחלקו הראשונים מה דין חילול שבת במצב של פקו"נ, האם הוא היתר גמור (הותרה) או שצריך לצמצם כמה שיותר באיסורים (דחווה). למשל, האם צריך לעשות את המלאכות בשינוי כדי למעט באיסור, ועוד.

א. דעת **הרמב"ם** (ב, א) **רמב"ן** (תורת האדם) **רשב"א** (ח"א סימן תרפ"ט) **ר"ן** (ביצה יז), **ראב"ד** **ורא"ש** (יומא ח, יד) ששבת **דחווה** אצל פקו"נ ויש לשנות עד מידת האפשר באיסורים שנעשים.

ב. **המ"מ** ברמב"ם, **מאירי** (יומא פד), **מהר"ם** (בתשובה דפ' קרימונא סי' י) **והטור** סוברים ששבת **הותרה** אצל פיקוח נפש, ולכן אין צריך לעשות את המלאכות בשינוי ולמעט באיסורים. **המ"מ** מוכיח מדברי הרמב"ם (ב, ב) ששבת היא כחול לכל צרכי החולה, ששבת הותרה אצל פקו"נ. וכ"כ הרמ"א בתשובה (סימן עו) בדעת הרמב"ם, וצ"ל שמ"ש הרמב"ם ששבת דחווה היא אצל פיקוח נפש, אין הכוונה דחווה ולא הותרה, אלא שנדחה איסור שבת במקום סכנת נפשות. וכמו שמצינו ביומא פה: שעבודה דוחה שבת, אע"פ שידוע ששבת הותרה אצל עבודה כדאיתא שם מו:.

מין **השו"ע** (סעיף ד) פסק לגבי מכה של חלל שעושים לחולה כל דבר שהוא צריך כמו יום חול רגיל. וכתב **המגן אברהם** (סק"ד) בדעת השו"ע בסעיף ד' שדעתו היא ששבת הותרה אצל פקו"נ. וכ"כ **הגרע"י**<sup>349</sup> בדעת מרן. וכך הבין **הז"ר** (ס"ק ו, ל) בדעת **השת"ז** ו**מהרי"ץ** (פסק"מ סע' קכט), אולם עיין

<sup>349</sup> יחווה דעת ח"ד סימן ל'. וח"ו סימן לט' בהערה. לוית חן סימן פה'. יביע אומר ח"א עמ' רמא'. חזו"ע ח"ג עמ' שכג. וח"ו עמ' קלח'. חזו"ע ימים נוראים עמ' שב.

**בבארות משה** (ס"ק תרט, ד"ה ומה שכתב ואילך. ס"ק תרכ, ד"ה ולעניין הלכה ואילך) שכתב בדעת מרן ומהרי"ץ בהיפך.

**הרמ"א** בסעיף יב' כותב שכל שאפשר לעשות בשינוי את המלאכות לחולה בשבת, עושים. ומשמע שדעתו ששבת דחוייה היא אצל פקו"נ. וכ"כ **המ"ב** (ס"ק יד) ו**שו"ע הרב** (סעיף יג). **הביאור הלכה** (ד"ה כל שרגילים) פסק שבדאי היה מהנכון להחמיר באיסורי תורה, ובפרט שהוא לא במקום סכנה, ומ"מ מותר לעשות פעולה שתועיל למנוע חולשה והכבדת החולי של חשיב"ס. וב**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תלו) פסק ששבת דחוייה היא אצל פיקוח נפש, אבל אם עושה את המלאכה האסורה אינו צריך לעשותה בשינוי. וכ"פ בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן צג) **שע"ה** (עא, הע' ד). ו**בערי"ש** (שכת, טז) הביא את ב' הדעות.

גם לפוסקים הסוברים ששבת דחוייה היא אצל פקו"נ, כשמחללים את השבת בטיפול מסויים, מותר להשלים את כל הכרוך באותו טיפול ואפילו אם אין חשש סכנה במניעת המשך הטיפול. וכמ"ש הגמ' בשבת קלג: לגבי מילה בשבת שכל זמן שעוסק המוהל במילה מותר לו לחזור אפילו על הציצין שאינם מעכבים את המילה, וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה ה"ד) אע"פ שסובר שמילה דחוייה היא אצל שבת. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תמח).

#### פיקוח נפש ע"י ישראל או גוי

הגמ' ביומא פד. דנה לגבי חימום מים לחולה ואומרת "ואין עושין דברים הללו לא על ידי נכרים ולא על ידי כותים אלא על ידי גדולי ישראל, ואין אומרים יעשו דברים הללו לא על פי נשים ולא על פי כותים, אבל מצטרפין לדעת אחרת".

בביאור דברי גמ' זו נחלקו הראשונים, מדוע לא מצילים ע"י גוי או קטן, ומה הדין כשנמצאים לפנינו:

א. **תוספות רי"ד** (הד"ה ואין אומרים) ו**שלטי גיבורים**: אין מחזרים אחר גוי או קטן שיחללו הם את השבת כיון דלאו בני שביתה ניהו, שבזמן שנחזר אחריהם יכביד החולה בחוליו, אלא עושים ע"י ישראל גדולים. אבל ודאי אם הם מזומנים לנו יש להעדיף לעשות את חילול השבת ע"י.

ב. **תוספות** (ד"ה אלא): אין לתת לגוי אפילו נמצא לפנינו לעסוק בהצלת נפשות, משום שיש חשש שיתעצל ולא יעשה מספיק כדי להציל את החולה. נראה מדברי התוס', שאם חשש זה לא קיים כגון שמדובר על רופא בבית חולים וכד', נעדיף את הגוי על פני הישראלי.

ג. **רא"ש** (יומא ח, יד) ו**ור"ן**: אין להשתמש בגוי וקטן שמא הרואים יחשבו שרק להם מותר לחלל שבת בשביל חולה, ואם יזדמן מקרה פקו"נ אחר שלא יהיו שם גוי או קטן, לא יחללו בעצמם את השבת.

ד. **רמב"ם** (ב, ג): הרמב"ם כלל נשים ועבדים גויים וקטנים בטעם שלא תהא השבת קלה בעיניהם. והבין **המ"מ** שהטעם מוסב דווקא על נשים ועבדים, שהרי בלאו הכי השבת קלה בעיני גויים וקטנים. אך **הר"י קאפח** (שם, אות ז) ביאר שהמלה "בעיניהם" קאי על המצווה עליהם לעשות, ולא על הנשים וכו', מפני ש"אם נתיר חילול שבת בשביל פיקוח

נפש ע"י אלו, תהיה השבת קלה בעיני המוני ישראל ועמי הארץ, וירשו לעצמם במקרים אחרים לומר לנכרי ולקטן לעשות להם..."

מִן הַשּׁוֹעַ (סעיף יב) פסק שיש להעדיף גדולים ולא גוי או קטן. והוסיף הרמ"א שבמקרה והגוי לפנינו ואין חשש שיתעצל כגון שישראל עומד ע"ג, נעדיף להשתמש בגוי. והשיג עליו הט"ז (סק"ה) שחוץ מהחשש שפתר הרמ"א שמא הגוי יתעצל, ישנו חשש נוסף של הכשלה לעתיד לבא שאותו לא פתר הרמ"א, ועוד שנינו שהזריז הרי זה משובח, ומדוע שלא יהיה הישראל זריז? לכן כתב שיעשו תמיד ע"י גדולי ישראל כדי להורות הלכה לרבים. וכ"פ בשע"ה (עא, א). וכ"ד השת"ז שהשמיט את הגהת הרמ"א, אך יש לציין שכתב (סס"ק יח) שאם הגוי/אשה עושים מעצמם אין מוחים בידם.

ובטעמו של הט"ז ביאר הגרש"ז אוירבך (שלחן שלמה ס"ק טז' אות ג) שכיון שהרגילות היא שישראל גדול מזדרז יותר בטיפול בחולה, כשאדם מהצד יראה שאנו נותנים את הטיפול בחולה לגוי, יחשוב שאין חובה להזדרז בטיפול בחולה, ויבוא לידי סכנה. עפ"ד אפשר לתרץ את דברי הרמ"א שאם אין חשש שיתעצל אפשר להביא לגוי לטפל בחולה, ולכאורה תמוה, שהרי ישנו חשש נוסף שאדם הרואה שגוי מטפל בחולה עלול לחשוב שרק לו הותר חילול שבת זה, ובשבת הבאה אם לא יהיה גוי עלול לסכן את החולה ולא לטפל בו, ומדברי הגרש"ז א"עולה שאם אנו נזרז את הגוי בטיפולו בחולה אין את החשש הנ"ל. אולם בשו"ת ציץ אליעזר לא קיבל את דבריו.

ולמעשה, כתב בשו"ת אגרות משה (ה, כה) שנוהגים כדעת הט"ז. מאידך, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח, עד) שאף שהעיקר להלכה כדעת הט"ז, מ"מ נוהגים כדעת הרמ"א שאם אפשר לעשות בלא איחור ע"י גוי עושים. והמנוחת אהבה (ח"א עמ' תס) כתב שלהלכה אין עושים ע"י גוי אפילו אם לא יגרם ע"י כך שיהיו בטיפול. ובשו"ת מאמר מודכי (ח"ד סימן צד) כתב שלאשכנזי עדיף שהנהג אמבולנס יהיה גוי, ולספרדי עדיף שהנהג יהיה יהודי.

מה כוונת הגמ' באומרה שאין עושים את הדברים הללו אלא ע"י 'גדולי ישראל'? הרמב"ם (שם) כתב "...אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם", וביאר הכס"מ שהכוונה ב'גדולים' למעט קטנים, 'ישראל' למעט גויים, 'וחכמיהם' למעט נשים שדעתן קלה. מנגד, יש שהבינו מדברי הרמב"ם בפיה"מ שכוונתו היא שגדולי ישראל הת"ח יעשו את הטיפול בחולה ולא ע"ה (כן הבין בדעת תורה סי"ב), וכ"כ הר"י קאפח (ב, אות ז), והטעים שאם לא כן יש חשש שאדם יתרגל לעשות 'עברה' בשעה שאינה עברה משום חשש פיקוח נפש, ואז כבר יתרגל לפעולה זו, וכמאמר חז"ל (יומא פו:): "כיון שעבר אדם עברה ושנה בה נעשית לו כהיתר", לכן צריך שמי שעושה פעולות חשובות אלו יהיה עם יר"ש מרובה, "ולא די בחכם היודע דת ודין, אלא גם גדול ביראה ומעשים". וכ"נ גם דעת השת"ז (ס"ק יח) שפירש כט"ז (סק"ה), וערי"ש (שכח, ג). גם הר"ח כסאר (שם טוב שם) לא הבין ככס"מ את דברי הרמב"ם, אך פירש שהרמב"ם התכוון שלא רק בא הרמב"ם למעט אלא עמי הארץ. מדברי השו"ע משמע שיש הקפדה על ישראל גדול ולא דווקא על ת"ח. וכ"פ בשע"ה (עא, א). והמ"ב (ס"ק לד) כתב שאם יש שם ת"ח מצוה לכתחילה להשתמש בהם. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' תס) והחזון עובדיה (ח"ג עמ' רפא).

רופא דתי או חילוני: כתב **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תסב) שיש להעדיף טיפול ע"י רופא דתי, ובתנאי ששניהם שווים במומחיותם. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רמט). וכ"כ **בערי"ש** (שכח, כה-כו) והוסיף שעדיף לילך לרופא גוי ולא ליהודי המחלל שבת להכעיס.

### צ הצלה ע"י אישה

בגמ' שם שנינו שאין עושים הצלה זו ע"י נשים, אבל מצטרפין לדעה אחרת. **רש"י וריב"א** סוברים שאין הבדל בין הצלה של איש ואישה אלא שלגבי חוות דעת רפואית אין מקבילים את דעת האישה והכותי, אבל מצטרפים עם דעה אחרת כדי להקל. מנגד, דעת **הרמב"ם** (ב, ג) **הרי"ף** (יומא ח.) **הרמב"ן והר"ן** שיש להעדיף לשתף איש ע"פ אישה בהצלה, והכוונה ב'מצטרפין לדעה אחרת' היא שמפני שהנשים יחשבו שמותר להם לעבור על איסורים לכן העדיפו כל עוד אפשר לעשות ע"י איש בדווקא. והכוונה לדעה אחרת - הנשים יכולות לפרש את ההיתר של חילול השבת בהבנת טעות. וכ"פ מרן **השו"ע**.

### צ דוגמאות לחולה שיש בו סכנה

- מכת חרב – חתכים עמוקים שנגרמו ע"י ברזל (שו"ע שכח, ז).
- נשיכת נחש או כלב (שו"ע שכח, ו). וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רלה).
- מכה של חלל: כתב **הביאור הלכה** (שכח, ג' ד"ה ודוקא) שאם יש לו כאבים באחד מהאברים הפנימיים שאינו יודע מה סיבת הכאב, מותר לחלל שבת כדי לחפש אחר רופא, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תנד), וה"ה לשתף דם פנימי (שו"ע שכח, ח). וכ"כ **בחזו"ע** (ח"ג עמ' רלד).
- חום גבוה עם הרגשה רעה מאוד ללא ידיעת הסיבה לזה. כ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סימן קכט), **מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תנד) ו**שש"כ** (לב, יא). ובשיעור חום זה, כתב **האגרות משה** (שם) שכיון שמחללים שבת אפילו בספק סכנה יש לחלל את השבת אפילו בחום של 38.9, ואם החולה חושש אפשר להקל אפילו בחום של 38.3. ובשו"ת **שבט הלוי** (ג, לו) כתב שמעל 40 מעלות ודאי יש לחוש לסכנה, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רמד) ובתנאי שניסה להוריד את החום ע"י אקמול, וכן אם אחזה אותו הצטננות וידוע שבגללה בא החום אינו חשוב כחשיב"ס. ובשו"ת **אור לציון** (ב, לו, יג) כתב שמשיעור 39 מעלות דינו כחשיב"ס, וכ"כ **בערי"ש** (שכח, ט). ודעת **הגרש"ז אוירבך** (שם) שכל עוד אין ידוע שהחום נובע מסיבת דבר שאינו מסכן את החולה, דינו כחשיב"ס. ודעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ד פפ"ט ס"ק טו) שאם אין החום יורד ע"י תרופות הרי הוא חשוב כחשיב"ס.
- דלקות בעיניים: כ"כ **בחזו"ע** (ח"ג עמ' רלג) ו**הגרש"ז אוירבך** (שלחן לשמה עמוד פד' הע' לח).

### צ שינוי הטבעים בדיני רפואה

נחלקו הפוסקים במחלות שחז"ל הגדירו אותן כמסוכנות, וכיום הרופאים אינם מגדירים אותן כמסוכנות:

**הרמב"ם** (פ"י מהל' שחיטה הי"ב-ג) כתב לגבי סוגי טרפות שחז"ל הגדירו אותן כמסוכנות וכיום הרופאים אינם אומרים כן, שכל מה שחז"ל הגדירו כמסוכן כך אנו מתייחסים אליו כיום גם אם הרופאים לא אומרים כן. וז"ל:

"אין להוסיף על טריפות אלו כלל. שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה. ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות: וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה, אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך"

וכ"כ **הרשב"א** (ח"א סימן צח) לגבי סוגי טרפות, שאין לבטל את דברי חז"ל ולהוציא עליהם לעז. וכ"כ **החזו"א** (אבה"ע סימן כז) ו**המ"ב** (סק"ח). ונמצא שלשיטתם תמיד הולכים לקולא: בין אם הרופאים אומרים שצריך וחז"ל קבעו שא"צ, ובין שחז"ל קבעו שיש צורך והרופאים אומרים שא"צ - מחללים את השבת.

גם מרן **הרב קוק** זצ"ל (דעת כהן סימן קמ) כתב שלגבי מציצה לאחר המילה שחז"ל קבעו שיש לעשותה גם בשבת מפני הסכנה, וכיום הרפואה אומרת שאין כ"כ צורך לעשות כן, אפ"ה צריך למצוץ במילה בשבת, ואין לבטל דברי חז"ל. משום שגם כיום הרפואה אינה ודאית ולאחר זמן יכולים הרופאים לסבור אחרת. ועוד, שיש לנו כלל שאם רופא אומר צריך ורופא אחר אומר שאינו צריך, שומעים לרופא שאומר צריך, וכך גם ביחס לדברי חז"ל יש לנו להתייחס אליהם לפחות כמו דברי רופא האומר צריך. וכ"נ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רלג) שאין אומרים שנשתנו הטבעים<sup>350</sup>. והביא בשם ספר חשוקי חמד עמ"ס ע"ז (עמ' רמה) שאמר לו **הגרי"ש אלישיב** שאולי באמת נשתנה הטבע, ובימנו לא נשקפת סכנה כשהעין בסכנה, ולכן אין לחלל שבת במלאכה דאורייתא במקום שברור לרופאים שאין כאן סכנת חיים. וכ"כ בפשטות **הר"י קאפח** (ב, אות טז): "ול"נ דרבנו אזיל לשיטתיה, דאדם סכנתו וטרפותו ובריאותו תלויה בחוות דעת הרופאים שבכל דור ודור... ואינו כבהמה שטרפותיה מוגדרים...".

### חילוקי דעות ברפואה, ובין הרופא לחולה

שנינו בגמ' ביומא פג. שאם חולה אומר 'צריך אני' ורופא אומר א"צ - שומעים לחולה משום 'לב יודע מרת נפשו'. ואם החולה אומר שצריך וכנגדו שני רופאים אומרים שא"צ: לדעת ר' ינאי שומעים לרופא כיון שהם שניים. ולדעת מר בר רב אשי שומעים לחולה בגלל 'לב יודע'. ואם הרופא בקי יש להחשיב את דעתו יותר.

נחלקו הראשונים במקרה שהחולה אומר 'צריך אני' וכל הרופאים טוענים כנגדו שאינו צריך: לדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שביטת עשור ה"ח) החולה נאמן כנגד טענת כל הרופאים. מתחילת דברי **הטור** (סימן תריח) משמע ששומעים לחולה אפילו כנגד מאה רופאים, אולם מהמשך דברי הטור משמע שרק אם יש עם החולה עוד אדם שאומר שצריך להאכיל את החולה שומעים לו, ומשמע שאם הוא בדעתו לבד כנגד כל הרופאים אין שומעים לו. מרן **השו"ע** פסק כדברי הרמב"ם וכמשמעות דברי

<sup>350</sup> עיין בחזו"ע ח"ד עמ' יד' שכתב שאין אומרים שנשתנו הטבעים בדבר השתנה ע"ג עשבים בשבת, שהמי רגלים מועילים.

הטור בתחילת דבריו, ששומעים לחולה אפילו כנגד מאה רופאים. **הרמ"א** (סעיף ד) פוסק כהבנה השניה בדברי הטור.

ובאמת שה**ט"ז** (שם סק"ו) עמד על הקושי בדברי הטור, והביא מ"ש **הב"י** שהחידוש במקרה שאדם נוסף עומד בדעת החולה היא, שאין חוששים שהחולה אומר שהוא צריך כיון שיש עמו עוד אחד שאומר כן, ואילמלא היו עומדים בדעת אחת לא היה טוען כן, קמ"ל שאין חוששים לכך. ומתוך את הסתירה בדברי הטור, שאם חולה אומר שהוא צריך שומעים לו אפילו כנגד מאה רופאים, אבל אם החולה שותק ורק לאחר ששאלוהו אם צריך רפואה אמר 'צריך אני', אין שומעים לו אלא רק בצירוף דעתו של רופא. אמנם **הביאור הלכה** (שם ד"ה ואם החולה) חלק ע"ד ה**ט"ז** משום שהרבה אחרונים לא הסכימו לדעתו. ולכן גם במקרה ששתק החולה ורק לאחר ששאלוהו אמר 'צריך אני', שומעים לו.

**טענת החולה:** נחלקו הראשונים מה טוען החולה ביסוד דבריו כשאומר 'צריך אני'. דעת ה**תוס'** **ישנים** שהחולה טוען שאם לא יאכילוהו הרי הוא מסוכן למות, דאל"ה אין להאכיל אותו. ה**רא"ש** **והגהות מיימוניות** חולקים עליו וסוברים שאפילו אם החולה סובר שאינו מסוכן, כיון שידוע שהיום שבת או יו"כ ואומר שאינו יכול לסבול מחמת חוליו הרי מותר להאכילו ולטפל בו, וכדבריהם פסק ה**שו"ע** (תריח, א). וכפי שהסביר ה**מ"ב** (סק"ב) שאפילו אומר שרק יכבד עליו החולי, מאכילין אותו.

**חילוק בין החולה לרופא בסוג הרפואה:** ה**ביאור הלכה** (שכח ס"י ד"ה ורופא) הביא את דברי ה**רדב"ז** (ח"ד סימן סו) שדן במצב בו החולה אומר שכדי להתרפות ממחלתו זקוק הוא לתרופה מסויימת, והרופא טוען שאינו צריך אותה, שומעים לחולה. וכתב הביה"ל שלדעתו אין הדברים אמורים אלא כשאומר החולה שיש לו תחושה של מחלה מסויימת ולצורך הרפואה זקוק לתרופה פלונית, אך אם מחלתו ידועה לנו אין שומעים לחולה כנגד הרופא, אא"כ תטרף דעת החולה כשיראה שלא שומעים לו. וכ"פ בחזון **עובדיה** (ח"ג עמ' רלב).

**חילוקי דעות בין הרופאים:** כפי שעולה מדברי הגמ' לעיל משמע שאם החולה אומר א"צ ורופא אומר צריך - שומעים לרופא. ואם החולה אינו יודע: אם שני רופאים חלוקים, מחללים עליו את השבת מחמת ספק פיקוח נפש. ואם רופא אחד אומר צריך ושניים כנגדו אומרים שאינו צריך - אין מחללים את השבת. ואם חולה ורופא אומרים שא"צ וכנגדם טוען רופא אחד ואומר שצריך - אין מחללים עליו את השבת. וכ"פ ה**שו"ע** (תריח א-ו).

נחלקו הראשונים במקרה שהחולה לא מביע דעתו, ושני רופאים אומרים שצריך, וכנגדם כל הרופאים אומרים שא"צ: דעת ה**רמב"ם** (פ"ב מהל' שביית עשור ה"ח) שבמקרה של חילוקי דעות בין הרופאים הולכים אחר הרוב או אחר הבקיאיים. ולכן במקרה זה הולכים אחר הרוב ואין מחללים את השבת. מנגד, ה**רמב"ן** בתורת האדם פסק דקי"ל תרי כמאה ומחללים את השבת. שדברי השנים שצריך לחלל את השבת חשובים כעדות ואין הולכים בפקו"נ אחר הרוב. מרן ה**שו"ע** (תריח, ד) פסק כדברי ה**רמב"ן** שבמקרה הנ"ל מחללים את השבת.

**היחס לדעת רופא בקי:** שנינו בגמ' הנ"ל: "חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאיין". ה**רמב"ם** (שם) כתב שבמקרה של מחלוקת הרופאים הולכים אחר הרוב או אחר הבקיאיים. והסביר ה**מ"מ** את דברי ה**רמב"ם**, שתחילה הולכים אחר הרוב, ואם שווים במניין זה כנגד זה הבקי מכריע בין לקולא ובין

לחומרא. מנגד, **הרמב"ן** בתורת האדם פסק שהבקי מכריע תמיד לקולא גם כנגד רבים ממנו, אך לא לחומרא. ודעת הר"ן שבקי מכריע תמיד בין לקולא ובין לחומרא. מרן **השו"ע** (סעיף ג) סתם דבריו "ואם החולה ורופא אחד עמו אומרים שאינו צריך ורופא אחר אומר צריך או שהחולה אינו אומר כלום ורופא אחד אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך אין מאכילין אותו". וה**מ"ב** (סק"י) הביא את דברי הרמב"ן שחוששים לבקי כנגד רבים. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תנג).

## חולה שאין בו סכנה

### דיני חולה שיש חשש סכנה לאחד מאבריו

הגמ' בשבת קכט. אומרת שמותר לומר לגוי לטפל בחולה שאין בו סכנה. ונחלקו הראשונים מה מותר לעשות בשביל חולה שנפל למשכב, ומה הדין במקרה של סכנת איבר?

א. **רשב"א** (ח"ג סימן רעב): בסכנת אבר וחשאיב"ס אפילו נפל למשכב - מחללים עליו את השבת ע"י גוי. ולישראל מותר לעשות בשביל החולה איסורי דרבנן. ואם הוא חשש חולי בעלמא שלא נפל למשכב אסור לעשות לו אפילו איסורי דרבנן.

ב. **ר"ן** (שבת לט: ד"ה ונמצאת למד) ו**רא"ש** (ע"ז ב, י): בסכנת אבר עושים לו מלאכה דא' ע"י גוי ומלאכה דרבנן ע"י ישראל. ואם רק נפל למשכב מותר רק ע"י גוי.

ג. **רשב"א** (שבת קכט. ד"ה וכתב הרמב"ן) ו**רמב"ן** (תורת האדם שער המיחוש): בחשאיב"ס מותר לעשות ע"י גוי, או איסורי דרבנן בשינוי. ובסכנת אבר מותר לעשות כל איסורי דרבנן אפילו בלי שינוי.

ד. **רמב"ם** (ב, י): "חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי נכרי. כיצד? אומרים לנכרי לעשות לו והוא עושה, לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו. וכן כוחל עיניו מן הנכרי בשבת אע"פ שאין שם סכנה. ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל. לפיכך מעלין אזנים בשבת ומעלין אנקלי ומחזירין את השבר וכל כיוצא בזה מותר". ונחלקו בבאור דבריו:

1. **מגיד משנה**: בחולה כל גופו ובסכנת אבר ממשית – מותר לישראל לעשות כל איסורי דרבנן. ואם אינו אלא כאב באיבר שאין בו סכנה לאבר ולכל גופו - מותר רק ע"י גוי, או בדבר שאין בו מלאכה גמורה. ויוצא א"כ שדעת הרמב"ם כהרשב"א, שחשאיב"ס מותר לחלל עליו באיסורי דרבנן.

2. **כסף משנה**: בין בחשאיב"ס ובין בסכנת איבר אין לעשות איסורי דרבנן שיש להם עיקר מלאכה, כגון כחילה שדומה לאיסור דא' של כותב. ואיסור שאין לו עיקר מהתורה כגון אמירה לגוי מותר.

3. **כסף משנה בדעת הטור**: הרמב"ם פשט את ספקו של הרא"ש שמותר לישראל לעשות איסורי דרבנן בחולה שאיב"ס. [אך עיין ט"ז (סק"ז) שהבין שהב"י שינה את דעתו בהבנת הטור בעקבות הבאת דעתו של המ"מ. ולענ"ד אין נראה כן מהכס"מ.]

מִן הַשּׁוּעַ (סעיף יז) הביא בסתם את דעת הרשב"א בתשובה, בשם י"א ראשון את דעת הרא"ש, בשם י"א שני את דעת הרמב"ן. ובשם י"א שלישי את דעת הרמב"ם. ומציין שהלכה כדעה שלישית. רוב הפוסקים (ט"ז ס"ק יב', מג"א ס"ק יד', שת"ז ס"ק כה ועוד) סוברים ש'דעה שלישית' היא דעתו של הרמב"ן. אך ה**ב"ח** כותב שדעה שלישית היא דעת הרמב"ם מכיון שדעת הרשב"א הראשונה דחויה. כתב ה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תעז) שלצורך חולה שיש בו סכנת אבר, מותר לעשות מלאכה מדאורייתא. ולמד כן מדברי הגמ' בכתובות ס. שמותר לגנוח לינק חלב בשבת משום שחשוב למפרק כלאחר יד שמותר במקום צער. וכ"פ ה**שו"ע** (סעיף לג) וה**מ"ב** (ס"ק קז).

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמוד רלה) כתב שכיום חוששים בכל סכנת אבר משום פיקוח נפש, ולכן יש להתיר לחלל שבת ע"י ישראל אף על סכנת אבר. וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ח עמ' קיז) ולכן יש להתיר חילול שבת ע"י ישראל בסכנת איבר.

**הביאור הלכה** (סעיף לז' ד"ה וכן אם) דן האם מותר לחולה שאין בו סכנה לקחת תרופות, דשם רק טיפול ע"י גוי התיירו, אך לקיחת תרופות שיש בהם חשש של שחיקת סממנים אין היתר לקחת. ומסיים שם שא"א למחות ביד המקלין שהרי הוא דבר מדרבנן, ומפשטות הסוגיא נראה כן. וכ"פ ה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תפב) שמותר לחולה שנפל למשכב או נחלה כל גופו להתרפאות בסממנים המוכנים מע"ש אפילו בלא שינוי, ואם צריך להכניס בשבת יש לעשות כן בשינוי.

#### ע"י איחור הטיפול יפול למשכב

א. בשו"ת **הרמ"ץ** (סימן כא) כתב לגבי חולה שאמר לו הרופא שאינו צריך לאוכל עכשיו אלא רק לאחר חמש שעות, אסור לבשל לו תיכף אלא יש להמתין לזמן שיאמר הרופא שצריך הוא לאוכל ורק אז הותר לחלל עליו את השבת.

ב. מדברי **הרש"ש** (יומא פד:) משמע שאין צריך להמתין, ומותר כבר כעת לחלל עליו את השבת, שהרי לאחר כמה שעות יהיה הדבר מותר. וכ"פ בשו"ת **יחווה דעת** (ח"ד סימן ל), **מנוחת אהבה** (ח"א עמוד תנג), **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"ב סי' לד' אות לז) וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פפ"ט ס"ק כח), שע"ה (עא, ד).

ובשו"ת **אגרות משה** (ג, צא) כתב אודות חולה שכעת לא נפל למשכב אך אם לא יקח תרופה הרי יפול למחלה אחרת שיש בה סכנה, חשוב כבר מעכשיו כחשיב"ס. וכ"פ ה**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקיג).

#### סיוע לגוי בטיפול בחולה

בגמ' בביצה כב. מובא שמותר לפתוח ולסגור את העין כשגוי כוחל את עינו של החולה, משום שבמסייע אין ממש. ובמכות כ: מובא שהנותן לחברו להקיף לו את פאת ראשו הרי הוא לוקה, ומשמע שמסייע יש בו ממש. ויש לחלק בין סיוע שמזמן לו את השער ובין סיוע שאין בו ממש וכפי שיבואר להלן.



מִרְנָה הַבִּיָּי הַבִּיָּי בִּשְׁם הָאוֹרוֹחוֹת חַיִּים (אוֹת שֶׁלֹּד) שֶׁהַחוּשׁ בְּשִׁינוֹ וּמִצְטָעֵר עֲלֶיהָ לְהוֹצִיָּאָה אוֹמֵר לְגוֹי לְהוֹצִיָּאָה, וּמוֹתֵר לְחוּלָה לְפִתּוּחַ אֶת פִּי ע"מ שֶׁהַגּוֹי יוֹצִיא אֶת שִׁינוֹ, וּבִכְגּוֹן זֶה אִמְרִינֵן מִסִּיעַ אֵין בּוֹ מִמֶּשׁ.

וְכ"פ הַרְמָ"א (סְעִיף ג', יז) שֶׁהַחוּשׁ בְּשִׁינוֹ אוֹמֵר לְגוֹי לְהוֹצִיָּאָה. הַט"ז (סְק"א) חוֹלֵק וְסוֹבֵר שֶׁכָּל פְּעוּלָה שֶׁלֹּא עֲזָרַת הַיִּשְׂרָאֵל לֹא יוֹכֵל הַגּוֹי לְהַשְׁלִים אֶת פְּעוּלָתוֹ, הִרִי הוּא חָשׁוּב כְּמִסִּיעַ שִׁישׁ בּוֹ מִמֶּשׁ וְאִסּוּר. הַמ"ב (ס"ק יא) כּוֹתֵב שֶׁהִרְבָּה אַחֲרוֹנִים דְּעִתָּם כִּהְשׁוּ"ע. וְכ"ד הַשֵּׁת"ז שֶׁלֹּא הַשְּׁמִיט דְּבָרֵי הַרְמָ"א. וְכ"פ הַמְנוּחַת אַהֲבָה (ח"א עמ' תִּפְח) שֶׁסִּיעַ שְׁאִין בּוֹ מִמֶּשׁ מוֹתֵר לַעֲשׂוֹת, וְכ"כ עֲרִי"ש (שִׁכְחָה, כֹּד. וְעִינֵן סֵע' ו).

### סְחִיקַת סְמָנִים בְּקֶטֶן

כֹּתֵב הַרְמָ"א שֶׁסֵּתֵם צָרִיכִי קֶטֶן כְּחוּלָה שְׁאִין בּוֹ סִכְנָה דְּמִי, וְכ"כ בְּסִימָן רַעו' סְעִיף א'. וְכֹתֵב הַתְּהִילָה לְדוֹד (אוֹת כֹּד) שֶׁלֹּא הִתִּירוֹ לְקֶטֶן אֶלֶּא לְהַאֲכִילוֹ דְּבַר שְׁצָרִיךְ, אֲבָל לֹא לְשֹׂאֵר צָרִיכִי. אוֹלָם הָאֲחֲרוֹנִים חָלְקוּ עָלָיו וְכֹתְבוֹ שֶׁכָּל צָרִיכִי קֶטֶן מוֹתֵרִים בַּשַּׁבָּת, וְכֵן הוֹכִיחַ בְּשׁו"ת שְׁבַט הַלִּוִּי (סִימָן לו' עמ' לז) וְעוֹד.

וְעַד אִימָתִי חָשׁוּב קֶטֶן כְּחוּלָה שְׁאִין בּוֹ סִכְנָה, כֹּתֵב בְּשׁו"ת מְנַחֵם יִצְחָק (א, עח) שִׁישׁ לְלַמּוֹד דִּין זֶה מִהַגְמָ' בְּיוֹמָא פֻּב. שֶׁקֶטֶן פְּחוּת מִתְּשַׁע שָׁנִים אֵין מְרַגְלִים אוֹתוֹ אִפְּלוֹ לְשַׁעוֹת, וְה"ה כֹּאן, וְכ"כ בַּחֲזוֹן עוֹבְדִיָּה (ח"ג עמ' שִׁסָּא). וְכ"כ הַשֵּׁש"כ (לז, ב) שֶׁקֶטֶן עַד גִּיל תְּשַׁע אוֹ עֶשֶׂר, תְּלוּי בְּמִצַּב הַתְּפִתְחוֹתוֹ, דִּינוֹ כְּחוּלָה שְׁאִין בּוֹ סִכְנָה. וְכ"פ הַמְנוּחַת אַהֲבָה (ח"א עמ' תִּצְב) וְשַׁע"ה (ע, יט).

אוֹלָם בְּשׁו"ת צִיץ אֱלִיעֶזֶר (ח"ח דף קכח). כֹּתֵב שְׁאִוְלִי יֵשׁ לְהַקְלֵ עַד גִּיל שִׁשׁ. גַּם בְּקִצּוֹת הַשּׁוֹלְחָן (סִימָן קלד' בְּדַה"ש אוֹת יח) כֹּתֵב שֶׁהוּא כֶּבֶן חֲמֵשׁ אוֹ שִׁשׁ. וּבְשׁו"ת אֹר לְצִיּוֹן (ח"ב פל"ו אוֹת ד) כֹּתֵב שֶׁמִּסְתִּימַת הַפּוֹסְקִים נִרְאָה שֶׁהוּא עַד גִּיל שְׁלוֹשׁ עֶשְׂרֵה. וְדַעַת הַחֲזוֹ"א (סִי' נט' סְק"ג) וְהַגְרֵשׁ"א (נִשְׁמַת אֲבֵרָהם ס"ק נד) שֶׁהוּא עַד גִּיל שְׁנַתִּיִּם שְׁלוֹשׁ.

## חוּלָה שֶׁלֹּא נִפְל לְמִשְׁכָּב

### מֵאֵכֶל בְּרִיאִים

שְׁנִינוֹ בַּשַּׁבָּת קֵט. שְׁמוֹתֵר לְחוּלָה לְאֵכֹל בְּשִׁבִּיל רְפוּאָתוֹ כָּל מֵאֵכֶל שְׁאֵנִשִּׁים בְּרִיאִים אוֹכְלִים, אַע"פ שְׁמוּכָח מֵאֲכִילָתוֹ שְׁעוֹשָׂה כֵן לְצוּרֵךְ רְפוּאָתוֹ. וְלִסְתֵם אָדָם מוֹתֵר לְאֵכֹל כָּל מֵאֵכֶל אַע"פ שֶׁהוּא עוֹשִׂי לְרְפוּאָה, וְכ"פ הַטּוֹש"ע (סְעִיף לז). וְהַסְבִּיר בְּב"י אֶת סִיבַת הַהִיתֵר "דְּכִיּוֹן שְׁאִינוֹ חוּלָה לִיכָא לְמִיגְזֵר מִיָּדִי".

כֹּתֵב הַמְגַן אֲבֵרָהם (ס"ק מג) שֶׁאִפְּלוֹ בְּרִיא אִם עוֹשֶׂה כֵן לְרְפוּאָה, אִסּוּר. וּבְשׁו"ת אֲגָרוֹת מִשָּׁה (ח"ג סִי' נד) בִּיָּאֵר אֶת דְּבָרֵי הַמְגָ"א, שְׁאִין כּוֹוֶנְתּוֹ לְבְּרִיא לְגִמְרִי, שֶׁהִרִי אָדָם בְּרִיא אִינוֹ מִתְּרַפָּא מֵאֲכִילָה זֹה,

אלא כוונתו לאדם חלש מטבעו שמעוניין לאכול מאכלים אלו כדי לחזק את מזגו. וכן כתב שלאדם בריא לגמרי מותר לקחת ויטמינים המיועדים לחיזוק הגוף, אף שאינם נחשבים כמאכל בריאים. ובשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ו תשובה י) התיר משום שהויטמינים חשובים כמאכל בריאים. וכ"פ להתיר בשו"ת **ציץ אליעזר** (יא, לז), **חזון עובדיה** (ח"ג עמ' סג) ו**מנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקטז), והביאו דברי **המאירי** (שבת קט). וז"ל: "כל מאכל שאין אכילתו ניכרת שהיא לרפואה, אע"פ שהוא מועיל לרפואה ושהוא אוכלו לרפואה - מותר. שאין הדבר מוכיח שהוא נעשה לרפואה... וכן הדין בכל המרקחות הרפואיים או המחזקים שכולם אף הבריאים אוכלים אותם דרך הנאה וחיזוק".

מאידך, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ד הע' פו) שאסור לקחת ויטמינים בשבת, אפילו אם רגיל לקחתם יום יום, והאיסור הוא גם אם עשויים כסוכריה ויש להם טעם טוב. ואם הם באים כתחליף למזון מותר רק אם אינו לוקחם לחיזוק מזגו, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לד' אות לז). וכתב **הגר"נ קרליץ** (ח"ד פפ"ט סק"ב) שאף ויטמינים הנחשבים כתחליפי מזון, אם אינם נראים כמאכל רגיל אין הם נחשבים למאכל בריאים ואסור לקחתם.

ואישה הצריכה לקחת כדורים כדי שתכנס להריון, כתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' שסו) שמותר לה להמשיך לקחתם בשבת, וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ט, סז) משום מצוות פריה ורביה. וכתב בחזו"ע שה"ה לגבי אישה ברוכת ילדים שלוקחת כדורים למניעת הריון שמותר לה להמשיך ליטול אותם בשבת, וכ"כ **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ד הע' פג). וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקיז) וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פפ"ט ס"ק יט).

ולקחת כדורי שינה בשבת, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה שכח' אות נז) שמותר, ובפרט לפמ"ש הר"ן (שבת קג:). שכל דבר המצוי בבתים אינו נקרא רפואה, וכדורי שינה מצויים בכל בית. וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ד סימן נ' אות ה) ו**בחזו"ע** (ח"ג עמ' שסז). אולם דעת **הגר"נ קרליץ** (ח"ד פפ"ט סק"ב) שכיון שהרגילות לקחתם כשקשה לישון, ובמצב זה נחשב האדם כחולה, נחשבים הם כרפואה ואסור לקחתם, אא"כ חלה כל גופו ונפל למשכב.

### תרופות שהחל לקחתם מלפני שבת

בגמ' בשבת קמ. מובא שאדם שהתחיל לקחת תרופה מלפני שבת מותר לו להמשיך לקחת אותה גם בשבת, משום שאם יפסיק לקחתה יש חשש סכנה. וכ"פ **הרמב"ם** (כא, כב) וה**שו"ע** (שכח, יח).

וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקיד) שאם יש חשש שאם לא יקח את התרופה בשבת יחלה כל גופו בשבת, מותר לו להמשיך לקחת את התרופה בשבת אע"פ שכעת אינו חולה כל גופו וגם לא נפל למשכב. אך אם ידוע לו שלא יפול למשכב או יחלה כל גופו בשבת אלא רק לאחר השבת, אסור לו לקחת את התרופה בשבת עצמה. ולכן התיר לקחת בשבת אנטיביוטיקה שצריך לקחתה במשך כמה ימים, ואם לא יקח אותה בשבת נגרם לפעמים נזק חמור. ודעת **הגרש"ז אוירבך** (פל"ד הע' עו) שמותר להמשיך לקחת תרופות אלו גם אם לא יקרה לו נזק חמור. וכ"ד **הגר"ש אלישיב** (קובץ תשובות ח"א סימן מ' אות ב) אם אין בלקיחת התרופה עשיית מלאכה מהתורה. וכ"כ **בשע"ה** (ע, יח). והר"י **קאפח** (כא, אות סז) סבור שההלכה הנ"ל אמורה דווקא כשהתרופה היא מאכל בריאים, אך

אם אינה מאכל בריאים, דינה כפי מש"כ הרמב"ם בפכ"ב (ה"ז) שרק אם החל שני ימים לפני השבת מותר לשתותו לרפואה.

### ❧ דינים נוספים

- כתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' תי) שמותר להודיע לקרובי חולה שיש בו סכנה ע"י גוי שהובהל לבית חולים, כדי שיבואו לבקרו מיד במוצ"ש משום שיש בזה פקוח נפש. אך אם הוא מחוסר הכרה אין לעשות כן בשבת.
- שמטלפן בשביל חולה, כתב **בחזו"ע** (ח"ג עמ' רמט) שטוב שירים את הטלפון בשינוי היינו באצילי ידיו וכד', ויותר נכון ששני אנשים ביחד ירימו את השפופרת ויהיה שנים שעשאוה. אולם **המנוחת אהבה** כתב שאין צורך לעשות הדבר בשינוי.
- כל דבר שאינו חלק מהטיפול הישיר לחולה שיש בו סכנה צריך לעשות בשינוי, כגון כתיבת מירשם. כ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רנג) והגרש"ז **אוירבך** (נשמת אברהם ח"ה עמ' כב).
- **האגרות משה** (ד, פ) התיר לרופא לחזור לביתו ברכבו הפרטי, ואפילו כשהחזרה כרוכה באיסור דאורייתא. אולם **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רנג) התיר רק ע"י גוי, ושכ"כ פוסקים נוספים. ומהם **הגרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"א סי' ח' עמ' נז).

## סימן של"ו - מלאכות קוצר וזורע, ודיני שימוש באילן

סעיף א':

### עליה באילן בשבת

יש לדון בגדרי מלאכת קוצר אם עיקרה של המלאכה הוא בעקירת הפרי ממקום חיבור או שמא עקירת הפרי ממקום חיותו. חקירה זו נוגעת לכמה נקודות בדיני קוצר וכפי שנבאר להלן.

במסכת עירובין ק: מובאות שתי ברייתות הסותרות זו את זו, בראשונה נאמר שאסור לעלות באילן בין לח ובין יבש, ובברייתא האחרת מובא שאסור לעלות רק באילן לח אבל באילן יבש מותר לעלות, וטעם ההיתר כיון שאין בו לחלוחית ואינו יונק מהקרקע אינו חשוב כמחובר לקרקע והתולש ממנו אינו חייב משום קוצר, ולכן אין לאסור את העליה בו משום הגזירה של שמא יתלוש. והמסקנה שאין סתירה בין הברייתות, שהברייתא שאסרה עליה בין באילן לח ובין יבש דברה על ימות הגשמים שכל האילנות אינם מוציאים עלים ופירות ואדם הרואה אותו עולה באילן לא ידע שהאילן הוא יבש ויאמר שמותר לעלות בכל אילן. והברייתא שאסרה לעלות רק באילן לח והתירה לעלות באילן יבש עסקה בימות החמה, שהאילנות הלחים פורחים ואין לחוש למראית עין כשיראו אותו עולה על אילן יבש, שכולם רואים שהאילן לא מוציא עלים ופרחים. ומסקנת הגמ' שאין לעלות על אילן יבש אם נשארו בו עלים ופירות משנה שעברה.

לאחר מכן הביאה הגמ' את דברי רב שאסר לבני אפסטיא לעלות אפילו על אילן שיש בו גזע בלבד, ולא פסק כן מעיקר הדין אלא כיון שראה שבני אותו מקום אינם בני תורה ולא ידעו לחלק בין אילן זה לשאר אילנות, לכן החמיר להם.

כתב **הרמב"ם** (כא, ו) שאין עולין באילן ואין נתלין בו בין לח ובין יבש... גזירה שמא יעלה ויתלוש. וביאר **המ"מ** שפסק כחומרת רב בגמ' משום סייג וגדר. וכ"כ הריטב"א בשם **הראב"ד** שאנו צריכים להחמיר כדברי רב.

**הרי"ף** לא הזכיר את החילוק בין אילן לח ליבש, וכתב **הרא"ש** שהרי"ף השמיט זאת משום שלדעתו אין לחלק בין דין אילן יבש לעשבים שמבואר לאחר מכן בגמ' שמותר להלך ע"ג בשבת משום דהוי דבר שאינו מתכוון אם יתלשו. והבין **הב"י** שדעת הרא"ש בפירוש דברי הרי"ף, שמותר לאדם לעלות אף באילן לח משום שאף אם יתלשו ממנו עלים זהו דבר שאינו מתכוון, ולכן תמה מדוע השמיט רק את החילוק בין אילן לח ליבש, היה לו להשמיט את כל דיני האילן. ולכן ביאר את דברי הרי"ף כהרמב"ם שיש לחלק בין עשבים לאילן, שבעשבים טעם ההיתר להלך ע"ג הוא משום שהוא תולש אותם בדרך הילוכו, אבל גזירת עליה באילן היא שמא יתלוש בידיו בכוונה, ובזה אפילו לר"ש יש לגזור ואפילו באילן יבש כגזירת רב. והב"ח כתב על ההסבר של הב"י שהוא תמוה, אך **הט"ז** (סק"א) הסכים עם הב"י.

מרן **השו"ע** פסק כדעת הרמב"ם וכפי שהסביר ג"כ את דברי הרי"ף, ולכן אסר לעלות בכל אילן בין לח ובין יבש אף בימות החמה. וכתב **הערן השולחן** (סעיף יח) שמותר לשבת על שורש של אילן

שנקצץ כולו ולא נשאר ממנו אלא גזעו היונק מהקרקע, אך בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ז סכ"ט) כתב שאסור לשבת עליו בשבת מפני שנחשב הוא עדיין כאילן.

איסור נוסף שמובא בדברי הרמב"ם והשו"ע הוא האיסור להתלות או להשען על האילן. וכתב **המאירי** (שבת קנד.) "כל שאנו אוסרים בתשמיש זה דוקא כשבא להשען בכל בידו או ברגלו או בזרועו ובכוונת תשמיש, אבל הנגיעה מותרת שאין הנגיעה תשמיש", וה**מג"א** (ס"ק טו) הביא את דברי היש"ש שלבריא מותר להישען על האילן ולתש אסור. משום שאדם בריא אינו צריך לסמוך הרבה באילן ולכן מותר. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קט) שאסור להישען בכל כוחו על האילן, אולם ליגע בו ולהישען עליו קצת מותר.

### שימוש בעלים רכים

כתב **הגהות אשרי** בשם האור זרוע, שקנים רכים חשובים כירק ומותר להשתמש בהם בשבת אפילו בשעה שמחוברים לקרקע, והראיה לדבר, מהגמ' בעירובין לד': שאמר להו רב נחמן שילכו ויכפו הקנים זע"ז כמין כסאות לשבת עליהם. והפוסקים שלא הזכירו היתר זה נ"ל בדבריהם, שסמכו ע"מ שכתבו שאסור להשתמש באילן, ומשמע דווקא אילן אבל ירק מותר, דאל"ה היה להם לכתוב 'אסור להשתמש במחובר לקרקע'. וכן הביא **הרמ"א** להלכה. והקשה **הט"ז** (סק"ד) שהרי מן כתב בתחילת הסעיף שאסור להשתמש במחובר, ובכלל זה הוא ירק, ואין כתב הרמ"א שמותר להשתמש בירק? ועל הב"י הקשה אין סתמו הפוסקים כנגד פשט הגמ' שלא חילקה בין רכים ליבשים. לכן הביא הט"ז את מקור דברי הגמ' שלדעת רבינא עלים רכים חמורים יותר מעלים קשים, והאשרי עצמו פסק כן (שרן חמור יותר) ורק הגהות אשרי פסק לקולא כדברי רב נחמן שם. ולכן כתב הט"ז דלא קי"ל כדברי הגהה זו, ודברי הרמ"א שהתיר בזה תמוהים אחרי שראה שהרמב"ם והשו"ע סתמו שכל שימוש במחובר אסור (כולל ירק רך). והביא **המ"ב** (ס"ק יד) שאם הקנים הרכים עשויים להתקשות הרי הם כאילן ואסור, וכתב בשעה"צ שראוי להחמיר כמותם.

אולם **האליה רבה** השיג על זה וכתב בשם כמה ראשונים שפסקו כדברי הרמ"א, וכ"כ **התוספת שבת והחיי אדם**, והביא שגם הריטב"א כתב כן, דלא כהט"ז. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ריב) וה**שת"ז** (סק"ו) שלא השמיט את הגהת הרמ"א, **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' רלט), **שע"ה** (סב, הע' יא).

### ירידה מאילן בשבת כשעלה עליו מבעו"י

בגמ' הובאו שתי ברייתות סותרות בדין זה: באחת מובא שאף אם עלה באילן אסור לו לירד ממנו בשבת, ובשניה מובא שמותר לו לירד. והביאה הגמ' כמה אפשרויות לתרץ את הסתירה: **א.** אם עלה מבעו"י מותר לו לירד מהאילן אף אם נשאר עליו לאחר שחשיכה, אבל אם עלה עליו לאחר שחשיכה קנסו אותו חכמים שלא ירד ממנו כל השבת. **ב.** גם מי שעלה בשבת עצמה אם עשה כן בשוגג מותר לו לירד מהאילן, אבל אם עלה במזיד בשבת קנסו אותו חכמים שלא ירד ממנו. **ג.** נחלקו הבריות אם יש לקנס שוגג אטו מזיד.

**הרי"ף** (לג): **והרא"ש** (י, י) הביאו רק את שתי החילוקים הראשונים שבגמ', וביאר **הב"י** שלדעתם אין לקנוס שוגג אטו מזיד. **והב"ח** כתב שהם נקטו כהתירוצים הראשונים כיון שתירוצים אלו מיישבים את הברייתות ולא משאירים מחלוקת ביניהם.

מדברי **השו"ע** משמע שאפילו מאילן יבש אסור לירד אם עלה עליו בשבת במזיד, אך לקמן (שעב, טו) מוכח שלא החמירו כ"כ ביבש, ואפילו אם עלה עליו במזיד מותר לו לירד מהאילן בשבת. ואם עלה מבעו"י מותר לירד ממנו בכל מקרה.

ולירד מהעץ בקפיצה אחת, צידד **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ו הע' מב) שמאחר והישיבה על העץ אסורה בשבת, והאדם אינו יכול לשבת עליו מבלי לזוז כלל, יתכן ועדיף שיקפוץ ממנו ולא ישאר עליו כל השבת.

כתב **המגיד** בשם המפרשים, שכל ההיתר לרדת בשבת מהאילן אינו אלא כשהאדם עצמו עלה עליו, אז התירו חכמים משום שבשעה שהוא עומד שם עושה איסור. אך אם הניח חפץ על האילן אין היתר להורידו משם בשבת. **והרמ"א** הביא דבריו להלכה.

#### סעיף ג':

#### **הליכה ע"ג עשבים בשבת**

בגמ' שם אמר רמי בר חמא בשם רב אסי שאסור להלך ע"ג עשבים בשבת. לאחר מכן הביאה הגמ' שתי ברייתות, באחת מובא שמותר להלך ע"ג עשבים ובאחת מובא שאסור. ומתרתת הגמ' בכמה אופנים: **א.** האוסרים אסרו בעשבים לחים, והמתירים התירו בעשבים יבשים שחשובים כתלושים. **ב.** בימות החמה אסור להלך ע"ג עשבים לחים כיון שהם נוטים להישבר שהרי הם קצת יבשים, ובימות הגשמים כשהם לחים ממש מותר. **ג.** המתירים התירו כשהולך עם מנעלים, והאוסרים דברו על מקרה שהולך יחף בין בימות החמה ובין בימות הגשמים. **ד.** מדובר בשתי הברייתות כשהולך עם מנעלים, והאוסרים אסרו כשיש במנעליו כעין מסמר שהעשבים נתפסים בו ונתלשים, והמתירים התירו במנעל חלק. **ה.** האוסרים אסרו במקרה שהעשבים גדולים ויש חשש גדול יותר שיתלשו, והמתירים התירו בעשבים קטנים יותר שאין חשש תלישה. ומסקנת הגמ' דכיון דקי"ל כר"ש שדבר שאין מתכוון מותר, מותר בכל האופנים הנ"ל.

ופסק **השו"ע** בפשיטות שמותר ללכת ע"ג עשבים בשבת כיון שאינו מתכוון לתלוש. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה מותר) שכתב לגבי עשבים גדולים, שיש להיזהר לא לרוץ עליהם משום דהוי פסיק רישא שיתלשו, ואפילו ללכת עליהם מהר יתכן וצריך להיזהר (מ"ב ס"ק כה). וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קיג) **וערי"ש** (שלו, א) שאסר אם בוודאי יעקרו.

#### **שפיכת מים על עשבים**

נחלקו הראשונים בדין המשקה מים, שמצינו במו"ק ג: מחלוקת רבה ורב יוסף אם חיובו משום חורש, משום שהולכים אחר המעשה שע"י ההשקייה מפורר את הקרקע ויש בזה תועלת של חרישה. או משום שהולכים אחר המחשבה וחייב משום זורע שהרי גורם צמיחה.

**הרמב"ם** (ח, ב) פוסק שחיובו רק משום זורע, וה**סמ"ג**, ההגהות מיימוניות והרוקח פסקו כאביי שחייב שתיים, משום חורש ומשום זורע. וכתב האו"ז דנפק"מ במחלוקת זו במי שנותן מים לקרקע שאינה זרועה שעומדת לחרישה, דלפי הרמב"ם פטור דאין כאן צמחים, ולפי הסמ"ג חייב מדין חורש. וה**מ"ב** (ס"ק כו) מביא את הסמ"ג שחייב שתיים.

כתבו **הסמ"ג** ועוד, שהאוכלים בגינות אסור להם ליטול את ידיהם ע"ג העשבים בשבת, ואע"פ שאינם מתכוונים להשקיה חשוב הדבר כפסיק רישיה ואסור. אבל משקין שאינם מצמיחים כמו מי רגלים ויין מותר להטיל עליהם בשבת. ומנגד, דעת ה**יראים** לאסור אף במשקים אלו.

עוד כתבו, שאם נוטל ידיו בגינת חברו לדעת הערוך מותר, כיון דהוי פסיק רישא דלא נחא ליה. וכ"כ **המג"א** (סק"ו) בשם יש מתיירין. והעלהו **השת"ז** (ס"ק יב). אולם עיין **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' ט) דאנן קי"ל דפרדנ"ל חייב מדרבנן, ולכן גם כאן אסור לשפוך מים אפילו אם הוא בקרקע חברו. ואם נוטל ידיו בגינה ציבורית, ראה **באז נדברו** (ח"ו ס' לז) שצי"ד לומר שלכו"ע אסור כיון שנחשב כגינה שלו.

ומן **השו"ע** פסק כדברי הסמ"ג שאסור ליטול ידיים ע"ג העשבים אבל מותר להטיל בהם מי רגלים וכיוצ"ב<sup>351</sup>. וכתב **החתם סופר** (הגהות על המג"א סי' רנב סק"כ) שרק אם משקה עליהם ממש חייב, והדעת **תורה** כתב שיש להקל ליטול ידיו אפילו תוך ג' טפחים לזרעים. וב**שת"ז** (ס"ק יג) העלה את דברי המג"א (סק"ז) שיש להחמיר כדעת היראים אף בשאר משקים, ודייק הז"ר שבמי רגלים אין לחשוש כלל.

ולעניין כיור שהמים הנשפכים ממנו זורמים דרך צינור לקרקע זרועה, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פי"ב הע' נא) שיש להקל אם אין כוונתו להשקיית הזרעים, כיון שהמים הזורמים מהצינור דינם ככח שני ונחשב הדבר כגרמא. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' צב), אבל אם הקרקע שייכת לו ונח לו בהשקיית הצמחים נכון להחמיר. ואם משתמשים תדיר בכיור זה גם בימות החול, מותר להשתמש בו אף בשבת כיון שהאדמה רוויה במים שנשפכו בה קודם השבת. וכ"פ להתיר **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' י) ובשו"ת **הר צבי** (א, רז).

## סעיף ד':

### **השלכת זרעים במקום שיכולים לצמוח**

כתב **בהגהות מרדכי** שיזהר אדם שלא להשליך בשבת זרעים במקום שיכולים לצמוח לאחר מכן. ואם משליך זרעונים לתרנגולים, ישליך כשיעור שיאכלו תוך יום יומיים. ואם הוא במקום דריסת אנשים מותר. וכ"פ **השו"ע**.

ואף שמלאכת זורע נשלמה בהנחת הזרעים בקרקע, ואף אם ילקטם לאחר מכן לא יפקיע את האיסור שעשה, ביאר **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פ"י סק"א) שהיינו דווקא כשהתכוון לזריעה וזרע

<sup>351</sup> והעיר **הביאור הלכה** (ד"ה או שאר) שאף אם אינו מועיל לזרעים, עכ"פ יתחייב משום שמרפה את הקרקע ע"י הלחלוחית ויש בזה איסור חורש? וכתב שיתכן לומר שאין חיוב של חורש אם אינו מייפה את הזרעים, אבל הוא דוחק וצ"ע. והביא שיש אומרים שהמי רגלים מועילים מאוד לזבל הקרקע, אך כתב שאין זה פשט הגמ' והעולם לא נזהרים בזה. ועיין **בחזון עובדיה** ח"ד עמוד יד' מ"ש על שינוי הטבעים וכיצד יש להתייחס אליהם, ומסקנתו שאין לחוש כאן.

כדרך הזורעים, אבל אם השליך הזרעים שלא בכוונת זריעה, כגון להאכלת תרנגולים וכד', לא עבר על איסור זורע כל עוד לא השרישו הזרעים בקרקע. אך דעת **האגלי טל** (זורע ס"ק טז) שהחויב בזריעה הוא רק בהשרשה, ולדעתו הזורע זרעים ורוצה לעקורם אינו עובר על איסור זורע, אף אם זרע כדרך הזורעים, וגרע הדבר ממשאצ"ג. אך שם בס"ב כתב שבעצם הנחת הזרעים בקרקע במקום הראוי לצמוח חייב, ואפילו חזר וליקטן (ונ"ל שדווקא אם יש כוונה נגדית נפקע האיסור). וכ"כ **המנחת חינוך** שבעצם הנחת הזרעים במקום הראוי לצמוח חייב משום זורע. אבל בחידושי **הרש"ש** (שבת עג:) כתב שאם ליקט מה שזרע קודם שנשרש פטור למפרע על מה שזרע, וכ"כ **הר"י קאפח** (ח, אות ד, סד"ה ולפ"ז).

### סעיף ז':

#### **תלישה מעציץ שאינו נקוב**

שנינו בשבת צה. שהתולש מעציץ נקוב חייב ומשאינו נקוב פטור, והטעם שאינו חייב גם כשתולש מעציץ שאינו נקוב הוא משום שלא חייבה התורה אלא כשקוצר דבר ממקום שהדרך לגדלו שם, ואין דרך העולם לגדל דברים בעציץ שאינו מחובר לאדמה. ומרן **השו"ע** פסק שאסור לתלוש אפילו מעציץ שאינו נקוב.

ובזמנינו שהדרך לנטוע צמחים בעציץ שאינו נקוב, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה סק"ז) שהתולשם מעציץ שאינו נקוב חייב חטאת, שהרי כן הוא דרך גידולם.

### סעיף ח':

#### **נטילת עציץ מהקרקע ונתינתו במ"א**

בגמ' בשבת פא: מובא שהנוטל עציץ נקוב שזרעו בו דבר מה, מע"ג הקרקע ומניחו ע"ג יתידות חייב משום תולש, וכן אם היה מונח ע"ג יתידות והניחו ע"ג הקרקע חייב משום נוטע. וכ"פ מרן **השו"ע**. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קב) ו**חזון עובדיה** (ח"ד עמ' טז). אולם אם הוא מונח על קרקע מרוצפת אין איסור לטלטלו ממקום למקום. אולם **בשע"ה** (סב, ג) פסק כדעת **החזו"א** (שלמי יהודה פ"ג הע' סד) שאף דרך קרקע מרוצפת עוברת הניקה. והביא (שם הע' י) שכ"ד **הר"ח כסאר**. וע"ע בפעו"צ (ח"ג סי' קפה).

ונחלקו הראשונים בביאור הגמ':

א. לדעת **רש"י** האיסור הוא מדרבנן, וחייב מכת מרדות, וא"א לומר שחייב חטאת דא"כ לא היו מתירים לקנח בצרור שעלו בו עשבים שהרי לא התירו משום כבוד הבריות אלא איסורי דרבנן. וכ"כ **המאירי** (ד"ה זה שהתרנו) **הריטב"א** (ד"ה היה מונח) ו**הר"ן** (לד. ד"ה אמר). וכתוב בהגהות אשרי שטעמו של רש"י וסיעתו הוא, שגם כשהעציץ עומד ע"ג יתידות עדיין יונק מהקרקע קצת, ולכן א"א לחייבו מדאורייתא על מעשה זה, שהוא מעשה שאינו גמור.



ב. האור זרוע כתב בשם הריב"א שכוונת הגמ' לחייב חטאת, וכ"נ דעת הרמב"ם (ח, ד) וכפי שביאר דבריו המ"מ. ולכן לא התיר הרמב"ם למי שעשה צרכיו לקנח בצרור שעלו בו עשבים, כיון שאיסורו מהתורה.

סעיף ט':

### פתיחת סתימות

שנינו בכתובות ס. שצינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגליו בשבת בצינעה. וטעם ההיתר משום שעושה כן כלאחר יד ובמקום הפסד התירו.

אם הסתימה בכיור היא מוחלטת והמים לא מתנקזים כלל, פתיחת סתימה כזאת היא איסור דאורייתא, משום שהכיור מחובר לקרקע ולמעשה עושה תיקון בקרקע.

כתב בחזון עובדיה (ח"ה עמ' שלא) שמ"מ מותר לומר לגוי במקום צורך גדול. ואם לא נסתם הכיור לגמרי והמים עוברים בו לאט לאט, וע"י לחיצה בפומפה פעם או שתיים המים יצאו באופן תקין יותר, יש להתיר בזה. וכן מותר לשפוך מים רותחים כדי שהסתימה תשתחרר. והגרש"ז אויבך (שש"כ יב, הע' נב) מצדד להקל בצורך גדול ע"י יהודי ובמשאבה ביתית ולא בקפיץ ברזל. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"ג, כד, כט) וכן העלה בשו"ת תפילה למשה (ח"ו סימן לו) שמותר לפתוח סתימת כיור במשאבת גומי ביתית, אבל לא בכלי של אומן. ואין חילוק בין נסתם הכיור לגמרי באופן שהמים אינם זורמים כלל לבין שהמים זורמים לאט. וכ"נ מערי"ש (שלז, ו).

ובשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן מ אות ט) כתב שאם דבר מצוי הוא שהכיור נסתם אין הסתימה חשובה כקלקול, ופתיחת הסתימה חשובה כהדחת כלים המותרת בשבת, ולכן מותר לפותחה ב'פומפה'. ואילו כיור שאינו מצוי שיסתם אם עדיין יוצאים ממנו המים מעט מעט, אין לתקנו אלא בשינוי. אבל אם נסתם לגמרי חשוב הדבר כתיקון גמור ואסור בכל אופן.

והרב אופיר מלכה (הליכות שבת עמ' קע) פסק שאם אין ברירה אפשר לעשות ע"י שני בני אדם, מדין 'שניים שעשאוה', ובכך יורד האיסור לדרבנן בלבד, ומשום כבוד הבריות מותר. וצריכים להקפיד להפעיל כח גדול שכך כל אחד יוכל בכוחו בלבד לפתוח את הסתימה כדי שיחשב זה יכול וזה יכול ורק אז איסורו מדרבנן.

סעיף י':

### הרחה בדבר המחובר

בגמ' בסוכה לז: אמר רבה שהדס המחובר מותר להריח בו, אתרוג המחובר אסור להריח בו, וביארו בגמ' את טעמו, שכיון שיעודו של ההדס הוא להרחה בלבד, לכן אין לחוש שמא האדם שמריח בו יבוא לתולשו, שהרי אין כל הבדל בהרחת הדס בין אם הוא מחובר ובין כשהוא תלוש. אבל אתרוג כיון שעומד לאכילה יש לחשוש שאם נתיר לאדם להריח בו יבוא לתולשו כדי לאוכלו. וכ"נ דעת רוב הראשונים [רי"ף, רא"ש (ג, כה), רמב"ם (כא, ז) ועוד]. וכ"פ מרן השו"ע. והביאו המנוחת אהבה (ח"ב

עמ' קיב) להלכה. וכ"כ **בחזון עובדיה** (ט"ו בשבט עמ' שלח בהערה) **וערי"ש** (שלו, ג-ד), והוסיף ע"פ **השת"ז** (ס"ק כד) שאם מריח מרחוק מותר לברך אף על דבר שאסור להריחו במחומר.

אך דעת **רבנו חננאל והגאונים** (הביאם הר"ן בביצה יד.) שאף בהדס המחומר יש איסור להריח, מפני שגם הדס התלוש שמותר להריח בו חששו חכמים שמא יבוא לתולשו בשבת. אך אתרוג המחומר מותר להריח בו כיון שהוא יודע שאם יתלוש אותו יהיה אסור לאוכלו בשבת. **והיש"ש** (ביצה פ"ג ס"י) החמיר כדעתם.

### סעיף יא':

#### **שריית חיטים במים**

כתב **הרמב"ם** (ח, ב) "השורה חיטים ושעורים וכיוצ"ב במים, הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא". וכ"פ **השו"ע**. וכתבו **המ"מ** וה**כס"מ** שהרמב"ם למד דין זה מהגמ' בזבחים צד: שמובא שם בשם רבא שאם זרק פשתן למים חייב, והקשו מדוע חייב על זריקת זרע פשתן למים. והקשו **הרדב"ז** (ח"ה סימן אלף תריא) וה**מג"א** (ס"ק יב) שמדברי הגמ' שם מוכח להיפך, שרבא מחייב רק את הזורק זרע פשתן למים, ולא משום זורע אלא משום שיוצא מהפשתן ריר, וכשמכניסים את זרעי הפשתן למים הם נדבקים זב"ז וחייב משום לש, ומוכח שאין איסור עצמי בנתינת הזרעים למים.

ותרצו **הרדב"ז** וה**מג"א**, שהרמב"ם למד שכוונת הגמ' היא שרק בפשתן חייב חטאת מיד בנתינתו למים, אבל בשאר דברים אף שחייב על הנתינה במים אינו מתחייב אלא רק לאחר שישירה זמן ארוך כמו חצי יום. ודייקו כן מלשון הרמב"ם שכתב (הל' ט"ז) 'הזורק פשתן למים' ומשמע שבעצם הנתינה חייב. ולגבי שריית חיטים ושעורים כתב 'השורה חיטים במים' ומשמע שחייב רק בשרייה ולא בנתינה בעלמא. וכך מפורש בתשובות הרמב"ם (סי' תסד).

ועיין בדברי **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' פו) שדייק מלשון הרמב"ם ששורה את החיטים ע"מ לזורעם בקרקע, דאל"ה מה מועיל השרייה במים שהרי אפילו לאחר כמה שנים לא יצמיחו כלום. וכן פירש מהר"י קורקוס בדברי הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (א, ו). אמנם **החיד"א** (אות ט) כתב שהחויב הוא משום שצומחים במים. וכך נראה מתשובת הרמב"ם הנ"ל.

#### **נתינת פרחים במים**

כתב **הרמ"א** שמותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת ובלבד שלא יהיו בהם פרחים ושושנים שנפתחים מלחלוחית המים. והאחרונים נתקשו מהדין המבואר במשנה סוכה דף מב. לגבי לולב דבשבת אין היתר אלא להחזיר את הלולב למים שכבר היה בתוכו, ולא ליתנו בתוכו בתחילה, ונפסק דין זה להלכה בסי' תרנ"ד, ולמה התירו כאן ליתן ענפים בתחלה במים. **המ"ב** (ס"ק נד) הביא שתי תירוצים לזה: **א.** התו"ש והחיי אדם כתבו שבאמת אסור לתת לכתחילה אלא רק להחזיר. **ב.** הפמ"ג והגר"ז כתבו בדעת הרמ"א דכיון דהאיסור משום טירחא, לכן אם יש לו כלי מזומן עם מים, מותר ליתן את הענפים והלולב גם בתחילה, וכל האיסור הוא רק כאשר צריך למלא מים בכלי, וכתב השעה"צ (ס"ק מח) דאפשר דיש לסמוך ע"ז אם שכח להעמידן במים מבעו"י, כיון שאין בהם פרחים העתידים להיפתח ואין חשש דאורייתא.

עכ"פ מצאנו שאסור לתת במים בשבת עלים שיש בהם פרחים, ואפילו אם היו כבר במים אין להחזיר אותם לשם, כ"כ **המ"ב** (ס"ק נד) **והמנוחת אהבה** (ח"ב עמ' צא), והוסיף שהנוהגים להקל בזה אין למחות בהם בחזקה שיש להם ע"מ שיסמוכו. וכ"פ **מהרי"ץ** (פער"צ ח"ג סימן כא וסימן קב) שמנהגם להקל להחזיר פרחים למים ושלא כדברי הרמ"א. וגם **המהריק"ש** בהגהותיו כתב שדברי הרמ"א הם חומרא יתירה, דשאני חיטים ושעורים שאסור לשרותם במים, מפני שהם מצמיחים דבר חדש, אבל שושנים ופרחים שנפתח הסתום, ואין שם דבר חדש שלא היה מצוי קודם, מותר. והביאו **השת"ז** (ס"ק כז). וכ"פ **בחנון עובדיה** (ח"ד עמ' כ-כב), **ערי"ש** (שלו, ה-ו).

כתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א פ"י סק"ג) שאין להחזיר הדסים וערבות למים אא"כ אינם טריים, ולא יוסיפו לצמוח ע"י המים. אבל אם הם טריים ויוסיפו לצמוח ע"י זה אסור להניחם במים ודינם כפרחים הנפתחים במים. ופרחים שנפתחו קצת והנתינה במים אינה אלא פותחת אותם מעט יותר, מותר ליתנם במים (וכ"פ **בהז"ע** ח"ד עמ' כ). וכן הדס שעליו נפתחים מעט כשהם במים, אך אין צומחים בו עלים חדשים כתב שם שמותר להניחו במים, כיון שפתיחת העלים אינה נחשבת לגדילת ההדס. **והמנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קז) פסק שמותר להחזיר את ההדסים למים, ואפילו לא היו במים ורוצה לתת אותם בשבת בתחילה במים, מותר. וכן שמעתי מהרב **אהרן בוטבול**.

וגרעין אבוקדו שהניחוהו בצלוחית מים והצמיח שורשים, דעת **הגרש"ז אויבנר** (שש"כ פכ"ו הע' ט) שאסור להוציאו מהמים, וכן אסור להניח בשבת גרעין אבוקדו כזה במים ע"מ שיצמיח שורשים. וכ"כ **בילקוט יוסף** (ח"ה עמ' כב).

סעיף יב':

### תאנים שיבשו באביהן

שנינו בחולין קכז:

"תאנים שצמקו באיביהן - מטמאות טומאת אוכלין, והתולש מהן בשבת - חייב חטאת... היכי דמי, אי דיבשן הן ועוקציהן - פשיטא, אלא לאו: בלא עוקציהן"

מדברי **רש"י** שם עולה שאם הפרי התייבש אך העוקץ עדיין לח, התולש מהם חייב משום קוצר. אך אם העוקץ ג"כ יבש התולש מהם בשבת פטור. נראה שהיסוד הוא שכשהעוקץ עדיין לח יש יניקה של הפרי מהעץ ולכן עדיין חייב על התלישה. ומדבריו משמע שעיקר המלאכה היא תלישת הפרי ממקום חיותו.

**הטוש"ע** פסקו גמ' זו להלכה, שתאנים שיבשו באביהן וכן אילן שיבשו פרותיו בו התולש מהם בשבת חייב.

סעיף יג':

### ❧ שימוש בצדדי אילן

שנינו בשבת קנה. שאסור להשתמש בצדדי אילן, אבל בצדדי צדדין מותר. וכתב הר"ן שלכן אסור להשעין סולם על עץ בשבת, אך אם יש יתד תקועה בעץ ועליה משעין את הסולם, חשוב כצדי צדדין ומותר. וע"פ מרן השו"ע.

וחבל כביסה הקשור באילן, דעת הגרש"ז **אוירבך** (מאור השבת ח"ב מכתב כח) שנחשב כצידי האילן ואסור להשתמש בו, אבל אם החבל מחובר לגלגל והגלגל מחובר לעץ ע"י מסמר וכד', מותר לתלות בגדים על החבל, שהרי החבל אינו נחשב אלא כצידי צדדין של האילן.

# סימן של"ח - דיני השמעת קול בשבת

סעיף א':

## השמעת קול שאינו בדרך שיר

שנינו בעירובין (קד).

"עולא איקלע לבי רב מנשה, אתא ההוא גברא טרף אבבא [הקיש על הדלת]. אמר [עולא]: מאן האי ליתחל גופיה דקא מחיל ליה לשבתא? א"ל רבה: לא אסרו אלא קול של שיר. איתיביה אביי, מעלין בדיופי ומטיפין מיארק לחולה בשבת, לחולה אין לבריא לא, ה"ד? לאו דניס וקא בעי דליתער ש"מ אולודי קלא אסיר! לא, דתיר וקא בעי דליניס דמשתמע כי קלא דזמזומי. איתיביה, המשמר פירותיו מפני העופות ודלעיו מפני החיה משמר כדרכו בשבת ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהן עושין בחול, מאי טעמא? לאו דקמוליד קלא וכל אולודי קלא אסיר! אמר רב אחא בר יעקב גזירה שמא יטול צרור. ואלא הא דאמר רב יהודה אמר רב נשים המשחקות באגוזים אסור, מאי טעמא? לאו דקא מוליד קלא וכל אולודי קלא אסיר! לא, דלמא אתי לאשוויי גומות..."

חז"ל אסרו להשמיע קול בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר, וכפי שמצינו בביצה לו: שאסרו לטפח ולרקוד בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר. ומהגמ' בעירובין לעיל למדנו בדברי רבה שהאיסור של השמעת קול אינו אלא בקול של שיר, אבל קול סתם אין בו איסור של השמעת קול. וכן הסכמת רוב הפוסקים. אולם דעת **ר"ח** (קד: ד"ה ת"ש) כדברי הירושלמי (ביצה ה, ב) שאסר בזה, וכ"פ הגר"א (מובא בביה"ל ד"ה אבל).

ומרן השו"ע פסק שהשמעת קול בכלי שיר אסור, אבל בדבר שאינו דרך שיר כדוגמת הקשה על הדלת, מותר. ודעת הרמ"א שאסור להקיש על הדלת בטבעת המיוחדת לכך אע"פ שאינו מתכוון לשיר, כיון שהכלי מיוחד לכך יש לאסור. ובחזון עובדיה (ח"ה עמ' רנה) פסק כדעת מרן, אבל אסר (עמ' רלו) להשתמש במשרוקית או צפצפה או פעמון. והמנוחת אהבה (ח"ג עמ' רסא) כתב שנכון לחוש לדעת המחמירים, ובמקום צורך יש להקל. אך השת"ז השמיט את הגהת הרמ"א, והעלה (סק"ב) שאף בכלי המיוחד מותר. וכ"כ מהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' קצט) להתיר להלביש את הכלות והילדים הקטנים בבגדים שיש בהם פעמונים וטבעות המשמיעים קול, משום "דאין אסור רק קול שיר בנועם ובנחת כסדר הנהגת השירים". וכ"פ בערי"ש (שלח, א) ושע"ה (סג, ו). וע"ע בבארות משה (ס"ק תשעא) שהרחיב.

השו"ע לעיל (שא, כג) התיר לבנים לצאת בזוגין הארוגים להם בכסותם, וכתב הרמ"א שההיתר לצאת בהם הוא רק כשאין להם ענבל המשמיע קול, והקשה המג"א (שם ס"ק לה) מדוע אסרו לצאת בזוגין אלו אף כשמשמיעין קול, הרי בסימן שלח' פסק מרן שרק קול של שיר אסור להשמיע? [וכבר העיר מחה"ש (מג"א שם) שלא שייך להקשות מהגהת הרמ"א בסי' שא' על דעת מרן בסי' שלח'] וכתב בתורת שבת (סק"א) שמדברי השו"ע כאן משמע שכל קול אסור להשמיע אם הוא בכלי של שיר ואפילו אינו קול של שיר, ולכן אסרו לצאת בזוגין המשמיעים קול. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' טז פ"ב) דקדק מלשון השו"ע ששינה קצת מלשון הרמב"ם שכתב "אסור להשמיע קול של שיר בשבת בין בכלי שיר וכו' בין בשאר דברים", ומרן כתב "השמעת קול בכלי שיר אסור", ודייק הציץ אליעזר

שלדעת השו"ע האיסור בכלי שיר אינו הקול של שיר היוצא מהם, אלא עצם השמעת קול בכלים אלו אסורה, ואפילו אינו קול של שיר.

### השמעת קול בכלים שאינם של שיר

בעקבות הרמ"א כתב ה"ט"ז (סק"א) שאסור לתלות בשבת פעמונים על הפרוכת כדי להשמיע קול למתפללים בשעה שמוציאים את הס"ת, כיון שעיקר עשיית הפעמונים היא לקול. ויש למחות ביד העושים כן. אולם המגן אברהם (סק"א) הביא בשם היש"ש (ביצה פ"ה סימן ו) שכל שאינו מתכוון לשמחה כגון שמש המקשקש לביכ"ס מותר. ולכן התיר לתת פעמונים בס"ת שהרי אין כוונתו שישמע בנעימה ובנחת, אלא רק שישמע הקול ויקומו העם. ועוד טעם להתיר הוא שהשמעת הקול נעשית לצורך מצוה, וכמו שמותר לרקוד לצורך מצוה כך מותר להשמיע קול (וכ"כ הש"ך ביו"ד סי' רפב' סק"ד), ועוד טעם להקל הוא שהפותר את הפרוכת אינו מתכוון כלל להשמיע קול אלא רק לפתוח את הפרוכת.

ואותם פעמונים קטנים המצויים בזמנינו בכתרי הס"ת, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (א, סא) שלכל הדעות אין בהם איסור השמעת קול בשבת, משום שכמעט ולא שומעים את קולם, ואינם נעשים אלא לנוי בלבד, ולא נחלקו הפוסקים אלא בפעמונים גדולים קצת שקולם נשמע. וכ"פ המנוחת אהבה (שם) ו**חזון עובדיה** (ח"ה עמ' רנג).

כתב ה"מ"ב (סק"ו) שגם לעניין אם מותר לאדם לפתוח דלת כשיודע שיש בה ענבל (וכפי שמצוי היום בבתי שפותחים את הדלת ולמעלה תלויים כלים המשמיעים נגינה נעימה) תלוי במחלוקת ה"ט"ז והמג"א הנ"ל, שלדעת ה"ט"ז אסור, ולמג"א מותר, שהרי כשפותח את הדלת אינו מתכוון להשמיע קול. וב**אליה רבה** (סק"א) מצדד שכל היתר המג"א אינו אלא בצירוף הסיבות האחרות, אבל מטעם שאינו מתכוון לבד אין להתיר, ולכן ראוי להסיר את הענבל מע"ש מהפתח או שיפקקנו כך שלא ישמע קול. אך במקום הדחק יש לסמוך על המקלים. וה**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רסב) כתב שהעיקר כדעת המתירים לפתוח דלת זו בשבת. וכ"פ **בחזון עובדיה** (שם עמ' רנד), **אור לציון** (ח"ב פכ"ו בהע' לאות ח) ו**בהליכות שבת** (עמ' תטו).

שריקה בפה: כתב הרמ"א שמותר לשרוק בפה, וכתב המג"א שאפילו אם מתכוון להנעים את קולו בכך, כיון שחכמים לא גזרו אלא רק כשעושה ע"י כלי. וכ"פ במנוח"א (ח"ג עמ' רנט) ו**חזו"ע** (ח"ה עמ' רלו). וה**ערון השולחן** (סעיף ז) הוסיף, שאפילו אם נותן אצבעו לתוך פיו וע"י זה יוצא הקול מותר, כיון שעיקר הדבר נעשה בפה. אולם בשו"ת **משנה הלכות** (ד, נב) חלק עליו וסבר שהרמ"א התיר רק בפיו ולא ע"י האצבעות, משום שזה כעשיית מעשה שנאסרה שמא יתקן כלי שיר. ה**שת"ז** השמיט כליל את דברי הרמ"א, ובז"ר (סק"א) נתן לכך ב' אפשרויות: 1. לא נהגו כלל לשרוק ואף לא בימות החול, וממילא אין ראייה לאיסור/היתר. 2. ס"ל כדעת המחב"ר (סק"א) הסובר ששריקה בפה הוי כלי שיר ממש, ופסקו כה"ח (סק"ז). וכ"פ לאסור בערי"ש (שלח, ב) ובשע"ה (סג, הע' ו).

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סי' כב' סק"ז) שצמצוע המשמיע קול אבל אינו מיועד לשיר אלא בעיקרו עומד למשחק, אין נכון שילדים ישחקו בו, ומ"מ מותר לטלטלו לצורך גו"מ, אך אם משמיע קול מיד כשנוגעים בו אסור לגעת בו משום ההשמעת קול שבו. מאידך, דעת הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פט"ז הע' י) שמותר לגדול אפילו לתת לקטן לשחק במשחק זה בשבת, ובטעם הדבר כתב (מנחת שלמה ח"ב סי' לה אות ב) שכיון שניכר לכל שהוא משחק של ילדים, חומרא יתירה היא לאוסרו על הקטן. ולעניין גדול שרוצה להשמיע בו קול כדי להרגיע את הקטן הסתפק שם אם הדבר מותר. גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ו בהע' לאות ח) התיר לקטנים לשחק בצמצועים המשמיעים קול, כיון שלדעת מרן מותר להשמיע קול אף בכלי מיוחד לכך אם אין כוונתו לשיר, אא"כ הוא משחק הראוי לשיר כגון משרוקית שאסור. וכ"פ להתיר **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' רנט).

### הקשה בטבעת שבדלת

כתב מרן הב"י בשם **האגור** שאסור לדפוק על הדלת בכלי המיוחד שם להשמיע קול, ומשמע שאפילו אינו מיוחד להשמיע קול של שיר אסור<sup>352</sup>. והקשה **הב"י** דממ"נ קשה עליו, שאם סובר כעולא גם אם אינו מיוחד לכך אסור, ואם דעתו כרובא אפילו אם מיוחד לכך מותר שהרי אינו מתכוון לשיר אלא רק להשמיע קול, וכתב הב"י דשמא י"ל שאפילו אם סובר כרובא אם הוא מיוחד לכך חיישין שמא יכוון לשיר. והוסיף שכ"נ מדברי התוס' שאסר לקשקש בטבעת הדלת. והביאור **הלכה** (ד"ה על) הקשה, שהרי בגמ' בעירובין מוכח שכשרוצה להעיר את חברו אינו עושה בדרך נעימה, ומדוע שיהיה שייך שמא יכוון לשיר? ותירץ, שכאן עושה ע"י כלי ולכן יש לחשוש לזה. והלבוש כתב שטעם האיסור הוא שמא יתקננו.

וכתב **בדרכי משה** שהמנהג כדברי האגור. וכ"פ **הרמ"א**. ובביאור **הלכה** (ד"ה אבל) התיר להקיש על הדלת כלאחר יד, אף כשכוונתו להשמיע קול.

לענין הקשה בטבעת הנ"ל בשעת הדחק הביא **הביאור הלכה** (ד"ה הואיל) את דברי ספר כלכלת שבת שהיקל, והאריך הבה"ל בזה וכתב ב' טעמים. **א.** דדברי האגור אינם מוסכמים על הרמב"ם ועל הגהות מיימוניות, ולכן בשעת הדחק יש לסמוך על המקילים. **ב.** שכל האיסור הוא רק משום דמיחזי כעובדין דחול, א"כ כשהוא לצורך מצוה וצורך היום י"ל דשרי, ולכן אם כשלא יקיש בטבעת לא יפתחו לו ויצטרך לישון בחוץ הוי צורך גדול ויש להקל. אמנם אם אפשר לעשות בשינוי יעשה בשינוי, וגם ראוי להשתדל מאד שלא יבוא לידי כך. ולעיל כבר הובאו דעות המתירים בשופי אף בכלי המיוחד לכך.

<sup>352</sup> המעייין בדברי האגור יראה שאסר משום דהוי בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור כו'. ואם היה מרן רואה את דברי האגור לא היה צריך לדחוק שאנו חוששים שמא יכוון לשיר. וע"ע בשו"ת בית ישראל (או"ח סימן ע) שתמה, היאך יכול האגור לגזור שמא יכוון לשיר, והרי אפילו מכוון להשמיע שיר אינו אלא גזירה שמא יתקן כלי שיר, והיאך יכול האגור לגזור מדעתו במקום שאינו מכוין לשיר אטו שמא יכוין לשיר, והא גזירה לגזירה לא גזרינן. ולפי האמור לק"מ, שהרי האגור אסר משום המנהג.

סעיף ב':**אמירה לגוי להשמיע קול לצורך מצווה**

כתב הטור בשם **האבי עזרי** שמותר לומר לגוי לנגן בכלי שיר בחופות, כיון שאמירה לגוי במקום מצווה מותרת, וכ"ש במקום שכל האיסור אפילו לישראל אינו אלא גזירה שמא יתקן כלי שיר. וכ"פ מרן **השו"ע**. והוסיף **הרמ"א** שאפילו לומר לו לתקן את הכלי שיר לצורך שמחת חתן וכלה (בדוקא), נהגו להקל בזה"ז. אמנם **המג"א** (סק"ה) חלק ע"ד הרמ"א, וכתב שאסור לומר לגוי שיתקן כלי שיר. עוד הביא בשם **הרדב"ז** (ח"ד סימן אלף רב) שבארצו נהגו לאסור לומר לגוי שינגן, אבל אם בא מעצמו וניגן מותר.

וכתב **הערוך השולחן** (סעיף י) שבזמנינו בכל המדינות נוהגים בזה איסור אפילו בשמחת חתן וכלה, ואין לומר לגוי לבא לנגן בשבת ואפילו אומר לו מע"ש, וק"ו שאין לומר לו בשבת שיתקן כלי שיר, ואין לשנות המנהג. וכ"כ **הבא"ח** (ש"א שופטים אות חי) שכבר התבטל המנהג לגמרי שהיו הגויים מנגנים לפני חתן וכלה, ולא יזכר ולא יפקד עוד. וכ"כ **השת"ז** (סק"ד), **ערי"ש** (שלח, ד), **שע"ה** (סג, הע' יא, ד"ה לענין).

סעיף ג':**כיוון שעון שיצלצל בשבת**

כתב **האגור** שמותר לכוון שעון מע"ש כדי שישמיע קול בשבת, שכל האיסור המוזכר בשבת יח. לגבי ריחיים של מים אינו אלא מפני שיאמרו שריחיים של פלוני עובדים בשבת, אך בשעון אין טעם זה נכון, כיון שהרגילות היא לכוון כל פעם את השעון בשביל יום המחרת, וביום שהוא מצלצל אין מכוונים אותו, ולכן כשישמיע קול בשבת אין חשש שיאמרו שערך אותו בשבת. וכ"פ מרן **השו"ע**. ובחזון **עובדיה** (ח"ה עמ' רסא).

ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סי' ע אות ו) כתב שאם ישמע הצלצול של השעון מעורר מחוץ לחדר שישן בו הדבר אסור משום 'אוושא מילתא', כיון שבימות החול הרגילות היא לערוך שעון זה בלילה כדי שיצלצל בבוקר, וכשישמעו בשבת שהשעון מצלצל יבואו לחושדו שערך את השעון בשבת. מאידך, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה סי' רנב' ס"ק טו) שאין איסור בדבר.

ולשחרר בשבת את ניצרת הפעמון של שעון מעורר מיכני המכוון לצלצל בשעה מסויימת, כתב בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ג ט) שמותר, כיון שאין הפעמון משמיע קול מיד עם שחרור הנצרה אלא רק לאחר זמן, ואין זה אלא גרמא באיסור דרבנן של השמעת קול, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג מ' רנח). מאידך, דעת **החזו"א** (חוט שני ח"ב פל"ז סק"ד) שאסור לפתוח בשבת את ניצרת השעון כדי שיצלצל.

ולגבי הפסקת צלצול שעון מעורר, דעת **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ח הע' סו) שבשעון מעורר מיכני מותר להפסיקו אף לאחר שהתחיל לצלצל, כיון שעושה פעולה רק למניעת השמעת קול, וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ב הע' כג), **אור לציון** (ח"ב פמ"ז תשובה יז) ו**מנוחת אהבה** (שם). מאידך, דעת **הגר"נ קרליץ** (שם) שאסור להפסיק את צלצול השעון.



דילמא אתי לאשוויי גומות

בגמ' שם שנינו שאין לשחק באגוזים בשבת, לדעת רבא האיסור הוא שמא יבוא להשוות גומות להכין לאגוז דרך להתגלגל, ולדעת עולא האיסור הוא משום השמעת קול. ופסקו רוב הראשונים כדעת רבא וכ"כ השו"ע.

והעיר הרמ"א שדווקא ע"ג קרקע אסור, אבל אם משחק ע"ג השולחן מותר שאין חשש שישווה גומות. והקשה המג"א (סק"ז) שהרי לעיל (שכד, טז) מצאנו שאסור לגרוף האבוס שלפני השור שמא יבוא להשוות גומות, וכן באבוס שהוא כלי, אסרו אטו כלי של קרקע, ומדוע כאן התיר הרמ"א לשחק ע"ג השולחן? ובערוך השולחן (סי"ב) תירץ, שאין גוזרים אלא בדבר של קביעות, ומשחק ע"ג השולחן הוא דבר שאינו קבוע ואין הדרך לעשותו. ולכן דעתו שמותר לשחק אף ע"ג קרקע מרוצף שלא גזרו זה אטו זה. אלא שבשביתת השבת (מלאכת חורש סכ"ח) אסר לשחק אף בקרקע מרוצף ואפילו בעיר שרוב בתיה מרוצפים, משום שדרך העולם לשחק בין בקרקע של בית ובין של חצר ולכן יש לגזור זה אטו זה.

ולשחק ב'גולות' בחצר מרוצפת כשרוב בתי העיר מרוצפים, דעת הגרש"ז אוירבך (שלחן שלמה סי' שלז' סק"ד) שאסור, כיון שאין רוב החצרות מרוצפות, ויתכן שילדים המשחקים לא ידעו לחלק בין החצרות. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ט, עח) שרק בתוך הבית או על השולחן מותר לשחק בהם. ובחזון עובדיה (ח"ד עמ' נג) אסר לשחק בגולות ע"ג קרקע, ובמקום מרוצף מותר. וכן מותר לילדים שלא הגיעו למצוות לשחק ע"ג קרקע מרוצפת משחק 'חמש אבנים'. [סעיף ח: עיין לעיל (שח', לז) לגבי העמדת כלי מתחת לדלף בשבת].

## סימן של"ט - שחיה, ריקוד, והפרשת תרו"מ בשבת

סעיף ב':

### לשוטע"פ המים

במסכת ביצה לו: אסרו חכמים לשוט במים בשבת, טעם האיסור הוא שמא יעשה חבית של שייטין. ובשבת מ: מובא שר' זירא ראה את ר' אבהו שט באמבטי בשבת אך לא ידע אם עקר רגליו מהארץ או לא, ורצתה הגמ' לומר שוודאי לא עקר רגליו שהרי שנינו שאסור לאדם לשוט בבריכה מלאה מים, ואפילו היא בחצר. ודחתה הגמ', שאין להוכיח משם שהרי בברייתא מדובר שאין לברכה שפה סביב אבל אם היה לה שפה כמו שיש באמבטי היה מותר לשוט בה בשבת [ונראה שהשפה צריכה להיות מכל הצדדים].

לדעת **רש"י** (מא. ד"ה דלית) ו**הרא"ש** (ג, ח) טעם החילוק בין בריכה שיש לה שפה סביב ובין בריכה שאין לה שפה סביב הוא, שאותה שיש לה שפה סביב כיון שהמים הקרובים לשפת הבריכה הם עמוקים, אזי אינו דומה לנהר אלא לכלי, ואינו בכלל הגזירה שמא יעשה חבית של שייטין שלא גזרו אלא בנהר ולא בכלי.

**אך** לדעת **הרי"ף** (שבת יח:) אם יש לה שפה סביב אפילו אם יעקור מים מהבריכה הם לא יצאו החוצה אלא יחזרו לבריכה. וביאר **הר"ן** שכיון שאין המים יוצאים לחוץ אינו דומה לנהר ולכן אינו בכלל הגזירה של חכמים, וכ"כ **הרמב"ם** (כג, ה) וכ"פ **מרן השו"ע**, ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' רסב).

ובאמת שבשחיה בבריכה יכולות להיווצר בעיות שונות וכדלהלן: **א.** בניית כלי שיט, תיקון מזרן ים, ניפוח מצופים ועוד. **ב.** הוצאה מרשות לרשות (השפרצת מים מהבריכה החוצה). **ג.** חשש סחיטה במגבת ובשיער. (מ"ב שכ"ו, כ"א). **ד.** שרייתו זהו כיבוסו אפילו בבגד נקי לחלק מהפוסקים (שב, ט). **ה.** טלטול המים כשיוצא מהבריכה (מג"א שכ"ו סק"ח), טלטול המגבת (שו"ת מהרי"ל סי' קל"ט). **ו.** אם יש על שפת הבריכה דשא אז בהשפרצה או ביציאה מהמים "משקים את הדשא" - דבר שהוא איסור השקאה מדאורייתא (אולי זו מלאכה שאין צריכה לגופה, אך בוודאי שהדבר אסור). **ז.** לענ"ד יש להוסיף דבר נוסף שהוא עובדין דחול, התרת שחיה בבריכה בשבת יש בה משום זלזול בכבוד השבת וניגוד גמור לתכלית המנוחה בשבת. (ועי' ילקו"י או"ח שבת סי' שא ס"ב עמ' ז ואילך בארוכה, שכתב גם כן שיש להימנע מן הבריכה בשבת מחמת כמה טעמים). וכ"כ **בשש"כ** (יד, יב).

סעיף ג':

### ריקוד בשבת

שנינו בביצה (לו:) שאסור לטפח ולספק ולרקד בשבת וביו"ט, וטעם האיסור הוא שמא יתקן כלי שיר. וכ"פ **רי"ף**, **רמב"ם**, **רא"ש**, ו**מרן השו"ע**.

אלא **שהתוספות** (ביצה ל. ד"ה תנן) כתבו שבזמנינו מותר, שדווקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למיגזר, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למיגזר. וביאר **הב"י** דבריהם, דאע"פ ש'בטלה הטעם לא בטלה התקנה', לדעת התוס' גזירה זו דומה לגזירה של משקים מגולים

שבזמנינו מותר כיון שאין הנחשים מצויים. והרמ"א בתחילה כתב שהיום אין אנו מוחים במי שמספק ומרקד בשבת משום דמוטב יהיו שוגגין וכו' (ביצה ל.), ואח"כ הביא את דברי התוס' שבימינו אין כלל איסור בזה. והערון השולחן (סעיף ט) כתב שכיום מקלים בכל, משום שרק בזמנם היה הדרך להביא כלי זמר ולנגן מתוך ריקוד ומחיאית כפיים, אבל כיום שרבים שרים ורוקדים בלא כלי זמר בטלה הגזירה. אך השת"ז השמיט את דברי הרמ"א, וכ"פ בערי"ש (שלט, א) ושע"ה (סג, ה). ועיין בדברי רבנו חננאל שכתב (שם) שגדר ריקוד הוא אם עוקר אחת ומניח אחת, וקיפוצ הוא אם מגביה מע"ג הקרקע את שתי רגליו. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סימן נח בהערה עמ' רטז) ובילקוט יוסף (ח"ה עמ' פו) שאפשר להקל ע"י הליכה במחול בלבד, והמחמיר גם בזה תע"ב.

### ריקוד לצורך מצווה

כתב מהר"י קולון בשם רבינו האי שבשמחת תורה מותר לרקוד לכבוד התורה, שהתירו דבר שהוא משום שבות בלבד משום כבוד התורה. וכתב הב"י דנראה שהוא דעת כל הפוסקים שלא חילקו בדבריהם בכך. והמג"א (סק"א) והט"ז (סק"ב) הביאו דברי מהרי"ק להלכה. וכ"פ בחזון עובדיה (ח"ה עמ' ער), אולם לקשקש בכוונה בפעמוני הס"ת כתב שנכון לא לעשות כן. וע"ע בחזו"ע סוכות (עמ' תנו) מ"ש בזה.

אולם רק ריקוד לכבוד התורה התירו, אבל לכבוד שמחת חתן וכלה אין היתר לרקוד (מ"ב סק"ח). וכ"כ בחזו"ע (שם) והמנוחת אהבה (ח"ג עמ' נט). וכ"ד השת"ז (סק"ה) וכפי שדייק בו הז"ר, ודווקא ריקוד התירו אך לא טיפוח וכו', וכמו שכתב הר"י צובירי (סידור כנה"ג ח"ב עמ' תרטז). ובשו"ת אור לציון (ח"ב מג, ט) כתב שהמיקל בזה בשבת חתן יש לו ע"מ שיסמוך, שיש מהאחרונים שהקלו בזה, ויש שהקלו בכל מצב בזמנינו.

ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב מב, ד) כתב, שכיום לאחר שבחסידות הגדילו והחשיבו את מעלת הריקוד כדי לעורר את הלבבות לדבקות בה' מתוך שמחה, נעשה הדבר כדבר מצווה ממש, וכשם שהקלו בשמחת תורה כך יש להקל בכל השבתות.

אולם הר"י קאפח (כג, אות יא) ביקר בחריפות את מנהג הריקודים המתחדשים בארץ, וסובר שמה שנהגו בתימן לרקוד ["פוסעים ב' ג' פסיעות ומכופפים מעט את הברכים"] בשמחת תורה לא חשיב ריקוד כלל, וכיחו"ד הנ"ל. וכך נ"ל מערי"ש שמחד (שלט, א) סתם לאסור את כל הדברים אפילו לצורך מצווה, ומאידיך (תרסט, ה) כתב שנוהגים בשמחת תורה בריקודים "קלים". ובשע"ה (קיס, הע' יד) נשאר בספק.

**מחזיקת כף**

בגמ' שם למדנו שאסור למחוא כף בשבת. וכתב **הרמב"ם** (כג, ה) שלספק כלאחר יד מותר, וכ"פ **השו"ע**. אולם שימוש בפעמונים אפילו אם עושה כן כלאחר יד, כתב **הביאור הלכה** (ד"ה ולספק) שאסור<sup>353</sup>. ובערי"ש (שלט, א) כתב שהמנהג להחמיר אף בכלאחר ידו, וכ"כ בשע"ה (סג, הע' ז).

עוד מצינו בדברי **הרמב"ם** (כג, ד) "אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר". מרן **השו"ע** הביא דברי הרמב"ם להלכה, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' רעה) שאסור להכות באצבע צרדה.

ויש בו שתי גירסאות, ופירושו משתנה לפי הגירסאות:

א. הגירסא שלפנינו היא 'או' אחת כנגד אחת ולפ"ז הוי דין בפ"ע, וביאר הב"י דהיינו שמכין באמה על הגודל בנעימה ועושין בזה תנועות עריבות.

ב. בגירסאות ישנות כתוב (דפוס ונציה, והבה"ל כתב דזו הגירסא לפנינו, וכך הוא בכתה"י), להכות על הלוח אחת כנגד אחת, ולפי גירסא זו הכוונה שלא לתופף באצבעותיו ע"ג הקיר או הלוח בדרך נעימה ושיר. והנפק"מ היא בענין הכאת אצבע צרידה, שבתרומת הדשן כתב להתיר ע"פ הגמ' ביומא יט: שהיו מכין לפני הכה"ג באצבע צרידה, ולא משמע שהוא משום דאין שבות במקדש. והב"י גרס כגירסא הראשונה ולכן תמה על דברי התה"ד מדברי הרמב"ם. ועיין **בביאור הלכה** (ד"ה או) שכתב דלפי הגירסא השנייה י"ל כה"ד שאין בדבר איסור.

כתב **המגן אברהם** (סק"ב) שההיתר אצל כה"ג הוא משום דלא הוי קול של שיר אלא רק כדי להקיצו, ולכן מותר לעשות בחזקה אם עושה כן בשביל להעיר את חברו משנתו. אך העיר **המ"ב** (סק"ט) שלפי מ"ש התוספת שבת בביאור שיטת רש"י משמע שאפילו לשיטתו יש להחמיר, וכ"מ מהפרי **מגדים** (א"א סק"ב).

**סעיף ד':****הפרשת תרומה וחלה בשבת**

בגמ' בביצה שם מובא שאין לעשר פירות בשבת. וכ"כ **הרמב"ם** (כג, יד) וכתב שטעם האיסור הוא משום שדומה למקדיש את הפירות שהפריש, וכן נראה כמתקן אותם בשבת. וכ"פ **השו"ע**. וכתב **המ"ב** (רסא, סק"ג בשם הפמ"ג) שאיסור זה הינו גם במעשר פרות דהוי מדרבנן. וכאן כתב המ"ב שה"ה לחלה שאין להפרישה בשבת. וע"ע **בחזו"ע** (ח"ה עמ' שפד. ובחזו"ע תרומה עמ' רעד).

מי שחושש שלא יספיק להפריש תרומה לפני שבת, יכול לומר מע"ש בלא ברכה את הנוסח של ההפרשה על מה שיפריש בשבת, ובאמירתו בע"ש מתחיל את ההפרשה וע"י כך יהיה מותר לו בשבת להפריש את התרומה בנוסח הרגיל עם ברכה. וה"ה לעניין חלה. כ"כ **החזו"א** (דמאי סימן ט')

<sup>353</sup> אולם יש להעיר שהרמב"ם בפיה"מ (ביצה פ"ה ה"ב) פירש "מספקין – הוא הטיפוח בכלי, ומטפחין – בידים". ודלא כפירוש"י שכמותו כתב מרן בשו"ע. וכפי שציין הר"י קאפח. ממילא כשהתיר רבנו לספק הוא אף בכלי, ודלא כביאה"ל.

ס"ק ז-יג) והמנוחת אהבה (ח"ג עמ' רעו). וכ"פ בשש"כ (יא, יח) והביא דוגמאות נוספות לאדם שלא רוצה להפריש מע"ש, כגון שיש לו חלות ללחם משנה, או שאינו רוצה לחתוך את הפרי מע"ש כדי שלא יתקלקל.

ומי שנוהג להפריש תרו"מ גם בפירות שקנה במקומות שיש עליהם הכשר מגוף מוסמך, ושכח להפריש או להתנות על ההפרשה בע"ש, הורה החזו"א (אורחות רבנו ח"ג עמ' רמט) והלכות שבת בשבת (ח"ב פ"ח סל"ז) שכיון שמנהגו אינו אלא חומרא, מותר לו להפריש מהם תרו"מ גם בשבת.

וכתב המנוחת אהבה (ח"ג עמ' רעח) שהמתארח אצל אדם שאינו יודע אם הפריש תרו"מ על פירותיו יכול לעשות תנאי מע"ש על מה שיפריש בשבת, אך אם ודאי הפירות אינם מתוקנים א"א לעשות תנאי על פירות שאינם שלו. וכ"כ בערי"ש (שלט, ו), וע"ש בעוד פרטים. וע"ע בפסקי תשובות (אות ה).

ומה יעשה אדם שנקלע בשבת למצב שלא הפריש תרו"מ או חלה כשיודע בוודאות שלא עישרם מע"ש? כתב האור לציון (ח"ב פט"ז הע' יא) שיכול להקנות לקטן בן יב' ומעלה שהגיע לעונת נדרים שתרומתו תרומה, ויפריש הקטן את המעשרות לצורך עצמו, וממילא אחרים ג"כ יוכלו לאכול מהם. וכ"כ בערי"ש (שלט, יד). ובילקוט יוסף (סימן רסא' אות ו' בהערה) כתב שיכול לומר שמה שעתיד להפריש במוצ"ש יהיה תרומה ויועיל מדין ברירה שמותר לעשות בדברים מדרבנן. או שיקנה את פירותיו לאדם שעשה תנאי מע"ש והוא יעשר עבורו ומועיל גם בטבל ודאי. ובחזון עובדיה (תרו"מ עמ' לב) הביא דברי הרב שלחן גבוה (סי' שלא ס"ק קפא) שכתב לגבי אדם ששכח להפריש תרו"מ מע"ש מן היין, שיכול לשתות ממנו בשבת, רק יניח בשולי הכלי קצת ויפריש ממנו אף בא"י משום שתרו"מ בזה"ז הוא מדרבנן, והגרע"י דחה דבריו וכתב שאין לעשות כן. ועיין שם בעמ' רג' שהתיר להפריש שלא מן המוקף לצורך מצוות עונג שבת.

## סימן ש"מ - מלאכות גוזז, כותב ומוחק, מעמר, תיקון כלי, תופר וקורע

סעיפים א'-ב':

### מלאכת גוזז

שנינו בשבת צד:

"הנוטל צפרניו זו בזו או בשיניו וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו... רבי אליעזר מחייב, וחכמים אוסרין משום שבות: ת' אמר ר"א: מחלוקת ביד אבל בכלי חייב. פשיטא, זו בזו תנן! מהו דתימא רבנן בכלי נמי פטרי, והא דקתני זו בזו להודיעך כחו דר' אליעזר קא משמע לן. ואמר רבי אלעזר: מחלוקת לעצמו אבל לחבירו דברי הכל פטור. פשיטא, צפרניו תנן! מהו דתימא רבי אליעזר לחבירו נמי מחייב והא דקתני צפרניו להודיעך כחן דרבנן קמ"ל: וכן שערו כו': תנא: הנוטל מלא פי הזוג חייב. וכמה מלא פי הזוג? אמר רב יהודה שתיים. והתניא, ולקרח שתיים! אימא וכן לקרחה שתיים. תניא נמי הכי: הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב וכמה מלא פי הזוג שתיים. רבי אליעזר אומר אחת, ומודים חכמים לר"א במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב. ודבר זה אף בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה"

**הרמב"ם** (ט, ח) פסק כדעת חכמים במשנה, וכ"כ **הטור**. מנגד, כתב **הר"ן** (לו. מדפה"ר ד"ה גמ) בשם **ר"ח** שפוסקים הלכה כר"א משום דאיסורא דאורייתא הוא, ולחומרא עבדינן. והקשה עליו **הב"י** שהרי אף לדעת חכמים אסור ולא שייך להגדיר שפוסקים כר' אליעזר מכיוון שזהו איסור תורה. ועוד, מה המשמעות לכך שאומר ר"ח שהוא איסור מהתורה, הרי על כך נחלקו ר"א וחכמים? ותירץ **הב"ח** שרק לעניין פירוש הדברים אזלינן לחומרא, ואף לדעת חכמים כיון שהאיסור נוגע לאב מלאכה מהתורה אזלינן לחומרא. וכ"כ **הפרישה**. **הביאור הלכה** (ד"ה בין) כתב שהזדמנה לר"ן נוסחא מקוצרת בדברי הר"ח, שבאמת הר"ן פסק במפורש כדעת חכמים. וכ"פ **במ"ב** (סק"ב).

בביאור הפטור על גזיזת ציפורניים ע"י חברו, כתב **רש"י** שאם הוא גוזז לעצמו יכול לאמן את ידו לתקן בלא כלי ולכן חייב, אבל לחברו אינו יכול לאמן את ידו ליטול יפה בלי כלי. **המאירי** כתב שהפטור בחברו הוא משום שהדבר מאוס ואין הדרך לעשות כך.

### תולש נוצות

בשבת עד: שנינו

"תנו רבנן: התולש את הכנף, והקוטמו, והמורטו - חייב שלש חטאות. אמר רבי שמעון בן לקיש: תולש חייב משום גוזז, קוטם חייב משום מחתך, ממרט חייב משום ממחק"

**ברש"י** על הרי"ף ובדברי **היראים** ו**האור זרוע** (סימן סג) מפורש, שדווקא תולש מעוף חי חייב על תלישתו. אך רבים מן הראשונים חלקו עליהם, והוכיחו **מהתוספתא** בפרק ט' (תחילת פרק ח' במהדורת ליברמן), שיש גוזז אף מן המת, שמובא שם: "הגוזז מן הבהמה, מן החיה, ומן העופות, אפילו מן השלח (עור שהופשט מבהמה מתה)... הרי זה חייב".

**הרמב"ן** בסוגייתנו כתב שהאיסור ישנו אף בתולש מן המת, שמלאכת קוצר היא עקירת דבר מגידולו ולכן חיובה יהיה רק בחיות הבהמה, אבל כשעוסקים באיסור גוזז האיסור הוא חתיכת חלקים מהבהמה ולכן שייך גם לאחר מיתה. עוד כתב, שבתולש כנף מהעוף חייב אף כשתולש בידו

שהרי כך היא דרך המלאכה, אבל התולש בידו מבהמה וחיה אינו חייב מהתורה. **האגלי טל** (גוזז ס"ק ו) כתב דכיון שהדרך רק לתלוש מהעוף ולא לגזוז, אין לחייב כלל על גזיזה מעוף, ואף בחיות העוף אין לחייבו כיון שהדרך היא לתלוש רק לאחר מיתה, וביסס דבריו ע"פ **הרמב"ם** (ט, ז) שכתב תחילה "הגוזז צמר או שיער בין מן הבהמה בין מן החיה בין מן החי בין מן המת אפילו מן השלח שלהן חייב" ורק לאחר מכן הזכיר "התולש כנף מן העוף הרי זה תולדת גוזז". לא לחינם השמיט הרמב"ם את דין התולש מהעוף בראש ההלכה, וכן את הכלל בין מן החי בין מן המת, ולדעתו, אין לחייב על גזיזת כנף עוף, ויש לחייב רק על תלישתה ורק לאחר מיתה כי אין דרך לתלוש מחיים.

כתב **הט"ז** (סימן שלו סק"י) שצריך להיזהר במלבוש הנעשה מעור בהמה שלא יתלוש שער ממנה שיש בו חיוב חטאת דהכי איתא בירושלמי (ז, ב) התולש מבהמה מתה חייב תלישתה זוהי גיזתה, ודברים אלו של הירושלמי הובאו על ידי **הרא"ש** (שבת ז, ו). אך לא ברור בדברי הרא"ש אם כוונתו לתולש מבהמה או לתולש מעוף, כי בלשון הירושלמי לפנינו, וכן בלשון הרא"ש כתוב התולש מן המתה חייב, ולא מוזכרת בהמה בפירוש. עם זאת אצל **רבנו ירוחם** מפורשים הדברים, ולדעתו התולש כנף מן העוף חייב אפילו מחיים, והתולש שער מבהמה חייב לאחר מיתה דווקא, אבל מחיים אינו חייב אלא בגוזז.

להלכה הכריע **המ"ב** (סק"ה) שהתולש מן הבהמה כשהיא חיה פטור כיון שאין זה דרך המלאכה, אבל התולש ביד מהמתה חייב. והביא את דברי הט"ז לעיל. ובעופות התולש כנף בין מחיים בין לאחר מיתה חייב. וכדבריו פסק **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שפג).

בעניין הסרת נוצות מהעור של עוף מבושל, כתב בספר **זית רענן** (ח"א סימן א' אות יב) שאסורה משום גוזז, וכ"כ בספר **ישועות חכמה** (סי' פ סכ"ד), ובשו"ת **הר צבי** (ט"ל הרים גוזז סימן ג' הגהות טללי שדה) הוסיף, שכ"נ מדברי המנחת חינוך. מאידך, **האדר"ת** (בקונטרס עובר אורח, הובא בהר צבי) כתב שאין בו משום גוזז, כיון שמשעה שנתבשל אין על העור שם בשר. ובשו"ת הר צבי כתב טעם נוסף להקל, שמשעה שנתבשל העוף עתידות הנוצות להינתק מהעוף, ודין כציפורן וציצין שפירשו רובן, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן עד עניני בורר אות ט). וע"ע **בקצות השולחן** (סימן קמג בדה"ש סק"א). ובחזון **עובדיה** (ח"ד עמ' רא) התיר לתלוש נוצות אלו, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' שפז), **הגרש"ז** **אויבן** (אורחות שבת ח"א עמ' תסט), **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב עמ' רד) **האור לציון** (ח"ב פל"א אות יג), **וערי"ש** (שיט, יד).

## גדרי המלאכה

בשבת קז: דנה הגמ' לגבי המדלדל עובר במעי בהמה ואומרת שחייב משום עוקר דבר מגידולו. **הרמב"ן** כתב שאין לחייב משום עוקר דבר מגידולו שהוא תולדה דקוצר אלא בגידולי קרקע, ולכן פירש שהאיסור כאן הוא משום נטילת נשמה. נראה שלדעת הרמב"ן אין לחייב משום גוזז אלא על חלקים הטפלים לבהמה כדוגמת צמר, צפרניים וכו', אבל עובר במעי אמו אינו טפל לה כדוגמת הדברים הנ"ל ולכן אין לחייב משום גוזז. אולם התוספות (בכורות כה, עבודה זרה כו:) נקטו שהחיוב הוא מצד גוזז, ובע"ז כו. כתבו שכשפסק גידול העובר אין חיוב מצד גוזז, וממילא משמע שכשתולש מבהמה מתה אינו חייב משום גוזז, שהרי פסק כח גידולה. וכ"כ **תוומת הדשן** (סימן פב) שהתולש

שער של מת הרי אינו בכלל מלאכה כלל. ובדעת התוס' הנ"ל יש לפרש דכיון שכעת העובר הוא חלק מגוף הבהמה ועתיד לפרוש מנה, יש להחשיבו כדין צפרניים וכד' ולחייבו משום גוזז.

ובאמת שהמנחת **חינוך** (מוס"ה ש מלאכת גוזז) כתב שמלאכת גוזז שייכת דווקא בדברים שהדרך לתלוש ולגזז מגוף הבהמה, אבל אין סברא דאם חותך חתיכת בשר מעל גופו. שיתחייב משום גוזז.

**האגלי טל** (גוזז ב) הביא את דברי התוס', וכתב שזוהי מחלוקת בין התלמודים, שלבבלי הוא עוקר דבר מגידולו. אבל לירושלמי והתוספתא שמפורש בדבריהם שחייב על התולש מהמתה, י"ל שגדר גוזז הוא בחיתוך חלקים מבעלי החיים כפי שהיה במשכן שהיו גוזזים השער מעורות האילים לאחר מיתה, כדי להשתמש בעורות.

### גוזז - משאצל"ג<sup>354</sup>?

**התוספות** (צד ד"ה אבל) כתבו שכל סוגיית גוזז היא כשיטת ר' יהודה המחייב במשאצל"ג, שהרי כשגוזז אינו צריך לצמר הנגזז. אמנם **הריב"ש** (סימן שצד) כתב שגזיזת ציפורניים היא מלאכה הצריכה לגופה. והטעם: לשיטת הרמב"ן משום שבעצם הנטילה הרי הוא נהנה ואין זה משנה אם נהנה מהדבר הנגזז או בגוף האדם, ולשיטת התוס' ששיטתו היא שהכל תלוי בתכלית שהמלאכות נעשו במשכן, מצאנו שבמשכן נטלו את הצמר כדי לייפות את עור הבהמה.

**השו"ע** פסק שאסור ליטול שערו או צפרניו, בין ביד בין בכלי, בין לעצמו בין לאחרים. וכתב **המג"א** (סק"א) שלמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אינו חייב אלא אם צריך להשתמש בשערות או בציפורניים<sup>355</sup>.

כתב **הש"ך** (יו"ד סימן קצח בנקודות הכסף שם) שגזיזת ציפורניים אסורה רק מדרבנן, לדין דקיי"ל כר"ש במשאצל"ג. ולפיכך התיר שם לאישה ששכחה ליטול ציפורניה בליל טבילה, לומר לגוי שייטול לה ציפורניה, שאמירה לגוי באיסור דרבנן במקום מצוה מותרת. ואף **הגר"א** בביאורו כאן כתב שהשו"ע סתם דבריו בעניין גזיזת ציפורניים כשיטת הרמב"ם שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>356</sup>. אבל **בביאור הלכה** חולק על כך וסובר שגזיזת ציפורניים יש בה איסור תורה, ולכן נוטה

<sup>354</sup> עיין לקמן בקונטרס 'מלאכת מחשבת' שהארכנו בביאור שיטות הראשונים מהי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובקצרה: **רש"י** סבור שכל פעולה שאדם רוצה לעשותה בנסיבות הקיימות היא מלאכה שצריכה לגופה. **תוס'** סבורים שכל מלאכה יש לעשותה לאותו צורך שלשמו נעשתה המלאכה במשכן, אבל צורך שונה אינו מעיקר המלאכה ונחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה – עיין תוס' שבת צד. וחגיגה י'; **רמב"ן** ואחרים סבורים שכל פעולה שאדם מפיך ממנה הנאה חיונית היא מלאכה שצריכה לגופה.

<sup>355</sup> דברי המג"א קשים לענ"ד, שהרי בתחילת דבריו הביא את דעת הריב"ש שבכה"ג חייב אפילו אם אינו צריך לדבר הנגזז שהרי הוא מייפה בזה את העור או הבשר, וא"כ מדוע לאחר מכן כתב שרק אם צריך לשער הרי הוא חייב, ובכך הכריע שכן היא דעת השו"ע. והרי בסימן שכת, לא ועוד (עיין מחצית השקל כאן) הסביר את דברי מרן ע"פ דברי הריב"ש, וצ"ע. ואף הביאור הלכה (ד"ה חייב) הקשה על המג"א מדוע חייב השו"ע על לקיטת שיערה אחת אם עושה כן בלבנות מתוך שחורות, הרי אינו צריך את גוף השער, ואף אם צריך את השער מדוע יתחייב על אחת. ועוד, מדוע חייב מרן על הקוצץ ציפורן וציצין שלא פירשו רובם מהעור, הרי אין מסתבר לומר שצריך את הציפורן?

<sup>356</sup> על שיטתו קשה מדברי השו"ע לעיל שטז' סעיף ח' שפסק כר"ש. אך ראה דברי הגר"א בסימן תצח, ד שכתב "אף שהשו"ע סותר למה שאמר בסימן תקטו אין בזה כלום כידוע". והמג"א יישב את דברי השו"ע והעמיד דבריו בצריך לשערות. ונראה שיש כאן מחלוקת עקרונית בין הגר"א למג"א בדרך כתיבת השו"ע. הדמשק אליעזר ביאר את דברי הגר"א שהבאנו שדרך השו"ע להביא איזה תשובה אע"פ שאינו פוסק כמותה. ודעת הגר"א לא לקבל את שיטת המג"א בהעמדת אוקימתות בדעת השו"ע, שהרי כך הוא יוצר שיטה חדשה בדברי השו"ע ואין זה דרכו של מרן לחדש שיטות.



שלא להתיר לגזוז ציפורניים לאישה ששכחה ליטול אותן בליל טבילתה שחל בליל שבת על ידי גוי, והתיר לה על ידי גוי רק אם יעשה כן בידיו ולא בכלי. אמנם כשאי אפשר באופן זה התיר לעשות כן על ידי גוי אף בכלי משום שכאן אין עיקר כוונתה להתנאות בזה ואינה עושה כן אלא לצורך טבילתה, ואפשר שיש לראות זאת כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ועיין ב**ט"ז** (יו"ד סי' צח ס"ק כא) אסר לומר לגויה לקצוץ, וחשש שיש בזה איסור תורה כשמסייעת לה, ולכן כתב שתנקה ידה טוב מהלכלוך ותטבול בלא לקצוץ.

אך צ"ע בזה, כי אפשר שזה נכון רק על פי הריב"ש שהכל תלוי במגמות המשכן, וכאן אין לה כוונה לצורך הגוף, אבל לשיטת הרמב"ן שהנטילה היא המלאכה, וכל שהיא נהנית ממנה נחשב צריכה לגופה אין היתר זה פשוט, אלא אם נסמך בשעה כזו על שיטת התוס' והגר"א הנ"ל. ולכן אולי עדיף לנקר היטב את הציפורניים שתהיינה נקיות לגמרי, ותטבול באופן זה, דבלאו הכי אין גוי מצוי כל כך בזמננו במקומות טבילה. וכן כתבו רבים מן הפוסקים האחרונים, הובאו דבריהם בשו"ת **יביע אומר** (יו"ד ח"ב, יג).

### ❧ חצי שיעור במלאכות שבת

ביומא עג: מובאת מחלוקת האם חצי שיעור אסור מהתורה או מותר, לדעת ר' יוחנן אסור מהתורה, ולר"ל חצי שיעור מותר מהתורה. **הרמב"ם** (פ"ב מהל' שביית עשור ה"ג) פסק שחצי שיעור אסור מהתורה. וכ"פ כל הפוסקים.

בטעם הדבר כתב **הרשב"א** (ח"א סימן תלט) דכיון שכתבה תורה "כל חלב וכל דם" ולא כתבה "חלב ודם", משמע שהקפידה על כל שיעור, אלא שלעניין מלקות כיון שבפחות מכזית אין שיעור אכילה, אין לוקין עליה. ובגמ' מופיע שהוא אסור משום שחזי לאיצטרופי. ובביאור הגמ' ישנם כמה פירושים (מקובץ יסודות וחקירות): **א.** חשש שיגרר ויאכל את השיעור השלם. **ב.** גם החצי עצמו אסור, שהרי יש בו את החומר האסור. **ג.** א"א שכשיאכל את החצי השני, יתהפך החצי הראשון למפרע לאיסור, ולכן הוא אסור מלכתחילה. **ד.** חל עליו שם איסור כיון שראוי להשלים לשיעור השלם.

ונחלקו הראשונים האם איסור חצי שיעור נאמר גם לגבי שבת ושאר איסורים:

**א. רש"י** (שבת עד. ד"ה וכו') **אור זרוע ומאירי**: חצי שיעור אסור בכל התורה כולל איסורי שבת.

ואינו חייב חטאת עד שיעשה כשיעור. וכתב **הפרי מגדים** (פתיחה להל' שבת) שמכך שכתבה התורה "לא תעשה כל מלאכה" משמע שהקפידה גם על חצי שיעור.

**ב. רשב"ם** (ב"ב נה:): בכל האיסורים אסור מהתורה אפילו חצי שיעור, ובמלאכות שבת אינו

חייב כיון שיש חסרון במלאכת מחשבת, שהרי אינו חשוב.

---

מקומות נוספים שמצאנו מחלוקת זו בין המג"א לגר"א: סימן שיח סעיף ד בעניין ביטול אחר ביטול ברוטב. ובדין שהיית מאב"ד, השו"ע רג, א סתם כחכמים וברנד', ד כתב הגר"א שמקור דברי השו"ע בדברי חנניה, והמג"א מיישב את דברי השו"ע בשתי המקומות. וכן בסימן שכח, מב. ובסימן שב, יב. ובסימן שמה, יז. ועיין בספר **תוספת אהל** ח"ב בהערה על המ"ב בסימן שיח ס"ק סב.

ועיין בדברי **היד מלאכי** (כללי הפוסקים של השו"ע אות ב) שכתב שמרן כתב את השו"ע בסוף ימיו ולכן אנו מוצאים סתירות בדבריו לפעמים, שמפני חולשתו לא דקדק בהם. והביא בשם מהר"ש אבוהב שמרן מסר לתלמידיו את כתיבת השו"ע ולכן יש בו סתירות פנימיות.

ג. **חכם צבי** (סימן פו): רק באיסורי אכילה חצי שיעור אסור, אבל בשאר איסורים (כולל שבת) חצי שיעור אסור רק מדרבנן. **הגרע"י** הסתמך על דעתו בכמה מקומות (חזו"ע שבת ח"ד עמ' קמח, שפד. ועוד).

**הרמב"ם** (שם) פסק שחצי שיעור אסור מהתורה, אבל בהלכות שבת לא גילה דעתו. אמנם מצאנו בכמה מקומות שהתייחס לעושה חצי משיעור המלאכה. בפי"ח הכ"ג כתב שהעושה חצי שיעור מהמלאכה פטור. וכן בפי"א ה"ט פסק שהכותב אות אחת פטור, ומשמע שפטור אבל אסור, והיינו מדרבנן בלבד. החכם צבי פירש בדעת הרמב"ם שרק לעניין איסורי אכילה חצי שיעור אסור מהתורה. וכ"כ **הר"י קאפח** (שבת פ"א אות טו. מאכ"א פ"ז אות כד). **הביאור הלכה** (ד"ה על שתי) כתב שלדעת הרמב"ם חצי שיעור אסור מהתורה, ומ"ש פטור, הכוונה פטור ממלקות אבל אסור מהתורה.

להלכה כתב **המ"ב** (סק"ג) שחצי שיעור אסור מהתורה, וכ"פ **הברכי יוסף** (אות א). ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ה, כה) כתב שדין חצי שיעור אסור מהתורה נאמר רק על איסורים שיש בהם שיעור, והעושה שיעור מהם חייב מלקות וכד'. אבל איסורים שיש בהם שיעור והעושה אותם אינו מתחייב בעונש, בזה חצי שיעור פטור מהתורה.

והוסיף הצי"א שכשעושה פחות מחצי מהשיעור, הרי הוא אסור מדרבנן בלבד גם למ"ד אסור מהתורה, שהרי אפילו אם יצרף עוד אחד כמוהו הרי לא יגיע לאיסור השלם. אמנם **השש"כ** (מבוא א, כד) כתב שאסור בכל שהוא.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' יח) כתב שחצי שיעור באיסורי דרבנן, אם הוא צורך גדול או בצרוף סברא אחרת, אפשר להקל.

## מלאכת כותב

סעיף ג':

**הכותב שתי אותיות זהות** ❧

שנינו בשבת קג.

"הכותב שתי אותיות, בין בימינו בין בשמאלו, בין משם אחד בין משתי שמות, בין משתי סמניות, בכל לשון - חייב. אמר רבי יוסי: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם"

**רש"י והרע"ב** פירשו שמחייבים על כתיבת שתי אותיות זהות גם אם הם חסרות משמעות. והנה הקשה **ר' עקיבא איגר**, שבהמשך הגמ' שם מובאת מחלוקת תנאים האם חייב על כתיבת שם קטן משם גדול, ולכו"ע משמע שצריך צירוף שתי אותיות בעלות משמעות, ומחלוקתם היא רק אם צריך שתי אותיות שונות או אף אותיות זהות אסור. וא"כ יוצא לדעת רש"י ששיטת ת"ק חדשה לגמרי? ובסוף דבריו כתב שבאמת לדעת רש"י, ת"ק מחמיר ומחייב בכל שתי אותיות, שהרי כתוב בסתמא 'בין משם אחד'. אבל **הביאור הלכה** (ד"ה במשקין) ביאר בדברי רש"י שלכו"ע אם מתכוון מתחילה

לכתוב שתי אל"ף חייב, ולא נחלקו אלא כשהתכוון לכתוב שם גדול וכתב שם קטן, שי"א שצריך לכתוב שם קטן בעל משמעות שיהיה עכ"פ מקצת מחשבתו הראשונה, וי"א שא"צ לכתוב שם בעל משמעות. וכתב שם הביה"ל שאף הרי"ף והרא"ש שהעתיקו את המשנה בסתם דעתם לחייב בכל שתי אותיות.

**הרמב"ם** (יא, ט) פסק שהכותב שתי אותיות חייב, ובהלכה י' פסק שהכותב אות אחת כפולה פעמים והוא שם אחד חייב. וביאר **המ"מ** שדווקא כשיש משמעות לשתי אותיות הזהות הרי הוא חייב. וב'קובץ' על הרמב"ם דייק שעל כל ב' אותיות חייב.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קמא) פסק שהכותב שתי אותיות זהות שיש להן משמעות הרי הוא חייב, ואפילו אם נתכוון לכתוב שם גדול וכתב שם קטן. וכן אם נתכוון לכתוב שתי אותיות זהות שאין להן משמעות הרי הוא חייב. ורק אם נתכוון לכתוב שם גדול וכתב שם קטן ואין משמעות לשם הקטן הרי הוא פטור (כהסבר הביה"ל). וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קלג).

### סודות מלאכת כותב

לדעת **רש"י** (בדעת ת"ק) החיוב במלאכת כותב הוא על כתיבת אותיות, והשיעור של שתי אותיות הוא השיעור במלאכה (כמו שיש שיעור גרירת במלאכת טוחן). ולשאר התנאים בברייתא מלאכת כותב היא העברת מסרים ולכן חייב דווקא על שתי אותיות שיכולות לבטא משהו. גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קכט) הגדיר שמלאכת כתיבה היא הבעת רעיון או כוונה מסויימת ע"י כתיבת אותיות, סימנים או צורות.

### כתיבה בשמאל

המשנה בדף צב. מחייבת על הוצאה ביד שמאל, והמשנה בקג. מחייבת על כתיבה ביד שמאל רק בשולט בשתי ידיו (אביי) או לדעת ר' יוסי, המחייב משום רושם (רב יעקב). והחילוק הוא: במלאכת הוצאה, שאינה מלאכה עדינה, אין הבדל בין ימין לשמאל. אך במלאכת כתיבה, שהיא מלאכה עדינה, אינו חייב אלא ביד ימין. ראייה לכך משיטת רב יעקב, שאם כתיבה היא רישום (כר' יוסי) - אין היא מלאכה עדינה וחייב על שמאל כעל ימין. ואף אם כותב בשמאל חייב, משום שמתחייב על ה'רישום' שבאותיות ולא על הכתיבה שבהן. ואת הרישום ניתן לעשות בשמאל.

עקרון זה עולה מדברי **הר"ן** שכתב שכתבה היא מלאכה דקה ולכן אין הדרך לכתוב אלא ביד ימין, ואם כתב בשמאל פטור, משום דהוי מלאכה כלאחר יד. ובספר **עיתים לבניה** (עמ' שנא) כתב שכל מלאכה שאין נ"מ לענין יושר ותיקון המלאכה אף אם נעשית בשמאל חייב. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סימן סד) כתב שרוב המלאכות נעשות דווקא בימין.

כתב **המ"ב** (ס"ק כב אות ז) שהכותב ברגלו, בפיו ובמרפקו פטור משום שאין דרך כתיבה בכך, ומ"מ איסור דרבנן יש בכל כתיבה שהיא. ואדם הגידם בשתי ידיו שהרגיל את עצמו לכתוב בפיו או ברגלו, כתב בשו"ת **יהודה יעלה** (ח"ב סימן קעב) שדינו כאיטר יד שכתב בשמאל וחייב. **מאידך**, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנד) שחשוב שינוי ופטור. וע"ע בדברי המור וקציעה (סימן לב ד"ה כתב) לגבי כתבית סת"ם ע"י גידם.

וכתב **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קמא) לגבי החותם אותיות ע"י חותמת שחייב אף אם עושה כן בשמאל. שהרי אפשר להשתמש בו בשמאל כמו בימין. וכ"פ **בחוט שני** (ח"א עמ' קנד) כיון שאין קושי משמעותי לחתום בשמאל יותר מביד ימין. וכתב בחזו"ע שלכן כשיש צורך גדול לחתום בשבת יעשה כן בכתב לועזי, ואז מותר לומר לגוי שיחתום בשמאל בחותמת.

### חק תוכות

הגמ' בגיטין כ. מביאה שבדין כתיבה, כגון בכתיבת סת"ם, בכתיבת ציץ ובכתיבת גט, קיימא-לן דחק תוכות פסול, וחק יריכות כשר. ובדיני שבת צריך לברר האם הדין יהיה זהה. האם בשביל להתחייב בשבת משום מלאכת כותב צריך לעשות דווקא מעשה כתיבה ובחק תוכות אינו חשוב כמעשה כתיבה ולכן לא התחייב, או שמא מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל שלפנינו נוצרו אותיות יש לחייב.

ובאמת שבשבת קד: שנינו שהנוטל גגו של חי"ת ועשאו שני זיינין חייב, וזוהי דוגמא ליצירת כתב ולא לכתיבה, ואפ"ה הגמ' מחייבת. בספר **התרומה** (הל' גיטין ס' קט"ו) הביא דברי גמ' אלו והוכיח שחק תוכות בשבת חייב, משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שמתכוין לעשות אותיות אין הקפדה כיצד יכתוב אותן, אבל היכן שכתוב 'וכתב' צריך שיכתוב את גוף האותיות ולא שיהיו נעשות מאליהן. **הר"ן** (לו: באילפס) הסכים לדבריו, והוסיף להביא ראיה ממוחק על מנת לכתוב שחייב [אולי כוונתו שבמחיקה ע"מ לכתוב חייב משום כותב, ואם בכה"ג חייב משום כותב כ"ש במקרה שיש לפנינו תוצאה של כתב ממשי ולא רק הכנה אליו].

אך דעת **הרשב"א** שחק תוכות אסור גם בשבת, והסביר את הדין של נטל את גגו של חי"ת שהוא דומה לדיו שנפל ע"ג האות ומעבירו, ולא לנידון של חק תוכות. לשיטתו גם בשבת צריך מעשה כתיבה, וכשנטל את גגו של חי"ת היה מעשה כתיבה באות ח' ולכן חשוב כ'וכתב'.

### אותיות על צידי הספר

כתב בשו"ת **הרמ"א** (סי' קיט) שמותר לפתוח ספר שכתוב על דפיו אותיות, דכיון שעשוי לפתיחה וסגירה אין בזה משום מוחק. וכ"פ **הט"ז** (סק"ב) שאין בזה משום כותב ומוחק, וכראיה לדבריו הביא את הגמ' בדף קד: לגבי הכותב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי שחשובה כתיבה. ומשמע שכתב שאינו סמוך זל"ז חשוב עדיין כצמוד, וה"ה לענייני דאע"פ שמפריד את הכתב זמ"ז הרי הוא חשוב עדיין ככתוב אלא כמחוסר קריבה (ובאמת שנראה לחלק בין קירוב חלקי אותיות לקירוב אות לחברתה, ודו"ק). וכ"פ **השת"ז** (סק"ח), **ערי"ש** (שמ, ג) ו**שע"ה** (סב, לה, ד"ה ספרים). וכן העלה להתיר **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קנט) וכתב שלכן מותר לפתוח ולסגור פרוכת העשויה משתי חלקים שכתוב עליה פסוקים, וכשפותחה וסוגרה הרי הוא מקרב את האותיות זל"ז (גם השש"כ כתב שדין זה קל יותר מחיתוך עוגה או פתיחת ספר, שהרי בפרוכת מקרב חלקי מילים ולא חלקי אותיות). וכן מותר לקרב חלקי דף קרועים כדי שיוכל ללמוד בו. גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קלט) הביא עקרון זה להלכה, ולכן התיר לשחק במשחקים שמרכיבים מילים בתנאי שלא יחברו אותם במסגרת שלא יפלו [ולדעת האור לציון ח"ב סימן מב' תשובה ו', התיר לשחק בפאזל המורכב בתוך מסגרת משום שנחשב 'השתמשות' ולא

'כתיבה']. וכ"פ **האגרות משה** (א, קלה) ו**הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פט"ז סכ"ג), ולגבי קירוב חלקי כתב זל"ז כתב שכל ההיתר הוא רק בספר שנעשה מתחילה לכך, משא"כ בדף שנקרע באופן מקרי. ועוד, שלאחר שנקרעו הדפים אין הם עומדים להצמדה אלא להיות דבוקים זל"ז. ולדעת **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ג ס"ה) ו**הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנז) אסור לקרב כתבים זל"ז.

מנגד, **המגן אברהם** (סק"ו) הביא בשם **הלבוש** שהוא קרוב לחיוב חטאת, וכן נראה לו להחמיר. וכתב **המ"ב** (ס"ק י"ז) שהמנהג להקל, אבל אם יש לו ספר אחר נכון להחמיר. ובשו"ת **מאמור מרדכי** (ח"ד סימן קו) העלה שאם נקלע למקום שאין לו ספר אחר מותר לו להשתמש בספר הזה, ועדיף שיפתח מעט מעט את הספר כך שהמחיקה לא תהיה ניכרת. וב**שע"ה** (שם) כתב שלכתחילה לא יכתוב על חודי דפי הספר.

### מד-חום שכותב אותיות

**בירושלמי** (שבת יב, ד) נאמר לגבי בני המזרח שכותבים במי עפצים על נייר חלק ואין הכתיבה נראית כלל, וכשחברו מקבל המכתב הרי הוא שופך עליו דיו ורואה את הכתוב, שאסור לעשות כן בשבת. ולכאורה ה"ה בכל כתב שמגלים אותו ע"י מעשים שונים שאסור לעשות כן בשבת. אלא שאולי יש לחלק שרק במקום ששופך דיו נחשב לכותב שהרי שפיכה זו היא חלק ממעשה הכתיבה, אבל אם אינו עושה שום מעשה של כתיבה מותר. **הפרי מגדים** (משב"ז סק"ג) כתב שגילוי כתב כזה הרי הוא אסור מדרבנן. ויש עוד צד להקל מטעם שאינו כתב העשוי להתקיים. וכ"פ להקל בניד"ד בשו"ת **ציץ אליעזר** (יד, ל). וכ"כ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קסג) שמותר להשתמש במד חום שכשיש חום לחולה הרי נראים אותיות ע"ג, וכשמסירים אותו האותיות נמחקות. וכ"פ להתיר **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קמד) במקום שאין מד חום אחר.

אך **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנז) פסק שאסור להשתמש במד חום כזה, ומ"מ אם רק נצבע המד חום יש להקל להשתמש בו לחולה שאין בו סכנה.

### הליכה בנעלים שיש בהם אותיות

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קנב) שמותר ללכת בנעליים אלו בשבת, ואין לחוש מצד איסור כותב שהרי הנועל אותם אינו מתכוון כלל לכתוב. ואע"פ שהוא פ"ר הוא מותר, כיון שכותב ברגליו דרך הילוכו, וגם אינה כתיבה המתקיימת. והוי פ"ר דלא אכפת ליה בתרי דרבנן שמותר. וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנח).

סעיף ד':

### כתיבה המתקיימת

במשנה בדף קד: שנינו שהכותב בדבר שאינו מתקיים – פטור. מהמשנה עולה שהכותב בדיו ובסם וכו' הרי הוא חייב משום שהוא דבר המתקיים, אך להלן קטו: משמע שכתבים אלו אינם מתקיימים. וחדש **הרשב"א** שם שלעניין שבת אין צורך בכתיבה המתקיימת לעולם, אלא די בכתיבה המתקיימת לזמן סביר שבו אנשים כותבים דברים שאינם עומדים לעולם אלא לזמן אחד כספרי

הזכרונות. וכעין זה מוכח גם כן דעת ה**תוס'** (ד"ה אבל). וכ"נ שנוטים דברי הביאור הלכה (ד"ה במשקין), ולא הזכיר כלל דברי הרמב"ם.

ובאמת שהמשנה בדף קב: הביאה "זה הכלל: כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת - חייב". וביארו **רש"י** וה**מאירי** שהמילה 'בשבת' מוסבת על העושה מלאכה, ואין הכוונה שהמלאכה מתקיימת במשך השבת. **אך** מדברי ה**רמב"ם** (ט, יג) עולה, שהמדד למלאכה המתקיימת היא האם המלאכה מתקיימת במשך השבת או לא. וכן העיר ה**ר"י קאפח** (ט, אות לז). וה**מ"מ** הגדיל לבאר שדרישה זו נובעת ממלאכת כתב שאינו חייב אלא בדבר המתקיים. (וע"ע בשער הציון סימן שג' אות סח' שביאר כן בדעת הרמב"ם).

העולה מן הדברים הללו הוא שיש כנראה מחלוקת בראשונים בהגדרת מתקיים בשבת: לדעת רש"י והרשב"א - 'מתקיים' הוא למשך זמן סביר כנהוג אצל בני אדם לעשות כן. ולדעת הרמב"ם והמ"מ - 'מתקיים' הוא ליום השבת בלבד. (ועיין שו"ת **מנחת יצחק** ח"ז סי' יג, יד, ו**מנחת שלמה** ח"א סימן צא' אות יא. שג"כ הבינו כך בדברי הראשונים הנ"ל). ועיין **בחזון עובדיה** (ח"ו עמ' נב) שכתב דלאחר עשרים שעות משעת הכתיבה נמחק, הרי חשוב ככתב שאינו מתקיים.

כתב ה**שו"ע** שיש להיזהר שלא לכתוב באצבעו במשקין על השולחן או באפר. והוסיף ה**פרי מגדים** (משב"ז ג) שאסור לכתוב ע"ג חלון זכוכית בימי הקור שהם לחים מקור. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קמח) ו**מנחת אהבה** (ח"ג עמ' קלה) ו**שע"ה** (סב, לד).

כתב **תרומת הדשן** (סימן סג) שמותר לרשום באויר כמין אותיות. והוסיף ה**ט"ז** (סק"ג) שלפי דבריו לא רק באויר מותר, אלא ה"ה שאם רושם על דף נגוב צורת אותיות שמותר.

ולגבי עשיית צורות באצבעות כנגד השמש ע"מ שיעשו צל בצורה של אותיות וציורים, דעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנח) שמותר, שהרי כתב זה אינו מתקיים אפילו לפרק זמן קצר. אבל אם מניח חפץ כנגד השמש כדי שיעשה צורה מסויימת, דעתו שאסור, שהרי הוא מתקיים לפרק זמן מסויים. ולהכניס שקופיות למקרן שהיה דלוק מע"ש כדי להקרין על הקיר, דעתו שהרי זה בכלל כתיבה המתקיימת ואסור מדרבנן. מאידך, בשו"ת **שבט הליי** (י, ס) כתב שאין בזה כלל איסור כותב, אולם יש לאסור זאת משום זלזול בכבוד שבת. והביא בשם ה**גרש"ז אוירבך** שמותר לעשות כן בשבת.

### ❧ כתיבה במחשב

בדיון על כתיבה במחשב יש לדון בעצם ההקלדה, האם כתיבה כזאת חשובה ככתב. והאם חשובה כדבר המתקיים. מצד כתיבה המתקיימת הפוסקים חלוקים האם אותיות אלו חשובות ככתב, שהרי האותיות הללו נמחקות מהמסך תוך זמן קצר, ומה שנשאר על הדיסק אינו חשוב כאותיות, שאינן אלא אותות חשמליים שאין להם צורת אות.

ה**גרש"ז אוירבך** הכריע (נשמת אברהם מה"ת עמ' תקעה) כי כתיבה זו הינה כתיבה שאינה מתקיימת ואסורה מדרבנן בלבד, וכן משמע מדברי ה**גרע"י** (חזו"ע ח"ה עמ' קמא). ובתשובת הרב ד"ר מרדכי הלפרין ע"פ פסקי ה**גרש"ז** המליץ להקליד על המקלדת בשינוי, כגון בגב האצבע ולא בכרית

שבקצה האצבע. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ד סימן לז) כתב שיש בכתיבה במחשב חיוב מהתורה. וביאר, שאע"פ שהכתיבה נמחקת מע"ג המסך לאחר זמן מה, מ"מ כיון שאינה נמחקת מחמת עצמה אלא ע"י פעולה אחרת, דומה הדבר לכותב ע"ג הבשר שחייב, אע"פ שחמימות הבשר אינה משאירה את הכתב לאחר זמן. וכ"ד הגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קנג) שהרי הוא מתקיים בזמן שהאדם צריך אותו בכתיבתו הראשונה, ומה שנשמר לאחר מכן במחשב פשוט שאינו חשוב לכתב המתקיים.

## סעיף ה':

### דיני רושם

שנינו במשנה קג.

"הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משתי שמות בין משתי סמניות בכל לשון חייב. אמר רבי יוסי: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן, לידע איזו בן זוג"

**רש"י** פירש את מחלוקת התנאים שת"ק מחייב רק בכותב אותיות, ואינו מחייב בעושה רשימות בעלמא, אבל רבי יוסי סובר שאפילו רשם שני רשימות בעלמא לסימן חייב. שהרי במשכן עשו אותיות לסימן שלא יתחלפו הקרשים והגורם המחייב אינו האותיות אלא הסימנים.

אבל הרשב"א והריטב"א הביאו בשם **הגאונים**, משני סמניות - אותיות ידועות בכתב שאינן נקראות, אלא סימנים בעלמא, כעין נונין הפוכות דכתיבי בפרשת ויהי בנסוע הארון. ולדבריהם יש להבין מהי המחלוקת בין ת"ק לר' יוסי שהרי שניהם מחייבים משום רושם על סימנים! ובאמת שהירושלמי ביאר שהחייב על סימניות הוא רק אליבא דר' יוסי. ומפשטות דברי הבבלי עולה לא כך. גם **הביאור הלכה** (ד"ה משקין) העיר בדעת הרמב"ם שישנה מח' בזה בין הבבלי לירושלמי.

כתב **הרמב"ם** (יא, יז) "רושם תולדת כותב הוא. כיצד? הרושם רשמים וצורות בכותל ובבשר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים, הרי זה חייב משום כותב". ואולי יש לבאר בדעת הרמב"ם הנ"ל, שהלכה זו לא קשורה כלל למח' ת"ק ור' יוסי, אלא לדעתו מלאכת כותב היא העברת מסרים, בין שעושה כן ע"י כתיבת אותיות ובין ע"י ציורים. וכפי שהסיק **הביאור הלכה** (ד"ה במשקין) בדעת הרמב"ם שאינו צריך לצייר שתי ציורים בשביל להתחייב, שהרי מהות החייב הוא המסר, ולמה שיצטרך לצייר שתי ציורים, אם גם בציור אחד יכול לבטא את דבריו? (ובאמת ההו"א בדברי הביה"ל אינה מובנת כלל לפ"ז).

ולעניין הלכה כתב **האור זרוע** (סימן עג) שכשאדם לומד דבר ורוצה לעשות לו סימן, אסור לו לרשום בציפורן על הדף. ו**הרמ"א** (דרכי משה אות א) חשש לדבריו. וכ"כ **הב"ח והט"ז** (סק"ד), וכ"פ **השש"כ** (כח, טז).

אלא שהשו"ע פסק שמותר לרשום בציפורן על הספר, שהרי אינו דבר המתקיים. וכפי שכתב **הטור**. **הט"ז** (סק"ד) חילק בין קלף שעליו דיבר השו"ע, לנייר שהרושם מתקיים ואסור, וכ"פ **השת"ז** (ס"ק יא). **הביאור הלכה** (ד"ה מותר) הביא בשם האליה רבה שלדעת הטור אין הלכה כר' יוסי ולכן הרושם

אינו בכלל כותב ואסור רק מדרבנן. וכפי שנראה מרוב הראשונים שאין הלכה כר' יוסי. והמנוחת **אהבה** (ח"ג עמ' קמט) כתב שמעיקר הדין אפשר להקל, אך נכון לחוש לדבריהם.

## מלאכת מוחק

### הגדרת המלאכה

יש לחקור האם החיוב הוא על מחיקת האותיות, או על הכשרת המקום לכתיבה. עוד יש לברר האם הדרישה שהמוחק יהיה ע"מ לכתוב הוא רק כדי להפקיע ממעשה זה שם של 'מקלקל'. וכן האם מוחק הוא דווקא באותיות או אפילו כל דבר שישנו ע"ג משטח הכתיבה ככתמי דיו וכד'.

אם נאמר שמוחק הוא ג"כ בכתמי דיו, אזי אין מקום לומר שמלאכת מוחק היא מעשה המחיקה אלא הכשרת המקום לכתיבה הבאה. אך אם החיוב הוא דווקא במוחק אותיות יש לדון האם צריך דווקא ע"מ לכתוב, או די בכך שלא יהיה מקלקל.

וראיתי בשיעורי הרב ברוך גיגי שהביא שלושה אפשרויות להגדרת מלאכת מוחק, ונ"מ בניהם: **א.** הכשרת מקום הכתיבה, ולכן אין זה משנה מה מוחקים, אלא העיקר שיהיה מקום לכתוב ע"ג. **ב.** מחיקת אותיות – פעולה הפוכה מכותב. אך צריך שלא יהיה מקלקל, לדוג': אם מוחק מדף יקר ערך שלא היה צריך לכתוב עליו, ובא למחוק אותם כדי לתקן את הדף. לפי הבנה זו, מחיקה ע"מ לכתוב דווקא אינו הגדר של מלאכת מוחק אלא רק סילוק ה'מקלקל' שבה. **ג.** שילוב של מחיקת הכתב עם הכשרת המקום לכתיבה הבאה.

הנפקא מינות בין ההגדרות השונות:

- אדם מוחק כתם דיו כדי לכתוב: חייב רק לפי האפשרות הראשונה.
- אדם מוחק אותיות כי הוא זקוק לנייר חלק לעטיפה – חייב רק לפי האפשרות השנייה.
- אדם מוחק כתם דיו כי הוא זקוק לנייר חלק לעטיפה – פטור לכל הדעות.
- אדם מוחק אותיות כדי לכתוב אחרות במקומן – חייב לכל הדעות.

### דעות הראשונים

מדברי **רש"י** (עה: ד"ה מחק) משמע שחייב דווקא על מוחק ע"מ לכתוב, אולם בדבריו עדיין צ"ע אם חייב דווקא על מחיקת אותיות או גם על מחיקת סתם דיו.

מדברי **הרא"ש** (פ"ז סימן ט) עולה שהדרישה למוחק ע"מ לכתוב דווקא אינה באה רק לפטור את בעית ה'מקלקל' שבה, אלא היא חלק מהגדרת המלאכה. ומסקנת דבריו שחייב גם על מחיקת טשטוש דיו ולא רק על אותיות. מדברי התוספתא שהביא הרא"ש, כתב **הב"ח** שהמסלק שעה שנפלה ע"ג כתב הרי הוא חייב משום מוחק ע"מ לכתוב. והסביר **בשו"ע הרב** (סעיף ד) את ההיגיון שבחיוב: "דמה לי מתקן מקום לכתיבה ומה לי מתקן אותיות הכתובות, ואדברה זהו תיקון יותר".

**הרמב"ם** (יא, ט) כתב "המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב... מחק אות אחת גדולה ויש במקומה כדי לכתוב שתיים חייב... נפלה דיו על גבי ספר ומחק אותה, נפלה שעה



על גבי הפנקס ומחק אותה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות חייב". ויש להבין, אם הרמב"ם מחייב על מחיקת סתם דין, מדוע הוצרך לכתוב בתחילת דבריו 'המוחק כתב'? אפשר לפרש שיש דין במחיקת אותיות דווקא, והחיוב על מחיקת דין הוא דווקא בנפל על מקום כתב.

וכתב **הפרי מגדים** (א"א סק"ז) שאם במחיקה היה תיקון מסוים, כגון שמחק שטר חוב חייב, אע"פ שלא היה מוחק ע"מ לכתוב. והיינו שא"צ דווקא מוחק ע"מ לכתוב, אלא דרישה זו היא רק בשביל שלא יהיה 'מקלקל', ו**הביאור הלכה** (ד"ה המוחק) הביא ראיות לדבריו, ונראה שהסכים עימו. **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קנב) פסק שרק אם מוחק ע"מ לכתוב באותו מקום חייב, אך אם מוחק אפילו כדי לתקן שטר וכד' אינו חייב מהתורה. ומדברי **הר"י קאפח** (יא, אות כב) משמע שצריך למחוק ע"מ לכתוב, אך א"צ לכתוב דווקא במקום שמחק אלא במקום מה שמחק, דהיינו שאף אם מחק כמה אותיות בסוף שורה ע"מ לכתבם בשורה הבאה חייב, אע"פ שלא כתב באותו מקום שמחק. וצ"ע אם יסכים לדברי הבאווה"ל.

### סע' שעווה שנפלה על דין

נאמר ב**תוספתא** (פרק יב): "נפלה דין על הספר ומחקו, שעווה על הפינקס ומחקו - אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב". ה**ב"ח** הביא דברי התוספתא, וכתב שיש לזהר כשנוטף שעווה על הספר שאין לסלקו ואפילו לא נטף אלא על אות אחת, ואם נטף על שתיים חייב חטאת. לא ברור כ"כ משום מה מחייב ה**ב"ח**, מהקשר דבריו לתוספתא נ"ל שמחייב משום מוחק. והאחרונים הביאו את דברי ה**ב"ח** להלכה, וכ"כ ה**מ"ב** (סק"י). אלא שה**מחצית השקל** הבין שה**ב"ח** מחייב משום כותב, שהסילוק חשוב לכתובה, שהרי כל זמן שלא סילק השעווה א"א לקרות האות. וב'**קובץ**' על הרמב"ם (יא, ט) הבין שה**ב"ח** אוסר משום ממרח.

המחצה"ש הביא את דברי ה**מעיל צדקה** (סימן כה) שהקשה ע"ד ה**ב"ח**, שלדבריו אם נמצא בס"ת אותיות מכוסות בשעווה, יהיה אסור לקרות בו שהרי אותיות אלו חשובות כחסרות. וכתב שאין נראה בעיניו לחייבו משום כותב, שהרי לא מצינו כה"ג במשכן. וכי יעלה על הדעת לומר שאם חלק מהס"ת קשור בקשר של קיימא, יהיה אסור לקרות בחלקו הגלוי, משום דאותו החלק שקשור חשוב כמחוק? והמעיל צדקה כתב לבאר שהאיסור המובא בתוספתא הוא משום ממרח את השעווה כדי לכתוב עליה שוב. בשו"ת **שנות יעקב** (ח"ב סימן ד) חלק ע"ד המעיל צדקה וכתב, שהאות חשובה כמחוקה כל זמן שהשעווה עליה. אמנם החיוב על סילוק השעווה הוא רק משום ממחק, ולכן אם השעווה יבשה מותר לקפל את הקלף וע"י כך השעווה תיפול. וכ"פ ב**שע"ה** (כג, יב). ובתשובות **ר' עקיבא איגר** (ב, יא) כתב שהחיוב כאן הוא משום מתקן מנא. וכ"כ ה**ר"י קאפח** (יא, אות כו) אם א"א לקרוא את האותיות. גם **הפרי מגדים** (משב"ז סק"א) כתב לחלוק ע"ד ה**ב"ח** שאין כאן לא משום מוחק ולא משום כותב.

ונראה לומר שאם מוריד את השעווה במקום שאינו רוצה לכתוב שם, אין בזה אפילו איסור דרבנן, ורק משום מוקצה יש לדון וכפי שכתב הפמ"ג.

ופסק **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קעט) שאם נטף שעווה על אותיות ס"ת כל עוד האותיות ניכרות כשהשעווה עליהם מותר לקרות בו, ואם השעווה עבה מותר לסלק אותה בשבת.

### ☞ **העלמת כתב ע"י אכילה, קריעה ושריפה**

כתב **המרדכי** (סימן שסט) שיש איסור דרבנן באכילת עוגות שיש עליהם אותיות ותיבות (כיון שאינה ע"מ לכתוב), ולכן מותר לקטנים לאוכלם. אבל לגדול אסור לאכול עוגות אלו. וכ"פ **הרמ"א** (סעיף ג) ואפילו שאינו מתכוון אלא לאכילה.

אלא שיש לעיין האם אכילה נחשבת מחיקה? בפשטות יש לומר שלא. משום שלא די בתוצאת המלאכה – מחיקה, אלא מעשה המלאכה צריך להיות מוגדר כמעשה מלאכה. וכשמשיג את תוצאת מלאכת מחיקה ע"י אכילה או קריעה, א"א להגדיר פעולה זו כמעשה מלאכה. עוד י"ל, שמלאכה הנעשית כצורת אכילה אינה חשובה כמלאכה, וכפי שמצאנו בבורר, טוחן, בונה ועוד. ולכן מחיקה וכתובה שאינן שייכות לתחום המזון אינן יכולות להחשב ככתיבה ומחיקה, שהרי הדבר אינו חשוב ככתב אלא כאוכל!

ובאמת **שהט"ז** (סק"ב) כתב להתיר שבירת העוגות כיון שרצה לדמות לבורר וטוחן לצורך אכילה שמותר, וכ"ש כאן שהוא מקלקל כיון שאינו מוחק ע"מ לכתוב. אך **החזון איש** (סימן סא) תמה ע"ד, שהרי האכילה התמידית היא דרך ברירה וטחינה ולכן לא חל עליה שם מלאכה אלא הוא מעשה הנטפל לאכילה, אך אין האכילה התמידית דרך מחיקה, ולכן אפילו אם ימחק סמון לסעודה חשוב כמחיקה. וה**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קסב) כתב ליישב דברי הט"ז, שאף אם המחיקה אינה מלווה את האכילה התמידית, א"א להתכחש לזה שמעשה המחיקה נעשה ע"י אכילת האדם, ולכן חשוב כדרך אכילה.<sup>357</sup>

והנה, מצאנו בדברי **הרוקח** (סימן רצו) שכתב על מנהג ישראל לחנך הילדים בחג השבועות בתחילת לימוד התורה, שהיו מביאים להם מאכלים שונים שכתוב עליהם פסוקים וכד', ומוכח מדבריו שסבר שמנהג זה פשוט הוא להיתר.

בגבולות האיסור יש לדון בשלושה מצבים: **א.** עוגה המעוצבת בצורת אות או ציור. **ב.** אותיות הכתובות על העוגה ממין העוגה. **ג.** אותיות הכתובות עליה שלא ממין העוגה.

כתב **המג"א** (סק"ו) שהאיסור הוא דוקא כשכותבים על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל אם הכתיבה היא מהעוגה עצמה, מותר. יש המסבירים שאין זה חשוב ככתב משום שכתב במהותו הוא אותיות ע"ג משטח, וכשהאותיות עצמן כתובות בעוגה אין הדבר חשוב ככתב, וכ"כ **המ"ב** (ס"ק טו) וה**ש"ת** (סק"ח).

**הדגול מרובה** (סק"ו) כתב להוכיח נגד חומרת הרמ"א, ותחילה הניח הנחת יסוד שציור צורות דינו ככותב אותיות, והאיסור באכילת עוגה שכתוב עליה אותיות נכון ג"כ לגבי עוגה שיש עליה ציורים.

<sup>357</sup> עוד כתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קסה) שיש להיזהר שלא לקרוע כתב הנמצא ע"ג שקיות מאכל, ואם א"א להיזהר לפותחן בלא לקרוע ולחתוך במקום האותיות, יש להקל לפותחן אע"פ שהאותיות נקרעות.

והביא את הגמ' בפסחים לז. שאין איסור באכילת סריקין המצויירים בפסח, ולכן אין איסור ג"כ באכילת עוגות שכתוב עליהם אותיות (אולם יש לדחות דבריו שכל האיסור בציורים אינו אלא כשהציור מבטא משהו, אך כאן אינו אלא ציור שהוא כצורה לנוי בעלמא! וכן ראיתי שכתב החזו"א בסימן סא). והוסיף לבאר שהוא פ"ר באיסור דרבנן, והוא מקלקל ועושה כלאחר יד דכו"ע יודו להתיר. וכתב **המ"ב** (ס"ק יז) שיש לסמוך ע"ד הדגו"מ כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' רו) פסק שמצד הדין מותר לחתוך בסכין עוגה שכתוב עליה אותיות מצבע מאכל. אבל עדיף להחמיר ולשברה בפה דרך אכילה. ואם האותיות נעשו בגוף העיסה מותר לשברם ביד, בין אם האותיות שוקעות ובין אם בולטות [ונ"ל שלדעת מרן מותר בכל גווני כיון דהוי פ"ר בדרבנן]. וכ"פ **בשע"ה** (סב, לה). גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קסב) הביא את דברי המתירים והאוסרים, וכתב שהמיקל אין מזניחין אותו (משום דהוי פ"ר באיסור דרבנן דלא ניחא ליה), וכשהכתב בגוף המאכל מותר. ודעת **הגר"מ אליהו** (שו"ת הרה"ר ח"א עמ' 59) שכאשר הכתב עשוי ממין אחר אסור לחתוך או לאכול את העוגה, אך אם הכתב הוא מגוף האוכל מותר. וכ"פ **בערי"ש** (שמ, ב). ו**החזון איש** (סימן סא' סק"א) כתב שאין הבדל אם הכתב הוא בגוף המאכל או ע"ג, ולכן אסור לחתוך כל עוגה כזו.

בטעם ההיתר לשבור עוגה כשהכתב הוא בגוף העוגה ולא ע"ג, משמע **מהחיי אדם** (ח"ב כלל לח ס"ד) שכיון שעוגה היא דבר שאינו מתקיים והוי כתב שאינו מתקיים ע"ג דבר שאינו מתקיים, לא גזרו בזה חכמים במקום עונג שבת. ו**בערוך השולחן** (סעיף כג) כתב דכיון שהאותיות הם דבר מאכל לא שייך בזה מחיקה, ומה שאסר הרמ"א הוא רק במקום שהאותיות כתובות בדיו וכיוצ"ב. ו**שולחן שלמה** (סק"ח) כתב שכשם שמותר לקרוע עור מעל החבית ואין בזה משום קורע, כך גם בשבירת העוגות אין משום מוחק. ומדברי **החוט שני** (פכ"א סק"ב) משמע שכל החילוק הוא אם הכתב בגוף האוכל או שהוא בולט ע"ג, ולכאורה גם אם העוגה תבלוט בצורת אותיות יהיה אסור לדבריו לחתוך אותה.

### ☞ העלמת הכתב מהעולם

כתב בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סי' י', ובמהדורה הישנה ב-ג סי' ל"ד) שהמעשן סגריות שרשום עליהם אותיות, אין בזה משום מחיקה משום דלא משכחת שיהא בזה ע"מ לכתוב הואיל וגם הנייר נשרף יחד עם האותיות. אמנם מהחומרא שלא לחתוך עוגה שיש עליה אותיות מוכח דאסור.

גם **הפמ"ג** (סימן תקיא, משב"ז סק"ב) מן המחמירים שאף באופן זה של שריפה יש משום מוחק, וכתב בעניין עישון סיגריות ביו"ט "גם נייר שכתוב בו אותיות יש לאסור דהוה מוחק מדרבנן על כל פנים".

נראה שהבנת המחלוקת כאן תלויה ביסוד מלאכת מוחק אם עיקרה הוא בהכשרה לכתיבה או בביטול האותיות. ומדברי **האור שמח** (כג, ב) שכתב ג"כ אודות כילוי הדבר מהעולם עולה, שהפטור במחיקת הדבר מהעולם הוא משום שאין לפנינו את הדבר המתכלה, כמו סותר דבר מהעולם לגמרי שאין לפנינו את הדבר השבור/סתור.

❧ **רחיצת ידיו מדיו**

כתב **החיי אדם** (נשמ"א כלל מ' סי' ב) שמותר ליטול את ידיו כשיש עליהם לכלוך, אבל אין לנגבם משום דהוי פסיק רישיה שאבור אפילו בדרבנן. **הפתחי תשובה** (סימן קסא) דחה דבריו וכתב, שאינו יודע היכן מצא איסור מחיקה בשבת בדבר שאינו דרך כתיבה רק דרך לכלוך בעלמא. ועוד רבים מהאחרונים דחו דברי החיי אדם. ו**בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' רכו) התיר ליטול ידיו ולנגבם כראוי אם יש עליו טשטוש של דיו. ואם כתב אותיות על ידו יטול ידיו ברביעית בבת אחת ואז לא יצטרך לנגב ידיו, ובכ"ה ג' מותר. וכן העלה בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ה סימן י), **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' קמ), **ערי"ש** (שמ, א) ו**שע"ה** (סב, לה, ד"ה מי).

## מלאכת תופר

### סעיפים ו' – ז':

❧ **הגדרת מלאכת תופר**

שנינו בשבת עד: "והתופר שתי תפירות. והא לא קיימא! אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: והוא שקשרן". ובביאור דברי הגמ' הנ"ל מצאנו כמה כיוונים בראשונים:

- א. דעת **המאירי** שגם בתופר חייב רק על קשר של קיימא, וחייב שתים אחת משום תופר ואחת משום קושר. וכך גם דעת **הרמ"ן** (מונבא בכס"מ פ"י ה"ה).
- ב. הריטב"א כתב בשם **התוס'** שמדובר על קשר של קיימא, אך אינו חייב עליו כיון שקשר זה אינו עומד לעצמו אלא רק בא להחזיק את התפירה בלבד. ולכן חייב רק משום תופר.
- ג. כיוון שונה מצאנו בדברי **התוס' רי"ד** שלדעתו התופר אינו עושה קשר שחייבים עליו. ו**הרמב"ן** כתב שאינו קושר אלא עושה מעשה להחזיק את התפירה בלבד. **הריטב"א** כתב שמעשיו אינם אלא לפרק זמן מסויים, שחייב עליו משום תופר ולא משום קושר. הר"ן כתב בשם **היראים** שהקשר אינו מתקיים, אך גורם לתפירה שתעמוד זמן מסויים.
- ד. **הרמב"ם** (י, ט) פסק "התופר שתי תפירות חייב, והוא שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשמט", מדבריו נראה שקושר קשר גמור. וא"כ מדוע שלא יתחייב משום קושר? בפשטות אפשר לתרץ שלדעת הרמב"ם דרוש קשר אומן בשביל להתחייב, וכאן מדובר שהקשר חזק אך אינו של אומן, (וכן תירץ **האבני נזר** סימן קפח). אפשרות נוספת מצאנו בדברי **מרכבת המשנה** שטען, שאין כלל חיוב של מלאכת קושר כאשר קושר קשר בראש החוט, כיון שאינו מחבר שתי עצמים זל"ז, וכאן כשקושר בראש החוט לא שייך לעסוק בחיוב מלאכת קושר.

## בין תופר לקושר

יש לעמוד על ההבדל בין מלאכת תופר לקושר. שתי מלאכות אלו עניינם הוא חיבור שתי חלקים נפרדים לכדי דבר אחד. הרמב"ם (י, יא) אף הוסיף שאין צורך בחיבור ע"י חוט ומחט אלא גם בדיבור חלקים חייב משום תופר. **המרכבת המשנה** (י, יא) כתב שהחילוק בין קושר לתופר הוא, שהחיבור במלאכת קושר הוא ע"י הקשר עצמו בלא אמצעי חיצוני, בשונה מתופר שהחיבור נעשה ע"י גורם שלישי. אך **הערוך השולחן** (סימן שיז, יח) פירש שההבדל בין קושר לתופר נעוץ בשאלה מה קורה לאחר המעשה, בקושר יכול להשיב את המצב לקדמותו, משא"כ בתופר ומדבק שכשירצה להשיבם לקדמותם בהכרח יצטרך לקלקלם ולקרוע זה מזה. כיוון דומה מצאנו בדברי **האגרות משה** (ב, פד), לדבריו תופר הוא המחבר את שני החלקים לדבר אחד מהותי, ומרגע שנתפרו – דבר אחד לפנינו, אבל בקושר הוא קושר בין שני דברים ואף לאחר שנקשרו, הרי לפנינו שני דברים קשורים זל"ז (מקרה אחד טעון הסבר לשיטתו, והוא הפותל חבלים שחייב משום קושר אע"פ שנעשה לפנינו גוף אחד. ובאמת שהאג"מ התייחס לנקודה זו, וכתב דכיון שכשרוצה יכול להתירן ולעשותו כבתחילה אינו חשוב כגוף אחד לגמרי). וכתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' מ) שתופר הוא ע"י גורם שלישי שמחבר בין הגופים, וגם שלאחר שיתחברו יהיו כגוף אחד ממש. אך ראיתי בספר **בנין שבת** (תופר פ"י סק"ה) שכתב שאין הכוונה שמחובר ע"י גוף שלישי, שהרי האור זרוע (סימן סז) פסק שהמשחיל חוט לבגד ומבטלו ה"ז תופר, וגם המג"א (סימן יא' סק"ג) כתב שאם מטיל חוטי ציצית בטלית ה"ז תופר. אלא הכוונה שחיבור של תפירה חזק יותר מחיבור של קשר כיון שנעשה ע"י דבר חיצוני.

## תפירה שאינה של קיימא

נמצאו למדים מדברינו לעיל, שרוב ככל הראשונים דורשים קשר של קיימא כדי שנוכל לחייב על התפירה, חוץ מדברי היראים שלא דרש קשר של קיימא. הגדיל לכתוב הריטב"א במפורש שבקושר יש צורך בקשר של קיימא, אבל בתופר אין צורך לקיימא ומספיק שמתקיימת עכשיו. וכן הוכיח **הטל אורות** (מלאכת תופר נהב) מדברי הריטב"א הנ"ל. וכן מוכח מדברי הריטב"א בדף מח. (ד"ה הפותח).

ואפשר להסביר שהחילוק בין תופר לקושר בנקודה זו היא, שבתופר יש לפנינו יצירה חדשה שיש לחייב עליה אף אם היא אינה לזמן, שעל עצם חידוש הדבר שלפנינו יכול להתחייב. אך בקושר שהמעשה שלפנינו אינו בעל משמעות כ"כ, צריך ג"כ להיות מושג של קיימא כדי שהתחייב.

ונ"ל שהדיון אינו על תפירה שאינה מחזיקה מצד עצמה, שעל מעשה כזה פשוט שאינו חייב כיון שהיא מלאכה שאינה מתקיימת. אלא הנידון הוא על תפירה שמצד עצמה מחזיקה למשך זמן והאדם אינו מתכוון להשאירה לזמן ממושך. ולמעשה זוהי מחלוקת ראשונים מפורשת האם יש לחייב על תפירה שאינה של קיימא או לא. ושורש המחלוקת נעוץ בפירוש הסוגיה מח. בעניין פותח בית הצואר, **שרש"י** במקום פירש שעושה פתח לחלוק חדש, והיינו יצירת פתח בית הצואר, אבל **ר"ת** פירש שהוא מנתק החוט שהתופרים נוהגים לעשות שם, שחשוב הוא כתופר לכל דבר.

ובמרדכי הובאו בדין זה ב' נידונים:

א. בפרק כלל גדול (סי' שס"ח) הביא דשרולים אשר הידוקם נעשה ע"י חוט שעובר בתוך הבד, וכאשר לובשים את הבגד מותחים את החוט והשרוול מתהדק, וכאשר פושטים את הבגד מרחיבים את השרוול, כתב המרדכי דיש בזה איסור תפירה אף שהוא לזמן, אא"כ הנקבים בהם נכנס החוט רחבים קצת ומתוקנים בתפירה סביבות הנקב, דאז ניכר שהחוט העובר בהם אינו כתופרם אלא הוי כעין שימוש בכפתורים. וכן כתב הטור בשם **רבנו פרץ** לאסור בזה. וכ"ד **ריב"א**.

ב. ואילו בהגהות מרדכי (פ"ז סי' תס"א) מובא בשם **הראב"ה** להתיר בזה כיון שהוא תפירה שאינה של קיימא, והביא זאת **הדרכי משה** (סק"ב). וכתב הד"מ שנהגו להקל בזה וציין לסי' שי"ז שפסק כן. (וכוונתו למה שפסק שם במחלוקת לגבי הפרדת זוג מנעלים התפורים זה בזה דאין לעשות זאת לפני עם הארץ, ומשמע שמן הדין ה"ז מותר). וגם דעת **רבנו יואל** להתיר תפירה אפילו שאינה של קיימא.

והנה כאן מעתיק **השו"ע** רק את דעת האוסרים, והרמ"א לא השיגו, ונמצא שלדעת השו"ע תפירה שאינה של קיימא אסורה, ובדעת הרמ"א יש לכאורה סתירה, שבסי' שי"ז נקט בעיקר להקל ובסי' ש"מ לא השיג על דברי השו"ע. בביאור דעת הרמ"א בנידון זה של תפירה שאינה של קיימא נאמרו כמה מהלכים:

א. **החזו"א** (בהוספה לסי' ש"מ) כתב דכיון שהרמ"א לא השיג על השו"ע לכן קיי"ל כהאוסרים. ולא התייחס החזו"א למש"כ הרמ"א לעיל סי' שי"ז.

ב. **התהילה לדוד** כתב שאפשר שדעת הרמ"א לחלק בזה בין תפירה לבין קריעת התפירה, שהחמיר בתפירה שאינה של קיימא והיקל בקריעת תפירה שאינה של קיימא כיון שהיא אינה ע"מ לתפור. וכן נוטה גם דעת **הגרי"ש אלישיב**.

ג. **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ בתיקונים ומילואים לפרק ט"ו הערה רכ"ד) נקט שדעת הרמ"א להקל בתפירה לזמן, ומה שלא השיג על השו"ע בסי' ש"מ הוא משום דסמך על מה שכתב בסי' שי"ז, וכמו שהד"מ ציין לסי' שי"ז וכתב שנהגו להקל.

לעניין הלכה, **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' צ) העלה שלדעת מרן לכאורה תפירה שאינה של קיימא אסורה בשבת, אך כתב דכיון שרבים מהפוסקים מתירים בזה, יש להקל עכ"פ בהדבקה בגדים שאין דרכם בכך. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נז) האריך לדון בשיטות הראשונים בדין תפירה שאינה של קיימא ונראה שמסקנתו היא שיש להחמיר בזה בתפירה רגילה, ורק בתפירה שאינה רגילה אפשר להקל (לדוג' מדבקה). **והאור לציון** (ח"ב פל"ו הע' טו) העלה שתפירה שאינה של קיימא מותרת.

ובגדר תפירה שאינה של קיימא לכאורה יש ללמוד מדין קושר מה חשוב לקיימא, שאינו לקיימא כלל הוא שמתירו מעת לעת, או עד שבעה ימים, וקשירה לקיימא היא העומדת לעולם, וכ"כ בשו"ת **שבט הליי** (ד, לה). ובקצות השולחן (סימן קמו בבדה"ש ס"ק כב) כתב שאפילו עשוי להתיר את התפירה ביומו אסור מדרבנן לדעת רבנו יואל.

## ❧ תכיפה אחת או שתיים

שנינו במסכת כלאים (ט, י) שהתוכף תכיפה אחת אינה חבור, ואם עשה שני ראשיה לצד אחד – כלומר, תחב את המחט פעם אחת, הפכה ותחבה פעם שניה כך ששני ראשיה באותו צד – חייב.

א. **הרא"ש** על המשנה פירש ששתי תכיפות הן חיבור בכלאים דווקא אם קשר את שני ראשי החוט, אבל אם לא קשר- אין זה חיבור שהרי אינו מתקיים (וכתב שאינו מבין מדוע אם תחב פעם אחת וקשר אינו נחשב לחיבור). וע"ע בדברי **המגן אברהם** (סי' י"א ס"ק יג) שכתב בדעת הרא"ש, שבשתי תכיפות די בקשר אחד, ועל זה אמרו במשנה דתכיפה אחת אינה חיבור אף בקשר אחד, אבל בשני קשרים זה על זה אפילו תכיפה אחת הוא חיבור.

ב. **הרמב"ם** לא הזכיר בפירושו שצריך לקשור אלא מספיק בשתי תכיפות, וכן משמע בהל' כלליים (י, כד). אלא שהוסיף שם אופן נוסף לחיוב "קבץ שני ראשי החוט כאחד, או שתכף שתי תכיפות הרי זה כלאים", בפשט לשונו משמע שאם קיבץ שני ראשי החוט כאחד הרי הוא חייב אפילו לא עשה כן ע"י שתי תכיפות. וכן הבין הטור בדעת הרמב"ם (יו"ד סימן ש). נמצא שהרמב"ם חולק על הרא"ש בתרתיו: שתי תכיפות בלא קשר וכן בתכיפה אחת עם קשר: לרמב"ם הוי חיבור לכלאים ולרא"ש לא.

ושיטת הרמב"ם צ"ע, שהרי המשנה השוותה בין שבת לכלאים, ואם בכלאים דעתו שדי בשתי תכיפות בלא קשר, מדוע בשבת דורש שיקשור לאחר שתי תפירות כדי להתחייב? **הרדב"ז** התייחס לשאלה זו וכתב, שבשבת בעינן מלאכה המתקיימת, אבל בכלאים היסוד הוא חיבור, והרי נתחברו ע"י שתי תכיפות. וצ"ל שהקשר בשבת אינו תנאי בחיבור אלא במלאכה המתקיימת, וכ"כ **מהר"י קורקוס** ו**הר"י קאפח** (שבת י, אות טז). אפשרות נוספת כתב **הט"ז** (יו"ד סימן ש' סק"ג) שבכלאים בעינן 'יחדיו' ומספיק שיהיו מחוברים אפילו לשעה, ובתופר צריך שיהיו כאחד שהוא חיבור יותר משמעותי משום מלאכת מחשבת.

### מותר חוט של תפירה

שנינו בשבת עה. "המותח חוט של תפירה בשבת - חייב חטאת". א. **פרש"י** שכשנתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת, מותר ראשי החוט להדק ולחבר וזו היא תפירתו. ב. דעת **ר"ח** שהאיסור כאן הוא משום טוה, והיינו כיון שהחוט הוא חלק מהבגד מתיחתו חשובה לטוהיה של החוט אל תוך הבגד. ג. **הרמב"ם** (י, ט) כתב שהמותח חוט של תפירה בשבת חייב מפני שהוא מצרכי התפירה. ומדברי **הבית יוסף** משמע שהרמב"ם עוסק בהכנת החוט לתפירה, וכך פירש מרכבת המשנה. בדברי הרמב"ם יש חידוש גדול, שהאדם חייב גם על פעולה שאינה תופרת ממש אלא רק חלק מתהליך התפירה. אך **הר"י קאפח** (י, אות יז) דחה את פי' מרכה"מ בטענה שכיצד יכול להיות שיתחייב על תופר עוד לפני שתפר?! אלא פירש כפי' **הרד"ע** שמותח את חוט התפירה חייב גם בלי שנפרד ממנו הבגד, ע"ש.

### מותר חוט

כתב ב**שיבולי הלקט** (סימן קח) לגבי אלו העושים נקבים בבתי ידים ויש חוט שעובר בנקבים שע"י משיכתו מתהדק הבית יד, שאין בזה משום תופר "דתופר לא הוי אלא שרוצה בקיומו שיהא מהודק תמיד" וכאן אינו רוצה במצב שהחוט מתרפה. אבל אדם שאינו רוצה בהידוק אלא בזמן שלובש את הבגד, ובשעה שפושטו מרפה את ההידוק אין בו איסור תופר. ולאחר מכן כתב שדווקא אם יש

נקבים מותר, אבל לתפור חוט אחד בבתי ידיו שמהדקו ומרחיבו כשפושט, חשוב הדבר לתפירה "דמה לי יום אחד מה לי תפירה עולמית".

ולכאורה פסקיו סותרים זה את זה! שבתחילת דבריו כתב שאין חייב משום תופר אלא כשרוצה בו שיהיה מחובר באופן קבוע ולא כשמהדק ופושט, ואילו לבסוף כתב שאין הבדל בין תפירה ליום אחד לבין תפירה עולמית. ולכן נראה להסביר שכשיש נקבים מתוקנים בבגד אין פעולת החיבור חשובה כתופר, אלא כצורת לבישה. אבל כשאין נקבים בבגד הפעולה חשובה כתפירה לכל דבר רק שהאדם מגביל אותה לזמן מסויים, ולכן גם התפירה ליום אחד יש איסור תורה.

ביישוב הסתירה בין הפסקים מצאנו כיוונים שונים. בשו"ת **גינת ורדים** (סימן יז) כתב שמה שהוסיף טעם להיתר שתופר לא הוא אלא שרוצה בקיומו, אינו סיבה להתיר את ההידוק עצמו, אלא טעם לפתרון בעיית מיחזי כתופר, ולכן הוסיף טעם זה לומר שאין כלל סרך איסור, שהרי גם ללא היתר זה אין האיסור אלא מדרבנן שהרי היא מלאכה שאינה מתקיימת (הביאו המנוחת אהבה ח"ג עמ' מג). ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נד' אות ו) תירץ, שתפירה לזמן אסורה מדרבנן אטו תפירה עולמית, ולכן כתב שאין הבדל בין תפירה לזמן מרובה וזמן מועט שהרי עכ"פ יש לאסור מדרבנן מחמת הגזירה. ו**משנה הלכות** (ח, ס) חילק בין הרישא לסיפא מצד המקרה. לשיטתו, הרישא עוסקת במקרה שהחוט לא מחובר לבתי ידים, והסיפא עוסקת במקרה שתופר את החוט ממש לבתי ידים ואז אין הבדל לכמה זמן התפירה, ע"ש.

מין **השו"ע** פסק דין זה להלכה וכתב שאסור למתוח החוטים אא"כ יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה בעיגול. והעיר **המגן אברהם** (ס"ק יב) שאם נמלך להניחה כך לעולם אסור לעשות כן בשבת. וכ"כ **השת"י** (ס"ק יד). אולם לפי ביאורנו לעיל מעשה זה אמור להיות מותר בשבת. ונראה שהמג"א מתבסס ע"ד היראים שגם לולאות הקבועות בבגד יכול להתחייב על הידוקם חטאת. או שאפשר לומר שהאיסור הוא משום מיחזי כתופר. אמנם כבר כתב **הגינת ורדים** (כלל ג סימן יז) שהיראים הפריזו במ"ש שחושש בזה לחטאת, ומ"מ יש לאסור מדרבנן. ועיין לקמן בעניין שימוש ברוכסן בשבת, שם כתב המנוחת אהבה להתיר בזה אפילו משאיר את החיבור לזמן ארוך.

וכתב **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' מג) שמותר למתוח שרוך המושחל בקצה כובע של מעיל גשם, אע"פ שבמתיחת החוט מתכווץ הכובע ומתהדק סביב הראש, כיון שאין זו תפירה המתקיימת שהרי סופו להוריד מעליו את הכובע, וטעם נוסף הוא משום שאין כאן דמיון כלל לתופר, כיון שיש נקב מיוחד בקצה הכובע שבו מושחל החוט. אבל אם אין היכר בגוף התפירה שאינה נעשית לקיימה, רק שבדעתו לפרקה לאחר זמן, יש להחמיר כדעת רבנו פרץ שהבאנו לעיל. גם **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קלד) התיר למתוח חוט שמושחל בכובע סרוג כדי להצמידו לראש, כיון שלא נאסר אלא הידוק שמטרתו לעצב את הבגד כדי שיהיה יפה.

### ❧ תחיבת מחט בבגד

ישנה מחלוקת גדולה בפוסקים האם בשביל להתחייב משום תופר צריך חוט ומחט, או שעצם תחיבת המחט יכולה לחייב את האדם משום תופר.



**הקרנן נתנאל** (שבת ז', ג) כתב ע"ד המשנה בתופר שתי תפירות, שיש איסור דרבנן בכל תחיבת מחט, ותמה על מה סמכו העולם בתחיבת מחט הא הוי שתי תכיפות. גם **המ"ב** (ס"ק כז) כתב שהתוחבים שתי תחיבות במחט לחבר הבגדים לאו שפיר עבדי<sup>358</sup>. ובשו"ת **גינת ורדים** (סימן יז) העלה לאסור כאשר תוחב שלוש תחיבות ועשוי להתקיים, וכ"כ **הבא"ח** (כי תשא אות ט) כשעושה לכמה ימים. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' מו) שנכון לא לתחוב שלוש תחיבות במחט (אע"פ שלדעתו תחיבת מחט אין לה שם תופר כלל), ואם תוחב את המחט כדי לאחות קרע מותר אפילו שלוש תחיבות כיון שאינו עומד להתקיים כלל.

לעומתם בשו"ת **אגרות משה** (ב, פד) כתב שתחיבת המחט אינה קשורה כלל למלאכת תופר, שרק חיבור שני חלקי בגד להיות כאחד שייך למלאכת תופר, משא"כ כאן. ובשו"ת **גינת ורדים** (סימן יח) הביא תשובת **ר' שבתי נאווי** שהעלה להתיר משום דכו"ע ידעי דלאו להתקיים עבידא ולכן הוא מותר גמור. ואין דרך תפירה כלל בתחיבת מחט בלבד. גם **החזו"א** (סימן קנ"ד דף רנז) כתב שאין כאן שמץ של תפירה, משום שמעשה זה דומה למהדק בקרסים, והוסיף לבאר שאף הקרנן נתנאל לא התכוון לאסור אלא תמה מה מקור המנהג שמקלים בזה<sup>359</sup>.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' פ) פסק שמותר לחבר שני חלקי בגד ע"י תחיבת מחט אפילו שלוש תחיבות או יותר, וכן מותר לחבר חלקי בגד ע"י סיכת בטחון אפילו ע"י תחיבות רבות, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ו סימן לד). וכ"פ להתיר שימוש בסיכת בטחון בשו"ת **ציץ אליעזר** (יג, מג), והמנוחת **אהבה** (ח"ג עמ' מט), וכתב שבסיכת בטחון ההיתר יותר מרווח כיון שיש יותר היכר שנעשה רק לזמן ולא לקבע. **האור לציון** (ח"ב פרק כט, ה) התיר לתחוב אפילו כמה תחיבות בבגד, ואם תוחב ע"מ להשאיר שם את הסיכה אסור אפילו תחיבה אחת.

**בשש"כ** (טז, עד) פסק שמותר להשתמש בסיכת בטחון, ועדיף לתחוב פעם אחת בלבד, ובהערה רלז כתב בשם **הגרש"ז אוירבך** שכל טעמי ההיתר אינם אלא ללמד זכות, אבל למעשה אין להקל מסברא.

## סמכות רב פעמיות, סקוצ'ים וכיו"ב

כתב **הרמב"ם** (י, יא) "המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב", וכתב **מרכבת המשנה** שדיבוק ניירות בקולן של סופרים חשוב לאומנות, ובשו"ת **באר משה** (ב, כט) הביא דברי מרכבת המשנה, וכתב שדבריו מדויקים מלשון הרמב"ם שהוסיף תיבות 'בקולן של סופרים וכיוצא בזה' שלא היה לו לכתוב, אלא ע"כ לומר שדווקא חיבור ע"י גוף שלישי חייב כמו בתופר. גם **הר"י קאפח** (י, אות כב) דייק מיתור לשון הרמב"ם, וביאר ש"אין המדבק חייב עד שידבק

<sup>358</sup> ובסימן שח' ס"ק מו' כתב שמותר לטלטל מחט כדי לתחוב במלבוש לחברם בעת הדחק. ובספר **אמת ליעקב** (למהר"י קמינצקי סימן שמ' ס"ו) כתב שכשהמ"ב מעתיק בשם פוסק הלכה ולא סתם הדין, זה מוכיח שלא הסכים לגמרי לאותו פוסק, אלא רק לומר דבר בשם אומרו. וגם **הציץ אליעזר** (יג, מג) כתב שהמ"ב לא כתב כן מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא.

<sup>359</sup> ואולי יש להביא ראיה לדבריו, שבנו של הקרנן נתנאל בשו"ת ר' ידידיה טיאה וויל (חיו"ד סימן פז' עמ' רה) כתב שדין מחט כדן כפתור, ולכן נוהגים היתר בדבר, ומימי לא שמעתי ולא ראיתי מי שמוחה על דבר זה בשבת, ע"כ. ואם דעת אביו הייתה להחמיר בזה, נראה שהיה מביא דבריו.

במה שדרך כורכי הספרים לדבק... כלומר דבק נוזל המתייבש בניירות לגמרי... אבל סוג הדבקה בדבק צמיג שאינו מתייבש ומתקשה עש שנעשים שני החלקים לאחדים בידינו... אינו בגדר תופר כלל". והביא **המגן אברהם** (ס"ק יח) שאם נדבקו דפי הספר בעת הכריכה, מותר להפריד הדפים מפני שלא נעשה הדבר ע"מ שיתקיים. מנגד, דעת **הפרי חדש** (י"ד ס"ס קיח) שאפילו ניירות המדובקים לשעה ובדעתו לחזור ולפרק דיבוקם למחר, אסור מהתורה להפרידם.

**ונוסח:** עוד נחלקו הפוסקים בעניין חיבור כובע עם רוכסן למעיל, או עטרה עם כפתורים לציצית לזמן מרובה.

א. שו"ת **אז נדברו** (ח"ז סי' מה) ו**שבט הלוי** (ג, נא) אסרו לעשות כן, שיש בזה משום מתקן מנא, ואף תופר משום דלא גרע ממדבק ניירות שאסור. וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קלד).

ב. שו"ת **בצל החכמה** (ג, צב) ו**באר משה** (ג, פח): מותר, שדומה לסגירת בגד בעזרת כפתור, ואין בזה משום תופר או מתקן מנא. והש"כ (טו, עח) הקל ע"פ **הגרשז"א**, שמותר להשתמש ברוכסן זה בשבת. וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' פג) ו**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' מה) וכתב שטעם ההיתר הוא משום שאין זה חיבור בגוף הדברים אלא חיבור חיצוני שאינו הופך את הגופים שמחבר להיות אחד.

ראיתי שהרב **יעקב אריאל** (אתר ישיבה) נשאל האם מדבקות שמחולקות לעיתים בעלוני שבת חשובות כמוקצה? וענה: שצריך לבדוק אם המדבקה ניתנת להסרה בקלות על ידי היד (מדבקת ניילון) או שהיא אינה מיועדת להסרה (מדבקת נייר). מדבקה שיורדת בקלות אינה מוקצה וניתן לחלק אותה בשבת. מדבקת נייר (או מדבקה שלא יורדת) היא מוקצה וצריך להוציא אותה מהעלון ולחלק אותו בלעדיה (סברא נוספת שניתן להקל היא, שישנה משמעות למדבקה מצד עצמה שהרי כתוב עליה תוכן, ולכן אין בזה משום מוקצה). עוד כתב שם שמותר להדביק מדבקה באלבום מדבקות אם היא נשלפת בקלות וניתן להדביקה עוד כמה פעמים. הרה"ג **דב ליאור** נשאל (אתר ישיבה): בביתי אין שעון שבת. כדי שיהיה חשון, האם מותר לי לכסות את המנורה שבתקרה ע"י נייר שבקצוותיו יש סלוטייפ ולהדביק אותו למנורה (הסלוטייפ הודבק מערב שבת)? וענה: שאם לא מדביקים שום דבר בשבת - מותר. שאלתי את הרב **י"צ רימון** האם מותר בשבת להחזיר שלט קטן המודבק בסלוטייפ שיצא, שהרי הוא חיבור רך בקשה וגם לא נעשה לקיום, וענה לי שיש מקום להקל, ועדיף אחרי שבת שוב להוריד ולהחזיר את הדביק בשבת.

### ❧ שימוש בטיטולים בשבת

פסק **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' פה) שמותר להשתמש בטיטולים בשבת, ומותר לפתוח את המדבקה הדבוקה וחוזרים ומדביקים אותה על הטיטול, ומהיות טוב נכון שיפתחו את המדבקה מע"ש. וכתב שאין בזה משום קורע בהסתמך על כמה מרביתנו האחרונים שנביא לקמן במלאכת קורע. ובכה"ג אין להחמיר בתפירה שאינה של קיימא. ולגבי פתיחת המדבקות התיר מהטעם שעשויות ע"מ שיפתחו אותן בשעת השימוש. ואין לאסור משום מתקן מנא כיון שהוא דרך הלבשה.

גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' נ) התיר שימוש בהם, אא"כ יש מדבקה העשויה לשימוש חוזר, שאותה יש להסיר מע"ש. וטעם ההיתר משום שאין ההדבקה מתקיימת, ומוכח מדרך ההדבקה שאינו עשוי לזמן ארוך, ועוד י"ל שלא אסרו חכמים דבר הדומה לתפירה אלא כשיש דמיון לאב התפירה, אבל הדבקה אינה אסורה אלא כשדעתו להשאיר את ההדבקה לאורך זמן דכיון שאינו דומה לתפירה לא אסרו חכמים. וכתב עוד (עמ' סח) שמותר להוציא את המדבקה ואין בזה איסור קורע כיון שההדבקה אינה עשויה לזמן, והדביקו אותה רק כדי לשמור על הדבק. וכן העלה בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נז) **וערי"ש** (שמ, י).

**האור לציון** (ח"ב פכ"ט, ו) כתב שאם אין אפשרות להדביק את הטיטול כמה פעמים בשבת, אסור. ואם מדביק את הטיטול ודעתו להוציא אז את ההדבקה, כיון שאין הדבר נראה כתפירה מותר. אבל כתב שיש להדביקם מלפני השבת כדי שלא יעבור על איסור מכה בפטיש שמכשיר את הטיטול ללבישה, ולכן אם רק יחזיר את ההדבקה לא יהיה איסור כדן החזרת המוכין ולא נתינתן בתחילה.

**הר"י קאפח** (י, אות כב) התיר ע"פ העיקרון שהבין ברבנו והובא לעיל, שכל דבק שאינו מתקשה ומתייבש עד ששני החלקים הם כאחד כדרך כורכי הספרים, אין בו משום תופר כלל, ולכן מותר להשתמש בטיטולים אלו. ומותר לפרקם כיון שאם אין תופר אין קורע. וגם אם נקרע הטיטול אין בכך כלום משום שאינו מתכוון הוא, ואת"ל שהוא פס"ר, אין אומרים פס"ר אלא במלאכה, אך כאן שהוא מקלקל ואין בו גדר מלאכה כלל מותר מחמת צער התינוק, ולא גרע מציצין שפירשו (ראה סי' שכח סל"א). וכ"פ בשו"ת **דבר חבון** (סימן של).

כתב **השש"כ** (טו, פז) שיש להוציא את ההדבקה מע"ש ולחזור ולהדביקה, ורק כך יהיה מותר להשתמש בטיטולים בשבת. ובדיעבד אם לא פתח את ההדבקה מלפני השבת יש להקל לפותחה בשבת. והטוב ביותר הוא להשתמש בטיטולים הנסגרים ע"י סקוטש שאין בהם שום פקפוק. (ועיין שם הל' פד שמותר לחבר או להדק שתי חלקי בגד ע"י סקוטש וכן מותר להפרידם זה מזה). ועיין מ"ש בפרק לו (תשובה טו) לגבי פלסטר שכתב טעם להתיר משום שהדבקה זו מוכחת שאינה של קיימא, ואין המדבקה ששמו בבית החרושת חשובה כעשויה לאורך זמן כיון שבבית החרושת שמו אותה ע"מ שיוציאה, ואין להם עניין בהדבקה ממושכת. וכ"כ בפרק לה (סעיף כז) לעניין שימוש בפלסטר בשם **הגרש"ז אוירבך**.

בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן ע) העלה שאסור להשתמש בהם, אך בהערה שם הביאו מדבריו בשיעור שכל האמור הוא רק כשנקרע חלק מהטיטול אבל כיום שאין הדבר כן, מותר להשתמש בטיטולים בשבת ואין בזה משום מכה בפטיש (כמ"ש האול"צ) כיון שלא נעשה לקבע אין הדבר חשוב כיצירת מכנסיים אלא רק לעטיפה.

לדעת רוב הפוסקים אין להדביק לאחר החלפת הטיטול את קצוות הטיטול כדי לסגור, משום שהדבקה זו עשויה להישאר לאורך זמן. ועיין מ"ש לעיל לעניין קשירה שאין לו עניין במשך קיומה זמן רב, ומ"ש המהרי"ל דיסקין.

**סימניות דביקים**

כיון שאינו עשוי לקיימה וחזותו מוכיח עליו כך, אין איסור להדביק. ואם דרכו להדביק ליותר משבוע, ראיתי **בהליכות שבת** (עמ' תכט) שמדמה הדבר למחלוקת הפוסקים בהגבהת והנמכת סטנדר האם פרק זמן של שבוע חשוב כדבר קבוע וה"ה לענייננו. ובחוט שני (ח"א עמ' קמ) כתב שאין לזה שייכות לתופר כלל או לאיזה איסור דרבנן, כיון שהדבקתן קלושה מאוד וגם בקלות מסירים אותו מהדף, גם הפניני הלכה (יג, יב) התיר שימוש בסימניות אלו, וכ"פ הרה"ג **דב ליאור** (אתר ישיבה). והשש"כ (כח, ח) פסק שמותר להדביק לזמן קצר ולהפרידן, בתנאי שכבר נתלשו מן הדפדפת שלהן לפני שבת. אולם לענ"ד נראה שהוא אזיל לשיטתיה להחמיר בטיטולים להוציא את המדבקה שעליהם מע"ש, אך לדעת הפוסקים שהתירו להוציא את סרט ההדבקה בטיטולים גם כאן יודו שמותר להוציא את המדבקות מהחבילה שלהם בשבת, אפילו שלא תלש אותם מלפני השבת, וכן הסכים איתי ר' שלמה הירש, ור' דביר אזולאי. ושאלתי שאלה זו את הרב **אליקים לבנון**, וענה לי שבאמת מותר להוציאן כיון שאינו עשוי לקיימא, וכן אמר הרב **שמואל אליהו** והרב **יצחק הלוי** משום שעשויים להפרדה. והרב **י"צ רימון** ענה שבאמת לפי סברת הטיטולים היה מקום להתיר גם כאן אם לא תלש מע"ש, אך אמר שעדיף להחמיר בכך משום עובדין דחול, משום שזה קרוב מידי לשימוש הרגיל במכשירי כתיבה ודומה מידי לנייר דבק. אולם הרה"ג **דב ליאור** ענה לי שאין להוציא את הדביקיות מהחבילה בשבת אם לא הכין מע"ש.

**הפרדת דפים דבוקים**

**המ"ב** (ס"ק מה) כתב בשם **המגן אברהם** (ס"ק יח) לגבי ספר ששני דפים נשארו דבוקים זל"ז והכוון לא הפריד אותם זה מזה שאסור לחתוך אותם בשבת, משום קורע, מחתך, ומתקן את הספר. אבל אם נדבקו לאחר הכריכה מותר להפרידן בשבת. **השש"כ** (כח, א) כתב לגבי דפי ספר שנכרכו ולא נחתכו או לא נחתכו כראוי שאסור לחתוך או לקרוע דפים אלו. אבל אם נדבקו השקיות זו לזו בשעת הכריכה או בכל הזדמנות אחרת מותר להפריד הדפים זה מזה. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שאם במפעל קרתה תקלה ונדבקו זל"ז שקיות וכד' ע"י חום המכונות, מותר להפריד את השקיות זו מזו. כיון שהשקיות נדבקו זו לזו לאחר שהיו כבר מוכנות והן מיועדות לפתיחה. וכ"פ **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קלט).

**תופר בעצים**

כתב **הביאור הלכה** (ד"ה הרי זה) שגם המדבק עץ לעץ על ידי דבק כנהוג גם כן שם תופר עליו. כי מצינו בגמרא שבת עד: דבעצים שייך ג"כ תפירה דאמר שם האי מאן דעבד חלתא אי חייטיה לפומיה וכו' עי"ש ברש"י. ובאורחות שבת (ח"א פי"א הע' י) כתב שיש לחוש לדעת הביה"ל הנ"ל. **אמנם**, במנחת חינוך (מוסה"ש מלאכת קורע) כתב שלא נקרא תופר אלא בדברים הרכים שדרך לתפור, אבל בתפירת כלי חרס לא שייך כלל איסור תופר. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' מ) והחוט שני (ח"א עמ' קמא). ועיין בשש"כ (פרק ט' הערה ע"ז) שתמה על דברי הביה"ל שאם כן כל אדם שבונה בית יתחייב גם משום מלאכת תופר, ועיין שם שכתב שאם נאמר שאין איסור תופר בחיבור בין שני דברים קשים, אין איסור תופר גם בהדבקת דבר רך על דבר קשה, וכתב עוד סברא שאפשר שדוקא

כשמאחד בין שני דברים ומחברם כאחד נחשב לתפירה, אבל חיבור בין מודעה לקיר וכדומה אינו נחשב שמאחד ביניהם ואינם נעשים כדבר אחד, ולכן יש מקום לומר שאינו נאסר משום מלאכת תופר.

עוד יש לעיין במהדק דפים זל"ז באמצעות סיכות כנהוג, שבאופן פשוט נראה לומר שיש לחייבו משום תופר אם מדבקם באופן שרוצה שיהיו לאחדים בידו באופן קבוע. ודעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א עמ' קלו) שאסור לעשות כן משום תופר, לפי שאין הסיכות עשויות להיפתח ולהיסגר [ושם אסר אף שימוש בנעצים משום תופר]. והגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פכ"ח הע' יז) הסתפק בזה, ואסר משום עובדין דחול.

### ❧ תפירה באדם

יש לדון לגבי תפירה שצריך לעשות בגוף האדם, האם חשובה כתפירה או שמא נאמר שלא שייך תפירה בגוף האדם.

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"ב סימן לה) פסק שגם על תפירה בגוף האדם יש לחייב משום תופר, ולכן התיר תפירה זו רק במקום פיקוח נפש ולא כדי למנוע צלקות, גם **בחוט שני** הסתפק בזה. **מנגד**, כתב בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"כ סי' יח) שאין איסור תפירה בגוף האדם כיון שאין דרך תפירה בכך, ויש להוסיף שבדרך כלל מוציאים את התפרים לאחר כמה ימים שיש להקל בזה כדעת רבנו יואל בתפירה שאינה של קיימא. ולכן התיר לתפור גם במקום צער או חולי. והגרש"ז"א העיר שתפירה זו חשיבה של קיימא כיון שגם לאחר הוצאת חוטי התפירה, חיבור חלקי הבשר נשאר לעולם.

בנוסף לכך יש לעיין בתפירה ע"י מה שמכונה 'פרפר' שהוא רק מקרב את חלקי הבשר, והחיבור עצמו נוצר ע"י הרקמות החיות, אם יש בזה תופר. עוד יש לדון האם תפירה זו חשובה כתפירה בידים, שהרי האדם רק מקרב את חלקי הבשר ולא מחבר ממש אותם זל"ז.

### ❧ תפירה באוכלין

כתב **הרשב"א** (ח"א סימן תקעו) שמותר לתפור העוף ביו"ט, שהרי אותה תפירה צורך אוכל נפש הוא. ומרן **השו"ע** (תקט, ג) פסק דבריו להלכה. ומשמע מדבריהם שבעקרון יש תפירה באוכלין, אולם כאן מותר כיון שהוא צורך אוכל נפש. ואולי י"ל בדבריהם שאין איסור תפירה באוכלין אלא מדרבנן בלבד משום דדמי לתופר. או שבאמת יש בו איסור תופר, ולא הותר אפילו שהוא צמוד לאכילה, כיון שרק דבר שהוא קשור לעסק האכילה אנו מתירים מטעם זה, אך תפירה אינה קשורה לאכילה (כפי שטען החזו"א לעיל בעניין מחיקת אותיות שע"ג עוגות).

ויש שהקשו מדברי השו"ע בסימן שיד (סעיף ט) שהתיר להפקיע ולחתוך קשרי השפוד שקושרים בטלה או בעוף הצלויים, והוסיף **במ"ב** (ס"ק מב) שה"ה פירות שקשורים או תפורים יחד בחוט מותר להתיר או לחתוך החוט. ולכאורה יש לתרץ שהתירו מלאכה זו כיון שהיא קשורה לאכילת האדם, ולכן אינה חשובה כמלאכה.

## נתינת מוכין לכו

שנינו בשבת מח.

"תניא נמי הכי: אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. נשרו מחזירין אותן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב".

וכ"פ מרן השו"ע שמוכין שנפלו מן הכסת מותר להחזירם, אבל אסור ליתנם בתחילה בכסת.

העולה מדברי הברייתא הנ"ל שאין לתת מוכין חדשים לתוך הכר, ואילו בישנים - מותר.

א. מדברי רש"י נראה שהוא סבור שיש בזה איסור תורה – 'דהשתא עביד ליה מנא'. וכן הכריע המ"ב (ס"ק לג) שיש בזה חשש איסור תורה, וביאר בשער הציון (ס"ק סח) שרוב הראשונים סוברים כמותו, וכן מסמיכת דין פתיחת בית הצואר למקרה זה משמע שדין אחד להם.

ב. הריטב"א כתב "דכיון דעתיקי הוא אין זה נראה כמלאכה כלל". ואולי סברתו היא שבישנים הוא מעשה הדיוט בעלמא. ולדעתו האיסור הוא מדרבנן בלבד מפני שנראה כמלאכה. וכן דייק מדברי הריטב"א בשו"ת יחזקאל דעת (ב, נו), (אך הוא דייק מהמיוחסים לריטב"א, שהוא הר"ן).

ג. מדברי הרמב"ם (כב, כג) נראה שאין בזה אלא איסור דרבנן של שמא יתפור, וז"ל: "והתפור מאבות מלאכות. לפיכך אסור למלאות הכר והכסת החדשים במוכין גזרה שמא יתפור, אבל מוכין שנשרו מן הכר או מן הכסת מחזירין אותן בשבת".

גם הראש יוסף (ד"ה הא) כתב שמוכרחים לומר שכל האיסור לתת לתוך הכר או הכסת או מדרבנן בלבד, דאל"ה לא היה מקום להתיר בישנים ולכל הפחות היה אסור מדרבנן.

והנה לשיטת רש"י וסיעתו מובן מהו החילוק בין חדשים לישנים, שבחדשים הרי עושה כלי, ובישנים אינו עושה כלי. אבל לשיטת הרמב"ם לא מובן מהו החילוק בין חדשים לישנים, ובין הגזירה שמא יתפור? ושמא י"ל שישנים כיון שלא תפר עד עכשיו אין לחוש לכך עוד. וכך פירש הרנ"א רבינוביץ' ב"ד פשוטה', שדרך אנשים לתפור את הכר כדי שלא ייפלו מהם המוכין, ואם לא תפר עד עתה מוכח שרצה בכך כדי שיוכל לאוורר את המוכין מדי פעם, ולכן אין לחוש שמא יתפור.

## חדשים לעומת ישנים

כתב רש"י "בחדתי - שלא היו מעולם לתוכו- אסור, דהשתא עביד ליה מנא. בעתיקי - להחזירו לכו זה שנפלו ממנו". משמע מדבריו שהעיקר הוא האם המוכין חדשים או ישנים, ואין זה משנה מה מצב הכר. אך צ"ע אם יש כר ישן שכבר היו בו מוכין והוצאו ממנו, אם גם בזה אסור להכניס לו מוכין שלא היו בתוכו, משום דמשוי ליה מנא, שיש לדון שהכר עצמו ישן והיה מלא כבר במוכין אין זה חשוב כעשיית כלי. ומאידך כיון שמכניס לו מוכין שלא היו בו הרי עושה כר חדש, שעיקר הכר הוא במוכין שמכניס לתוכו.

לענ"ד נראה שיש להתיר בכה"ג, ואין לאסור אלא בנתינת מוכין לתוך כר חדש שעתי עושה אותו לכלי. ובאמת שמלשון הגמ' משמע שהמוכין הם חדשים או ישנים, שהרי מובא בגמ' 'חדתי ועתיקי' בלשון רבים. אך המעיין ברש"י יראה שכתב "דעביד ליה מנא" ומשמע שמדובר על הכר ולא על המוכין. וע"ע בשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נח אות ג) מ"ש בזה. ולפי פירושו של ה"ד פשוטה' הנ"ל, וודאי שהדבר הקובע הוא אם הכר עצמו ישן/חדש, ואין זה משנה מה מצב המוכין, אא"כ נאמר שאם ממלא מוכין חדשים בכר ישן אולי כעת כן ירצה לתפור כדי שלא ייפלו, וצ"ע. וכן צ"ע מלשון רבנו בהל' שבצד האיסור הדגש הוא על הכר וכסת החדשים, ובצד ההיתר הדגש הוא על "מוכין שנשרו", דהיינו שהמוכין ישנים.

### ❧ **ניפוח כרית אויר וכיוצ"ב**

עוד יש לדון אם מותר לנפח כריות אויר, או מזרוני אויר כדי לשכב עליהם בשבת, אם יש בזה איסור מצד עשיית כלי. בשו"ת **חלקת יעקב** (ח"ג סימן קנט), וכן בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ו סי' ל) נקטו לחומרא, משום שהאוויר הנכנס הוא חדש בכל פעם, ונחשב עשיית כלי חדש. וכ"פ **בחוט שני** (ח"א עמ' קמ) מטעם זה.

**בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' שמב) פסק שכר של גומי אם ניפחו אותו פעם אחת מלפני השבת, ויצא האויר ממנו, מותר לחזור ולנפחו בשבת. וכ"פ **הגרש"ז אוירבן** (מנחת שלמה ח"א סי' יא אות ה) שיש לדון את האויר כדבר אחד, ולכן אע"פ שבכל פעם נכנס אויר חדש אין איסור. וכ"כ **השש"כ** (טו, פג) ואפילו במשאבה המיוחדת לכך מותר. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (שלמי יהודה פ"ה ס"ק יד) אך אסר זאת משום עובדין דחול, והתיר ע"י קטן. ובשו"ת **בצל החכמה** (ח"ד סי' צב) התיר לנפח גם אם לא נפח אותו מעולם.

## מלאכת מעמר

### סעיפים ט'-י':

### ❧ **עימור במקום גידולו**

שנינו בביצה יג:

"דתנן: איזהו גרנן למעשר? הקשואין והדלועין משיפקסו, ושלא פקסו - משיעמיד ערמה. ותנן נמי גבי בצלים: משיעמיד ערמה. ואילו גבי שבת - העמדת ערמה פטור! אלא מאי אית לך למימר - מלאכת מחשבת אסרה תורה, הכא נמי: מלאכת מחשבת אסרה תורה".

**ופרש"י** "ולענין שבת, משהביא בצלים לביתו - אין העמדת ערמה מלאכה". לדעתו אין איסור מעמר אלא במקום גידול התבואה. וכ"כ **תוספות** בביצה לא. **והר"ן** (ביצה יט. באלפס).

**ובתוס' רי"ד** (שבת עג:) הסכים עקרונית עם שיטת רש"י, רק שהוסיף "שאין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע שזה הוא תחילת ליקוטו אבל פירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו אין זה

מעמר". היינו, לדעתו מלאכת מעמר היא רק באסיפה הראשונית של היבול, ואפילו אם נתפזר היבול במקום גדילתו אין איסור לאוספו שוב. נראה שלשיטתו מלאכת מעמר היא המשך ישיר של מלאכת קוצר ולכן לאחר שכבר עימר פעם אחת, שוב א"א לראות את האסיפה כהמשך לקציר. **האגלי טל** (ב. ב) ביאר בדעת התוס' רי"ד שטעמו להתיר הוא משום שאין עימור אחר עימור, כמו שאין טוחן אחר טוחן. ודברי התוס' רי"ד בנויים על העקרון שאין עימור אלא בגידולי קרקע, ולאחר שעימר פעם אחת כבר א"א לראות את העימור כמעמר של גידולי קרקע (כאן הג"ק מהווה סימן לקשר בין המלאכה לשדה, ולא סיבה בפנ"ע).

מדברי **הרמב"ם** (כא, יא) נראה פשוט שאינו מצריך עימור דווקא במקום הגידול, שהרי לגבי האיסור באסיפת המלח לא הזכיר שצריך לאסוף דווקא ממלחתא, ומשמע שבכל איסוף מלח חייב גם אם אינו שם. וכמו שכתב **הר"י קאפח** (כא, אות לו) שרבנו מפרש "מלחתא" – כלי שבו המלח. וכן דייק **המנחת חינוך** (מוסה"ש מלאכת מעמר) בדעת הרמב"ם.

כתב **היראים** "כל כינוס דבר גידולי קרקע נקרא מעמר... הלכך יזהר אדם מלאסוף פרות [ויש גורסים: "פרות וביצים] ולקבצם ביחד דהוי כמעמר". אך רוב ככל הראשונים סוברים שלא כמותו.

מין **השו"ע** פסק שאין מעמר אלא במקום גידולו. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קיז) ו**החזון עובדיה** (ח"ד עמ' ק), **שע"ה** (סב, ד).

וכתב **בקצות השולחן** (סימן קמו' ס"ק מט) שאין מקום גידול דווקא הנקודה המצומצמת מן הקרקע שעליה נפל הפרי מן האילן, שהרי א"א שלא יזוז הפרי מעט ממקומו, אלא גדר מקום גידולו הוא מקום שדרך בני אדם לקצור קמה ואח"כ לעמר אותה בסמוך, ואין נוטלים הקמה לעימור בשדה אחרת. אבל פירות שנעקרו הרחק ממקום שנפלו מהאילן שאין הדרך להיות הפירות רחוקים כ"כ בשעת העימור, זה נחשב שלא מקום גידולו.

### עִימור בגידולי קרקע

בשבת עג: מצאנו מחלוקת אמוראים: "אמר רבא: האי מאן דכניף מילחא ממלחתא - חייב משום מעמר. אביי אמר: אין עימור אלא בגידולי קרקע".

בראשונים נחלקו כיצד לפסוק במקרה זה, שהרי במחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא בפשטות. להלן נראה כיצד הראשונים שלא פסקו כך הסבירו את הגמ'.

כתב **האור זרוע** (סימן נז) שהלכה כרבא לפי כללי הפסיקה, ותמה ע"ד הרמב"ם מדוע כתב שאין עימור אלא בג"ק? והביא את דעת **היראים** שהבאנו למעלה שכל כינוס אפילו של ביצים חייב משום מעמר.

**המ"מ והכס"מ** (ח, ה) כתבו שיש לגרוס רבה ולא רבא, וממילא גם לא יקשה מדברי רבא שאין דישה אלא בגידולי קרקע, וכן היא גירסת **ר"ח**, וכ"כ **המגן אברהם** (ס"ק טו) בשיטת הרא"ש. וע"ע במפרשים שהביא **הר"י קאפח** (ח, אות יז) בתיאום פסיקת רבנו עם הגמ'.



אולם אף אם נסבור שאין מעמר אלא בגידולי קרקע, מצאנו שיש איסור דרבנן משום שדומה לעימור. וכפי שכתב הרמב"ם (כא, יא) שאין מקבצין מלח מפני שנראה כמעמר, וכן היא שיטת ה**טור**.

אמנם, ב**קרבן נתנאל** על הרא"ש (פרק ז' אות ד) כתב שאב"י אינו אוסר כלל, שאם היה אוסר היה לו לחלוק בלשון זו: "אב"י אמר אינו חייב דאין עימור אלא בגידולי קרקע", שאם היה אומר כן משמע שחולק רק על החיוב, אבל כיוון שלא כתב כן משמע שמתיר לגמרי. אמנם למעשה הוא מודה שיש לאסור מטעם אחר. גם הוא סבור שהגרסא בסוגיה היא מחלוקת רבה ואב"י, ולדעתו, הרא"ש מסופק כיצד לפסוק במחלוקת זו: האם כרבה משום שהוא רבו של אב"י או כאב"י משום שהוא בתרא. כיוון שכן פסק לאסור אך לא לחייב מפני הספק בעניין הכרעת ההלכה.

ביחס בין דישה לעימור ניתן לומר, שדישה במהותה אינה שייכת אלא בג"ק, אבל מלאכת מעמר במהותה שייכת גם בדברים אחרים שהרי היא פעולה טכנית של איסוף דברים, וישנם גידולים כמו מלח וביצים שאינם גידולי קרקע ושייך בהם הפעולה של מעמר, לכן אפשר לחייב בו אף שלא בג"ק. ובדומה לזה כתב קצות השולחן (סימן קמו ס"ק מט).

לדעת ה**רמב"ם** (כא, יא) אין עימור אלא בג"ק, אך מדרבנן יש איסור אף בדברים שאינם גידולי קרקע. והוסיף שהמדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר, ולקמן נדון בדבריו.

ומן ה**שו"ע** פסק את דברי הרמב"ם, אך ב**כסף משנה** הביא את דברי הרמ"ך שסייג את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב שהמקבץ דבילה חייב דווקא אם קבצם ממקום שנפלו מהאילן. וגם כאן ניתן יהיה להסביר כך את פסק השו"ע, שאינו סובר כהרמב"ם (כדי שלא יהיו פסקיו סותרים זא"ז). וכפי שכתב ה**מג"א** (ס"ק טו). אך ה**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קכ) כתב שא"א לומר כן בדעת הרמב"ם, ומ"ש הרמ"ך ע"ד הרמב"ם, בא לומר דברי עצמו ולא לפרש דעת הרמב"ם.

אמנם ה**מ"ב** (ס"ק לח) הביא בשם הנשמת אדם שמצדד דאף כשעושה כן בבית חייב משום מעמר, דבאופן כזה עשוי לעשות גם בבית כבשדה. וכתב ב**חוט שני** (ח"ב עמ' נא) ששיעור פיזור הפירות הוא כשיש הרגשה שמתעסק לאוספם.

וכתב ה**מנוחת אהבה** (ח"ג עמ' קכד) שמעמר בדברים שאינם גידולי קרקע אסור מדרבנן לאוספם ממקום שנוצרו שם משום שדומה למעמר. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (ח"ד עמ' צט). וכן משמע דעת ה**ש"ת** (ס"ק טז). אך דעת ה**ר"י קאפח** (כא, אות לה) לפי הרמב"ם שאין איסור אף מדרבנן אלא בדבר שאפשר לדבק, שהרי כל האיסור הוא רק "שמא יכבשם בתוך ידו בתוך הקופה" [ראה לקמן]. דהיינו אין האיסור דרבנן מעין האב מלאכה אלא סייג לו, ממילא אין איסור לאסוף אלא פירות שעשויים לידבק אחד לשני, אך פירות יבשים כגון שקדים מותר לכתחילה לאסוף.

## גדרות המלאכה

לעיל ראינו שדנו הראשונים בשתי גדרים בסיסיים בהלכות מעמר, והם: האם מעמר הוא דווקא במקום גידול, וכן האם חיובו הוא רק בגידולי קרקע. כעת נעסוק מהי בדיוק מלאכת מעמר ומתי יחול החיוב בהתייחסות לצדדים שונים.

**הרמב"ם** (ח, ו. כא, יא) כתב שמלאכת מעמר אינה רק אסיפת התבואה למקום אחד, אלא אף לאחר איסוף הפירות יתחייב משום מלאכת מעמר כאשר יקבץ את הדברים שאסף, כדוגמת קיבוץ דבלות לכדי יחידה אחת. על נקודה זו יש להתעכב בשיטת הרמב"ם.

**האור זרוע** (סי' ריד) הסתפק האם מעמר הוא דווקא כשקושר את השיבולים יחד או לאו דווקא, וכתב שנראה לו שלשון עומר אינו אלא כשקושרם יחד, והוסיף שגם מלשון הרמב"ם נראה לו כן, שרק אם עשה לאחר הקיבוץ מהפירות גוף אחד חייב, ולא על עצם הקיבוץ גרידא. ולפ"ז גם אם נאמר שיש מעמר שלא בגידולי קרקע, כאשר אוסף ביצים לא יתחייב משום מעמר שהרי אינו יכול לעשותם לגוף אחד! ומ"ש לגבי קיבוץ המלח, מדובר שעשה ממנו חתיכה אחת.

אלא שבדברי הרמב"ם הדבר אינו פשוט, שהרי בפירוש המשנה כתב (ז, ב) "מעמר הוא הגודש העמרים הקצורים אחת על אחת. ועמיר, שם האגודה מן החטה והשעורה וזולתם מכל מה שיקצרו בני אדם". הרי שלדעתו האיסוף אחת על אחת הוא המלאכה ולא הצריך קשירה. וכן דייק **שביתת השבת** (מעמר סק"א) מדברי הרמב"ם. אך **מרכבת המשנה** (ח, ו) כתב שלדעת הרמב"ם צריך קשירה בדווקא כדי להתחייב, וכ"כ **המנחת חינוך** (מוסר"ש אות ד). [ובפרק יב (משנה ב) כתב הרמב"ם שכשאוסף עצים או ירקות הרי הוא מעמר].

ובשו"ע **הרב** (סעיף טו) כתב, שאב המלאכה של מעמר הוא במקום גידולו ובגידולי קרקע, אבל מדרבנן אסור לקבץ אף שלא בג"ק ושלא במקום גידולו, והביא את דעת הרמב"ם בעניין קיבוץ דבלה. ומדבריו משמע שהרמב"ם מסכים שאב המלאכה הוא רק במקום גידולו. אך לענ"ד קשה לומר דברים אלו ברמב"ם.

ניתן לפרש באופן נוסף, וכפי הנראה כך פירש **בנשמת אדם** (ח"ב כלל יג' אות א), שבאב של מלאכת מעמר ישנם שני פעולות, איסוף התבואה שמהווה את סיום מלאכת הקצירה, ועליו חייב רק במקום גידולו, וקשירת העומרים בסוף העימור שעליו חייב בכל מקום שיעשה זאת.

לפי דברינו לקמן שבמעמר ישנה דרישה לפי חלק מהמפרשים של תיקון מסויים בפעולה, ניתן לומר שהרמב"ם ג"כ סובר כך ולכן מחייב במקבץ דבלה. ומ"ש בפיה"מ בפרק הבונה שחייב על אסיפה לצורך שריפה, הוא משום שיש באסיפה זו חשיבות לעצים הנשרפים, וכפי שכתב המגן אבות לקמן.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קטו) פסק שאין צריך לקשור את השיבולים שאסף ממקום שגדלו שם בשביל להתחייב. ובביאור דברי הרמב"ם הביא (עמ' קיט) את דברי האחרונים הנ"ל, וכתב להבדיל בין אסיפת פירות בלבד, לבין דיבוקן וקשירתן יחד. והעלה שבדיבוק דבלות חייב אפילו שלא במקום גידולן.

#### מטרת העימור

**האור זרוע** (שם) הוסיף לבאר שמלאכת מעמר היא רק במצב בו האיסוף נעשה לטובת השבולים, אבל אם אוסף שיבולים או קיסמים בשביל שיהיה לו יותר קל בהדלקתם אין זה מעמר. ובכך מיישב האור זרוע את הגמ' בביצה לג. המתירה לגבב עצים להסקה.

כיוצא בדברים אלו מצאנו גם בדברי **שער הציון** (סימן תקא' ס"ק יד) שכתב בדעת הרמב"ם שאין איסור מעמר כי אם כשמעמר שיהיו מונחים שם לייבש וכהאי גוונא, אבל לא כשמגבבן כדי להדליקן תיכף.

גם בספר **מגן אבות** (מלאכת מעמר) כתב, שאינו חייב משום מעמר אלא כשיש לו צורך בעימור זה, כמו בשיבולין שהרוח מפזרתן או בכל פירות קטנים, אבל בפירות גדולים שאין תועלת בעמור אין בו משום מעמר.

כיוון דומה מצאנו בדברי **המאירי** (שבת עג:) בשם י"מ שכתב "וי"מ שכל שצריך כוון בעימור שבו חייב בכל מקום ואפי' בחצרו אבל המאסף פירות וצברם בלא כוון מותר". ולפי דבריו העיקר הוא בעימור שיש בו תיקון.

### סג התפזרו פירות

שנינו בשבת קמג: "תנו רבנן: נתפזרו לו פירות בחצר - מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול".

ונחלקו הראשונים בהסבר דברי הגמ': א. לדעת **הרמב"ן** אין כל קשר בין פעולה זו למעמר ולכן פירש עפ"ד התוספתא שפעולה זו קשורה לבורר. ב. **והרשב"א** כתב לבאר עפ"ד רבנו יונה שהאיסור הוא משום שדומה למעמר. ג. **הריטב"א** (ביצה יג.) כתב שאין עימור אלא במקבץ דברים מפוזרים. והסוגיא שם מדברת על סידור הפירות ולא על איסופם. ד. **והרמב"ם** (כא, יא) כתב שישנו חשש שלאחר שיאספם לכליו, יכבשם יחד ויבוא לידי עימור בעצם הקיבוץ.

מרן **השו"ע** (שלה, ה) פסק שאם נתפזרו לו פירות בחצר יכול ללקט מעט מעט לאכול, אך לא יתן לתוך הסל או הקופה. וכתב **המ"ב** (ס"ק יז) שטעם האיסור משום עובדין דחול. ובגדר האיסור כתב **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ב פכ"ג) שהעושה כן נראה כעושה מלאכה כדרך המלקטים בשדה, ולכן התיר לאסוף משחקי ילדים אפילו שהם גידולי קרקע, כיון שאין זה נראה כמעשה חול.

כתב **המ"ב** (שם' ס"ק לז) שכשהוא אוסף פירות שהתפזרו בביתו אין איסור, והאיסור שהזכיר השו"ע אינו אלא בחצר. והוסיף בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פמ"ג תשובה ז) שבאופן זה אף מותר להכניסם לתוך הסל, ואין בכך משום עובדין דחול, כיון שהבית מצרפם ונחשבים הם כאילו נמצאים במקום אחד. אמנם **האליה רבה** (סק"ה) התיר לאוספם לתוך סל רק משום שמחה, כגון בשמחת תורה.

ובאמת שה**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' קכו) כתב שאף בבית אם נתפזרו לו פירות אין לאוספם לתוך סל או קופה משום עובדין דחול. ולא ידעתי מדוע אסר אף לאסוף בבית ולא רק בחצר? [וראיתי שה**חיי אדם** (כלל יג' ס"א) כתב לאסור אף בבית], וכתב להתיר לאסוף סוכריות וכד' שזורקים על חתנים בשבת ואין בזה חשש מעמר. וב**חזון עובדיה** (ח"ד עמ' קד) כתב שאין איסור לאסוף פירות שהתפזרו לו בביתו, ורק בחצרו יש בזה איסור. וכן התיר (עמ' קט) לאסוף סוכריות הנ"ל ואין בזה בית מיחוש. וה**שש"כ** (כו, כד) כתב שפירות שהתפזרו בבית מותר לטאטא אותם למקום אחד ושם להרימם.

**שונות**

עשיית זר: כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן עג) שמותר לקבץ מיני פרחים לעשות מהם זר, כיון שגדר מלאכת מעמר הוא קיבוץ פרטים רבים לערימה אחת, אבל בקיבוץ הפרחים השונים זה מזה אינו כדי לעשות מהם ערימה, אלא כדי שיתאימו זה לזה משום נוי. ומ"מ כתב שאסור לקבצם שיהיו לנוי הבית משום מכה בפטיש, וכ"פ להתיר **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קג) וכתב שמותר לעשות כן אפילו לכתחילה ואין בו משום מתקן. מאידך, דעת **קצות השולחן** (סימן קמו בדה"ש ס"ק מט) שיש בזה איסור מעמר.

איסוף פנינים: כתב **בחזון עובדיה** (ח"ד עמ' קה) שפנינים שהם גידולי קרקע אסור להשחילן יחד משום איסור מתקן מנא. וטעם ההיתר כיון שאינו במקום גידולו וגם אינו נדבק זל"ז כמו תאנים. ואין לאסור לאסוף מחרוזת פנינים שהתפזרה בשבת, משום שיש הפסד בדבר אם ישארו שם עד מוצ"ש ובזה לא גזרו חכמים. וכתב בשו"ת **באר משה** (ח"ו סימן לו) שאם נעשה תדיר לחבר ולפרק מותר לחברם בשבת כיון שאין המחרוזת עשויה לקיום. וכן הביא סברא זו בשש"כ.

## מלאכת קורע

סעיפים יג'-יד':**קורע ע"מ לתפור**

שנינו בשבת עג. "הקורע ע"מ לתפור שתי תפירות". וכפי שחקרנו למעלה בעניין מוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות, האם הדרישה במחיקה ע"מ לכתוב היא בשביל שמלאכת המחיקה לא תהיה 'מקלקל' או שזהו תנאי מחייב בגדר המלאכה. ה"ה שיש לדון כאן, האם התנאי לקרוע ע"מ לתפור הוא בשביל שהקריעה לא תהיה 'מקלקל', ואזי כל פעולה חיובית שהקריעה תעשה תוגדר כקורע המחייב. או שמא הקריעה ע"מ לתפור הוא תנאי מחייב בהגדרת המלאכה שדווקא כך מתחייב ולא בעניין אחר.

בשתי מלאכות קלקול מצאנו דרישה שיהיו 'על מנת', בקורע ובמוחק. אבל במתיר, מכבה וסותר לא מצאנו דרישה זו. יתכן שדווקא בשתי מלאכות אלו יש חשיבות למלאכה דווקא בהיותה הכנה לתפירה או לכתובה. אך בדברי **התוספות** (לא: ד"ה וסותר) משמע שבכל המלאכות היה צריך לכתוב 'על מנת', אלא שהמשנה כתבה זאת רק במוחק וקורע כדי להשמיע לנו את שיעור המלאכה. כיוון אחר אפשר להציע, שבכל המלאכות אין צורך ב'על מנת' והעיקר שלא יהיה מקלקל. וכ"נ מהגמ' בדף קה: בקורע בחמתו או על מתו שחייב אע"פ שאינו ע"מ לתפור. והסיבה שחייב ואינו חשוב למקלקל כיון שעושה כן כדי להשקיט את יצרו (וכן הוכיח ר' **עקיבא איגר** בדף עג.).

א. **הרמב"ם** (י, י-יא) כתב שהקורע ע"מ לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. וכן הקורע בחמתו או על המת חייב שהרי מיישב דעתו בזה. וכן מחייב

אם קורע ניירות כשאינו מתכוון רק לקלקל. ולכן מחייב את הפותח בית הצוואר משום קורע  
אע"פ שאינו ע"מ לתפור, שהרי בקריעה זו הוא מתקן<sup>360</sup>. וכן משמע **במאירי** (שבת עג.).

ב. **רש"י** (מכות ג.) מבאר שהחייב בפתיחת בית הצוואר הינו משום מתקן כלי (בניגוד לרמב"ם  
שסובר שהוא משום קורע), בהסבר טעמו שלא חייב משום קורע כתב הרמב"ן שהוא משום  
שהקריעה כאן אינה ע"מ לתפור. וכ"נ מדברי רש"י בביצה לד. שהתיר לפצע אגוזים בתוך  
מטלית אע"פ שיתכן שתקרע, כיון שאין זה קורע ע"מ לתפור. ובשבת עג. הרחיב את הסברו  
שאם קורע שלא ע"מ לתפור הרי פעולה זו לא הייתה כלל במשכן ולכן אינה חשובה כלל  
כמלאכה. ולכן אע"פ שיתכן ע"י קריעתו לא יתחייב, משום ש'על מנת לתפור' זוהי הגדרת  
המלאכה.

ג. **התוספות** (עג: ד"ה וצריך לעצים) כתבו דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בצריך לעצים, כמו קורע  
ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב. ומוכח שאינו חייב בקורע אלא בע"מ לתפור. אבל **הביאור**  
**הלכה** (ד"ה ולא) דחה הסבר זה בדעת התוס', ופירש שלדעתם כשקוצר ואינו צריך לעצים אין  
שם קוצר עליו כלל, שהרי אינו עושה תיקון בדבר הנקצר, כפי שבקורע דורשים ע"מ לתפור  
ואל"ה אינו חייב משום שאין עליו שם מלאכה כלל וחשוב כמקלקל.

לדעת הראשונים שחייב רק בקורע ע"מ לתפור בדווקא, ולא די בתיקון מסויים שיעשה ע"י  
הקריעה, קשה מהגמ' בדף קה: לגבי קורע בחמתו או על מתו שחייב על קריעה זו אע"פ שאינו קורע  
ע"מ לתפור!

א. **הנשמת אדם** (כלל כט אות א) מבאר שהסוגיא המחייבת בקורע שלא ע"מ לתפור היא  
אליבא דר' יהודה המחייב במשאצל"ג, ולדעת ר' שמעון אין לחייב אלא בקורע ע"מ לתפור  
דווקא. ולכן הרמב"ם שמחייב במשאצל"ג פוסק את הדין של קורע בחמתו. וכ"נ גם מדברי  
**המנחת חינוך** (קורע סק"ב). [הסבר זה טוב אליבא דשיטת רש"י שם שהסוגיא מתפרשת  
לשיטת ר' יהודה, אבל לתוס' ורמב"ן שיש לחייב אפילו אליבא דר"ש בקורע על מתו, מוכח  
משם שאף ר"ש מחייב בקורע שמתקן בבגד, גם אם אינו על מנת לקרוע].  
**הביאור הלכה** (ד"ה ולא נתכוון) השיג ע"ד החיי אדם הנ"ל וכתב, שכשקורע שלא ע"מ לתפור  
אינו חשוב כמלאכה כלל, ולכן גם למ"ד שמחייב במשאצל"ג לא יחייב קורע שלא ע"מ  
לתפור.

ב. **האבני נזר** (סי' קפו אות ג) כתב ליישב, שאין צורך לכוון בשעת הקריעה שיתפור אותה לאחר  
מכן, אלא די בכך שקריעה זו עומדת להתאחות לאחר מכן כדי להחשיב את פעולת  
הקלקול כמלאכה. אך ניתן לדחות דבריו שקצת קשה לומר על אדם שקורע בגד שלם,

<sup>360</sup> **הנשמת אדם** (כלל כט) כתב בדעת הרמב"ם שמחייב בקורע שלא ע"מ לתפור משום שהוא פוסק כר"י במלאכה  
שאינה צריכה לגופה, ורק משום כך ניתן לחייב גם כשאינו ע"מ לתפור, כי מוכנים לקבל תיקון שאינו בגוף הבגד, אבל  
לדין שפוסקים כר"ש דמשאצל"ג פטור, בעינן תיקון בגוף הדבר, ובעינן ע"מ לתפור דווקא. וכ"כ **הר"י קאפח** (י, אות  
כא, סד"ה ודברים).

שהוא קורע ע"מ להכשיר את פעולת התפירה הבאה, שהרי כרגע הבגד שלם ומדוע הוא קורע? אלא ע"כ לראות פעולה זו כקלקול.

ג. ואולי יש להציע הסבר נוסף, שכל פעולת קורע שהיא תיקון בעצם הפעולה כגון הקורע בית הצוואר או ניירות דבוקים או הקורע על מתו, הרי הוא חייב משום שא"א לומר שהם פעולות קלקול. אבל קורע סתם צריך שיהיה דווקא ע"מ לתפור. ועיין בדברי **הערוך השולחן** (שי"י, יט) שכתב כיוון דומה לזה.

לעניין הלכה כתב מרן **הבית יוסף** בסימן שיז' לחייב פותח בית הצוואר משום מכה בפטיש ולא משום קורע, משום שחייב קורע אינו אלא בקורע ע"מ לתפור (וכ"כ **המגן אברהם** סק"י). וכ"פ שם בשו"ע (סעיף ג) שחייב משום מתקן מנא. וא"כ קשה היאך כאן (סימן שמ) הכריע שכל עוד אין מעשה הקריעה חשוב מקלקל הרי הוא חייב עליה, ולא דרש דווקא קורע ע"מ לתפור?!

**הביאור הלכה** (ד"ה ולא נתכון) פסק למעשה שחייב בכל קורע אפילו שאינו ע"מ לתפור כל עוד אינו מעשה קלקול<sup>361</sup>, וכן פירש שדעת הרבה מהראשונים. ובדעת השו"ע כתב שחזר בו ממ"ש בב"י בסימן שיז'. וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' נד) שכל קורע שיש בו תיקון חייב מהתורה, ובלבד שהתיקון יהיה בגוף הבגד (ולכן הקורע בחמתו או על מתו אסור מדרבנן בלבד אע"פ שמתקן בזה את יצרו). והגרע"י (חזו"ע שבת ח"ג עמ' שעז) כתב שהעיקר כדברי הב"י ומג"א. ומה שלא חייבו בשבירת החרס משום קורע הוא משום שהתיקון צריך להיות בגוף הדבר הנקרע כמו שבמשכן היו קורעים את היריעה שנפל בה דרנא, אבל אם התיקון הוא בדבר אחר לא חשיב כקריעה מתקנת.

### סביבת נייר וחרס

שנינו בתוספתא (ביצה פ"ג ה"ג) "קורע אדם את העור שעל פי חבית של יין ושל מורייס ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוק". וכן שנינו בביצה לב: "ואין חותכין הנייר לצלות בו מליח", וטעם האיסור משום מתקן מנא.

ולכאורה נראה שאין איסור במקרים אלו משום קורע, וגם הרמב"ם (כג, ו) פסק שהאיסור הוא מפני שהוא כמתקן כלי. ביישוב הקושיא מדוע אינו חייב במקרים אלו משום קורע מצאנו כמה תירוצים באחרונים וכפי שנביא לקמן. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נו אות ב) כתב שאין איסור קורע אלא כשמקלקל דבר המתוקן כבר, וכך חילק בין איסור קורע למחתך, שבמחתך מתקן ובקורע מקלקל. וכ"כ **הביאור הלכה** (סוד"ה ולא נתכון).

כתב **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' שעז) שמותר לתלוש חתיכת צמר גפן מן החבילה, כי אין החיבור של הצמר גפן שבחבילה חיבור גמור, וכשמושך חתיכת צמר גפן דינו כמפסיק דבר מן התלוש. וגם **הגרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ה הע' נ) מצדד להקל בזה, מכיון שאינו נקרא קורע אלא מפרק, והצמר גפן אינו אלא סיבים בעלמא ולא חתיכת בגד וכד', והוסיף (אורחות שבת ח"א פי"א הע' לא), שאין בכך אף מתקן מנא משום שמעשה זה אינו חשוב דיו כדי להחשיבו כמתקן מנא ואפילו מדרבנן. כ"כ בשו"ת

<sup>361</sup> זוהי שיטת הביאור הלכה גם במלאכת מוחק (לעיל סעיף ג' ד"ה המוחק), ובסימן שיז' (סעיף א' ד"ה דינו כמו) לגבי מתיר שלא ע"מ לקשור.

**ישכיל עבדי** (ח, לג. תשובה ב), **ציץ אליעזר** (ח, טו, פי"ד אות יא), **תפילה למשה** (ח"א סימן נו) ו**המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' סז). אמנם המנחת יצחק (ד, מה) אוסר כדין קריעת נייר, והגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א עמ' קיב) אוסר משום מתקן מנא, גם בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פל"ו תשובה כב) אוסר משום קורע שהרי חשוב כדבר אחד<sup>362</sup>. ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן קט) כתב שרק לצורך תינוק מותר לחתוך כלאחר יד, כגון שימשוך במזלג צמר גפן, ואין לך שינוי גדול מזה.

ה"ה שאסור לקרוע נייר כסף או ניילון נצמד, ויתכן מאוד שהאיסור הוא מדאורייתא כיון שיש תיקון בקריעה, וכן משום שמתקן אותם במעשה זה. וכ"כ בהליכות שבת (עמ' תלז). ובשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן קט) כתב שיש בזה איסור מהתורה. וכ"פ לאסור הרה"ג **דב ליאור** (אתר ישיבה).

### ❧ קריעה בדבר שהוא גוף אחד

**בשו"ע הרב** (סעיף יז) כתב שאין איסור קורע אלא כשקורע גופים רבים שנתחברו, אבל נייר שהוא גוף אחד אין בחיתוכו משום קורע. ולכן מותר לקרוע עור שע"פ חבית של יין. וכן נמצא בנשמת אדם (כט, ב).

**הביאור הלכה** (ד"ה אין שוברין) הביא פירוש זה בשם אחד מן האחרונים, ודחאו מדברי **הירושלמי** (ז, ב) שמשמע ממנו שיש קריעה בעורות וא"צ שיתחברו מכמה חלקים. **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' נז) פסק שיש איסור קורע גם בדבר שהוא גוף אחד.

### ❧ ויקרעם לשנים קרעים

**הביאור הלכה** (ד"ה אין שוברין) כתב לחדש גדר מחודש דיני קורע. שאינו חייב משום קורע אלא כשהוא ע"מ לתקן ולכן אינו חייב אלא כשהוא קורע ומתקן את שתי צדדי הקרע. כך תירץ מדוע אין בקריעת הנייר משום קורע וחייב רק משום מתקן מנא, ולפי דבריו מיושב משום שלא תיקן את שתי צדדי הקרע אלא רק את החתיכה שלקח מהחרס או הנייר. והניח דבר זה בצ"ע. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"א סימן נו אות ד) כתב שעיקר סברא זו אינה מובנת כ"כ.

### ❧ קריעה לצורך עונג שבת

**הר"ן** (שבת סא: באלפס) כתב לתרץ שמשום עונג שבת התירו לקרוע את העור שע"פ החבית, וכך ניתן להסביר את כל המקרים שהתירו לחתוך את החוטים שסביב העופות הצלויים וכו', שבכולם יש משום עונג שבת. וכ"כ **המגן אברהם** (שיד' ס"ק כו) שלא התירו פסיקת קשרי השיפוד אלא משום עונג"ש.

### ❧ קריעת חוטים, חבלים, עורות ונייר

שנינו בביצה לב: "אמר שמואל: חותמות שבקרקע - מתיר, אבל לא מפקיע ולא חותך. שבכלים - מתיר, ומפקיע, וחותר. אחד שבת ואחד יום טוב".

<sup>362</sup> ואם חותך לפי מידה כגון שחותך בשביל דבר מסוים, כתב בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סימן לה) שאסור משום מחתך, וכ"כ המנחת יצחק (ד, מה, ב) ובשו"ת אור לציון (שם) והגר"נ קרליץ.

וכתב **שיבולי הלפט** (סימן פז) שמותר לחתוך חוטים הקשורים בתרנגולת צלויה. ובטעם ההיתר כתב **בשביתת השבת** (מעשה חושב, יב) שהכל תלוי במלאכת מחשבת, שבקריעת חוטים וניירות אינה חשובה מלאכת אומנות ולכן היא היתר גמור, ולגבי עור המכסה את האוכלים כתב שאין בו איסור קריעה משום שהוא בטל לאוכל ולא עדיף מנייר העוטף את האוכל, שבזה אין תורת מלאכה כלל.

מנגד כתב **הפרי חדש** (יורה דעה קי"ח, יח) שיש איסור קורע בנייר המכסה את המנעול, משום שקריעה זו אינה חשובה כמקלקל אלא מתקן (שהרי ע"י הקריעה יכול להגיע אל חפצו) ואסורה מהתורה, כמ"ש הרמב"ם שהמפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע. **והנשמת אדם** (כט, ב) חלק עליו בנקודה שקריעה זו חשובה תיקון, שהרי עכ"פ הוא מקלקל את הנייר שלא ע"מ לתקן, ואינו דומה לקורע בחמתו שבגוף הקריעה הוא מתקן את יצרו. **התכס צבי** כתב שהוא משאצל"ג כיון שאינו מתקן בגוף הנייר. **והביאור הלכה** (ד"ה הניר) חילק בין איגרת שקורעים אותה כדי לקרוא מה כתוב בה, ובין מעטפה שיש בה מכתב, שקריעת המעטפה עצמה היא קלקול. ובסימן שיד' כתב (ד"ה חותלות) שאין איסור מדרבנן בקורע כשהוא מקלקל, אלא כשישנה אפשרות שיבוא לתקן, אבל קריעה שהיא במהותה קריעה של קלקול ואין בה צד תיקון כלל אינה אסורה, כחותלות של תמרים, או חיתוך חוטים וכד'.

### קריעת שקיות

יש לדון בעניין קריעת שקיות המכילות אוכל וכד' שיש בה לעיתים איסור של סותר או בונה. אך יש לדון גם מצד איסור קורע. לדברי שו"ע הרב אין איסור בקריעתן כיון שלא עשויות מחלקים שונים, אך אם יפתח במקום דיבוקן, כגון שקיות חטיפים שהדביקו את ראשן יחד, גם לשיטתו לכאורה יהיה חייב. ולדברי שביתת השבת שהעטיפה בטילה לאוכל שבה, גם בשקיות הנ"ל אין איסור בקריעתן. וכן לדעת הביאור הלכה שבכל קריעה שאין בה צד תיקון הרי היא מותרת, ה"ה בנידוננו.

אבל לשיטות הסוברות שיש איסור קורע בכל גווני יש לדון: ויש מקום להקל כיון שההדבקה אינה נעשית אלא לזמן מסויים, וחשובה כתפירה שאינה של קיימא. וכן יש להתיר מצד שהקריעה היא קלקול של התפירה (אך לדעת הפר"ח חשוב הדבר לתיקון שהרי משום הקריעה יכול להגיע לאוכל המכוסה). ויש לדון האם עדיף לקרוע את השקיות במקום דיבוקן או שמא במקום אחר.

דעת **הגרש"ז אוירבן** (שש"כ פ"ט הע' יב) שכל השקיות שמכילות בתוכן אוכל, אין בהם איסור קריעה משום שבטלות לאוכל שבתוכן, כדין קורע עור שע"פ החבית שמותר. וכ"ד **הגרי"ש אלישיב** (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ד סל"ו) אלא שכתב שלא יעשה פתח יפה, ולכן יקרע בשיניו או בידיו. גם **המנוחת אהבה** (ח"ג עמ' נח) פסק שמותר לקרוע עטיפות מאכלים משום שחשובים כקליפה שע"ג אגוז אך ההיתר הוא רק בעטיפות העשויות מנייר שא"א להשתמש בהם שוב, ושקיות ניילון שראויות לשימוש חוזר, צריך להיזהר שלא יקלקל את השקית בשעה שפותחה, וכן לא יתכוון להשתמש בשקית שוב (ונראה לי שמדובר על שקיות טובות ולא על עטיפות של חטיפים וכד'). וכתב **בהליכות שבת** (עמ' תלה) בשם הגרש"ז א"א שרצוי מאוד לא להפריד במקום ההדבקה, שהרי כל צד הוא בספק קיימא, שהרי פותחים רק צד אחד של השקית. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שאם רוצה לפתוח חבילת טישו מותר לקרוע אותו בדרך השחתה שלא תשמש אותו ככלי, ובודאי שאסור לחתוך במקום



המיועד לכך. אך דעת הגר"נ קרליץ (חו"ט שני ח"א עמ' קמה) שאסור לפתוח שקיות אלו באופן שתהינה ראויות לשימוש, אבל מותר לקורען באופן שלא תהינה ראויות לשימוש.

דפי פינקס שמחברים זל"ז בחלק העליון שלהם בדבק מיוחד [מעין חומר אדום], אם מותר להפריד אותם בשבת, נראה לענ"ד שבזה יש לחוש קצת לאסור. זאת משום שאין זה דומה למדבקות הרב פעמיות, שאמרנו שאין זה בגדר תופר כלל, אבל הכא הרי ברגע שנוטל דף אחד שוב לא יוכל להשיבו לשם, ולכן, שפיר חשיב קורע. אמנם, יש לדון בזה מצד שאינו תפירה של קיימא, שבודאי חיברו הדפים באופן זה כדי לאפשר הפרדתם באופן קל יותר לכשיצטרך. אולם מכל מקום נראה לי שאין להתיר אלא כעין תפירה בדבר שהוא ליומו, ובנידונו הדפים מחברים זמן רב, ואין להפרידם, אפילו למקילים בתפירה שאינה של קיימא, מ"מ בעשוי לקיימא קצת יש להחמיר, כמו בקושר.

### חיתוך נייר טואלט

1. מחתך: אם מחתך את הנייר במקומות המסומנים שהוא מחתך במידה קבועה. ובזה נראה שכיוון שאינו מקפיד באמת על המידה, ולכל היותר כשמחתך במקום זה מפני הנוחיות הוא עושה, אין זה שייך למלאכת מחתך, ומ"מ ראוי להחמיר בזה, כי שמא גם נוחיות זו לחתך במקום המידה יש בה גדר מחתך (עיין מ"ש בסימן שכב' סעיף ה' בזה, שדעת הגר"נ קרליץ שמחתך לנוחיות אסור מדרבנן).

2. קורע: כאן אינו קורע על מנת לתפור, ויש לדון אם קריעה זו נחשבת קלקול או תיקון, ובאופן פשוט הוא בודאי מתקן ביחס לנייר החתוך, כי הוא מאפשר לעצמו את השימוש בחתיכה הקרועה, אבל במצב זה נכנסים לכל הדיונים שדנו לעיל בגדרי מלאכת קורע, על פי השיטות השונות שהזכרנו באחרונים בזה, אם קריעת נייר יש בה חיוב מצד קורע או לא, ונראה לי שאם יקרע באופן שלא יהיה חיתוך ישר יש בזה גם קריעה באופן של קלקול, וכן אם יקרע את הנייר בשינוי, ובמקום כבוד הבריות התירו אם אין בזה איסור תורה, ועוד, שכדאים הם כל האחרונים שהבאנו דבריהם לסמוך עליהם שאין בקריעה זו איסור תורה של קורע.

3. מכה בפטיש - תיקון מנא: נראה לי שיש לדון בחיתוך הנייר והכשרתו לקינוח כתיקון מנא, בדומה לנייר שהיו קורעים כדי לצלות עליו את הדג, שאסרוהו משום שהוא כמתקן מנא, ומפשטות דברי הראשונים נראה שהוא רק איסור דרבנן מפני שאינו כלי גמור, ונראה לי שה"ה הכא שאינו כלי גמור, והוא רק איסור דרבנן, ובמקום כבוד הבריות יש להקל בזה.

ואם נמצא במקום שאין נייר טואלט חתוך, כתב הגר"ש אלישיב (אורחות שבת ח"א פי"א סכ"ב) שיכול לחתוך כלאחר יד משום כבוד הבריות. וכ"פ הגר"נ קרליץ (חו"ט שני ח"א עמ' קמב), והביא פתרון נוסף, לקנח בסליל ארוך ואח"כ להשליכו באסלה, ואם יקרע ע"י שטיפת המים אין בזה משום קורע. והוסיף, שאם כבר קינח כשהגליל מחובר אין להתיר לתולשו משום שכבר אין בזה כבוד הבריות, אבל אם נמצא במקום ציבורי גם בכה"ג יש משום כבוד הבריות ומותר לקרוע בשינוי. והמנוחת אהבה (ח"ג עמ' סו) כתב שיקרע בשינוי. וכתב בהליכות שבת (עמ' תלט) שגם לאדם מצונן שמתבייש

להיות כך בפני הבריות מותר לחתוך נייר טואלט. שהרי איסור דרבנן מותר מפני כבוד הבריות. ובערי"ש (שמ, ז) כתב שיחתוך במקומות שאינם מנוקבים, ולא הצריך בשינוי.

ומצאתי בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פ"מ תשובה ו) שאסר לחתוך נייר טואלט אפילו שלא במקום הניקוב ואפילו בשינוי, כיון שיש בזה איסור תורה של מחתך, ואף איסור קורע מדרבנן. ואין להתיר איסור דרבנן משום כבוד הבריות אלא כגון מוקצה, אבל איסור דרבנן שיש לו עיקר מהתורה לא הותר משום כבוד הבריות [וכ"פ בשו"ת **מאמר מרדכי** ח"ד סימן קט, כאשר חותך במקוב הניקוב מחמת שהאיסור לחתוך שם הוא מהתורה. ואם יש לו נייר שאין בו ניקובים יכול לזרוקו לאסלה ולהוריד עליו את המים]. ועיין בשו"ת **יביע אומר** (ח"ט סימן קח אות קפה) שדחה דבריו, והתיר כל איסור דרבנן משום כבוד הבריות, והביא ראיה ממנחות לז: שהתירו הוצאה לכרמלית משום כבוד הבריות. ודעת הרמב"ן (סימן שיא ס"ב) שבמקום בושה וצער גדול מותר לעשות משאצל"ג, והסתמך ע"ד **בהליכות שבת** (עמ' תנא).

לבסוף, יש לדון בשאלת הסרת הנייר המכסה גביעי אשל ולבן בשבת, שלכאורה, המכסה דבוק לכלי, והפרדתו יש בה משום קורע, ואף שהיו תופר שאינו של קיימא, מ"מ יש לאסור מדרבנן שהרי לא נעשה להפרידו ביומו. אבל יש לומר שאין תופר אלא במדביק שני ניירות זל"ז, והופך אותם לדבר אחד, אבל הכא ההדבקה היא של הנייר לגביע, וניכרים הדברים שאינו רוצה להפכם לאחדים ודמי למגופה שעל פי החבית שהתירו להתיזה מעל החבית בשבת משום שאינה חיבור וביאר רש"י בשבת מח: - 'מגופה - אינה מן החבית עצמו, ואף על פי שדבוקה בו - אינו חשוב חיבור, שהרי לינטל עומדת, אבל הבגד כשנארג - כולו חבור. וכ"פ להתיר **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"א עמ' קמד). וכן נראה שיש להתיר מטעם שאינו חיבור של שני גופים רכים ולכן אין בזה משום קורע.

## סימן שמ"ב - עשיית מלאכה בביה"ש

### צורך מצוה ושעת הדחק

שנינו בעירובין (לב:) שאם נתן את עירובו באילן למטה מעשרה טפחים, עירובו עירוב, שהרי כל דבר האסור משום שבות, לא גזרו עליו בבין השמשות.

וכתב הרמב"ם (פ"ו מהל' עירובין ה"ט) ש"כל דבר שהוא מדברי סופרים לא גזרו עליו בביה"ש במקום מצוה או בשעת הדחק". ובהלכות שבת (כד, י) כתב "כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום הוא שהן אסורין אבל בין השמשות מותרין. והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק. כיצד מותר לו בין השמשות לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר. וכן מוריד מן האילן או מוציא מן הכרמלית עירוב שעשה. וכן אם היה טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות בין השמשות הרי זה מותר. אבל אם לא היה שם דוחק ולא דבר מצוה אסור. לפיכך אין מעשרין את הודאי בין השמשות אף על פי שאיסור הפרשת המעשר בשבת משום שבות. אבל מעשרים את הדמאי".

הטור כתב "או שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות בין השמשות". והקשה עליו הב"י, שאם מדובר על דמאי, גם אם אינו טרוד מותר לעשר בביה"ש, ואם מדובר על טבל ודאי, גם אם טרוד אסור לו לעשר? ולכן פירש שמדובר על פירות דמאי שרוצה לעשרן שלא לצורך השבת, ולכן הותר לו רק אם הוא טרוד. וכתב עוד שאפילו הם טבל ודאי מותר לעשר בביה"ש אם הוא טרוד. והב"ח כתב שלא התירו לעשר ודאי אפילו לצורך השבת, כיון שיכול לכבדה בדברים אחרים, ואם היה טרוד ונחפז שאם לא היה מגיע לידו היה מצטער, התירו לו רק דברים שיש בהם צורך לשבת כגון אכילה ושתייה ונר לכבוד שבת שהוא צורך מצווה קצת, והוסיף שכן פירש המהרש"ל (סימן מו). וכ"כ הט"ז (סק"א) בדעת הטור.

המ"מ (פ"ו מהל' עירובין ה"י) כתב בשם הרשב"א (עבודת הקודש, בית נתיבות שער ה' סי' יט) שלא כל איסור דרבנן הותר בביה"ש, כגון איסור דרבנן הקרוב לבא לידי מלאכה גמורה, וכ"כ המ"ב (סק"א) והוסיף בשם הפמ"ג, שגם משאצ"ג חמורה משאר איסור דרבנן ולכן אסור בכל גוני בביה"ש. וכתב בלוי"ת חן (סימן קג) שנכון להחמיר בזה, אולם במקום מצוה או צורך גדול, יש לסמוך על הרשב"א וסיעתו שמותר לעשות כל שבות בביה"ש, גם משאצ"ג.

### קיבל עליו שבת

כתב המ"ב (סק"א) שכל האמור אינו אלא שלא קיבל עליו שבת, אבל אם קיבל עליו שבת, אפילו כבר מבעו"י, או שקבלת השבת שלו חלה מכח הציבור, אסור לו בעצמו לעשות כל איסור דרבנן אפילו לדבר מצוה, ורק ע"י גוי מותר [וע"ע סימן רסא ס"ק כח. ובביה"ל שם ד"ה אין מערבין]. וכדבריו פסק המנוחת אהבה (ח"א עמ' קא הע' 15. ועמ' קי).

הפרי מגדים הקשה, מדוע לא אסרו עליו איסורי דרבנן בביה"ש, הרי חייב אדם לקבל עליו תוספת שבת? וכתב הבאור הלכה (ד"ה מותר לו) דאה"נ אולי לא בכל ביה"ש התירו, אלא אסרו מעט הסמוך ללילה משום תוספת. אולם הדגול מרבבה (סוסי"י רסא) כתב שיש להבדיל בין קיבל עליו תוספת

שבת בסתם, דאז חל עליו כל דיני שבת, לקיבל עליו בפירוש רק מצוות תוספת שבת. והסתמך עליו בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ד סימן כז), וכ"ד **שו"ע הרב** (קו"א סק"ג). מנגד, כתב **הערוך השולחן** (שם סעיף טז) דמנלן לחלק בזה [ומ"מ התיר אמירה לגוי לצורך מצוה].

ואישה שהדליקה נרות, כתב **החתם סופר** (סימן סה) שלא נאסרה במלאכות המותרות בביה"ש, וכתב התהילה לדוד (סימן רסא סק"ו) שמשמע מדברי **הגר"ז** (רסא, יא) שאסורה.

### **עשיית כמה שבותים יחד**

אף מעשה שיש בו כמה שבותים, כתב **ר' עקיבא איגר** (עירובין פ"ג מ"ג) ו**החזו"א** (סימן פ' ד"ה לד:): שבאופנים שהתירו שבות בביה"ש התירו גם מעשה שיש בו כמה שבותים, וכ"כ **הפמ"ג** (סי' שצד, א"א סק"ב). וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"א עמ' רפג. ח"ג עמ' תסג) שמותר לעשות בביה"ש שני שבותים נפרדים, כגון נסיעה במכונית הנהוגה ע"י גוי, ויציאה בה חוץ לתחום כדי לחזור לביתו. מאידך, דעת **ר"ע מברטנורא** (שם) ו**האגלי טל** (טוחן ס"ק עט אות ט) שלא הותר מעשה שיש בו שתי שבותים בביה"ש, ובשו"ת רעק"א (מהדו"ק סימן קנט) כתב בשם אבן העוזר (עירובין לה.) והישועות יעקב (סימן שז סק"ז) ששני שבותים נאסרו בביה"ש רק אם עושה אותן ביחד באותו מעשה, אבל אם עושה אותן בזה אחר זה לא גזרו.

ולעניין אם הותר שבות לצורך מצוה/שעת הדחק בביה"ש של מוצ"ש, עיין **מג"א** שנשאר בצ"ע. ו**בנתיב חיים** פשט לקולא. אולם הסתפקו האחרונים אפילו לפי דעה זו אם מותר לעשות בשני ביה"ש באותה שבת, עיין **שדי חמד** (מערכת הכללים, פאת השדה, מערכת ב, כלל ב). ודעת **הר"י קאפח** (כד, אות כב) שמותר.

## סימן שמ"ג - דיני קטן בשבת

### מצוות חינוך בניו

יש לברר מהי מצוות חינוך בניו? האם החיוב הוא שהקטן יקיים מצוות גם בהיותו קטן, היינו חיוב עצמי כרגע. או שמא כל העניין הוא להרגיל אותו שיעשה מצוות אלו לכשיתחייב בהן. וכן מה הדין בקטן שאין לו אב, האם חייב להרגיל את עצמו.

**א.** הגמ' בסוכה (ב:) מביאה ראייה למידות הסוכה מסוכתה של הילני המלכה, שהייתה יושבת בסוכה עם שבעת בניה וע"כ שאחד מהם היה כבר אינו צריך לאמו ולכן אפשר להוכיח מסוכה זו מהם המידות שסוכה צריכה (שהרי חכמים היו בסוכתה ולא אמרו לה דבר) ודייק **הריטב"א** (ד"ה א"ר) מגמ' זו שהמצווה לחנך את הקטנים הוא ככל דיני המצווה של גדול.

**ב.** ביומא (פב:) "תינוקות אין מענין אותן ביו"כ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים בשביל שיהיו רגילין במצות". ובגמ' מובא שאפילו בין ח' וט' מתענין לשעות ובין י' ובין יא' משלימים מדרבנן.

**ג.** בסוכה (מב.) ובערכין (ב:) איתא: "ת"ר קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש".

**ד.** בעירובין (מ:) מסתפקת הגמ' כיצד יכול אדם לקדש את יו"כ בכוס, ומציעה שיקדש בכוס ויביא לקטן לשותות, ודוחה הגמ' שאין לעשות כן "דילמא אתי למיסרך". וכתבו **התוס'** (ד"ה דלמא) שדווקא בדבר קבוע חיישינן דילמא אתי למיסרך, אבל באירוע חד פעמי כגון מילה בט' באב או ביו"כ אפשר להביא לקטן כיון שהוא אקראי בעלמא. גם בשבת קלט. מובא שאין לתת לקטן לזרוע כלאיים מחשש דאתי למיסרך. ותוס' (שם ד"ה וליתן ליה) הביא ג"כ את החילוק בין דבר קבוע לארעי.

**ה.** בנזיר (כט.) מובאת דעתו של ר"ל ש"איש חייב לחנך בנו במצות ואין האשה חייבת לחנך את בנו". אולם הדבר נתון במחלוקת ראשונים, עיין מאירי שם.

### אם ב"ד מצווים להפרישו

הגמ' ביבמות (קיג: - קיד.) מביאה מעשה ברב יצחק בר ביסנא שנאבדו לו מפתחות בית המדרש ברה"ר בשבת, ובא לפני ר' פדת לדעת כיצד יעשה, אמר לו שיביא תינוקות למקום ששם נאבדו המפתחות כדי שישחקו שם, ואם ימצאו המפתחות יביאו לו אותם. ולדעת ר' יוחנן ישנו ספק אם ב"ד מצווים להפריש קטן או לא. ומשמע ממעשה זה שקטן העושה איסור אין ב"ד מצווים להפריש אותו מהאיסור.

המשנה בשבת (קכא.) מביאה בעניין כיבוי דליקה בשבת, שגוי הבא לכבותה מותר להניח לו למלאכת הכיבוי כיון שאין אנו מצווים על שביתת הגוי בשבת, אך אם קטן בא לכבות את הדליקה אסור לנו להניחו לעשות מלאכה זו, כיון שמצווים אנו על שביתת הקטן בשבת. ומעמידה הגמ' שהאיסור אינו אלא כשמכבה ע"ד אביו, והיינו שידוע שכיבוי זה נח לאביו ועושה בשבילו. אך אם עושה ע"ד עצמו משמע שאין אנו צריכים להפרישו מהאיסור.

להלכה פסק הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הכ"ז) שקטן אוכל נבלות אין בי"ד מצווים להפרישו כיון שאינו בן דעת, וכ"פ הטור הרמב"ן (ויקרא כא, א) והשו"ע.

אולם הב"י הביא שדעת הרא"ש (יומא פ"א סי' א) שקטן אוכל נבלות בי"ד מצווים להפרישו, ודייק הב"י שגם דעת הרי"ף כך, והראיה משום שסתמו וכתבו קטן שבא לכבות אין שומעין לו, ולא כתבו שהוא דווקא אם עושה ע"ד אביו. אך הב"י כתב שאין מכך ראיה, שאין זה משום שאין בי"ד מצווים להפרישו אלא פירשו שא"צ שיעשה בדווקא ע"ד אביו, אלא בסתם קטן עושה ע"ד אביו ולא צריך גילוי דעת מיוחד לכך.

### ספייה בידיים

שנינו בשבת (קכא).

"ת"ש: 'לא תאכלום כי שקץ הם' - לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תאכלו? לא, דלא ליספו ליה בידיים. תא שמע: 'כל נפש מכם לא תאכל דם' - להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמרי להו לא תאכלו? לא, דלא ליספו להו בידיים. ת"ש: 'אמור', 'ואמרת' - להזהיר גדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תיטמו? לא, דלא ליטמו להו בידיים"

להלכה פסק הרמב"ם (שם) שאע"פ שאין בי"ד מצווים להפריש קטן מאיסור, אסור להאכילו איסור בידיים ואפילו איסורי דרבנן, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו באיסורי דרבנן. והביאו מרן השו"ע להלכה.

כתב המ"ב (סק"ד) שאפילו לקטן בן יומו שאינו מבין כלל, אסור לומר שיעשה מלאכה בשבת ואפילו אסורה רק מדרבנן. משום שטעם האיסור הוא שאנו מזהירים על הקטן ולא רק מפני חובת חינוך. וכ"פ המנוחת אהבה (ח"א עמ' תטז).

וכשיש לקטן צורך באיסור, דעת הרשב"א (יבמות קיד.) שמותר לתת לו לעשות איסור דרבנן, כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין בי"ד מצווים להפרישו, בשל דבריהם מתירים דרגה אחת יותר, ומתירים אפילו לומר לקטן לאכול. וכתב המנוחת אהבה (שם עמ' תיז) שבמקום צורך גמור אפשר לסמוך על המקלים.

הר"י קאפח (מאכ"א פי"ז אות לג, ד"ה ממש"ר) דייק מלשון הרמב"ם שרק איסור דרבנן עצמי מקפידים לחנך את הילדים ולא לתת להם בידיים, אך איסורים שנובעים מסייג, כגון 6 שעות בין בשר לחלב, מותר.

### אביו - חובת חינוך

האב חייב לחנך את בנו למצוות, וכמו ששנינו בסוכה מב. "קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש", ומצאנו עוד חובת חינוך האב בצום יו"כ (יומא פב.), לברך ברכת המזון (ברכות כ.), וברכה ראשונה (ראש השנה כט.), ולתקוע בשופר (שם לג.), ולישב בסוכה (סוכה כח.), ולקרות מגילה (מגילה יט.), ולעלות לרגל (חגיגה ד.).

וכתבו **התוספות** (קכא. ד"ה ש"מ) שכיון שחייב לחנכו, כ"ש שחייב להפרישו מאיסורים, ולכן הא דאמרינן קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו, הוא דווקא כשלא הגיע לחינוך, אבל כשהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כ"ש שצריך להפרישו מאיסור, ולא חילקו בין אביו לבי"ד, וכ"כ **הרשב"א** (יבמות קיד. ד"ה ר' יוחנן). וכ"פ **הרמ"א** להלכה.

**אמנם** לדעת **הרמב"ם** (שם) גם כשהגיע לגיל חינוך אין ב"ד מצווים להפרישו. וכ"ד **השת"ז** שהשמיט את הגהת הרמ"א.

למדנו לעיל מהגמ' בשבת קכא. שקטן העושה איסור כשיודע שמעשה זה נח לאביו, אסור לו להניחו לעשות האיסור. וכ"כ **הרמב"ם** (שם הכ"ח). ואיסור זה הוא בין לאיסורי דא' ובין לדרבנן, וכ"כ **המג"א** (סק"ב).

מדברי הפוסקים עולה שישנם שלוש חלוקות של גיל (ראה גם משנ"ב סק"ג):

- א. אינו בר הבנה כלל- אביו אינו חייב למנוע ממנו (אפילו איסור תורה), אך אסור להאכילו בידיים.
- ב. הילד בר הבנה אך פחות מגיל חינוך - אביו מצווה לגעור בו. (מנוחת אהבה – גיל שלוש).
- ג. גיל חינוך- אף כל אדם מצווה להפרישו (ע"פ הרמ"א).

אולם כשעושה ע"ד הגדול אפילו אינו אביו, אסור להניחו לעשות האיסור, ואפילו אינו אסור אלא מדרבנן, שהרי כשעושה ע"ד הגדול חשוב הדבר כאילו צוהו לעשות האיסור, וכן מתבאר מדברי **רש"י**. אולם ראה **בכס"מ** (מאכ"א שם) שהשווה בין דברי הרמב"ם בג' מקומות (שבת פ"ב ה"ז, פכ"ד הי"א, ומאכ"א פ"ז הכ"ז) והציג סתירה, האם צריך להפרישו באיסור דאורייתא או לא, ותירץ שבאיסור דאורייתא אם עושה ע"ד אביו מצווה להפרישו (שבת יב, ז), ובאיסור דרבנן אם עושה ע"ד אביו אינו מצווה להפרישו (שבת כד, יא). והוסיף **הר"י קאפח** (שבת כד, אות כג) שבאיסורי אכילה יש יותר חומרא על האב כיון שהוא מספק את פרנסת הילד, מאשר איסורי שבת. וע"ע **בערי"ש** (שמג, א-י) ו**שע"ה** (עד, א-ו).

## ❧ דינים נוספים

לומר לקטן לפתוח דלת של מקרר ששכחו לכבות את הנורה שבתוכו וע"י פתיחת המקרר תדלק המנורה, וזאת כדי שהקטן יוציא אוכל לצורכו, כתב **הגרש"ז אוירבך** (מאור השבת ח"א מכתב מט) וכן הורה **הגר"נ קרליץ** (חוט שני ח"ד פצ"ה סק"ג) שמותר, משום שנחשב שהקטן עושה לצורכו, ובתנאי שלא ידע הקטן שע"י פתיחת הדלת תידלק הנורה, וכ"כ **המ"ב** (סימן רע"ז ס"ק טו) בשם המהרי"ל, וכ"פ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תקפב) אם יש בדבר צורך או מצוה.

**אמנם** הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' רלז) פסק שיש חיוב להפריש את הקטן מפתיחת המקרר, ולאשכנזים יש להקל. גם בשו"ת **מאמר מרדכי** (ח"ד סימן ס) החמיר בזה. ובחזון **עובדיה** (ח"ו עמ' קטו) כתב שאם אין גוי מותר לומר לקטן לסגור את הדלת, ולא כתב מה יהיה הדין בפתיחה.

כתב **המג"א** (שמ' ס"ג) ו**המ"ב** (ס"ק יד) שמותר לתת לקטן עוגה שיש עליה כיתוב שאסור לחותכה לדעת הרמ"א משום מוחק, ואף שברור שהקטן יחתוך את העוגה, כיון שעושה מעצמו אינו בגדר של ספי ליה בידיים. וע"פ דבריהם התיר הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' תלב) להעמיד קטן פחות מגיל שלוש ליד מתג חשמל כדי שידליק ויכבה את האור מעצמו, ואין להתיר בזה אא"כ יש צורך גדול, כגון בכיבוי אור לצורך שינת ילדים. אמנם **כה"ח** (ס"ק כט) כתב שרק אם העוגה מצויה אצל הקטן אין חיוב למנוע ממנו לחתכה, אבל אסור לתת לו אותה.

כתב **בשע"ה** (עד, ו) שבאיסור דרבנן שיש בו מחלוקת הפוסקים, אע"פ שבדר"כ המנהג להחמיר, אפשר בשעת הצורך לצוות לקטן, ועיין שם בהע' יב.



## הכנה מקודש לחול

כתב **במנוחת אהבה** (ח"א עמ' רלז) שטעם איסור הכנה משבת לחול הוא משום שהשבת נועדה לקדושה ומנוחה, והטורח בשבת להכין דבר לימות החול - מזלזל בכבודה.

והאיסור להכין משבת לחול הוא דווקא בדברים שיש בהם טרחה, אבל דברים קלים שאדם רגיל לעשותן כדרך השגרה מותר לעשות אף אם הם מועילים לימות החול, שהרי אין בעשייתן זלזול בכבוד השבת.

עוד כתב המנוחת אהבה (עמ' רמט) שאיסור מכין משבת לחול אינו אלא כשעושה מעשה טרחה שיש בו הכנה ותיקון, אבל מעשה שאין בו הכנה ותיקון מותר לעשותו בשבת לצורך חול, בתנאי שלא יאמר בפירוש שעושה כן לצורך חול.

**ובשש"כ** (כח, עח) הגדיר: הכנה פירושה - כל דבר שאדם עושה, והוא אינו לצורך אותו היום, אפילו אין בו אלא טורח מועט, ואפילו הוא נגמר באמירה גרידא, אולם כל שעושה בפעולה אחת לשבת ולחול גם יחד, בלי כל טורח יתר, לית לן בה.

ובשו"ת **מהרש"ג** (א, סא) כתב דלא מקרי הכנה אלא במקום שכוונת העושה לחסוך לו זמן מהחול, מפני שבשבת הוא פנוי יותר, ובעשייתו דבר זה בשבת מרוויח זמן. אבל במקום שאם לא יעשה הדבר בשבת, לא יוכל לעשות הדבר ההוא במוצ"ש כלל, נמצא שאין כוונת העושה להחליף מעשה של החול ליום השבת ושפיר דמי (והביא דבריו הגרע"י בחזו"ע שבת ב' עמ' תמז). וכן ניתן להסיק מדברי **המנוחת אהבה** (עמ' רמו), אולם לא סמך על סברא זו אלא במקום שיתקלקל הדבר אם לא יעשהו, וכן שלא יהיה ניכר שעושה מעשה זה לצורך חול. **ובחזון עובדיה** (ח"ד עמ' כז) הביא את דברי המהרש"ג להלכה.

כתב **בחזו"ע** (ח"ב עמ' תמז) שמוותר להוציא חלה שבמקפיא לשולחן כדי שיוכל לאכול אותה במוצ"ש, ואין בזה הכנה כיון שלא עושה שום הכנה בפועל אלא ההכנה נעשית מאליה, ע"י שהבשר או החלה מופשרת מכח החום שבחדר או שאני מסלק מהחלה את המפריע, שהיא הקור של המקפיא. אלא שבספר **שולחן שלמה** (סי' רצ"ס ק"ג) כתב להחמיר בזה, שלעשות פעולה בשבת כדי שהמאכל יהיה מוכן למוצ"ש אסור, ואע"פ שיש לצדד ולומר שכיון שההפשרה נעשית מאליה ע"י הוצאת המאכל מהמקרר אין בזה מעשה הכנה, מ"מ נראה להחמיר.

כתב **המ"ב** (תרסז, ה) שאסור לגלול את ספר התורה למקום שיקראו בו ביום חול או לשבת הבאה, ואם יש צורך בזה כתב **הערוך השולחן** (שם, ב) שאפשר לקרוא שם כמה פסוקים שע"י כך הגלילה היא לצורך הלימוד בשבת עצמה, וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' רמה). וכן מותר להביא לבית הכנסת ספר לצורך מוצ"ש ובלבד שילמד בו מעט בשבת.

עוד כתב **המ"ב** בשם **החיי אדם** (קנג, ו) שבשעת הדחק כדי למנוע טרחה יתירה, מותר לעשות מעשים קלים לצורך חול למרות שאין רגילים לעשותם תמיד כדרך שיגרה ובתנאי שלא יראה שהוא עושה אותם עבור חול, כדי שלא לזלזל בכבוד השבת. ולכן מי שהולך למקום שיהיה לו קשה למצוא יין במוצ"ש רשאי להביא עמו יין, ובלבד שיביא בעוד היום גדול כדי שלא יראה שהוא מביא את היין

למוצ"ש, וכ"פ בשש"כ (כח, פא). גם **במנוחת אהבה** (עמ' רנא) אסר להביא יין מהשכנים לאחר שקיעת החמה, כיון שניכר שעושה כן לצורך מוצאי שבת.

וכן מותר לעשות מעשים בשבת לצורך מניעת הפסד, אפילו שניכר שעושה אותם לצורך ימות החול, כגון להכניס כלים העומדים בחוץ ועלולים להינזק מהגשם, וכן להכניס למקפיא מאכלים שעלולים להתקלקל בחוץ. וע"ע בשש"כ (כח, צא). וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' רמד) שבמקום הפסד מותר. ולכן התיר (עמ' רמח) להכניס אוכל למקרר במקרה שאם ישאר בחוץ יתקלקל, ואם לקח את האוכל מהשולחן וצריך להניחו במקום כולשהו, מותר לו להניחו במקרר אפילו אם אינו לצורך שבת ואפילו אם לא יתקלקל, כיון שאין כאן טרחה מיוחדת לצורך חול ולא ניכר הדבר שעושה כן לצורך חול.

גם לגבי טבילה ביו"ט שחל בע"ש, כתב **בפסקי תשובות** (רצ, אות ד'. תמד אות יב) שמותר, כיון שבשבת עצמה ג"כ מקבל תוספת קדושה מהטבילה. והוכיחו דבריהם מהמשנה בביצה יז: שמותר לאדם לטבול בשבת לצורך יו"ט שלאחר השבת ואין בזה משום הכנה. והכלל הוא שכל דבר שנהנה מהמעשה בשבת עצמה מותר לעשותו.

# שימוש ביהודי כ"גוי של שבת"

## גדר איסור לפני עיוור

בקובץ אוהל מרדכי הובאו דבריו של **הרב מפוניבז'** בעניין לפני עור, וחידש שבאיסור לפני עיוור כלולים שתי עניינים: דכמו שהוא הוזהר שלא לעשות את העבירה כך הוזהר שלא להכשיל את חברו בה, ונמצא שציווי זה נכלל בפרטי העבירה, שלא יעבור הוא עצמו ושלא יעברו אחרים על ידו. ונמצא שאיסור לפני עור אינו רק לאו עצמי ונפרד על כל המצוות שלא להכשיל בהם, אלא הוא מאביזריהו של כל איסור ואיסור, והיינו שכשציוותה התורה על שמירת שבת, בכלל האיסור הוא שלא יחלל הוא עצמו וכן שלא יכשיל את חברו בעבירה זו. וממילא כשעבר והחטיא את חברו בחילול שבת הוי כאילו הוא עצמו חילל השבת. וכן מוכח מדברי **הספרי** (מטות ל) "ואם הפר יפר אותם אחרי שמעו ונשא עוונה, מגיד הכתוב שהוא מוכנס תחתיה לעוון". וכן הביא **רש"י** שלמדנו מכאן, שהגורם תקלה לחברו הוא נכנס תחתיו לכל עונשין.

## לפני עור כשהמכשיל אינו בר חיובא

שנינו בע"ז ו: "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול", מדברי גמ' זו מפורש שבדיני לפני עור אין אנו מתחשבים רק במכשיל, האם לגבי הדבר הנידון הוא אסור או מותר, אלא יש להתחשב גם בנכשל, האם הדבר אסור או מותר לו.

אלא שבשו"ת **אמונת שמואל**<sup>363</sup> (סימן יד) חידש שכל איסור לפני עיוור אינו אלא כשהמכשיל גם שייך באותו עניין, אך אם למכשיל שרי, אף שלנכשל הוא אסור אין בו איסור לפני עיוור. ושאינו הושטת יין לנזיר שעובר משום לפנ"ע אע"פ שהמושיט אינו נזיר, דסו"ס גם המושיט שייך בנזירות אם יידור בנזירות.

**הפרי חדש** (יו"ד סימן סב' סק"ג) הביא דבריו וכתב, דודאי איכא איסור לפני עיוור גם אם למכשיל הדבר מותר, שהרי התורה אמרה ולפני עיוור לא תתן מכשול, וזה הרי נותן מכשול, ומה אכפת לן שלמכשיל הדבר מותר? ובשונת העמקים לפמ"ג (כלל י) הקשה ע"ד האמונת שמואל מדברי התוס' בב"מ (י:) שכתבו שישראל המקדש גרושה לכהן עובר משום לפני עיוור, ואף שאין ישראל מצווה על איסור לקיחת גרושה, וכן הק' **הפרי מגדים** (שם משב"ז סק"א) מדברי התוס' בחגיגה (יד.) שאין מוסרים ד"ת לגוי שנאמר לא תעשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, והקשו התוס' מדוע לא נאסור מצד לפני עיוור, שהרי גוי אסור בלימוד תורה. ולכאורה קשה, שהרי ישראל מותר בלימוד תורה ומדוע שיאסר ללמד אחרים אותה? וכן הקשה **במנחת חינוך** (רלב. א [א]). והאחרונים הקשו עוד כמה קושיות חזקות ע"ד, ואכמ"ל.

והנה מצאנו באחרונים תירוצים שונים ע"ד האמונת שמואל. את הקושיא מהתוס' בב"מ תירץ **החתן סופר** (דף קלט. אות יד) שהתורה ציוותה את ישראל "וקידשתו" ולכן מצווה להפרישו מאיסור, וכ"ש שלא יכשילנו בעבירה. ועל קושיית הפוסקים מהתוס' בחגיגה תירץ **הבית יהודה** (יו"ד סימן יז)

<sup>363</sup> המהריק"ש - בעל התפארת שמואל על הרא"ש, חי לפני כ- 400 שנה ברוסיה. ישב בב"ד עם הש"ך.

שהאמונ"ש אמר דבריו דווקא במצב שלנישט אסור ולמושיט מותר, ולכן קיל גביה ולא חשיב מכשול. אך אם הדבר מצוה למושיט יש עליו איסור של לפני עיור.

### אִיסוּר לִפְנֵי עוֹר כְּשִׁיש לִשְׁנֵי ע"מ לִסְמוּן

במקרים בהם ישנה מחלוקת בין הפוסקים ויש מנהגים שונים כיצד לנהוג, מתעוררת השאלה כיצד צריך לנהוג אדם שלדעתו קיים איסור בדבר מסויים אולם לדעת חברו אין בכך איסור, ונביא כמה דוגמאות: ספרדי שאסור לו להחזיר מאכל שהתקרר לפלטה, האם מותר לו לבקש מאשכנזי שיחזיר את התבשיל הנ"ל. וכן אדם שאינו מטלטל ברה"ר, האם מותר לו לבקש מהנוהג להקל בזה שיטלטל עבורו חפצים. חברו נוהג להקל בפתיחת בקבוקים בשבת והוא נוהג לאסור. ושורש השאלה היא, שהרי לאדם הנוהג בזה היתר, מעשה זה מותר לגמרי וכך הורו לו רבותיו ולכן לא נחשב כנותן לפניו מכשול. או שמא כיון שהוא עצמו אוסר מעשה זה אסור לו גם לומר לחברו שיעשהו, ויש לברר האם לדעת האוסר, מי שמתיר חשוב כאונס או כשווג.

הנה **המבי"ט** (ח"א סימן כא' באד"ה וגם) דן האם למי שנזהר לאכול פירות שביעית בקדושתו, יהיה מותר למכור למי שנוהג להקל בזה, וכתב דכיון שסומכים הם על המקילים בזה אין כאן איסור לפני עור'. והביא ראיה לדבריו מפ"ק דיבמות בהא דנחלקו ב"ש וב"ה אם צרת ערוה מתייבמת, ותנן בסיפא אעפ"י שאלו אוסרים ואלו מתירים אלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה וכו' לפי שהיו מודיעין להם וכו'. ומשמע דדוקא אותם שהיו אסורות לב"ה היו מודיעים להם ב"ש כדי שיפרשו מהם אבל האסורות לב"ש ולא לב"ה לא היו נמנעים ב"ה מלישא מהם וב"ש שהיו אסורות להם היו משיאים אותם לב"ה שהיו מותרות להם. ובנדון דידן נמי מה שהוא אסור לנזהרים ומחמירים בפירות שביעית יכולים למכרו וליתנו לנוהגים התר על פי המורים להם.

גם בשו"ת **כתב סופר** (חיו"ד סימן עז) דן בשאלה דומה, האם מותר לאדם הנוהג איסור בדבר משום שכן עלה לו לדינא מסברתו ושיקול דעתו, לתת לאדם הנוהג היתר בזה את הדבר האסור לשיטתו כיון שלחברו היתרא הוא, או כיון שלדעת הנותן איסורא הוא אסור לו להאכיל את הנוהג היתר בזה, כיון שיש בזה איסור לפני עור, והביא כמה ראיות לאיסור, ולאחר מכן הביא דברי המבי"ט הנ"ל, והסיק לעניין הלכה שהדבר מותר ואין בזה משום לפני עיור ומסייע ידי עוברי עברה, כיון שגם חברו יודע שיש אוסרים אלא שהוא נוהג כהמתירים, ואפילו בכה"ג שהנותן סובר שהוא בוודאי אסור, ומי שמתיר אינו אלא טועה, שמותר לתת לו.

שוב הביא דברי **השער המלך** (פ"ט מהל' אישות הט"ז) שכתב לגבי מי שאינו מדליק את הסיגריה מנר של חלב מחשש איסור, שאסור לו להדליק לחברו הנוהג היתר בדבר. והביא ראיה לדבריו מהשיטה בנדרים צ: שהק' בעניין האומרת טמאה אני לך היאך יכולה לשמש עם בעלה הרי עוברת על איסור לפני עור, ותירץ שהוא כופה אותה ומשמשת בע"כ. ומוכח דאי לאו הכי הייתה אסורה לשמש מיטתה מדין לפני עור משום שלדעתה בעלה עובר על איסור, אע"פ שלבעלה אין איסור בדבר כיון שאינו חייב להאמין לה שטמאה היא, ודחה הכת"ס שאין המקרים דומים, שהרי האישה סוברת שלפי ידיעתה בעלה עובר על איסור, משא"כ במקרה שיש אוסרים ומתירים, כולם יודעים שיש

צדדים בספק זה וכל אחד הכריע אחרת.<sup>364</sup> ועיין בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן סו ד"ה ועל מה) שכתב דלא קי"ל כדברי השעה"מ בזה. ובשו"ת **יביע אומר** (חיו"ד ח"ט סימן כח אות ד) הביא ג"כ דברי הפוסקים לעיל, והעלה שאין איסור לתת לאדם הנוהג היתר דבר שאני נוהג בו איסור.

והנה, יש לעיין בטעם ההיתר לתת לחברו דבר שע"פ דעתי הוא איסור. **הקובץ שיעורים** (ח"ב קונטרס דברי סופרים סימן ד) העלה שהעושה מעשה איסור ע"פ הוראת חכם אינו חשוב כעושה מעשה איסור, שהתורה ניתנה ע"ד כן שיהיה פסק החכם דעת תורה, ואע"פ שוודאי אחד מהם טועה, הרי מותר לעשות כאחד מהם אפילו שהוא לקולא כיון ששניהם דעת תורה. ומה שמביאים קרבן על העבר כשמתברר שהוראת החכם הייתה טעות, הוא משום שבשעה שהתברר שעשו את המעשה באיסור הרי למפרע אנו אומרים שעשה עבירה. ועתה מובנים דברי הכת"ס מדוע מותר לתת לאדם שלפי דעתי עובר על איסור ואין בזה משום לפני עור. ובדעת שעה"מ צ"ל דס"ל שחכם הטועה בהוראתו הרי אינו חשוב כהיתר אלא כשוגג או אונס עד שיתברר שטעה. ומה שאמרה התורה שיש לשמוע לחכמים אפילו אם יאמרו על ימין שהוא שמאל, אין הכוונה שנשתנה עצם הדין ע"פ אותו חכם, אלא זוהי הנהגה שאמרה לנו התורה, מעין חזקה או רוב שזוהי הנהגה.<sup>365</sup> וראיתי בקובץ **"הלכתא מבי דינא"**<sup>366</sup> במאמרו של הרב מרדכי יהודה קראוס בעניין לפני עור באיסורי שביעית, שדן בטעם ההיתר לספות איסור לאדם המתיר אותו, והביא דברי הקוב"ש והקשה ע"ד, אם הוראת החכם חשובה כהיתר מדוע לאחר שהתגלה שטעה בהוראתו, חשובה הוראת ההיתר למפרע כטעות? וכתב שדומה הדבר לשני שבילין אחד טמא ואחד טהור (פסחים י. כתובות כז. ועוד) שאנו מתירים לשני אנשים ללכת בשני השבילים אע"פ שוודאי אחד מהם טמא, שמצד ההנהגה אנו פוסקים כדברי החזקה.

ומצינו א"כ כמה טעמים מדוע מותר לתת לאדם הנוהג היתר בדבר האיסור לדעתי, את האיסור: **א.** הנוהג היתר ע"פ חכם גם אם יתברר שההוראה אינה נכונה, אינו עובר על איסור אפילו באונס. **ב.** העובר על האיסור חשוב כאונס, וע"פ זה י"ל שהמכשיל אדם זה באיסור אינו עובר על לפני עור. **ג.** כיון שראוי לו לסמוך על דעת המתיר אינו חשוב לעיור. אלא שע"פ דברים אלו במקום שהחכם הכריע להקל מחמת ספק דרבנן או צירוף של ספיקות, אולי יהיה אסור להביא לו את האיסור, כיון שגם ע"פ דעתו אין הוא היתר גמור אלא ע"פ צירופים שונים.

בשו"ת **אגרות משה** (אבה"ע ח"ד סימן סא אות ב) דן האם מותר לתת לתלמידים פירות שביעית של 'היתר מכירה' כיון שאם לא יביאו להם אותם יש חשש שילכו לבתי ספר אחרים, ותלמידים אלו נוהגים לאכול פירות אלו, והשיב, שאין בזה איסור לפני עור כיון שבלא"ה יאכלו פירות אלו בביתם,

<sup>364</sup> עיין בהערות "מעשה חושב" על השעה"מ שכתב שאין לדמות כלל בין האישה דשויתיה אנפשה חתיכה דאיסורא, ובין המקרה של עישון חלב. שאיסור לפני עיור אינו כשאר כל האיסורים, שהאיסור הוא להביא אדם אחר לידי עבירה, וכשהוא עושה כן בע"כ לא שייך כלל האיסור, ועוד שבאמירת האישה שהיא אסורה על בעלה הרי היא בעצם רוצה להציל את בעלה מאיסור, וכל אמירתה אינה אלא לאסור אנפשה משום לפני עור. אבל האוסר עליו הנאה מעישון חלב, הרי אינו שווה אנפשה חתיכה דאיסורא משום לפני עור, אלא רק על עצמו אסור להנות.

<sup>365</sup> עיין בזה בשב שמעתא ו-כב. קוב"ש ב"ב עח. אולם יש הסוברים שחזק ורוב הם דינים המבררים את המציאות, וכ"כ בקונטרס הספיקות א-ו ועוד, ואכמ"ל.

<sup>366</sup> עיין שם בכמה מאמרים בעניין איסור לפני עור באיסורי שביעית ובכלל.

וגם מצוות תוכחה אין כאן כיון עושים ע"פ הוראת חכם ולא ישמעו לנו, ואם אין מצוותתוכחה גם אין איסור סיוע לדעת הש"ך, ולדינא כתב להקל בזה. וע"ע בח"א סימן קפ"ו.

**הגרש"ז אוירבך** בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן נ"א אות כה) כתב שהמחמיר לנהוג קדושת שביעית בלולב מותר לו לתת לנהוג היתר בדבר תמורת כסף, ואין בזה משום לפני עור או מסייע ידי עוברי עבירה, ויש ראייה לדבר מהגמ' בב"ב כו. דאמר לו "מר אי נחא לי ליקוץ" ומשמע דאע"ג דהוא עצמו סובר שאסור לקצוץ וגם עובר בלאו, עכ"פ אמר לרב יוסף שאם ירצה יקוץ. אמנם **הגרע"י** (חזו"ע ח"ד עמ' שצח) כתב לדחות ראייתו מהגמ' בב"ב.

ובספר **מאור השבת** (ח"א מכתב ג אות ח) כתב הגרש"ז א שאם המחמיר סובר מכח הכרעתו דאסור, מסתבר שגם צריך לחשוש לאיסור לפני עור, אבל אם רק מחמיר על עצמו ממנהג אבותיו אין לחוש לאיסור לפני עור, כי גם הנוהג בזה איסור יודע שחברו א"צ להחמיר כמותו, שהרי כל אחד מחזיק במנהג אבותיו, וה"ה למי שמחמיר במוצ"ש כדעת ר"ת. ושם שאלוהו (ח"ב מכתב כב אות א) כהמשך לשאלה בח"א, שבמקומות אחרים (ספר מעדני ארץ הערות בענייני שביעית סימן ח' עמ' קסג) ובמנחת שלמה סי' מד' סוד"ה וטעמא, ובסימן נ"א עמוד רנ"ז ד"ה באות יב' בשם הכתב סופר) ביאר שאין צריך לחשוש לאיסור לפני עור גם בדבר שסובר שבודאי אסור, (וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"א ס"ס קפ"ו בד"ה אף). והשיב לו הגרש"ז א שעיקר כוונתו בזה היא שאם האוסר סתם מחמיר אין בזה חשש של לפני עור למי שנוהג להקל, אך אם הוא הכריע להלכה שאסור יש מקום לדון.

### אמירה לאחרים שיעשו לו מלאכה אחר שקיבל שבת

שנינו בשבת קנא. "מותר לאדם לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי".

ונחלקו הראשונים בטעם דין זה, למה מותר לומר לחברי לשמור לי פירות שבתחומי?

לדעת **הרשב"א** (ד"ה א"ר יהודה) אע"פ שהוא אינו יכול לילך לשם, כיון שלחברו אין איסור בזה אין באמירתו כלום. והביאו בשם **התוספות** (שאינו נמצא לפנינו) שמכאן הוכיחו שמותר לאדם שקבל עליו שבת קודם חשכה, לומר לחברו שעדיין לא קיבל שבת שיעשה לו מלאכה, כיון שנעשית בהיתר לעושה אותה.

מנגד כתב **הר"ן** (שם), "ואין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הרי הוא עצמו שומר". ומרן **הבית יוסף** הקשה על הר"ן "ואיני מבין דבריו דה"נ איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לו לעשות מלאכה". ועיין בב"ח ובט"ז (סק"ג) שתרצו, דסברת בורגנין אינה מועילה כי אם במציאות שההיתר קיים בהווה, אבל כל שההיתר היה בעבר לא מהני, ולכן בבורגנין ההיתר שייך בשבת כגון שיקימו בורגנין עכשיו ע"י גויים לצורך עצמם, ולכן מותר אף בלא בורגנין. משא"כ במי שקיבל עליו כבר שבת שלא שייך לגביו שום היתר. אלא שה**גרי"ש אלישיב** (בספר יו"ט שני כהלכתו סימן ח) הקשה ע"ז, דאכתי יכול להישאל על קבלתו ונמצא שההיתר לפנינו! ולכן כתב לבאר את קושיית הר"ן על הרשב"א, שלא יתכן שנתיר לאדם שקיבל שבת לומר לחברו שיעשה לו מלאכה, כיון שיש בזה משום 'ממצוא חפצך ודבר דבר'. ומשום דמהרשב"א היה משמע

שמותר לומר לו בכל המלאכות, ואילו לדעת הר"ן רק מלאכות כמו 'שמור לי ואשמור לך' מותר לומר לו שיעשה, כיון שאין בזה איסור של 'ודבר דבר'. וכך נסתרת קושיית הב"י שהרי היה יכול להישאל על קבלתו, דאכתי יש בו משום ודבר דבר. נמצא שלדעת הגריש"א כל ההיתר לומר לחברו שיעשה לו מלאכה הוא דווקא בדבר שאין בו משום 'ודבר דבר' או לצורך חפצי שמים.

**הב"ח והט"ז** כתבו שאין מקום לקושיית הר"ן, משום שמפורש דלאו דווקא ב'שמור לי ואמשור לך' מותר, אלא אפילו בדברים שאסור לו לעשות בשבת מותר לומר לחברו לעשותן, וכ"פ מרן **השו"ע** (סימן רסג' סעיף ז) שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה, והוסיף **הרמ"א** דכ"ש במוצ"ש שמי שמאחר להתפלל במוצ"ש או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחברו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר להנות ולאכול ממלאכתו. וכתב הב"ח שאף לדעת הר"ן נראה שבמוצ"ש מותר, שהרי יכול לעשות המלאכה בעצמו אחרי שיבדיל, ואפילו בכניסת השבת נראה שמודה הר"ן, וכל מ"ש אינו אלא לדחות ראית הרשב"א. וכ"פ **במנוחת אהבה** (עמ' קיא) שמותר לומר לישראל חברו שלא קיבל עליו שבת שיעשה מלאכה עבורו. והגרע"י (חזו"ע ח"ב עמ' שעו) כתב ג"כ לענין זאת שבת, שמותר לישראל שהמשיך בסעודה שלישית לומר לחבירו שכבר התפלל ערבית שיעשה לו מלאכה ומותר לו להנות ממלאכה זו בהמשך סעודתו.

אך **הלבוש** (סי"ז) כתב לאסור אמירה במוצ"ש, משום שכל האיסורים נמשכים מקדושת השבת, ואינו דומה לאמירה בע"ש שעדיין לא קיבל עליו השבת, והביא ראיה לאסור מאותם אלו שעושים שני ימים יו"כ שאסור להם להנות ולאכול ממה שאחרים מבשלים להם וכמו שפסק בסימן תרכד', אלא **שהב"ח** דחה דבריו שאלו העושים שני יו"כ הרי זה מחמת ספק דאז, ואינו דומה לשמור לי ואשמור לך, שגוף הדבר אין בו איסור, רק איסור יציאה מהתחום רביע עליה ולכן אינו יכול לשמור עליהם, משא"כ בבישול ביו"כ שעצם המעשה אסור, ובדומה לזה כתב **הט"ז**, ופסק כהרמ"א.

ונמצא א"כ שישנם כמה טעמים מדוע מותר לומר לחברו שיעשה לו מלאכה אחר שקיבל על עצמו שבת. **א.** כיון שלמשלח עצמו הייתה אפשרות לעשות את הדבר בהיתר ע"י שלא היה מקבל על עצמו שבת, או ע"י התרת הקבלה, אין כאן איסור אמירה (ב"י ומג"א). **ב.** כיון שלשליח הדבר מותר, אין בזה איסור אמירה, דאין לאסור אמירה אלא בדבר האסור לכל ישראל (ב"ח וט"ז). **ג.** אין כאן איסור עצמי, שהרי גוף השמירה מותרת, אלא רק איסורא הוא דרביע עליה של איסור יציאה מהתחום (כנ"ל).

ונ"מ בין הטעמים כתב **המחצית השקל**, אם נמצא בעיר שרוב הקהל קיבלו שבת וגם הוא קיבל עמהם, לדעת הב"י והמג"א אסור לו לומר לחברו שלא קיבל שבת שהולך לביהכנ"ס שג"כ לא קיבלו שבת, שיעשה לו מלאכה, שהרי לא שייך לומר שאם לא רצה לא היה מקבל שבת, שהרי בע"כ נגרר אחר הרוב. ולדעת הב"ח והט"ז יהיה הדבר מותר כל עוד אין השליח עושה איסור.

אמנם מצינו סתירה לכך שמותר לבקש מחברי שיעשה לי מלאכות לאחר תוספת שבת, מהל' יו"כ בסימן תרכד', שיש הנוהגים לעשות יומיים יו"כ, והטור הביא בשם הגהות מיימוניות שהנוהגים כך צריכים לנהוג בשני הימים כמו היום הראשון לכל דבר, וכשחל היום השני בע"ש אסור להכין

בשבילם צרכי שבת שהוא יו"כ שלהם, וכ"כ המ"ב (שם ס"ק טז). והסביר הט"ז, שבמקרה של העושה יומיים יו"כ המחמיר רוצה לצאת ידי ספק ולפי דעתו העושה מלאכה ביום זה הרי הוא עושה איסור, משא"כ באמירה בזמן כניסת או יציאת השבת הרי האחד עושה בהיתר גמור. וכ"כ המג"א (ס"ק לג).

**הברכי יוסף** (תצו, ד) מביא מחלוקת נוספת בדיו יו"ט שני של גלויות, האם מותר לבן חו"ל שנמצא בארץ ישראל (שחייב לשמור יו"ט שני של גלויות לעצמו) לבקש מבן ארץ ישראל שיעשה לו מלאכות, ע"ש. ומצינו בפוסקים נטייה לאסור מעיקר הדין, ושמנהג העולם להקל (מעדני אשר, סימן טז, עמ' נח). למעשה, כתב **הגרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה רסג, יז) שנהגים להקל בזה, כיון שכיום יו"ט שני אינו אלא למנהג, ובצירוף שיטת החכם צבי שכל אדם המגיע לא"י יכול לנהוג כמנהג המקום בזה, יש להקל שבן א"י יעשו מלאכות לבני חו"ל ביו"ט שני שלהם. גם השש"כ (פל"א הע' פ\*) הביא דבריו, אך בגוף ההלכה למעלה פסק שאין לבן חו"ל לבקש מבן א"י שיעשה לו מלאכה, וגם לבן א"י אין לעשות מלאכה לבן חו"ל גם ללא בקשתו.

### סל שלוחו של אדם כמותו

בשו"ת **פני יהושע** (חיו"ד סימן ג' בסופו) כתב שהלכה זו תלויה במחלוקת האחרונים האם יש שליח לדבר עבירה, אם בכה"ג הוי השליח בר חיובא, שאפשר שי"ל דכיון שיכל לקבל עליו השבת עתה חשיב בר חיובא, ועיין בשו"ת **בית מאיר** (אבה"ע סימן ה). ועיין בשו"ת **חתם סופר** (או"ח סי' פד) שבשבת לא שייך דין שליחות כיון שעיקר הקפידה היא שגופו ינוח, אבל דעת **שו"ע הרב** (קונטרס אחרון סי' רסג) דשייך איסור אמירה בדבר שלחבירו מותר, ויש סימוכין לדבריו מדברי **בה"ג** (הובא ברשב"א ביצה יז). דאסור למי שלא הניח עירוב תבשילין לומר לאדם שהניח עירוב, שיבשל עבורו משום ששלוחו של אדם כמותו.

### סל עשיית מלאכה ע"י אשכנזי לספרדי ולהיפך

הנה יש לחקור בטעם היתר אמירה זו, האם הוא מטעם שלשליח מותר לעשות ולכן מותר לומר לו לעשות מלאכה זו, או שהוא מטעם שיש היתר למשלח שהרי היה יכול שלא לקבל שבת. אם נאמר שהולכים בתר עושה המלאכה, אזי יהיה מותר לספרדי לומר לאשכנזי לעשות מלאכה המותרת לו בשבת, וכן ההיפך. ואם הולכים בתר המשלח אזי אין היתר בזה. אולם נראה שיש לאסור בזה כיון שטעם ההיתר לדעת מרן הוא משום שישנה אפשרות שלמשלח ג"כ יהיה מותר, ולכן מותר לו לומר גם לאחר לעשות לו מלאכה. אך ביחס ספרדים-אשכנזים טעם זה אינו תקף, מנגד מדברי הרשב"א שהביא מרן להלכה נראה שעיקר הטעם להתיר בזה הוא משום שלשליח עשייה זו מותרת, ולפ"ז יהיה מותר אף לומר לאחר לעשות מלאכה שלדעת המשלח אסורה היא, וכל מ"ש הב"י ע"ד הר"ן שהיה יכול שלא לקבל שבת, הוא רק לדחיה בעלמא, ואין זו עיקר דעתו. וכ"כ **הפמ"ג** (מש"ז סק"ג) שעיקר טעמו של מרן להתיר אינו אלא משום שלחברו אין איסור בזה, והוכיח מכך שהב"י השמיט חלק מדברי הרשב"א והביא רק את הטעם שלחברו מותר, משמע שזוהי עיקר דעתו. וכן מוכח מדברי **הט"ז**, והביאו **המ"ב** (ס"ק סד) להלכה.



**השדי חמד** (כללים, פאת השדה מערכת הב' אות כו) כתב בשם המשכנות יעקב שכל היתר האמירה אינו אלא במי שקיבל שבת קודם השקיעה רק מחמת חסידות בעלמא, ואין בו רק חשש איסור נדר, אבל מי שקיבל עליו שבת שעה קודם הלילה שחושש לדעת הסוברים שמתחילת השקיעה הוי הלילה, א"כ כמו שהוא חושש לעצמו בעשיית מלאכות כך אסור לו לצוות אחרים בעשיית מלאכה.

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד קיט, ה) הסתפק אם פתחו קופסת שימורים ע"פ דעת המקלים, האם מותר למחמיר להנות מכך, וסיים שיש להקל כדי שלא יתדמה כחולק עליהם. וע"ע **באורחות שבת** (כה, לה בהערה) שהביא דברי האג"מ, וכתב שנראה פשוט מדבריו שאסור לאדם הנוהג איסור בדבר מסויים לבקש מאחר הנוהג היתר בזה, שיעשה את המלאכה עבורו.

**הגרש"ז אוירבך** בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן מד' ד"ה וטעמא) הביא את דברי המבי"ט (ח"א סי' כא) שאע"פ שדעתו שחייבים לנהוג קדושת שביעית גם בפירות של גויים, מ"מ כתב שלכאורה נראה שהנזהרים לאכול בקדושה אסור להם לקנות או למכור פירות שביעית למי שאינו נזהר, אולם לאחר דקדוק יפה כתב שנראה שמותר לקנות מהם ולא יחושו למה שהם מוסרים להם דמי שביעית, וכן מותר למסור להם מעט פירות שביעית שלא במידה ולא יחושו לזה שלא יאכלום בקדושה, כיון שהדבר להם היתר שסומכים על המורים להם היתר, עכת"ד המבי"ט, ומבואר מדבריו שאין חוששים לכך שהלוקח מבקש מהמוכר לשקול וגם מכשיל אותו באיסור סחורה שיש רק על המוכר, וגם מוסר דמי שביעית לחשוד. וכתב שגם הכת"ס דעתו כן, ולענין הלכה העלה שאף לדעת שער המלך (פ"ז המ"ל אישות הי"ב) שמי שמחמיר שלא לעשן ביו"ט אסור לו לתת למי שמתיר בזה, משום לפני עיור, בענין דרבנן יודה להתיר.

וכן בח"ב (לה, ס"ק יז. ובמהדורה החדשה תנינא (ב-ג) סימן ק' ד"ה ובדבר) כתב: "בדבר השאלה, אם ספרדי הנוהג כפסק הב"י יכול לומר לאשכנזי הנוהג כרמ"א בסי' שי"ח סט"ו שיניח עבורו תבשיל שלא נצטנן על האש. הוא מחלוקת קדומה אם מי שנמנע מלעשן ביו"ט רשאי לכבד את חבריו בסיגריה הואיל והוא כן רגילה לעשן (עיקר כוונתי שאם האוסר רק סתם מחמיר אין בזה חשש של לפני עור למי שנוהג להקל, אך אם הוא עצמו מכריע להלה שאסור יש מקום לדון ועיין בספרי הכללים). ואם המחמיר סובר מכח הכרעתו דאסור מסתבר שגם צריך לחשוש ללפני עור אבל אם רק מחמיר על עצמו מפני מנהג אבותיו או רבותיו בכגון דא אין לחוש ללפני עור, כי גם זה שנוהג איסור יודע שחבירו אין צריך להחמיר כמותו וכל אחד כמנהג אבותיו וכן לדידן במי שמחמיר במוצאי שבת כרבינו תם". ובענין זה שאלתי את הרב **אביגדור נבנצל** שליט"א, וענה לי שבדבר האסור מדינא אסור לומר לחברו שיעשה לו את המלאכה, אך אם הוא נוהג איסור בזה רק כחומרא, מותר. ואם הנוהג היתר עשה בשבילו את המלאכה, מותר להנות ממנה אע"פ שאסורה לדעתי מעיקר הדין.

בשו"ת **שמש ומגן** (ח"ג, סימן יד) כתב לגבי אמירה לאשכנזי להחזיר סיר שהורד מהאש ואין היס"ב, שלדעת הספרדים אסור להחזירו, ולדעת האשכנזים אם עדיין לא הצטנן לגמרי מותר להחזירו, ופסק להתיר בזה, ובעיקר כשהאיסור אינו אלא מדרבנן. והסתמך על הסבר הפמ"ג בדברי מרן. גם **בילקוט יוסף** (שבת כרך א' ח"ב עמ' רל) פסק שמותר לספרדי לומר לאשכנזי שיעשה לו פעולות

האסורות לספרדי, (וחזר בו ממ"ש בח"ג עמ' ריז', ושם כתב שדעת הגרע"י לאסור אמירה זו, ואם עשה לבדו אין למחות בידו).

ובאמת שבחזון עובדיה (ח"ד עמ' שצז) פסק לגבי תבשיל מרק שנצטנן ועדיין הוא חם קצת, שלדעת מרן יש בישול אחר בישול בלח, ואסור לחממו עד שתהא יד סולדת בו, שספרדי המיקל לומר לאשכנזי שיחמם לו אותו כשיש צורך בדבר יש לו ע"מ שיסמוך, כיון שהאשכנזים סומכים על היתר הרמ"א. ואם הנוהג להתיר עשה ע"ד עצמו את המעשה א"צ למחות בו ומותר להנות מתבשיל זה. והמעין בהערה שם יראה שעיקר דעתו של הגרע"י להחמיר בזה, ופתח ההיתר הוא משום שקבלת הוראות מרן אינם עושות אותם כודאי איסור אלא כספק איסור, ובצירוף דעות הראשונים שאין בישול אחר בישול בלח, ואין הכשלת איסור לפני עור אלא כשהאיסור הוא ודאי, היקל.

ועיין בספר "מכרמי שומרון" לשיבת ההסדר קרני שומרון (עמ' 135), שהביאו מאמר של הרב יצחק הלוי שרצה להתיר לגמרי כמו הרב משאש, ועוד הביא ראייה לזה, ממסכת בבא בתרא כו. ע"ש, ולאחר מכן הובא מאמר של הרב שמואל הבר שחלק עליו, ולמעשה פסק הרב הלוי שבודאי יש לחשוש לדעת המחמירים, אם לא במקום צורך גדול, ע"ש.

הרה"ג **דב ליאור** שליט"א נשאל: "האם מותר לאשכנזי לבקש מספרדי או תימני לשים בשבילו על הפלטה אוכל שלפי מנהגו אסור לו לשים? והאם הדין שונה אם הוא גם אוכל מהאוכל? וענה: אסור לומר לו לעשות פעולה שלגבין היא אסורה. אם עשה לצורך עצמו, הואיל ונעשה בהיתר מותר גם לך להנות ממנה", עוד נשאל לגבי רמיזה: "אני מבין שאסור שאני (אשכנזי) אבקש מתימני שיעלה לי מרק לפלטה ביום שבת. אבל לכאורה מצד הכללים ההלכתיים הפשוטים מותר לי לרמוז לו, האם זה נכון? תשובה: גם לרמוז יהיה אסור, מותר לומר לו שאם הוא יחמם בשבילו זה יהיה מותר בשבילו אבל לך זה יהיה אסור". לאחר מכן נשאל האם בכל האסורים אסור לבקש או רק באיסורים כמו חימום מאכל לח שהוא חמור יותר, ולדוג' בפתיחת בקבוק בשבת אולי יש מקום להקל? וענה שבכל האיסורים נראה לאסור בזה, אם הוא חושב שזה אסור. ורק אם הוא עשה כבר את המלאכה מותר להנות ממנה (ע"ע בשו"ת **דבר חבנון** סימן תלו- תלז, שכתב שאם האדם מחמיר על עצמו ממידת חסידות וחומרה בעלמא מותר, אך אם הוא סובר שיש בזה איסור – אסור). גם בפניני הלכה (ח"א עמ' 183) כתב שאסור למי שנוהג כמנהג מסויים לומר לאחר שמיקל בזה שיעשה עבורו מלאכה, ורק אם יעשה את הפעולה עבורו יהיה מותר גם למי שנוהג בזה איסור להנות ממנה כיון שנהג ע"פ ההלכה. וכן אם זמין אדם הנוהג בדבר מסויים לאכול יחד עמו, הרי שהאורח יכול לנהוג כמנהגו המתיר, וממילא יהיה מותר גם למארח לאכול ממנו. וכ"פ בשו"ת **ציץ אליעזר** (יח, לב) ואפילו לרמוז אסור, וכתב שאינו דומה לאמירה בזמן תוספת שבת, שיש לחלק בין איסור גברא לאיסור חפצא, שכשהאיסור הינו על הגברא והיה יכול שלא להיכנס לאיסור זה, כגון שלא לקבל עליו את השבת, הרי האמירה מותרת, אבל כשהאיסור הוא בחפצא אין שום היתר אמירה בזה, אך אין לאסור ההנאה מתבשיל זה משום מעשה שבת כיון שהדבר נתון במח' הפוסקים. וכ"פ בספר מאור השבת (ח"א, עמ' תקנב). לאחר מכן שאלתי את הרב **י"צ רימון** שליט"א בעניין זה ואמר לי שבדבר שנוהגים להחמיר רק כחומרא רחוקה שאינה מעיקר הדין יש להקל, אבל אם היא חומרא שיש לה עיקר עדיף להימנע,

ולדוג' לבקש לפתוח בקבוק בשבת ממי שמקל בזה, אמר לי שעדיף לסובב את הבקבוק ולא את הפקק, כך שהפתיחה נעשית בשינוי, ועדיף מלבקש מאדם הנוהג בזה היתר, ואם עשה מעצמו מותר. **הגר"מ אליהו** (שו"ת הרה"ר עמ' 337) כתב שמי שמחמיר כדברי מרן בחימום אוכל בשבת, אסור לו לבקש ממי שמקל בזה שיחמם עבורו אוכל, אך אם נעשית המלאכה שלא באמירתו או שליחותו מותר, כגון פתיחת בקבוק למחמירים בזה.

בשו"ת **דברי יציב** (חיו"ד סימן נו) דן האם מותר לאדם הסובר שאסור ללכת עם פאה נוכרית למכור פאות אלו לנוהגים בזה היתר, והעלה לדינא דכיון שרוב העם כבר נוהגים בזה היתר, ויש המחלקים בדין זה מהו המנהג באותו מקום, לכן אע"פ שח"ו לנו להתיר לבישת פאות אלו, מ"מ לגבי עשיית פאות הללו לאחרים שסומכים על המתירים, י"ל דליכא בזה משום מסייע אפי' אם לדידן אסור לנו, דמ"מ כיון שהם סומכים על המתיר אין זה לדידן בגדר מסייע וכן"ל ודו"ק.

ולעניין בקשה לפתוח בקבוקים שלדעת המבקש אסורים בפתיחה בשבת, נראה שיש להקל בזה יותר כיון שהמהר"ם אסר לעשויים יומיים יו"כ לבקש מאחרים הנוהגים בזה היתר שיעשו להם מלאכה, וכתב לאסור דומיא דאמירה לגוי, ובאיסור מכה בפטיש שיש בפתיחת הבקבוק המלאכה מוגדרת בתור דבר שאינו מתכוון, כיון שעיקר הפעולה אינה יצירת הכלי אלא פתיחת הבקבוק, ואע"פ שהוא פסיק רישא, לא חמיר מאמירה לגוי בפ"ר המותרת. וצ"ע. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שהמחמיר שלא לפתוח בקבוקים בשבת, מותר לו לומר לחברו שיפתח לו את הבקבוק, משום שכל דבר שאדם מחמיר על עצמו אין בזה איסור אמירה, שהרי אני אומר לו לעשות מלאכה שאין בה איסור, שהרי גם מבחינתי אין בזה איסור אלא חומרא בעלמא. לאחר זמן ראיתי שהרב **אשר וייס** (שו"ת מנחת אשר סימן יא) שלדעתו אין לפתוח בקבוקים בשבת מעיקר הדין, שאסור לומר לחברו הנוהג היתר בדבר שיפתח עבורו, אך אם כבר פתחו אחרים מותר להנות ממעשיהם. ואם שכחו לפתוח מע"ש מקל הוא לפתוח ע"י קטן, כיון שהגרש"ז היקל בזה אפילו לגדול. אבל בכל דבר שהאדם מחמיר בו ואינו חושב שעושה כן מעיקר הדין, מותר לומר לחברו שיעשה את המלאכה עבורו ואין בזה איסור לפני עור, שכל שיש לחברו ע"מ שיסמוך אין בזה איסור.

לעניין דיעבד כתב **בחו"ע** (ח"ד עמ' תכב) שאף בדין בישול אחר בישול בלח מותר, בהסתמך על המתירים, אפילו שהם מעטים ולא נפסק כן בשו"ע. וכ"כ **המנוחת אהבה** (ח"א עמ' תרי) שאפילו אם מרן השו"ע והאחרונים אוסרים לעשות כן לכתחילה, אפשר להקל במעשה שבת ע"פ המתירים. וכ"כ **כה"ח** (אות ה) ו**בולויית חן** (סימן מג) ו**בהליכות עולם** ח"ד (פ' בא אות ג).

עוד יש להעיר שישנו כלל ב'מעשה שבת' שכל מעשה הנתון במחלוקת הפוסקים הרי הוא מותר אפילו במזיד, והטעם לכך הוא דכיון שנפסק שכל דין מעשה שבת הוא מדרבנן, כתב המ"ב (סק"ב) בשם הפמ"ג (א"א סק"י) שבכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים אם פעולה מסוימת אסורה, ממילא

יש כאן ספק באיסור דרבנן ומותר. וכ"כ המנוחת אהבה (ח"א כה, יג) וכה"ח (שיח סק"ה), וע"ע בפניני הלכה (שבת א', עמ' 137) <sup>367</sup>.

נראה בסיכום הדברים, שלדעת רוב הפוסקים אמירה לחברי הנוהג היתר בדבר שאני נוהג בו איסור – אסורה, הגרשז"א מחלק בין איסורים שאדם מחמיר על עצמו מדינא, ובין איסורים המחמיר על עצמו בתורת חומרא בלבד. מסברא וודאי מובנת דעת האוסרים, כיון שאם נתיר בכל איסור לומר לנוהג היתר בדבר שיעשהו בשבילי, אין זילותא גדולה מזו, ורק בדבר שהאדם מחמיר על עצמו יש מקום להקל כיון שזוהי החמרא בעלמא ואינה מעיקר הדין אין כ"כ זילותא.

[כאן המקום להעיר שבדברי הפוסקים צריך לפשפש עד שמוצאים התייחסות לשאלה זו, לכן אציג כאן את מקורות נוספים למה שהבאנו בגוף המאמר לרצות לעיין בסוגיא זו: ספרים "ואין למו מכשול", "לפני עור לא תתן מכשול", "שירת משה". וכן בספר "הלכתא מבי דינא" מובאים כמה מאמרים עיוניים בעיקר על איסור לפני עיור בדיני שביעית, וגם בנידוננו].

### ❧ לצאת ידי קידוש כשהמקדש שותה משקה השנוי במח'

נראה לומר שיש צדדים לכאן ולכאן להבדיל בין הנידון הנ"ל לבין המקרים הקודמים: כיון שכאן אף שיש לחברו ע"מ שיסמוך, לפי דעתי הוא שותה מים שהרי אם "חדש" אסור נמצא שלא היה כלל לפני המבדיל כוס להבדלה, ומה אכפת לן שחברו סומך להכשיר יין זה? אמנם נראה שיש לומר שכאן יש יותר ע"מ שיסמוך, כיון שחברי יצא י"ח הבדלה ואני יוצא מכוחו ג"כ בהבדלה, ולא אכפת לן מה שהיין שלו אינו יין.

**הפמ"ג** (רצט, א"א ס"ק יז) כתב על אותן שנזהרים משתיית שכר משום חדש, צ"ע כשאין לו יין אלא שכר איך יבדיל עליו, והביא עצה שישמע ההבדלה מאחר. והקשה עליו **הביאור הלכה** (סי' רצ"ו ס"ב ד"ה אם) איך יוצא י"ח הרי לפי דעתו המשקה אסור בשתייה, אא"כ קיבל עליו הזהירות בתורת חומרא ולא בתורת איסור. **הגרשז"א אוירבן** (שש"כ פמ"ז הע' פח) אמר שאם הוא עצמו אינו יודע להכריע, רק מחמיר על עצמו לחוש לדעת האוסרים, כמו שמותר לתת יין כזה למי שאינו מחמיר ואינו עובר משום 'לפני עיור', וגם מחוייב לענות אמן אחר ברכתו, דה"ה שיוצא י"ח קידוש כששומע הקידוש ממנו.

וראיתי ב**ילקוט יוסף** (כרך א' ח"ג עמ' תרב) שפסק שבדיעבד ספרדי השומע קידוש מאשכנזי המקדש על יין שרובו מים יוצא י"ח קידוש, כיון שסו"ס שמע קידוש מבר חיובא שקידש על יין לשיטתו, ועי"ש בהערה שהאריך בזה. וכן שאלתי את הרב **אהרון בוטבול** שליט"א בזה, והשיב לי שיוצא י"ח קידוש אם שומע מאדם המקדש על יין שרובו מים.

<sup>367</sup> אמנם, עיין בספר **חוט שני** (ח"ב עמ' מ) שכתב, שבכל מקום שיש פלוגתא בפוסקים ויש הכרעה בדין זה, אין זה ספק, וכן אם זה נדון של רבים נגד יחיד, אבל כשאין הכרעה בדין אלא דמחמירים כגון שהנידון מדאו', וכל כה"ג מיקרי ספק, וכל ספק במעשה שבת מותר. ולא דמי לספק בביה"ש דאסור, דהתם הוי כאתמר הלכתא לחומרא, ע"כ. וכ"כ בספר ברכת השבת (פי"א, יא), וכ"כ בספר דרור יקרא (עמ' תסו) וראיתו מהב"י והמשנ"ב בסימן תרכד, ע"ש.

## קונטרס מלאכת מחשבת

- א. גרמא
- ב. שעון שבת
- ג. ריבוי בשיעורים
- ד. שניים שעשאזח
- ה. מלאכה שאינה צריכה לגופה
- ו. דבר שאינו מתכוון
- ז. פסיק רישא
- ח. מתעסק
- ט. שינוי וכלאחר יד

## גרמא

### מקור הדין

א. אומרת המשנה בשבת קכ ע"א:

"ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה".

ואומרת הגמרא שם בע"ב שמחלוקתם אם גרמא מותר בשבת. לרבנן "לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי", ולרבי יוסי מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכבויו.

ב. ובהמשך בדף קכ: איתא לגבי טבילת אדם שכתוב לו שם על בשרו:

"הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת נזמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם עשייה הוא דאסור גרמא שרי".

ג. לעומת זה מהסוגיה בב"ק דף ס' ע"א עולה שגרמא בשבת אסור. הגמרא מביאה ברייתא שאם ליבה ולבתה הרוח, פטור לגבי נזיקין, ושואלת הגמרא: "ליהוי כזורה ורוח מסייעתו", ומתרת:

"רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור".

ופרש"י "מלאכת מחשבת נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו", ולפי זה יוצא שגרמא בשבת אסור. ולכאורה יש לומר שהחילוק הוא כמו שכתב הרא"ש (ב"ק פ"ו סימן יא) בחילוק שבין נזיקין בליבה וליבתה הרוח, לבין שבת, שלפי דבריו זהו דין מיוחד שנאמר לגבי מלאכת זורה, שהתורה חייבה על מלאכת מחשבת אפילו אם נעשית בגרמא, ובמלאכת זורה עיקר המלאכה נעשית ע"י הרוח, ולכן חייב. אבל בנזיקין זהו רק גרמא ופטור.

ד. אבל לכאורה יש להוכיח שדין זורה ורוח מסייעתו אינו דין מיוחד לשבת, שהרי בגמרא בב"ב כו. מובאת מחלוקת רבינא ומרימר בזה:

"דבי בר מריון בריה דרבין כי הוה נפצי כיתנא הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי אתו לקמיה דרבינא אמר להו כי אמרינן מודה ר' יוסי בגירי דיליה הני מילי דקא אזלא מכחו הכא זיקא הוא דקא ממטי לה מתקיף לה מר בר רב אשי מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו אמרוה קמיה דמרימר אמר להו היינו זורה ורוח מסייעתו".

הרי שלדעת מרימר, דין זורה ורוח מסייעו נאמר לא רק לגבי שבת אלא גם לגבי נזיקין. ואם כן יש לדון אולי כלל זה יהיה נכון אפילו בדברים אחרים.

ה. בסנהדרין עז: "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמאי גירי ידיה הוא ומיחייב הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא", ופרש"י שכן שני הכוונה "שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו בגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום

שהוא שם, גרמא הוא ולא מכוחו", וכ"כ הרמב"ן (ע"ז נט:). אך הרמ"ה כתב שכיוון שמרוצת המים חשובה ככוחו, אין הבדל אם באו המים עליו מיד או לאחר זמן, אלא כוח שני הוא כשבאמצע עמדו מחמת דבר שעיקבם, ואח"כ נמשכו מאליהן, ועוד פירוש הביא הרמ"ה, שכח ראשון הוא המים הראשונים, וכח שני הם המים שבאו אחריהם.

ו. בחולין טז. "אמר מר השוחט במוכני שחיטתו כשרה והתניא שחיטתו פסולה ל"ק הא בסרנא דפחרא הא בסרנא דמיא ואיבעית אימא הא והא בסרנא דמיא ולא קשיא הא בכח ראשון הא בכח שני", וכאן פירש רש"י כפירושו השני של הרמ"ה, שכח ראשון הוא המכה הראשונה שהמים יצרו כשנטל את הדף, וכח שני הוא לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה. נמצינו למדים א"כ, שרש"י מודה לפירושו השני של הרמ"ה.

### ✎ הגדרת גרמא

בדברי האחרונים מצאנו שתי אפשרויות להגדרת גרמא:

**א. הפעולה מתבצעת באיחור זמן ולא מיד:** כן כתבו בשו"ת **זרע אמת** (חלק א סימן מד). וכ"כ **הגרע"י** בכמה מקומות (יחווה דעת ח"א סימן לד'. עיין חזו"ע ח"א עמ' צ, קמא, קמג).

אולם **בשדי חמד** (מערכת מ כלל יא ד"ה ונראה) חלק עליהם. ראה לדבריו הביא ממסכת מגילה (כו,ב) האומרת: "ספר תורה שבלה גונזין אותו בכלי חרס אצל תלמיד חכם", והטעם משום שבלי כלי החרס הרי זה כמחיקה ממש, שהספר נמחק מלחלוות הקרקע. משמע שעל אף שהמחיקה אינה נעשית מיד אלא כעבור זמן הרי זה כעושה בידים ולא גרמא; ובשו"ת יביע אומר (אורח חיים חלק ד סימן לו אות ה) דחה דבריו.

**ב. הפעולה אינה מתחילה מיד,** אלא יש צורך בפעולה אחרת שתגרום לה כן כתב בשו"ת **מנחת שלמה** (חלק א סימן יג), וראייתו מכך שהרמ"א (סימן שלד סעיף כב) התיר כיבוי שריפה במקום הפסד על ידי העמדת כלי חרס מלאים מים, מפני שמעשה הכיבוי יקרה רק לאחר שהאש תגיע למים, אך אם ישפוך מים במדרון רחוק מהשריפה והמים יתחילו לרדת מיד לעבר האש הרי שיש הרבה יותר מקום להחשיב כמכבה בידיים והוסיף עוד (שם סוף סימן ט) ש"בכהאי גוונא שדרך המלאכה בכך שרגילין לעשותה על ידי גרמא הרי זה חשיב כמעשה בידים ולא כגרמא... חקירה זו גדולה וחשובה למאוד לעניין כמה דברים הנוגעים למעשה, כגון חליבה בשבת וכדומה מהדברים שאפשר לעשותם תמיד על ידי חשמל בדרך של גרמא". כיוצ"ב הסתפק **הביאור הלכה** (רנב, ה ד"ה להשמעת) לגבי מי שנתן חיטים לתוך רחיים שכבר טוחנות את החיטים שיש בהם, ונראה ברור מדבריו שאם הרחיים מתחילות לטחון לאחר זמן חשוב המעשה כגרמא. וכ"כ **במנחת אשר** (סימן כו).

### ✎ קיצור זמן פעולה – חשוב כגרמא?

איתא בביצה כב. "עולא איקלע לבי רב יהודה קם שמעיה זקף לה לשרגא איתיביה רב יהודה לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה א"ל לאו אדעתאי".

רואים אנו מגמ' זו ששמעיה דעולא רצה שיסתלק השמן לאחוריו ולא ימשך אחר הפתילה, ותכבה. ואמר לו רב יהודה שהלוקח שמן מהכלי שהנר דלוק בו חייב משום מכבה, אפילו שהוא לא מכבה כלום בידיו, עצם הקדמת הכיבוי ג"כ חשוב לכיבוי.

א. **התוספות** (ד"ה והמסתפק) כתבו שהאיסור אינו משום גרם כיבוי, שהרי גרם כיבוי מותר ביו"ט, וגם בשבת אינו חייב (שבת קכ:), אלא האיסור כאן הוא משום שבשעה שלוקח את הנר גורם להמעטת האור כשיש פחות שמן בכלי. ולכן יצא להתיר לחתוך מלמטה נר שעוה גדול, כיון שבנר שעוה לא גורם כלל להמעטת האור – בשונה מנר שמן, שלקחת מעט שמן ממנו משפיעה על האור ישירות, אלא הבעייתיות כאן היא גרם כיבוי שמותר. וכן סוברים **המודכי והגה"מ**.

ב. **הרא"ש** (פ"ב סימן יז) חולק ומסביר שהאיסור להסתפק מהנר הוא משום שממהר כיבוי, ומחדש חילוק שאף לדעת רבנן שהבאנו לעיל בשבת קכ. שגרמא בשבת מותרת יודו כאן שחייב. והטעם, שבגמ' בשבת עושה פעולה חיצונית לדליקה, ופעולה זו תגרום לכיבוי כשהאש תגיע לשם, אבל כאן השמן והפתילה שתיהם סיבה לבערה, וכשלוקח אחד מהם ממהר את הכיבוי וחייב לכו"ע, שמה שגורם להקדמת הכיבוי חשוב כאילו הוא כיבה בידיו (כן ביאר את דבריו ביש"ש והביאו העולת שבת סק"ד). ובשעה"צ (סי' תקיד' ס"ק כט) כתב שגם דעת **הרשב"א** (עבוה"ק בית מועד ש"ג סי' ג) **המנהיג** (סי' צט) **והמאירי** (כב. ד"ה ואמר רב יהודה) ס"ל דגרם כיבוי אסור.

נמצא א"כ, שלדעת תוס' קיצור זמן הבערה חשוב כגרמא. ולדעת הרא"ש, אם מקצר באופן ישיר אסור מדאו', ורק אם מכבה בעקיפין ע"י דבר חיצוני חשוב כגרמא.

מנן **השו"ע** (תקיד', ג) פסק ביו"ט לחומרא כדברי הרא"ש, ש"נר של שעוה שרוצה להדליקו ביו"ט אך חס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף, בעניין שיכבה כשיגיע לשם". ואע"פ שבסימן שלד', כב' פסק מנן שגרם כיבוי מותר, היינו דדוקא שם שגרם הכיבוי חיצוני לאש, משא"כ כאן שהפעולה היא בנר עצמו. אולם **הב"ח** (ס"ד), **ט"ז** (סק"ו), **מג"א** (סק"ז) **גור"א** ו**אליה רבה** חולקים על פסק זה וס"ל דאפילו לאחר שהדליק מותר ליתן דבר המונע מלישרף מאחר שאינו עושה מעשה בגוף הדבר.

**והרמ"א** (תקיד', ג) כתב שיש מתירים כדעת התוס' לחתוך את הנר, וכן המנהג. **המ"ב** (תקיד' ס"ק כג) הביא שכמה אחרונים כתבו שנכון להחמיר כדעה ראשונה שאוסר בזה.

### גרמא בדבר שדוואי יהיה

בגמ' בשבת קכ. "אמר רב יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה... מדקתני סיפא רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאינן יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה מכלל דתנא קמא שרי".

א"כ נמצינו למדים שלדעת ר"ש בן ננס מותר לשפוך מים בצד טלית שאחז בה האור, כל עוד השפיכה לא נעשית על מקום הדליקה ממש. ור' יוסי אוסר בגמ' שוודאי לנו שתהיה.



מנגד, שנינו בשבת מז: "נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה". ובגמ': לימא תנן סתמא כרבי יוסי דאמר גורם לכיבוי אסור?... אלא אמר רב אשי אפילו תימא רבנן שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי".

והקושיא היא כפולה, שמשמע מכאן שאסור לקרב את הכיבוי ואין זה חשוב כגרמא המותרת. ובדעת ר' יוסי קשה, שכאן אוסר בגרמא שתהיה וודאי, ובגמ' בשבת קכ: מתיר לטבול טבילת מצוה לאדם שעל זרועו כתוב שם ה' (כפי שהבאנו לעיל).

ומצינו מחלוקת ראשונים האם דבר שיקרה בודאי לאחר זמן חשוב כגרמא:

א. **הרשב"א** (קכ: ד"ה לעולם יורד וטובל) מקשה מדוע לאדם שכתוב לו שם ה' על בשרו מותר לרדת ולטבול, והרי דומה מקרה זה למקרב כיבוי? ומתוך, שאין חשוב מקרב כיבוי אלא כעין נותן מים בכלי שתחת הנר או נותן בצד טלית שאחז בה האור, והסיבה לכך היא, שאם יפלו לכלי ניצוצות או שהאש תגיע לשם ודאי תכבה, אבל הטובל אפשר שלא ימחק כלל, שהרי אם ודאי שימחק הטבילה הייתה אסורה כמו משפשף. וכ"כ בחידושים **המיוחסים לר"ן** (קכ: ד"ה הוא דאמר) שההבדל בין שתי הגמ' הוא, שבנתינת מים ע"ג הטלית ההיתר הוא משום שאין הדבר ברור שיבוא.

ב. מנגד, ראינו בדברי **התוספת** לעיל שחיתוך הנר חשוב כגרמא אפילו שבעקבות החיתוך ודאי שיכבה הנר לאחר מכן. וגם הרא"ש שחלק ע"ד התוס' לעיל, הוא רק משום שהפעולה היא ישירה, ומשמע שבפעולה עקיפה גם בדבר שודאי יקרה חשוב כגרמא ומותר.

נמצא א"כ, שלדעת הרשב"א דבר שיקרה ודאי אינו חשוב כלל כגרמא ואסור מהתורה. ולדעת התוס' כל דבר שיקרה לאחר זמן אפילו בודאי חשוב כגרמא.

בשו"ת **הר צבי** (ט"ל הרים צד סימן א) הביא בשם ספר **ישועות יעקב** (סימן שלד) שהק' על הרשב"א והעלה שכל גרם כיבוי מותר. ובספר **טל אורות** (דס"ד) מחלק בפשיטות שגרמא אינה אלא בדבר שיבוא בספק.

בשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק כא סימן יג) נשאל אודות מכשירים שפעולת ההבערה שלהם נעשית ע"י גרמא, אם מותר להדליקם בשבת. וכתב שאם הגרמא כבר מובנת במכשיר, אין הדבר חשוב לגרמא וחשוב כמלאכת מחשבת, כעין הגמ' בב"ק ס. לגבי זורה ורוח מסייעתו, שאפילו שהפעולה נעשית כדרך גרמא, כיון שכך היא דרך המלאכה חשוב הדבר כמלאכת מחשבת שאסרה התורה. נמצא א"כ, שלדעתו כל מכשיר שדרך עבודתו כביכול ע"י גרמא אינו חשוב כגרמא, ומכשיר שאין פעולתו כך, אפילו שהפעולה ודאי תעשה הרי היא מותרת.

בנושא זה מצאנו מחלוקת בין המגן אברהם לאבן העזר, בדין רחיים של מים. **המגן אברהם** (ר"ב סק"כ) כתב שאפילו מי שנותן חטים לתוך רחיים של מים אינו חייב עד שיטחון ברחיים של יד. ולעומת זה כתב **באבן העזר** (סימן שכ"ח, ותמצית דבריו הובאו בכמה אחרונים) דכיון דלענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וזורה ורוח מסייעתו חייב, ולענין מלאכת צידה פסק הרמב"ם (י, כב) "עמד בפני הצבי והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הר"ז תולדת הצד וחייב", אם כן בשבת, אם כוונתו

ומחשבתו לעשות מלאכה, כשנעשית מחשבתו אפי' בסיוע כח אחר, כמו זורה ורוח מסייעתו, או צידה שע"י עשייתו הכלב תפשו כמו שכתב הרמב"ם, או שהחה' נכנסה מאליה למצודה שפירס, כתוספות (שבת דף יז ע"ב ד"ה אין פורסין), בכולם חייב, א"כ בנותן חטים לריחיים אף שנטחן מאליו מחמת כח אחר לא מחמת כחו, וכן כששם על גב אדם עלוקה שמוצצת דם ונמשך הדם מחמת העלוקה, כיון שהוא עשה המעשה שהוא צריך לעשות למלאכה זו ומחשבתו נגמרת חייב בשבת.

הרי שודאי שלדעת המגן אברהם זורה ורוח מסייעתו הוא דין מיוחד רק במלאכת זורה. ואדרבה, כל גרמא אין בה איסור, אף שזו דרך העבודה. ולכן לדעתו הטוחן ברחיים של מים גם זה גרמא. ולכאורה גם כיבוס על ידי מכונת כביסה לדעתו לא יהיה איסור דאוריתא.

וכתב באחיעזר (ח"ג סימן ס) ביחס למחלוקת המגן אברהם ואבן העזר, שאם דרך המלאכה היא כך שנעשית על ידי גרמא, לגבי שבת זו מלאכת מחשבת. אבל אם הגרמא נעשית בדרך מקרה ולא כחלק בלתי נפרד מהמלאכה, הרי זו הגרמא שמותרת.

על פי האחיעזר, בדעת אבן העזר, יש מקום לאסור את כל המכשירי גרמא למיניהם, שהרי אם זו דרך המלאכה, אף בגרמא יש איסור. ודעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק גרמא פט"ז אות א) לאסור להשתמש בכל מכשירי גרמא משום שמכשירים אלו נעשו לשם מטרה זו וכך דרך פעולתם ואין זו גרמא המותרת כי צריך שהפעלה או הכיבוי לא יהיו כדרכם בכך, ולדברי השבות יצחק גם טלפון גרמא מעיקר הדין דינו כמו טלפון ממש.

ואכן מצאנו לשון מסופקת בענין זה גם אצל הגרש"ז אוירבך (מנחת שלמה ח"א סוף סימן ט) בסוף דיון על שימוש בטלפון, שאם דרך המלאכה בכך שרגילים לעשותה על ידי גרמא הרי זה חשיב כמעשה בידים ולא כגרמא, לעומת זאת, בקובץ עטרת שלמה (קובץ זכרון תשנ"ז לכבודו של הגרש"ז א בהוצאת מכון מדעי טכנולוגי להלכה) כתב להוכיח שגם אם דרך המלאכה כך הרי זה מותר, מהגרמא בעירובין פח. שאם שופך מים ברה"י והמים יוצאים מאילהם לרה"ר חשיב גרמא. וכתב שאין לומר שהוצאה שאני משום שהיא מלאכה גרועה ולכן צריך שההוצאה תעשה ממש מכוחו. אלא שבשבות יצחק שם כתב שהדברים הללו נכתבו לפני חמישים שנה ולא נמסרו לדפוס (עיי"ש בהערה ע' קמ"א). וכתב שם שגם בקונטרס חליבה בשבת כתב להחמיר ושאיני הוצאה משום שהיא מלאכה גרועה.

באיניציקלופדיה תלמודית (חלק יח' נספח לחשמל) הביאו שיש שני סוגים של 'מפסק גרמא' אחד הפועל על עקרון של 'המשכת מצב קיים' (וכך עושים במכון צומת), והשני על 'מניעת מונע'. איני מתכוון להיכנס לכל הפרטים בסוגיא זו, רק לסיכום הדברים: מפסקים אלו הותרו במקום צורך גדול לזקנים ונכים, ורצוי שהמעשה יעשה ע"י שינוי, כך שיחשב כתרי דרבנן. ובמקום פיקוח נפש שמותר לעבור על איסורי דאור, וישנה אפשרות לעשות ע"י גרמא, ראוי לעשות בגרמא.

אלא שלאור האמור לעיל, צריך לדון האם למרות כל האפשרויות הנ"ל הדבר לא יחשב כמלאכת מחשבת, כיון שלמעשה זו פעולת המכשיר. אלא שאחת הסברות לקולא, כפי שכתב הגרש"ז א באחד המאמרים, שאם המכשיר בנוי רק לשבת, הרי שאין זו דרך הפעולה של המלאכה.

## האם ומתי מותר לעשות איסור דאורייתא ע"י גרמא?

מִן הַשּׁוּעַ (שלד', כב) כתב שמותר לעשות מחיצה כדי למנוע את התפשטות האש, דגריס כיבוי מותר, והוסיף הרמ"א "במקום פסידא". ובביאור הלכה שם (ד"ה דגריס) כתב "דגריס כיבוי מותר לאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה דאינה צריכה לגופה דאפילו בכל מלאכות הדין כן וכנ"ל". ועיין בשעה"צ (תקיד, סק"ל) שדברי הרמ"א שגרמא מותר רק במקום הפסד אין להם מקור, ולא מצינו חבר לשיטה זו.

נחלקו הפוסקים האם היתר גרמא מותר בכל מקרה או רק במקום הפסד כדוגמת דליקה?

א. **המרדכי** (שטז) הביא את דעת ר' יואל שאין להקל בגרמא אלא במקום היזק וצורך גדול.

ב. דעת ה"ט"ז (תקיד' סק"ו) שגרמא מותרת בכל מקום צורך, אפילו אינו צורך גדול. וכן משמע מהגר"א (ריש סי' שיד), ובשו"ת זרע אמת (א. מד).

**בשש"כ** (כללי מלאכות שבת פ"א אות כה - כח) כתב שבמקום הפסד התירו חכמים לעשות מלאכה ע"י גרמא. ועיין בשו"ת תפילה למשה (ח"ב עמ' רנג). ודעת הגרע"י (יבי"א ח"י סימן כו. חזו"ע ח"א עמ' צב'. ח"ו עמ' קמא) שגרמא הותרה אף שלא במקום הפסד, וכן נראה מדברי מרן השו"ע בסימן שלד' וכ"ד הרבה אחרונים.

## גרמא באיסורי דרבנן

בסימן רסה' דן מרן הב"י בדין נתינת כלי תחת הנר הדולק, והביא בשם מהרי"ל (סימן לב) שמותר לשים כלי מלפני השבת תחת השולחן, וכשילך לישון יסיר את השולחן, ונמצא שהכלי עומד תחת הנר מעצמו, וטעם ההיתר הוא משום שכל המחלוקת בין ר' יוסי לרבנן בשבת קכ. היא רק לגבי גרם כיבוי דאורייתא אבל לגבי גרם כיבוי דרבנן מותר. אלא שהביא סניפים להקל, שאין כוונת האדם בהזזת השולחן כדי שיכבה הנר אלא להצלת שולחנו, ועוד, שאין הדבר חשוב לפ"ר. ובסוף דבריו כתב, שלא יסמוך על היתר זה אא"כ יסכימו עמו רבותיו.

**המג"א** (סק"ב) הביא דברי המהרי"ל, וכתב דאע"פ שהמהרי"ל לא סמך על זה לפסוק הלכה למעשה, לדעתו ההיתר כאן ברור ויש לסמוך ע"ז, גם המ"ב (סק"ו) הביא דברי מהרי"ל להלכה. **המח"ש** שם כתב שעיקר סמיכת המג"א להקל היא משום הטעם הראשון שכתב מהרי"ל, דהו"ל גורם לביטול כלי מהיכנו, ומותר כיון שגורם לאיסור דרבנן בלבד. אולם המנוחת אהבה כתב שאין זה מוכרח לומר שהמג"א סמך על טעם זה בלבד, אלא סמך גם עמ"ש שהוא דבר שאינו מתכוון.

**המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' נח) כתב שאפשר לסמוך על המקלים בגרמא באיסור דרבנן במקום צורך, וע"ע בשו"ת תפילה למשה ח"ב (סימן כג' אותיות ו-ז), וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יז' אות יט). וה"ה שמותר 'גרם כיבוי' לצורך מצווה או צורך גדול, כמבואר בסימן שז' ס"ה.

ועיין בתחזון עובדיה (ח"ה עמ' רסא) שכתב להתיר לערוך שעון מעורר מע"ש כדי שיוכל לקום בשבת ואין בזה משום זילותא דשבת, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פל"ט אות ג) משום דהוי גרמא באיסור השמעת קול שאינו אלא מדרבנן.

### סרת מונע - כח ראשון וכח שני

לעיל הבאנו את דברי הגמ' בסנהדרין שכח שני אינו חשוב אלא כגרמא בעלמא. וביאר רש"י שכח שני הוא "הניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, גרמא הוא ולא מכוחו". והרמ"ה כתב שכח שני הוא כשבאמצע עמדו המים מחמת דבר שעיקבם ואח"כ נמשכו המים מאליהם. והביא פירוש נוסף שכח ראשון הוא המים הראשונים וכח שני הוא המים שבאו אחריהם. וכן פירש רש"י בחולין טז. ומשמע שרש"י מסכים לפירוש זה של הרמ"ה.

בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן לד' אות לו) כתב שהסרת מונע חשוב כגרמא בעלמא, וכ"כ בחזו"ע (ח"ג עמ' ל) וכפירוש רש"י על הגמ' בחולין כמ"ש למלעלה.

אולם בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן י' אות ה) כתב שהגמ' בשבת ככ. כתבה שאסור לפתוח דלת כנגד מדורה בשעה שהרוח מצויה גזירה אטו רוח שאינה מצויה, ובפירוש משמע שאם פותח את הדלת בשעה שאין הרוח מצויה הרי היא מלאכה מדאו', ולכן אין להחזיב את הסרת המונע כדבר המותר. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' ס) פסק שמעשה הסרת המונע חשוב למעשה גמור ואין זה בגדר גרמא. ורק באיסור דרבנן כשהוא במקום צורך יש להקל.

בקונטרס של המכון הטכנולוגי בירושלים ('גרם מלאכה בשבת באמצעות אור ורוח) הובא (בעמ' סח): "כאשר הרצינו הדברים לפני **הגרש"ז אורבך** אמר לנו שאם המעגל נסגר מיד עם הפסקת האור [=ע"י חציצת קרן האור, דהיינו מניעת המונע] יש לאסור, כי לדעתו גם באופן זה דמי לבידקא דמיא בכח ראשון, וכל המלאכות המבוצעות ע"י סגירת המעגל מתייחסות אליו כעושה מעשה המלאכות בידים". גם בספר 'חשמל ושבת' בהוצאת המכון הטכנולוגי בירושלים, נאמר (עמ' 70): "הפעלה ע"י הפסקת קרינה לדעת רש"ז"א יש לחלק בין אם הדבר נעשה מיד, שיש לאסור, והפעלה נחשבת מעשה, לבין אם הפעולה נעשית לאחר זמן שאז אינה חשובה מעשה".

הרב **אשר וייס** שליט"א בספרו 'מנחת אשר' פרשת ויקהל הביא: "אין להוכיח מזה [=מדין נר מאחורי הדלת] גדר כללי דמותר להסיר או למנוע מונע לעשיית מלאכה. כאשר אש הולך וכבה מעצמו, אלא שהרוח מלבה אותו, והאדם נועל דלת כנגד הרוח הוא גורם חיצוני המתחדש בכל רגע. גם הכיבוי אינו תוצאה הכרחית ולא מיידיית, ולכן אין נעילת הדלת מלאכת כיבוי כלל. משא"כ במתקן אשר מסיר מונע באופן שתוצאת המלאכה הכרחית מיידיית ומתוכננת, ככה"ג חוששני לחיוב חטאת". פרופ' **זאב לב** כתב בספרו מערכי-לב באריכות נגד שיטת 'מניעת המניעה', וחלק מדבריו מופיעים גם בתחומין כרך ב', בקשר לטלפון שבת. הוא מעדיף שם את טלפון השבת של 'צומת' המבוסס על 'גרמא', מאשר של המכון הטכנולוגי המבוסס על 'מניעת המונע'.

### פתיחת מקור כשהמונע לא עובד

בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן י) דן לגבי פתיחת מקרר כשע"י פתיחתו עלול המנוע להקדים את פעילותו, הביא את דברי הרמ"א שגרמא הותרה רק במקום הפסד, וכתב שלענ"ד כל זה דווקא בגרם איסור דאו' אבל באיסור דרבנן מותר. ובספר שולחן שלמה (ח"א עמ' רנה) כתב ששמע מפי

מומחה שפתיחת הדלת אינה משפיעה כלל להקדים בפחות מדקה את הפעלת המנוע. וע"ע בשולחן שלמה (סי' רעז' סעיף ב' עמוד רסא והלאה). וכ"כ בחזון עובדיה (ח"ו עמ' קטז) שמעיקר הדין פתיחת דלת המקרר בשעה שהמנוע אינו פועל מותרת, אך יותר נכון שלא לפתוח דלת המקרר אלא בשעה שהמנוע פועל בפעולתו. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' כא' אות יג). גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן יב' אות ד) העתיק דברי הגרשז"א שמוותר לפתוח את דלת המקרר בכל שעה שירצה, בין כשהמנוע דולק ובין בזמן שהוא דומם.

מנגד, בשו"ת אגרות משה (ח"ב סי' סח) העלה כדברי החלקת יעקב (ח"א סי' נד) שיש לפתוח את דלת המקרר בשעה שהמנוע פועל, ושטוב לנהוג כך. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' טז' אות יח) שכך נכון יותר לנהוג. וכ"כ בשו"ת הר צבי (סי' קנא) שיצאה הוראה מאיתו שאין לפתוח את דלת המקרר אלא בשעה שהמנוע פועל. ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סימן לו' אות טו) העלה שלכתחילה אין להורות לפתוח את דלת המקרר בזמן שהמנוע לא עובד, ומ"מ אם יש צורך להוציא אוכל לתינוק במהירות מותר הדבר. ובשו"ת אור לציון (ח"ב, מא, ב) הוסיף, שבזמן קצר לאחר שהמנוע הפסיק לפעול מותר לפתוח לכתחילה את המקרר. ובמנחת אהבה (ח"א עמ' תקפ) כתב שכשאין מנוע המקרר פועל נכון מאוד שלא לפתוח את דלת המקרר משום שגורם להקדמת פעולת המנוע ע"י כניסת אוויר חם מבחוץ, ובמקום צורך אפשר לפותחו ע"י קטן או בשינוי במרפק. וטעמו בזה, דאע"פ שמעיקר הדין היה אפשר להקל בזה, למרות זאת כיון שאפשר להמתין עד שיפעל המנוע ואז לפותחו, מבלי להיזקק לצירופים שונים, יעשה כך. ודעת החזו"א שאין לפתוח כלל דלת מקרר בין כשהמנוע פועל ובין כשאינו פועל, וטעם הדבר משום שכשאין המנוע פועל יש חשש איסור דאור' שיפעל המקרר מכח ראשון, ואם המנוע לא יתחיל לפעול מיד הרי הוא כגרמא שאסור מדרבנן. וכתב בחוט שני (ח"א עמ' ר) שטעם האיסור לפתוח את המקרר גם בשעה שדולק הוא משום הרחקה שלא יבוא לידי איסור דאור'. ודעת הגר"מ אליהו זצ"ל (שו"ת הרה"ר סימן יז) שיש לפתוח את דלת המקרר רק כשהוא עובד, וא"כ הוא פועל בזמנים מיוחדים בלבד.

### פתיחת דלת כשפועל מזגן

דעת הגרי"ש אלישיב (מאור השבת ח"ד סימן יד' ס"ק נו) שאע"פ שכניסת האוויר החם גורמת לזירוז פעולת המנוע, מ"מ מותר לפתוח את הדלת בין בזמן שהמזגן עובד, ובין בזמן שאינו עובד, כיון שגם אם בפתיחת הדלת יגרום להפעלת המזגן, חשוב הדבר כהבערה שלא כדרך, ואין פעולה זו נעשית בגוף המכשיר, וכן יש גורמים חיצוניים המשפיעים על הפעלת המזגן, וכ"כ בהליכות שבת (עמ' רנו). וע"ע בפסקי תשובות (רעז' אות ו). מאידך, דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"א קונטרס החשמל עמ' רג) שאע"פ שבדר"כ אין חשש שיופעל המזגן מיד בשעת פתיח הדלת בכח ראשון, מ"מ באופן שבו יש חשש שיופעל המזגן מיד, אסור לפותחה, וישאיר תחילה את הדלת פתוחה בשיעור שיכנס חום הגורם להפעלת המנוע ללא הפסק, שבאופן זה אין כל השפעה על פעולת המנוע כשיפתחנה לגמרי. ובספר הליכות שבת (עמ' רמה ורסא) כתב לגבי פתיחת מקרר שמוחקן בו מד טמפרטורה דיגיטלי, ובשעה שפותחים את המקרר משתנה רישום הטמפרטורה בצג מחמת האוויר החם החודר למקרר, שאם השינוי והרישום הוא מידי, אסור כלל לפתוח את המקרר, אמנם המציאות מוכיחה ששינוי זה

לא נעשה באופן מיידי אלא רק לאחר כמה שניות, לכן מותר לפתוח את המקרר מדין 'גרמא' בדרבנן, ובנוסף אינו אלא פסיק רישיה בגרמא. גם **בפסקי תשובות** (רעז' הערה 51) כתב שמותר לפתוח דלת של חדר כאשר יש בו צג דיגיטלי המראה את דרגת החום שבחדר, כיון דלא איכפת ליה כלל בשינוי המספרים ששם, והו"ל פרדלנ"ל באיסור דרבנן שמותר.

## שעון שבת

### התחלת פעולה מע"ש

בשבת יח. דנה הגמ' לגבי התחלת מלאכה מע"ש הנמשכת בשבת, שלדעת ב"ה הדבר מותר משום שאין אדם מצווה על שביתת כליו. אבל לגבי נתינת חיטים מע"ש ברחיים שימשיכו לטחון בשבת אסרו. ונחלקו רבה ורב יוסף האם ב"ה חוששים בזה להשמעת קול, דהיינו, האם בכל האיסורים אנו מתירים את האיסור המתחיל מע"ש או שרק בדבר שאין בו השמעת קול יש היתר, אבל אם משמיע קול בשבת אין היתר, משום קדושת השבת או משום איסור מראית עין.

**תוספות, רא"ש, ר"ח, סמ"ג, סמ"ק והתרומה** פסקו כרבה לאסור טחינת רחיים מע"ש. **והרמב"ם** לא הזכיר דין זה כלל ומשמע שסובר שהטחינה מותרת וכרב יוסף, ולא כתב במפורש שמותר משום שבגמ' לא הוזכר במפורש שרב יוסף מתיר אלא שלב"ה אין שביתת כלים, ואין דרך הרמב"ם לכתוב דבר שאינו כתוב בגמ' במפורש [והר"י **קאפח** (פ"ג, אות יא) הוכיח מכאן שדעת הרמב"ם לפסוק כרבה, ועוד שרבה ורב יוסף הלכה כרבה]. ומרן הב"י הכריע בדברי **הרי"ף** שמתיר כרב יוסף [וראה בר"י קאפח שסובר אחרת], וכיון שהרמב"ם והרי"ף ורבינו תם מתירים ועוד שמדובר כאן באיסור דרבנן, נקטינן לקולא חוץ ממקום שנהגו בו איסור שאין להתיר שם, וכ"פ בשו"ע.

**והרמ"א** הביא דברי התוספות והרא"ש שחששו להשמעת קול בשבת וכתב שהכי נוהגין, ובמקום הפסד יש להתיר.

ובדעת הרמ"א נחלקו האחרונים האם יש להחמיר גם בשעון שבת ולהחשיבו כרחיים או לא:

א. שו"ת **בן יהודה** (סי' קנא), **משפטי עוזיאל** (ח"א דף רכ"ג<sup>368</sup>) ו**איתן אריה** – אסור להשתמש כלל בשעון שבת, ואפילו אם ערכו מאתמול. והסיבות הם. א. משום שפעמים הפעולה ניכרת ועושה רעש ודומה לחיטים ברחיים. ב. כל ההיתר של חז"ל הוא רק בפעולה המתחילה בע"ש ונמשכת ברציפות אל תוך השבת, אבל בשעון שבת הפעולות מתחילות גם בתוך השבת, ובזה לא התירו חז"ל. ג. שמא יבוא לערוך את השעון בשבת, או שמא ידליק או יכבה את האור בעצמו, שדומה הדבר לנתינת כלי תחת הנר לקבל ניצוצות (שבת מז.) שאסור גזירה שמא יבוא לכבות בידי.

ב. **אגרות משה** (יו"ד ג, מז - ד), **יביע אומר** (ג, יח. וע"ע חזו"ע ח"א עמ' צח' וקמ'. ח"ו עמ' קה), **ציץ אליעזר**, **ישכיל עבדי** (ח"ד סי' יז), **שש"כ** (יג, כו), **מנוחת אהבה** ועוד – התירו להשתמש בשעון שבת מבעו"י, ואין חשש להשמעת קול כיון שכולם יודעים על המציאות של שעון שבת, ואין כאן זילותא דשבת, והשעון עושה את פעולתו לבד.

<sup>368</sup> ובשו"ת ויאמר מאיר ועקנין בהסכמת הגרב"צ מאיר חי עוזיאל, חזר לכתוב בהערותיו שם מ"ש בשו"ת, וסיים שמכיון שהמהר"ם שיק והשואל ומשיב התירו, ויש סעד לדבריהם מדברי התוס', אינו יכול להכריע לאסור, וכדאים הם לסמוך ע"ד, ואין למחות ביד המתירים. וכ"ה בשו"ת משפטי עוזיאל מה"ת חאו"ח סימן לב.

ואין חשש שיבוא להדליק ולכבות את האור בעצמו, משום שכולם יודעים שהדבר אסור. וגם אם יערוך את השעון הדבר נחשב לגרמא, ולא גזרו אטו גרמא. וכן המנהג בכל בתי ישראל. ועיין בחזו"ע שם שהאריך להביא חבל פוסקים שסתרו דברי הרב בן יהודה.

### שינויים בשעון שבת, בשבת עצמה

א. בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ג, מז) כתב שאין לערוך שום שינוי בשעון שבת במהלך השבת, משום שאינו חשוב כגרמא אלא חשש לאיסור דאור, אמנם לגרום שהחשמל ישאר דולק ולא יכבה כלל, כתב שם שאין בזה משום כיבוי, ומותר, אך ישנה בעיה מצד מוקצה, וכ"ד הר"ח **כסאר** (החיים והשלום סי' קז). וכ"ד הגר"ש **אלישיב** (שבות יצחק גרמא פט"ז אות א) להחמיר, שכיון שהוא מכשיר המתוכנן לפעול כך אינו נחשב כגרמא אלא כמעשה בידים. וכ"ד הגר"נ **קרליץ** (חוט שני ח"א קונטרס החשמל אות ו) שבשום אופן אין לכוון את השעון שבת בשבת, מחשש שנחשב כתיקון כלי בשבת. וכ"ד הגר"מ **אליהו** שבשעון שבת אין ליגוע כלל מחשש לאיסור תוקע.

ב. בשו"ת **זכרון יעקב** ובשו"ת **מים חיים** (שבת צד) מצדדים להתיר להקדים את הכיבוי אף בשבת, ובלבד שלא יכבה מיד, מפני שגרם כיבוי מותר. ואף לאוסרים גרם כיבוי שלא במקום הפסד או צורך גדול – אוסרים דווקא באש שאינה עתידה להיכבות, אבל אש שעתידה להיכבות ממילא והוא מקדים את הכיבוי ע"י גרמא, מותר, ובפרט בחשמל שלחלק מהפוסקים איסורו מדרבנן בלבד.

ג. בשו"ת **יביע אומר** (ג, יח' ד"ה נשאלתי עוד) מחלק בין המשך מצב קיים שמותר במקום צורך, ובין קיצור מצב קיים שמותר רק במקום צורך גדול, והמיקל גם בזה יש לו ע"מ שיסמוך. וכן שמעתי מהגרע"י זצ"ל (בשיעור) בעניין גרמא, שמותר לערוך שעון שבת שידליק ויכבה וטעם ההיתר, משום שאינו עושה בשבת כלום. ויש אחרונים שאוסרים משום שכל העשייה נעשית בשבת. אבל הרב הביא ראיה מכך שמותר לפרוס מצודה מע"ש, אפילו שהחיה ניצודה בשבת עצמה. וכ"כ בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' יג) שדומה הדבר כנועל את הדלת בפני הנר שלא יכבה, והוסיף שאין לדמותו למכבה כיון שעיקר הכיבוי מעולם לא נסתלק, ואינו אלא מתאחר ע"י הגרמא, (ובאורחות שבת פכ"ט הע' כו' הביאו בשמו שיש להימנע מכך אא"כ נעשה לצורך גדול, כגון לצורך חולה), וכ"פ **בשש"כ** (יג, כח) שהמשך מצב קיים מותר, והקדמת מצב אסורה. וכן ראיתי שפסק הרב **אופיר מלכה** (הליכות שבת עמ' תמט) שמותר לשנות את זיזי השעון בשעה שהאור דולק, שלאחר שיכבה האור ידלק שוב לאחר זמן יותר מוקדם ממה שאמור להידלק. משום שכל זמן שהאור דולק אינו חשוב כגרם הדלקה, והסברא בזה היא שגרם הדלקה שייך רק כשנתוני המלאכה קיימים, כגון נתינת שקיות מים מסיבב לאש כשדולקת, דכיון שיש אש שייך איסור כיבוי ולכן שייך גם גרם כיבוי, אבל נתינת שקיות מים במקום שעתידי להיות אש לא שייך כלל גרם כיבוי שהרי נתוני המלאכה לא קיימים. וה"ה לעניין השעון שבת, שכשהחשמל דולק לא שייך לחייב את האדם על גרם הדלקה שהרי כעת אינו יכול להתחייב על ההדלקה עצמה.



וכשרוצים להקדים את שעת הכיבוי, הסתפק הגרש"ז **אוירבך** (מנחת שלמה ח"א סי' יג', וח"ב סי' כג' מכתב ג' אות ג) אם נחשב הדבר ככיבוי בידים או שאין זה אלא כגרם כיבוי, ומסיק שלצורך חשאיב"ס או לצורך מצווה מותר לעשות כן, מאחר שאין בכיבוי החשמל איסור דאורייתא, ואין זה אלא ככיבוי גחלת שאסור מדרבנן בלבד.

דעת הרה"ג **דב ליאור** (אתר ישיבה) ש"להאריך את משך הפעילות של השעון שבת זה לא חלק ועדיף לסמוך על זה רק במקום הצורך. צריך לשים לב שיש בזה גם בעיה של מוקצה, ולכן צריך לעשות את זה בשינוי. ואם רוצה לעשות הארכה זו בזמן שעדיין המזגן לא פועל, אין הבדל בין אם המזגן כבר עובד או שעדיין לא, כי בזמן שאתה עושה את זה אתה לא משנה שום דבר במצב של הזרם".

### **הוצאת השקע מהתקע**

ולהוציא את התקע מהשקע בשעה שזרם החשמל אינו פועל, או לעשות פעולה דומה במתג החשמל כדי שהאור לא ידלק עם חיבור הזרם מחדש, דעת הגרש"ז **אוירבך** (שש"כ פי"ג הע' קא) שמותר ואין בכך משום איסור בונה וסותר, כיון שאינו אלא גורם שלא ידלק האור, וכדי למנוע איסור טלטול מוקצה יעשה זאת ע"י טלטול של כלאחר יד או במרפק. ואפילו לדעת החזו"א יהיה מותר לעשות כן (אולם לא מצד איסור מוקצה), אלא שבשו"ת **אור לציין** (ח"ב פמ"א סק"א) כתב שלדעת החזו"א פעולה זו אסורה מדין בונה או סותר. ושמעתי מהרב **אהרן בוטבול** שדין שקע של פלטה ככשמל"א, משום שהשימוש שבו הוא להוציא מהחשמל ולהכניסו, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ומחמה לצל לא התירו דהיינו משום הפסד ממון. וגם כשרוצה להוציא את התקע משום הפסד ממון לא נתיר, מרן הגרע"י אמר שאפשר לעשות תנאי ואז יהיה מותר להוציאו בשבת. ובמקרה שרוצה להוציא את התקע כדי שלא יהיה חם במטבח יש מקום לומר שנקרא כצורך גו"מ ולכן מותר. ועיין בדברינו לעניין הורדת המתג בשבת, בסימן שי' תחת הכותרת "מוקצה במחובר".

## ריבוי בשיעורין

### הצעת הסוגיא

שנינו במנחות טז.

"אמר רבה חולה שאמדהו לגרוגרת אחת ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת פטורין אפילו בזה אחר זה אפילו קדם והבריא בראשונה בעי רבא חולה שאמדהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלוש בעוקץ אחת הי מינייהו מייתנין שתיים מייתנין דחזו ליה או דלמא שלש מייתנין דקא ממעטא קצירה פשיטא שלש מייתנין דעד כאן לא קאמר ר' ישמעאל התם אלא דכי ממעט באכילה קא ממעט קצירה אבל הכא דכי קא ממעט באכילה קא מפשא קצירה ודאי שלש מייתנין"

סוגייתנו עוסקת בחולה בשבת שאמדהו את מצבו ואמרו שאם יאכל שתי גרוגרות ירפא, אלא שכשאנו באים לתלוש לחולה את הגרוגרת בשבת יש לפנינו שתי אפשרויות, לתלוש ענף שתלויים בו שלוש תאנים או לתלוש שתי ענפים שבכל ענף יש גרוגרת אחת, ובכל אפשרות יש מעלה וחסרון, באפשרות לתלוש שתי ענפים אנו עוברים על שתי קצירות, ובאפשרות של תלישת הענף בעל השלוש תאנים אנו תולשים תאנה אחת יותר מהצורך, והגמ' פושטת שיתלוש את הענף בעל השלוש תאנים משום שכך ממעט באיסור הקצירה. אולם מגמ' זו אנו יכולים ללמוד שאם המציאות הייתה שונה, והיו בפנינו אפשרות לתלוש ענף עם שתי תאנים, ברור שהיינו תולשים ענף זה ולא את הענף בעל השלוש תאנים, ומכאן אנו למדים שאין להרבות בשיעור האיסור (תלישת ענף עם תאנה נוספת).

עוד שנינו בביצה כא: "ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב גזרה שמא ירבה בשבילו". גם מגמ' זו משמע שיש איסור להרבות בשיעורין, שהרי ביו"ט הותר לבשל ובכ"ז יש איסור להוסיף עוד תבשילים בשביל הגוי.

וכן בחולין טו: "המבשל לחולה בשבת אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו".

אלא שישנם כמה גמרות שלכאורה סותרות הנחת יסוד זו:<sup>369</sup>

א. הגמ' בביצה יז.

"תנו רבנן אין אופין מיום טוב לחברו באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו ר' שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא אמר רבא הלכה כרבי שמעון בן אלעזר"

היינו מותר לאישה ביו"ט לבשל סיר מלא של בשר אפילו שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ולכאורה מדוע מותר? הרי מהגמ' במנחות לעיל הסקנו שאין לתלוש ענף עם שלוש תאנים אם יש אפשרות לתלוש ענף עם שתי תאנים משום שאין להרבות בשיעור האיסור? וגם כאן תבשל האישה רק את הבשר הנצרך לה ותו לא?!

<sup>369</sup> גם משבת צ. לגבי המוציא קופת הרוכלין שחייב אחת, אפשר להשליך לסוגייתנו, ואולי משם אין ראייה משום שיש לדון בגדר 'אגד כלי שמיה אגד' או לאו (עי"ש צא:).

**תוספות** במנחות (שם ד"ה שתיים) עמד על שאלה זו ותירץ, שיו"ט איסורו קל ואינו דומה לשבת שרק דחיה היא אצל פיקוח נפש.

ב. בגמ' בעירובין סח.

"ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה אמר להו רבא נישיליה לאימיה אי צריכא נחים ליה נכרי אגב אימיה".

הגמ' עוסקת במקרה של תינוק לפני הברית (בזמן המדויק נח' הראשונים) שהמים שהוחמו לו לצורך רחיצתו מע"ש נשפכו, וכעת אנו צריכים למים חמים בשבילו לצורך הרחיצה, רבא נתן פתרון, שאם אמו היולדת (שמותו לחמם לה מים) תצטרך להם יהיה מותר להוסיף מים גם בשביל התינוק. וגם על גמ' זו י"ל מדוע מותר להרבות בשיעור האיסור?

גם על שאלה זו עמדו תוספות במנחות (שם) ותירצו ע"פ רש"י (שם ד"ה נישיליה) ור"ח (ד"ה ההוא) שמדובר שם בגמ' שמחממים את המים ע"י גוי. ועוד תרצו, שגם אם נאמר שמדובר על חימום ע"י ישראל, כל האיסור של 'ריבוי בשיעורין' הוא איסור דרבנן, ולצורך מילה שדוחה שבת לא גזרו רבנן.

**הרשב"א** (ביצה יז. ד"ה ממלא. ושם כא: ד"ה גזירה) תירץ את הגמ' בביצה כא: לגבי ריבוי בשיעור בשביל הגוי, שמדובר על חשש שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת, אבל להרבות בשבילו בקדירה אחת לאחר<sup>370</sup> שהניחה ע"ג האש אין בזה איסור וכ"ש בבשר שריבוי הבשר בקדירה מוסיף טעם בכל התבשיל. וכן בגמ' בחולין שחששו לריבוי השיעורין מדובר על ריבוי בקדירה נוספת. ואת הגמ' במנחות תירץ כדברי התוס' שבאיסור שבת החמור החמירו. וכן לגבי הגמ' בעירובין תירץ כתוס'. וכ"כ **הר"ן** (ביצה יז. ד"ה ומיהא).

וב**אור שמח** (פי"ח מהל' שבת ה"א) כתב דלולא דמסתפינא היה מחלק מסברא בין מלאכות שנגמרות ע"י האדם – כמו קצירה, לבין מלאכות נגמרות מאליהן – בישול ואפיה, שאדם שם את הקדירה ע"ג האש והבישול נעשה מאליו. ולכן בקצירה שהגמר שלה בא ע"י האדם אם מרבה בעשיית הדבר הנקצר חייב, אבל בבישול שהגמר שלו נעשה מאליו הריבוי שלו אסור רק מדרבנן.

ובטעם הדבר שנחשבת הקצירה כמלאכה אחת שריבה בשיעוריה, ולא כמלאכת קצירה בכל פרי ופרי, ביאר **הגר"ן קרליץ** (חוט שני ח"א קונטרס מלאכת מחשבת סי' יב) שמלאכת הקצירה היא הפסקת היניקה מהארץ, וכיון שלא עשה אלא הפסקה אחת אין זה אלא ריבוי בשיעורין, אע"פ שהועילה קצירה זו לכמה פירות.

### ❧ 'ריבוי בשיעורין' – דאורייתא או דרבנן?

והנה מבואר מדברי **התוספות** שהבאנו שאיסור 'ריבוי בשיעורין' הוא איסור דרבנן בלבד, וכן מבואר מדברי **הרשב"א** (שם).

אולם **הר"ן** (שם) תמה עליהם, שאם ריבוי בשיעורין הוא מדרבנן מדוע הגמ' במנחות הסתפקה האם עדיף לתלוש ענף אחד של שלוש תאנים או שתי ענפים של שתי תאנים, פשוט שיתלוש את הענף בעל השלוש תאנים שהרי איסורו הוא רק מדרבנן ואיסור קצירה הוא מהתורה? ולכן הסיק שריבוי

<sup>370</sup> בדווקא לאחר שהניחה,

בשיעורין אסור מדאורייתא (אבל לא חייב עליו עונש, כעין חצי שיעור - **רב פעלים** או"ח כ"א בשם מג"א). ואת הגמרות תירץ, ששבת דחוויה אצל פיקוח נפש ולכן גם תוספת האיסור שבה אסורה מהתורה. ויו"ט הותר אצל אוכל נפש ולכן יכול להרבות על העיקר, וכן משום שנאמר 'אך אשר יאכל לכל נפש' ולא הוצרכנו לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא הנצרך בלבד. ועיין **במנחת חינוך** (מוסף השבת אות לט). שהקשה על הר"ן מהגמ' בחולין טו. דהשווה לחולה מותר לבריא באומצא, מ"ט כיון שא"א לכזית בשר בלא שחיטה, ולשיטת הר"ן אכתי איכא למיגזר אף בשחיטה משום ריבוי בשיעורין, שהיה יכול לשחוט בהמה קטנה ומדוע איננו חוששים שמא ישחוט בהמה גדולה יותר (ולשיטת הרשב"א לא קשה, משום שרק בקדירה אנו חוששים שמא ירבה בקדירה אחרת והוי איסור דאורייתא, משא"כ בשחיטה ששינוי בין בהמה קטנה לגדולה אינו אסור אלא מדרבנן ואין גוזרים גזירה לגזירה). וגם לפמ"ש הרא"ה (לקמן) שבגוף אחד אין איסור של ריבוי בשיעורין אתי שפיר<sup>371</sup>.

וע"ע בחידושי **רעק"א** (עירובין שם) שהקשה ע"ד הר"ן, מה התועלת בכך שיחממו אגב אימיה, הרי האיסור הוא מהתורה, וא"ת שהותר לגבי מילה שיחממו גם בלא אגב אימיה? **הקובץ שיעורים** (ביצה אות לט). הביא דבריו ותירץ ע"פ היסוד שבאמירה לגוי יש שני איסורים: הגוי נעשה שליח של הישראל במלאכתו, ולכן אפילו אם אמר לו הישראל בימי החול שיעשה לו מלאכה בשבת אסור מטעם שליחות, ואיסור שני הוא האמירה עצמה. ואם מצוה על הגוי בשבת יש שני איסורים, ובריבוי בשיעורין האיסור הוא על המלאכה – שנתבשלו מים יותר מצורך היולדת, אבל בעצם האמירה אין ריבוי כלל, וזהו החילוק בין אגב אימיה ללא אגב אימיה, דבלא אגב אימיה יש כאן שני איסורים, האמירה והשליחות. אבל כשמצוה אגב אימיה אין בו אלא איסור מלאכה ולא איסור אמירה ולכן אנו מעדיפים שיעשה בדרך זו וימעט את האיסורים.

### במה שיין איסור ריבוי בשיעורין?

מדברי **הרשב"א** משמע שאף במים יש איסור של ריבוי בשיעורין, שהרי הקשה על ההיתר של נחתום לחמם יותר מים מהאיסור להרבות בשיעורין.

ובאמת מדברי **הרא"ה** (הובאו דבריו בריטב"א עירובין סח. ד"ה א"ל) משמע שאין איסור ריבוי בשיעורין במים משום שכל המים נחשבים כגוף אחד ועדיף טפי משתים בעוקץ אחד. ועי"ש **שהריטב"א** דחה דבריו "ואין זה מחוור דאתוספת בישול ותוספת מלאכה קפדינן מה לי אם הכל גוף אחד או שני גופים, וכי יש הפרש בין מבשל חתיכה אחת גדולה למבשל שתי חתיכות קטנות".

צריך לעיין בשיטת הר"ן מהו גדר הדין של ריבוי. ומצאנו לר"ן שלא אוסר מחמת ריבוי בשיעורין - בשחיטה, וצריך לשאול מה שיטתו כשמת החולה, האם מה שבשלו עבדו מותר לבריא מהתורה? (ונראה דלא פלוג וכיון שגזרו בכל בישול שמא ירבה אף במקרה כזה גזרו).

לרשב"א היתר הריבוי הכמותי ללא תוספת מעשה איסור מובן, מפני שהתוספת הכמותית באה ממילא וכדוגמת נר לאחד נר למאה. ואפילו הוספה מכוונת קודם מעשה האיסור אשר תגרום שהמעשה יוסב אף על התוספת מותרת מהתורה. וע"כ במבשל בשבת הוצרך להסביר שהחשש שמא ירבה הוא בהוספה בעוד הקדרה ע"ג האש. אבל להוסיף קודם שהניח על האש מותר מהתורה [רשב"א חולין ט"ו].

<sup>371</sup> ליישוב קושיית הר"ן על הרשב"א עיין בחת"ס ובקוב"ש.

לר"ן ניתן לומר (לפי נימוקו ששבת דחווה אצל חולה) שכל תוספת נאסרת מחמת מעשה שבת שבה, היינו ההיתר בדחוי הוא לא בפעולה אלא בתוצאה, ותוצאה שנצרכת מותרת, וכל חלק שאינו נצרך לחולה ממילא נאסר, שהרי נעשה בו מעשה שבת, אף אם מחמת תוצאתו לחולה מותרים לעשותו. (וניתן לומר שהפעולה מותנית בכך שאם תוצאתה נצרכה לחולה היא מותרת, ואם תוצאתה לא נצרכה היא אסורה, ויתברר הדבר למפרע).

אולם נראה שא"א לומר כן, שא"כ מדוע בהמה שנשחטה לחולה מותרת לבריא הרי נשחטה בשבת? ועוד, אם ירבה בבישול בעוד גרוגרת לכאורה יתחייב חטאת ולא שמענו בריבוי עונש אלא איסור תורה בלבד, כמו"כ יצא שאם לא ירבה כלל, ולא הוצרך לחולה אסור מדאורייתא.

ולכאורה היה ניתן להבין את שיטת הר"ן לאיסורא שהאוסר הוא מעשה לשם התוספת, ולכן הוספה עבור בריא לתוך כלי שיבושל אח"כ לחולה אסורה, אבל בשחיטה התוספת מעצמה, ונובעת מחוסר הצטרפותו של החולה ליותר, ממילא הריבוי לא נאסר וע"כ לא גזרו בו לאיסור לגבי בריא.

אולם לפי זה קשיא מדוע עובר בריבוי בקציצת שלש ולא שתיים בעוקץ אחד (דבר שאסר הר"ן בפירוש), הלא אף כאן לא הוסיף לא בפעולה ולא בכמות מאומה, אלא שכך היתה דרך הגידול על התאנה. וה"ה אם צריך להוציא מהסיר כדי לא לעבור בריבוי אינו עושה מעשה לתוספת.

ונראה להבין שהמלאכה מתיחסת לכל חלק וחלק מהכמות וע"כ עבור הנצרך לחולה הותר, ועבור הבריא היתרו של החולה לא דחה את האיסור. ולפי"ז הפעולה עצמה מותרת לזה ואסורה לזה. אולם עדיין יקשה משחיטה מדוע הותר לבריא?

וניתן להסביר זאת בשני אופנים:

א. בשחיטה אין שיעורים כמותיים למעשי עבירה (כזית, גרוגרת וכד) וע"כ בניגוד לתוספת על הנצרך בבישול או בקצירה ששיעור מסויים הותר, והמעשה האסור מתיחס לשיעור אסור - בשחיטה אין שיעורים וע"כ מה שלא נצרך לחולה הותר מחמת שכולו כביכול שיעור אחד עם הנצרך. (ובכך תורצו קושיות הרצ"פ פרנק. [סי' קע"ז]. על האור שמח ועל החפץ חיים, כיצד למדו שאין או יש שיעורים בהוצאה ממקום איסור לדין שהותר בגלל חולה. ולא קשיא קושיית הרב פעלים שאף בשחיטה שיעור של רוב שנים - שבשחיטה השיעור הוא לא שיעור לגבי שבת אלא שיעור לגבי המעשה).

ב. בשחיטה כדי להתיר כמות קטנה חייבים לשחוט כולה, אבל בבישול או קצירה אי"צ להתיר כמות גדולה מהנצרך. ואף אם צריך לקוץ יותר מהנצרך אין זה בעצם כשחיטה שיש חלקים שהחולה ודאי לא יאכלם והותרו ע"י השחיטה, אלא הצירוף בבישול או שחיטה הוא מקרי. וכ"כ בספר **לפלאות ראובן** ח"ו על חולין (טו ב), שאפי' לשיטת הר"ן דריבוי בשיעורין אסור מה"ת, מ"מ זהו רק בדבר שאפשר להפרידו, ויכול לעשות מלאכתו באחת, והוא מוסיף ומרבה לעשות בשתיים, כגון המבשל שמוסיף חתיכה, משא"כ בעושה מלאכה אחת שאי אפשר לחלקה ולהפרידה, כגון שוחט, בודאי שאף לר"ן השוחט עוף קטן שוה איסורו לשוחט שור הגדול, וכמו שאמרו (שבת יב א) ההורג כינה בשבת כהורג גמל וכו'.

ג. במלאכת הקצירה הוא מפריד הפרי ממקום גידולו, ולכן כשקוצר שתי גרוגרות בעוקץ אחד, הלא שתי גרוגרות נקצרו ממקום גידולן, ואף ששתיהן נקצרו בפעולה אחת, מ"מ הא קמן ששתי גרוגרות נקצרו, ויש כאן ריבוי בשיעור המלאכה, משא"כ בשוחט עוף גדול במקום עוף קטן, הרי המלאכה היא נטילת נשמה, ונטילת נשמה לא שייך שיעור, מה לי נשמת עוף גדול מה לי נשמת עוף קטן, נשמה אחת היא שניטלה, ואין כאן ריבוי בעצם המלאכה, וריבוי בשר הנשחט אינו משפיע על עצם המלאכה, ולהכי לא גזרינן לגבי השוחט בשבת שמא ירבה בשחיטה של עוף גדול, ושוב מצא כן בדברי האור שמח הנ"ל. (וע' בספר **תהלה לדוד** סי' שיח סק"ח וסי' שכח ס"ק יח).

ונראה להסביר בריטב"א כחילוק ב' לעיל, שבשחיטה האחדות שבין חלקי הנשחט היא מהותית אבל בגרוגרות היא מקרית, ומצד האמת יש כאן קציצה לכל גרוגרת וא"כ נחשב כריבוי בשיעורין, וה"ה לגבי מים אף שאין בהם חלקים אין כל חלק מהם נצרך לבישולו לשאר המים והחיבור ביניהם הוא מקרי ולא עצמי.

### פסיקת ההלכה

מנן השו"ע פסק להלכה בסימן שיח סעיף ב' "השוחט בשבת לחולה בין שחלה מאתמול בין שחלה היום מותר הבריא לאכול ממנו חי אבל המבשל לחולה אסור לבריא או לחולה שאין בו סכנה דחיישינן שמא ירבה בשבילו". וכתב המג"א (סק"ו) תחילה שאיסורו מהתורה, ואפילו אם נותן את הבשר קודם נתינת הקדירה על האש איסורו מהתורה, והביא בשם י"א שאסור מדרבנן, ולא הכריע. והמ"ב (שיח' ס"ק יג) כתב שאיסורו מהתורה.

ובסימן שכח סעיף טז כתב: "אמדהו לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצין וג' בעוקץ אחד כורתים העוקץ שיש בו ג' ואם היו ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים".

דעת הגרש"ז **אוירבן** (שש"כ פל"ב הע' קצא) שאם מבשלים עבור חולה באופן שאין הבישול אסור אלא מדרבנן, מסתבר שמותר להרבות בקדירה קודם נתינתה על האש בשביל הבריא, כיון שבישול דרבנן עבור חולה נחשב כדבר המותר לגמרי, ולכן מותרת גם התוספת.

האחרונים חקרו בחולה הזקוק לבשר ויכולים לשחוט עוף קטן ושחט גדול האם לפי הר"ן עובר באיסור דאורייתא. לפי **המנחת חינוך** (מוסך שבת אות לט) עובר משום ריבוי בשיעורין, והאור שמח (פי"ח מהל' שבת ה"א) כתב שבשחיטה ונטילת נשמה אין נ"מ בין עוף קטן לגדול משום שאין שיעור למלאכה זו, אבל בקדירה דאיכא שיעור יש נ"מ בין שיעור קטן לשיעור גדול, וכן נטה **ברב פעלים** שאינו עובר. וכאמור לעיל אם יכול לקוץ שלש בעוקץ וקצץ שתיים בעוקץ האיסור הוא או מחמת השיעורים, או מחמת האחדות המקרית. אבל לא זה שיש לפניו עוף קטן יגרום שבשחיטת הגדול יעבור בריבוי. **בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רפז) כתב שלהלכה טוב להחמיר לשחוט את העוף הקטן שהוא מספיק בריוח לצורך החולה.

החילוק בין ההסברים לעיל יהיה אם יש שתי גרוגרות אחת גדולה מגרוגרת ואחת בגודל גרוגרת והחולה נצרך לגרוגרת אחת, לפי הסברא השניה אין הבדל בין הקציצות ואין כאן ריבוי בשיעורין. אבל לפי הסברא הראשונה דוקא בשחיטה אין שיעורים אבל בגרוגרות יש שיעורים.

בשו"ת **הר צבי** (או"ח סי' קע"ז) הסתפק בכמה אופנים באיסור מרבה בשיעורים בשבת, כגון: בעובדא דהוי בחולה שיש בו סכנה שהיה צריך לנר בליל שבת, והיו לפניו שתי נרות של נפט באחת היה נפט כשיעור שהחולה צריך והשניה היתה מלאה נפט שתדלק הרבה שעות שלא לצורך החולה, אם מותר לו להדליק את השניה, כיון שמעשה ההדלקה אחד הוא. ובחזון **עובדיה** (ח"ג עמ' רפט) פסק שיש להחמיר להדליק את המנורה שיש בה שיעור קטן יותר. וכתב שלכאורה בהדלקת נר חשמל אפילו אם יש מנורה אחת המספקת יותר חשמל מותר להדליק אותה, שהכל הדלקה אחת, וכמ"ש **הגרש"ז אורבך**, אך הגרש"ז א' חזר בו (שש"כ לב, סז) וכתב שאין להדליק מנורה גדולה אם יש קטנה תחתיה, כיון שבהדלקת המנורה הגדולה מרבה בשיעור הבערת חוט הלהט.

ובהמשך דבריו מביא מספר **מחנה ישראל** להגה"צ בעל החפץ חיים זצ"ל (פרק לא) שמדבר שם בדיני הוצאה מרה"י להוציא או להעביר גם חפצי עצמו לגבי חיילים בצבא, וכתב שם בהגהה דבכה"ג שהוא מרבה במעשה בבת אחת ועל מקצתו הוא אנוס ומקצתו הוא ברצון, דלדעת הר"ן הוא איסור דאורייתא ולדעת הרשב"א והתוס' הוא איסור דרבנן לבד, בזה"ז דאין לנו רה"ר דאורייתא מצדד שיהא מותר במקום פסידא, אך נסתפק על החפצים אשר הוא מוסיף מרצונו אי צריך דוקא לישא אותם באותה היד שהוא נושא החפצים שמוכרח להעבירם ע"פ הממשלה, דאל"ה אפשר שגם הרשב"א מודה דעושה בזה איסור דאורייתא דהוא ענין בפני עצמו, או דילמא כיון דאיש אחד הוא אין לחלק בזה.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מהא דאמרינן במכות (דף כ' ע"ב) דאם סך אצבעותיו נשא וקרח ה' קרחות בבת אחת דחייב ה' מלקיות משום דהו"ל התראה על כל חדא וחדא, אלמא אף שעושה זה בחמש אצבעותיו ביד אחת אפ"ה חייב על כל אחת משום דכל אבר פעל פעולת קרחה בפני עצמה, וכש"כ בזה שעשה בכל יד מלאכת הוצאה בפני עצמה וכו'.

## שניים שעשאוה

### מקור הדין

שנינו במשנה בשבת קו:

"צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב נעלו שנים פטורין לא יכול אחד לנעול ונעלו שנים חייבין ור"ש פוטר... ישב האחד על הפתח ולא מילאהו ישב השני ומילאהו השני חייב ישב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב בצידו אף על פי שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב והשני פטור הא למה זה דומה לנעול את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו".

וכתב **רש"י** שהטעם ששניים שעשאוה פטורים משום "דלאו אורחיה למעבד הכי", וכ"כ בשו"ע **הגר"ז** (שטז, ז) והאמרי **בינה** (סי' לג).

וכן איתא בשבת צג.

"זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב הי מנייהו מיחייב אמר רב חסדא זה שיכול דאי זה שאינו יכול מאי קא עביד אמר ליה רב המנונא דקא מסייע בהדיה אמר ליה מסייע אין בו ממש".

וכן שנינו בשבת ג.

"תניא ר' אומר מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשותה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין".

וכתב **הרמב"ם** (פ"א טו-טז):

"כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו ועשו אותה שנים בשותפות בין שעשה זה מקצתה זה מקצתה כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת בין שעשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף כגון שאחזו שניהם בקולמוס וכתבו או אחזו ככר והוציאוהו מרשות לרשות הרי אלו פטורין. ואם אין אחד מהן יכול לעשותה לבדו עד שיצטרפו כגון שנים שאחזו קורה והוציאוהו לרשות הרבים הואיל ואין כח באחד מהן לעשותה לבדו ועשו אותה בשותפות מתחלה ועד סוף שניהן חייבין ושיעור אחד לשניהן. היה כח באחד להוציא קורה זו לבדו והשני אינו יכול להוציאה לבדו ונשתתפו שניהם והוציאוה. זה הראשון שיכול חייב והשני מסייע הוא ומסייע אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה".

ופסק **השו"ע** (שטז' סעיפים ה-ו) "צבי שנכנס לתוך הבית ונעל אחד בפניו חייב נעלו שנים פטורים אין אחד יכול לנעול ונעלו שנים חייבים. הגה: ואם הפתח כבר מגופף מותר לנעלה במנעול. ישב אחד על הפתח ומלאו יכול השני לישוב בצדו ואפילו אם עמד הראשון והלך לו השני פטור ומותר והראשון חייב".

וכתב **המ"ב** (ס"ק כב) "אורחיה הוא לנעול בשנים והרי לכל אחד מלאכה דבלאו איהו לא מתעבדא, ואם אחד יכול לעשות בעצמו והשני אינו יכול ועשוהו שניהם זה שיכול חייב דמסייע אין בו ממש והוי כאלו עשה הכל לבד וזה שאינו יכול פטור אבל אסור".

### שניים שעשאוה – מדאורייתא או דרבנן?

נחלקו הפוסקים האם הפטור של "שניים שעשאוה" אינו פוטר אלא מחטאת, אבל אסור מדאו', או שאינו אלא מדרבנן:



לדעת **המקור חיים** (בהגהה על השו"ע סי' רסו) אינו אלא פטור מעונש, אך מ"מ אסור הדבר מהתורה. וכ"כ בשו"ת **שם אריה** (חאה"ע ס"ס צה) ו**באר יצחק** (חאו"ח ס"ס יד). ו**הרעק"א** (על הרמב"ם, פ"א מהל' שבת הט"ז) הסתפק בזה.

מאידך, בשו"ת **יביע אומר** (ה, ס"ס לב. וחזו"ע ח"ה עמ' צה) הוכיח מלשון הרמב"ם שדין שנים שעשאוה פטורים, אין בו אלא איסור מדרבנן. ולכן התיר (חזו"ע ח"ג עמ' תנז) לומר לשני גויים לעשות מלאכה בשבת במקום מצוה גדולה, משום דהוי שבות דשבות. גם **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' נב) כתב ששניים שעשאוה אסורים מדרבנן בלבד. וכ"ד **האבני נזר** (יו"ד סי' שצג' אות ט-י), וטעמו משום שעשיית המלאכה ע"י שניים חשובה כעשיה כלאחר יד, וכן מבואר ב**חיי אדם** (ח"ב כלל ט' ס"ט).

**בחזון עובדיה** (ח"ג עמ' רנז) כתב דהיכא דאפשר יעשו את הדברים הנצרכים לחולה שאין במניעתם סכנה ע"י שני אנשים.

## מלאכה שאינה צריכה לגופה

### מקור הדין

1. חגיגה (י): "... דאמר ר' אבא: החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה - פטור עליה. כמאן? כר' שמעון, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. אפילו תימא לר' יהודה, התם מתקן הכא מקלקל הוא".
2. שבת (צג-צה): במשנה "את המת במיטה - חייב ... ור' שמעון פוטר" - נחלקו ת"ק ור' שמעון האם חייבים על הוצאת מת בשבת. ובגמרא שם מוסבר, שר' שמעון פוטר משום שהוצאת המת היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובגמרא שם - "פוטר היה ר' שמעון אף במוציא את המת לקבורו".
3. שבת (קז-קח): במשנה: "שמונה שרצים ... הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור". ובגמרא: "מאן תנא? אמר רב יהודה אמר רב: ר' שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. איכא דמתני לה אהא: המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה - חייב, אם להוציא ממנה ליחה - פטור. מאן תנא? אמר ר"י א"ר: ר' שמעון היא... ואיכא דמתני לה אהא: הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא יישכנו - פטור, אם לרפואה - חייב. מאן תנא... ר' שמעון היא...".
4. שבת (קא): הגמרא קובעת, שלדעת ר' שמעון הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, ההורג מזיקים בשבת - פטור (גם בלא להתחשב בהיתרי פיקוח נפש).
5. שבת (קה): המשנה שם כותבת, שהקורע בחמתו ועל מתו פטור. ומקשה מברייטא שמחייבת על כך, ומתרת: "לא קשיא... הא ר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, הא ר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. אימר דשמעת ליה לר' יהודה במתקן, במקלקל מי שמעת ליה? ... לא צריכא דקא עביד למירמא אימתיה אינישי ביתיה".
6. שבת (יא-יב): "תני חדא: לא יצא הזב בכיסו, ואם יצא פטור אבל אסור. ותני אידך: לא יצא, ואם יצא חייב חטאת". ומסיקה הגמרא: "אלא אביי ורבא דאמרי תרוויהו: לא קשיא, הא ר' יהודה הא ר' שמעון". ומסבירים הראשונים (רש"י, ר' ניסים גאון ועוד), שהכוונה למחלוקת ר' שמעון ור' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה.
7. שבת (קה-קו): המשנה כותבת: "... וכל המקלקלין פטורין". ובגמרא: "תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן: כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר. א"ל: פוק תני לברא, חובל ומבעיר אינה משנה, ואת"ל משנה - חובל בצריך לכלבו, מבעיר בצריך לאפרו. והאנן תנן כל המקלקלין פטורין? מתניתין ר' יהודה, ברייתא ר' שמעון...". ראשונים רבים תולים מחלוקת זו במחלוקתם במלאכה שאינה צריכה לגופה (רש"י, רמב"ן, רז"ה וסיעותיהם נגד התוס' וסיעתם). כמו-כן, עיין שם ברמב"ן ובבעה"מ (לז: באלפס), שחולקים האם ברית מילה והבערת בת כהן הן מלאכות שאינן צריכות לגופן.
8. במשנה (כט): מחלוקת תנאים בין ת"ק המחייב מכבה את הנר מחמת שחש על הנר, על השמן או על הפתילה, לבין ר' יוסי המחייב בחס על הפתילה ופוטר בחס על השמן או על הנר. הגמרא (לא:)

מנסה לברר כמי ר' יוסי סובר: "אי כר' יהודה ס"ל אפי' בהנך נמי ליחייב, ואי כר"ש ס"ל פתילה נמי ליפטר. אמר עולא: לעולם כר"י סבירא ליה, וקסבר ר' יוסי סותר ע"מ לבנות במקומו הוי סותר, ע"מ לבנות שלא במקומו לא הוי סותר ... ור' יוחנן אמר: לעולם כר"ש ס"ל, ומאי שנא פתילה... הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן, דבההיא אפי' ר' שמעון מודי דקא מתקן מנא". ותוס' (ד"ה 'וסותר ע"מ לבנות) כותבים, שלדעת עולא, ר' שמעון מחייב רק בסותר ע"מ לבנות דבר טוב משהיה בתחילה. אבל בסותר ע"מ לבנות כמו שהיה מקודם - פוטר, דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

9. שבת (מב.): "...והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ. ואי ס"ד סבר לה כר' שמעון אפילו של עץ נמי? בדבר שאין מתכוון סבר לה כר' שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר' יהודה. אמר רבינא: הילכך, קוץ ברשות הרבים מוליכו פחות פחות מד' אמות". ומשמע שסילוקו של הקוץ וכיבוי הגחלת המזיקה הם מלאכה שאינה צריכה לגופה.

10. שבת (צד): במשנה: "הנוטל צפורניו זו בזו... ר' אליעזר מחייב, וחכמים אוסרים משום שבות". ובגמרא: "אמר ר"א: מחלוקת ביד, אבל בכלי (דברי הכל) חייב". וכותבים התוס' (ד"ה 'אבל בכלי'): "היינו כר' יהודה, דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה". כלומר, לדעת תוס', גזיזת צפורניים היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

11. שם (צ). במשנה: "ר' יהודה אומר, אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא". וכתב הרשב"א (בתוספות צד. ד"ה 'את המת'), שזהו מקור שיטתו של ר' יהודה שמלאכה שאין צריך לגופה חייב עליה, שהרי מוציא את העבודה הזרה כדי להיפטר ממנה.

12. שם (צ). בברייתא: "ת"ר, המוציא ריח רע כל שהוא". ופירש רש"י (ד"ה 'ריח רע') ורוב הראשונים, שיש לו צורך בריח הרע לרפואה וכדו', ולדעת רב ניסים גאון היא מלאכה הצריכה לגופה מסיבה אחרת. אך בפשט הברייתא - ייתכן שהיא כר' יהודה, שמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן חייב במוציא ריח רע אף שבא להיפטר ממנו.

## סעם הפטור

לדעת **רש"י** (צג: ד"ה ור"ש פוטר) הפטור הוא מחמת שאינה מלאכת מחשבת. ולפי **התוספות** (צד. ד"ה ור"ש פוטר) הפטור הוא מחמת שבמשכן כל המלאכות היו צריכות לגופן. ובמקומות אחרים (שבת עה. סוד"ה ספי. שבת קו. ד"ה החובל. יומא לד: ד"ה הני) כתבו שטעם הפטור הוא משום דבעי מלאכת מחשבת.

**התרומת הדשן** (סימן סד'. מובא במג"א סי' שיד' סק"ה) מחדש שאם עושה מלאכה ללא כוונה כלל יהיה חייב אף לר"ש, שרק אם יש כוונה נגדית המפקיעה את המחשבה הרגילה של המלאכה יהיה חייב, אבל אם אין שום כוונה כזו אנו חוזרים למצב הרגיל של החיוב. ע"פ דבריו, הפטור של משאצל"ג הוא בגלל שיש כוונה נגדית המפקיעה את החיוב הרגיל של המלאכה. אולם לדעת **המג"א** החוסר בכוונה לתכלית היא המחייבת.

## הגדרת משאצל"ג

בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה מצאנו כמה שיטות בראשונים:

א. כתבו **תוספות** (חגיגה י: ד"ה מלאכת מחשבת) "שאינו צריך לעיקר שורש האיסור", כגון הכא שחופר גומא ואינו צריך לגומא שהיא המלאכה. ובשבת (צד: ד"ה ר"ש פוטר) כתבו "כשעושה המלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לו במשכן ולא לצורך אחר". לדעת התוס' כיוון שכל המלאכות נלמדות מהמשכן, לומדים גם את צורך המלאכה מהמשכן. ולכן העושה מלאכה שהצורך שלה שונה מהותית מהצורך שהיה במשכן, לדעת ר"ש פוטר. נראה שלדעת התוס' המלאכה נקבעת לפי התוצאה שלה, ולכן אם התוצאה אינה כפי שאמורה להיות חשובה כאצל"ג. או שלדעת תוס' אין שום חסרון במלאכה עצמה אם לא נעשית לאותו צורך שנעשתה במשכן, אלא יש דין נוסף בחיוב המלאכה והוא הכוונה שלה, אם יש חסרון בכוונה המלאכה היא לא כ"כ חשובה כהמשכן. ולכן בדיני הגוזז שער וציפורניו דעת התוס' (צד: ד"ה "אבל בכלי") הינו רק לדעת ר' יהודה, אבל ר"ש פוטר בין ביד ובין בכלי מדין משאצל"ג. כיון שבמשכן היו צריכים לצמר הנגזז, ובתולש שער אינו צריך לשיער.

**הריב"ש** (סימן שצ"ד "עוד אמרת") מגדיר את מלאכה שאצל"ג כהגדרת התוס', אולם כותב שבמשכן היו שני סוגי גזיזה: אחת- גזיזת צמר, ואחת- גזיזת שערות מעורות האילים המאודמים לנאותם, וגם הגוזז את השער ואינו צריך לו חשוב כמלאכה הצריכה לגופה כיון שצריך את תלישת השיער לצורך העור. ולכן הגוזז שער וציפורניו ע"מ לנאותו- חייב גם לר"ש מדין גוזז, דומיה דמשכן.

ב. **רש"י** כתב (צג: ד"ה ור"ש) "וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה", ובדף יב. (ד"ה הא) כתב שאינו צריך להתחלה ולסיבה שהביאתו למלאכה, כמו זב שאינו צריך לזיבה, וע"י הזיבה צריך לשים כיס לקבל הזיבה.

לדעת רש"י (כט., לא.; מב., צג.; קו., קז) מלאכה שאין צריכה לגופה היא מלאכת סילוק שאינו צריך לגוף המלאכה אלא לסלק היזק ממנו כמו בצד נחש שלא ישכנו שאין צריך לנחש אלא שרצונו למנוע את הנזק. ורק במקום שצריך לגוף המלאכה כגון קוצר וצריך לעצים נקרא מלאכה שצריכה לגופה. ו"גופה" הכוונה המלאכה שיוצר בידיים ממש, ומה שנוצר בצורה ישירה ממעשיו נקרא גוף המלאכה ואם צריך לו הוי צריכה לגופה ואם אינו צריך לו נקרא מלאכה שאצל"ג.

נראה שלדעתו מלאכה שאינה צריכה לגופה היא מלאכה שלא באה לשפר את המצב הקיים, אלא באה להחזיר ממצב שלילי למצב הנורמלי. מלאכה שאינה 'מלאכת יצירה'. ור' שמעון פוטר, מכיוון ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה", ומלאכה שאינה יוצרת - אינה מלאכת מחשבת.

תוס' לעיל מקשה על שיטת רש"י מסותר על מנת לבנות כמו בתחלה וקורע בחמתו למירמי אימתא אינישי דביתיה דהתם צריך למלאכה ורוצה הוא שיהא בעולם, ואין לפרש שאם היה תלוי ברצונו לא היה רוצה כלל לכעוס, שאין אנו דנים אלא לפי המציאות שלפנינו ולא מה היה קורה אילו לא היינו נקלעים למצב זה.

נראה לתרץ את קושייתו בכך שנקודת ההתחלה של תוס' ורש"י שונה, לדעת תוס' המצב ההתחלתי קבוע בכל המקרים. אולם לרש"י כל מקרה הוא נידון בפנ"ע. בתופר את הבגד הדיון הוא על הבגד ולא על הקרע, ולכן הבגד לפני התפירה ולאחר התפירה שונה. כך גם במפיס מורסא, המלאכה היא הפתח ולא סילוק הפצע, ולכן לאחר עשיית הפתח המורסא נמצאת במצב טוב יותר ולכן לא שייך לומר שהיה מעדיף שהפצע לא היה כלל בעולם. ה"ה גם במלאכת מלבן שאינה חשובה כמשאצל"ג, כיון שהמלאכה מתמקדת בניקוי הבגד ולא בסילוק הלכלוך. ובמקרים האחרים כגון הקורע את הבגד כדי להטיל אימה על אנשי ביתו, המלאכה אינה בבגד אלא בהטלת האימה, ולכן חשובה כמלאכת סילוק.

ג. **רב ניסים גאון** (דף יב. ד"ה לא קשיא) הולך בדרך חדשה בהגדרת ה'סילוק', לדעתו, כל מלאכת סילוק לצורך עתידי חשובה כמשאצל"ג, כיון שכעת אינו באמת צריך את המלאכה (כגון הוצאה המת), אך אם היה המת מסריח עכשיו והיה מוציאו, חשוב כמלאכה הצריכה לגופה, אפילו שאינו צריך שהמת יהיה בחוץ, רק שלא יהיה כאן, חשוב כמלאכה כיון שצריך את ההוצאה הזו.

ד. הראשונים הבאים, שיטתם בביאור מלאכה שאינה צריכה לגופה דומה, אך למרות זאת מובאים כל אחד בפנ"ע: המכנה המשותף לראשונים הנ"ל הוא, שההנאה מהמלאכה צריכה להיות מגוף המלאכה, ולתכליתה, היינו שההנאה לא תבוא כבדרך אגב. (ונראה שגם דעת הר"ן והמאירי כדבריהם).

i. דעת **הרמב"ן** (קו. ד"ה ואין אני אומר כן. הלכות בכורות פ"ג יח.) שתכלית המלאכה נקבעת לפי התועלת הנובעת מעצם גוף המלאכה ולא תועלת צדדית הנובעת ממנה, אך אין צורך שתהיה התועלת שנעשתה במשכן. נראה שכוונת הרמב"ן שכל מלאכה שיש בה תיקון ותועלת ישירה = מלאכה הצריכה לגופה וחייב עליה. ורק אם התועלת לא ישירה אלא חיצונית מהמלאכה נחשב כמלאכה שאצל"ג.

לדעתו המצב הראשוני וההתחלתי (מצב האפס) הוא המצב הטבעי של הדבר, כגון עשיית ברית מילה חשובה כמלאכה הצריכה לגופה כיון שלאחר הברית אדם מגיע למצב המתוקן. וכן גזיזת צפרניים חשובה כמלאכה הצריכה לגופה כיון שלאחר הגזיזה אדם נמצא במצבו הטבעי. וכן מלאכות זורה ובורר חשובות כצריכות לגופן, כיון שלאחר הברירה האוכל נמצא במצבו הטבעי, ללא פסולת. לשיטתו- גוזז הוא מלאכה הצריכה לגופה מפני שהתועלת היא ישירה- ייפוי ושיפור הגוף, וחייב גם לר"ש.

ii. דעת **הר"ה** (בעל המאור לז:): ש"כל מלאכה שהיא צריכה לדחות נזק מהעושה אותה מלאכה שאצל"ג היא". הר"ה סובר שכל המלאכות אם פועל בסילוק נחשב מלאכה שאצל"ג, וכל דבר שהוא בא בשביל לדחות דבר שאינו צריך לו חשוב כמשאצל"ג, אע"פ שמחמתו בא לאדם תיקון. אולם ישנם מלאכות שאע"פ שמסלק אותם מעליו חייב, כגון בורר, והטעם שחייב כיון שיש כאן תיקון. וכמו מילה שהיא מלאכת סילוק

אבל חייב עליה כיון שיש בה תיקון. ולכן הבערת בת כהן חשובה כמלאכה הצריכה לגופה כיון שבהבערתה מקיים 'ובערת הרע' (בשונה מהרמב"ן לעיל שמלאכות אלו חשובות כצריכות לגופן).

לשיטתו- גוזז שיערו וציפורניו- הוי מלאכה שאצל"ג- ולר"ש- פטור.

iii. גם **הרשב"א** (צד. ד"ה היה פוסק) צידד בשיטת הרז"ה, אם ההנאה אינה מגוף המלאכה חשובה כמשאצל"ג, ולדוג': כשמוציא את המת מביתו ויש לו הנאה מכך שסילק מעליו את הטומאה, אין זה מחשיב את הפעולה כצריכה לגופה, משום שזוהי הנאה מהסילוק ולא מעצם מלאכת ההוצאה. ונקודת המבחן היא כלפי המציאות העכשווית, כלומר, אע"פ שהאדם אינו חפץ שבגדו יקרע, כשהוא תופר את הבגד הקרוע אין זה נחשב כמשאצל"ג (שהרי לא היה רוצה שבגדו יקרע) אלא כיון שכעת הבגד קרוע הרי הדיון הוא כלפי המציאות שלפנינו. וה"ה התולש מהמחומר, אין לומר שלא היה חפץ כלל במציאות שהאוכל מחובר לקרקע (ובכך מיושבת קושיית התוס' על רש"י לעיל).

ה. דעת **רבינו אברהם בן הרמב"ם** (הביאו הכס"מ בפ"א ה"ז) שבמשאצל"ג "הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מתכוין לתכליתה" (בשונה מפ"ר שאינו מתכוין כלל למלאכה אלא שנעשית בהכרח). ועיין בדברי מרכבת המשנה שמי הוא החכם שיבין בכל מלאכה מהו תכליתה. ותמה הכפות תמרים (סוכה לג.) ע"ד, שאם במשאצל"ג שמתכוון למלאכה אך לא לתכליתה פטור עליה, כ"ש בפ"ר צריך להיות פטור כיון שאינו מתכוון כלל למלאכה. ועיין בחוט שני (ח"א קונטרס מלאכת מחשבת עמ' קעה) שתירץ, שכל דברי רבינו אברהם אינו אלא לשיטת הרמב"ם שפוסק כר"י, אבל לדעת ר"ש שפוסק על משאצל"ג מובן, שכשהוא פ"ר הרי אנו תולים שהאדם כאילו מתכוון לתכלית המלאכה, משא"כ במשאצל"ג שאינו מתכוון לתכליתה.

ו. **התוס' רי"ד** (בריש שמונה שרצים) מחדש שהגדרת משאצל"ג הוא כגון הוצאת המת "שלא הוא צריך לו ולא כל העולם צריכין לו שאין צורך לעולם במת. אבל אם הוציא כגורגרת אוכלין אע"פ שלא היה צריך להם חייב הוא כיון דחשיבי לעלמא...". ולדעתו במשאצל"ג פטור רק אם היא לא צריכה לו ולכל העולם, אבל מלאכה שאינה צריכה לו, אבל בעולם היא מלאכה צריכה - חייב, דבטלה דעתו בפני כל אדם.

צ"ע בשיטתו בדיון הגוזז שיערו וציפורניו האם הפעולה מוגדרת כדבר שהעולם צריך לה?

ועיין **במרכבת המשנה** (בביאורו למשאצל"ג בדעת הראשונים לעיל) שישנם ג' סוגי מלאכות: מלאכות תיקון – שחייב לכו"ע. מלאכות קלקול – שפטור לכו"ע. ומלאכות שאינן לא תיקון ולא קלקול אלא מבטל הקלקול - שזוהי משאצל"ג. וכך יש לבאר כמה דינים במשאצל"ג: כשמוציא את המת מביתו וכעת המצב חזר לקדמותו שאין כאן מת, אינו חשוב כתיקון אלא כביטול הקלקול, שהרי כשהמת לא היה כאן אין זה חשוב כמציאות של 'תיקון'. ה"ה לצידת נחש. וכן נראה להסביר את הדין של תפירת הבגד לאחר שקרעו, המציאות של בגד שלם היא מציאות מתוקנת, ולכן כשתופר את הבגד

ומתקנו הרי זה חשוב כתיקון, ולא כביטול הקלקול. וכשעושה פתח למורסא, י"ל שאנו דנים לפי המציאות שלפנינו שהמורסא עדיין לא התרפטה, ובמציאות הזו הפתח הוא תיקון להתרפאות המורסא (אפילו שאינו חפץ כלל במציאות של הפצע). וכך קושיית התוס' על רש"י לעיל מתורצת!

ולאחר מכן כתב ליישב את כל דברי הראשונים הנ"ל כשיטה אחת: ולדעתו הגדרת מלאכה הצריכה לגופה היא, שישאלו את האדם העושה את המלאכה מדוע הוא עושה פעולה זו, ישיב להם שצריך שתהיה המלאכה בעולם, כמו החורש את השדה, אין זה משנה האם הוא חורש את השדה בשביל לזרוע או בשביל לקבל כסף, העיקר שהוא רוצה שהשדה תהיה חרושה. והגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שהוא אינו צריך את הכוונה הראשונה של הפעולה אלא את הכוונה הראשונה, היינו כשצובע בגד ירוק בצבע אדום, ישנם שתי אפשרויות, האם הוא צריך את הבגד אדום או שרצונו שלא יהיה ירוק. וכן כשקורע להפחיד את בני ביתו, אינו צריך את הבגד הקרוע אלא הוא צריך את הקריעה, היינו הדבר הצדדי של המלאכה ולא הדבר העיקרי. ומלאכת הכיבוי היא יוצאת דופן משאר המלאכות, שהיא פעולת מניעה, שכל מעשה הכיבוי אינו אלא מניעת המשך הדליקה, אבל מה שהיה דלוק שוב אינו יכול לעשות בו כלום, חוץ ממכבה וצריך לפחם, שגם מה שמכבה פועל בו משהו. והיינו במלאכה הצריכה לגופה צריך שתהיה המלאכה במה שהוא עוסק. וכך יובנו דברי התוס' שגם במשכן כך היו המלאכות. וזוהי גם כוונת רש"י 'שברצונו לא הייתה באה לו', היינו שמוציא את המת לרה"ר כדי שלא יהיה בבית, ולא כדי שיהיה ברה"ר. והבן.

### עושה מלאכה ללא צורך כלל

הנה יש לבאר מה יהיה הדין כאשר אדם עושה מלאכה ללא כל תכלית, כגון תולש וזורק בלי שום טעם, האם נפטור לדעת ר"ש מק"ו ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שיש בה תכלית מסויימת ואפ"ה פטור ר"ש. ואפילו לר"י המחייב במשאצל"ג היינו דווקא בה, אבל כשאין לו כל תכלית במלאכה גם הוא יודה לפטור.

ועיין ב**מרכבת המשנה** שכתב שיתכן שאפילו לר"ש יהיה חייב בכה"ג, כיון שהייתה לו כוונה נגדית שאינו עושה את המלאכה לתכליתה, אבל כשהוא עושה את המלאכה בסתם אפילו ללא כוונה – חייב. שבמלאכות תיקון חייב גם אם אין כוונה כלל, עצם עשיית מלאכה המתקנת גם בלי כוונה אמורה לחייב את האדם, ואנן סהדי דניחא ליה. וראיה לדבר, גמ' בשבת קג. אומרת שכשאדם נוטל עצים קטנים משדה חברו חשוב כאינו מתכוון ליפות את הקרקע, ומשמע שאם היה עושה פעולה זו בשדהו היה חייב גם ללא כוונת תיקון, דאל"ה היינו יכולים לומר שעושה בשדה שלו ואין לו כוונת תיקון, ומדוע הוצרכה הגמ' להביא דוג' שמלקט העצים בשדה חברו? אך אם במלאכה זו יש תיקון וקלקול, ותלוי הדבר למה עושה המלאכה מכון, אזי בכה"ג יהיה פטור אפילו לר"י.

### פסיקת ההלכה

כשאנו ניגשים כיצד נפסקה ההלכה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, אנו צריכים לברר האם הלכה כר"י או כר"ש, האם פטור או חייב על משאצל"ג. וכן כמו איזו הגדרה של משאצל"ג אנו נוקטים להלכה.

**הרמב"ם** (א, ז) פוסק כר' יהודה: "כל העושה מלאכה בשבת, אע"פ שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב עליה". **והראב"ד** משיג עליו: "ר' חננאל ז"ל פסק כר' שמעון שהוא פוטר..."

### הנימוקים לפסוק כר' יהודה:<sup>372</sup>

- רב, שמואל ורבינא (מב, הסוגיה מצוטטת לעיל) סוברים כר' יהודה, והרי"ף (יט: באלפס) מביאם להלכה, שהרי רבינא בתראה הוא, וסוף הוראה.
- הגמרא בעירובין (מו: קובעת כלל: "אמר ר' אבא אמר ר' יוחנן: ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה".
- להבנת רש"י בסוגיה בדף קו. נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן במקלקל במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה, כך שר' יוחנן סובר כר' יהודה, והלכה כמוהו מר' אבהו תלמידו.
- הרדב"ז (תקכ"ב) פוסק כר' יהודה, ונימוקו - 'מסתבר טעמיה'.
- הרז"ה בקכ"א פוסק כר' יהודה להחמיר בדאורייתא משום שלא נפסקה הלכה מפורשת בעניין.

### הנימוקים לפסוק כר' שמעון:

- בדף קמא: רבא סובר כר' שמעון, ומקובל לפסוק כרבא.
- רב אחא ורבינא (קנז). חולקים: "חד אמר בכל השבת כולה הלכה כר' שמעון לבר ממוקצה מחמת מיאוס... וחד אמר... לבר ממוקצה מחמת איסור". והרמב"ן (שם) מבין שכוונת המילים "בכל השבת כולה" היא כפשוטו, ולא רק בדיני מוקצה.
- ר' שמואל בר עלי (גאון) פסק כר' שמעון, דר' יוסי בפתילה למסקנת הגמ' שם סובר כמוהו, והלכה כר' יוסי (עירובין מו: שם). ואף ר' יוחנן מעדיף להעמיד את ר' יוסי כר' שמעון.
- רבי סתם את המשניות במפיס מורסה ובצידי שרצים ומזיקים כר' שמעון (עיין בסוגיה בקז:).
- העומדים בשיטת ר"ש: רבנו חננאל (צד: קנז); רמב"ן (קנז. ד"ה בכל) רשב"א (קכא: ר"ן (לז. סז: רי"ף (לפי הר"ן והרמב"ן) ראב"ד (פ"א ה"ז) רא"ש (יט. ה).
- העומדים בשיטת ר"י: רמב"ם (פ, א ה"ז) רי"ף (לפי הרשב"א והר"ן בדף צד: והרמב"ן קכא: בד"ה ברצון ובמלחמות שם).

### מהו "פטור אבל אסור"?

הכלל בדיני שבת של 'פטור אבל אסור' כוונתו היא שמדאו' פטור על המלאכה אך מדרבנן אסור לעשותה. אך בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה שלדעת ר"ש פטור אבל אסור, הסבר זה אינו פשוט.

**הפני יהושע** (מו: תוד"ה כל היכא) מביא שתחילה ביאר שבמשאצל"ג ביאור פטור אבל אסור הוא, שפטור מחיוב חטאת כיון שאינה חשובה כמלאכה ולכן אין עליה חיוב סקילה, אבל אסור מדאורייתא, ונימוקו עמו, ששבת ניתנה עוד במרה קודם בניית המשכן, וכל המלאכות נאסרו אפילו

<sup>372</sup> מתוך שיעוריו של הרב יעקב מדן שליט"א.



אם נעשו שלא לצורך התכלית המקובלת שלהן, ורק לאחר בניית המשכן התחדש שחייבים חטאת על האיסורים, וחידוש זה חל רק על עשיית מלאכה כפי שנעשתה במשכן (לשיטת התוס' לעיל). אולם הפנ"י חזר בו מכך. ואף האחרונים לא קבלו הסבר זה.

אומנם, **הביאור הלכה** (סי' רעח, א' ד"ה 'מותר) כותב שהאיסור דרבנן במלאכה שאינה צריכה לגופה חמור מאיסורי דרבנן רגילים "אף דהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה מ"מ מפני שהיא קרובה מאוד לאיסור תורה לא רצו להקל בה" [וכ"כ המ"ב שם סק"ג. ובסימן שמב' סק"א]. וזה, אף שמסברא לכאורה יש מקום להקל בה יותר מפטורי שבת אחרים הקשורים לאופן העשיה ופטורם מדין מלאכת מחשבת בלבד, שהרי לשיטת התוס' אינה כלל מלאכה. אומנם, יש סברה גדולה להחמיר בה, שהרי אף המחבר לא דחה במפורש את שיטת הרי"ף והרמב"ם שפסקו בה כר' יהודה.

אמנם במקום בושה וצער גדול יש לסמוך על **הרמב"ן** שמתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה משום כבוד הבריות, כמבואר בסימן שיא' ס"ב. וכ"כ המ"ב בסימן שב' (ס"ק לו. ובשעה"צ שם ס"ק מד) להתיר לומר לגוי לעשות משאצ"ל.

### ❧ **כמי פסק מן השולחן ערוך?**

בסימן שטז' סעיף ח' פסק "ושאר שרצים... והצדן לצורך חייב שלא לצורך או סתם פטור אבל אסור, ולהרמב"ם חייב. ומסיק המ"ב (ס"ק לד) שפטור, "ורוב הפוסקים פוסקים כדעה הראשונה דפטור מחטאת, משום דבעינן מלאכת מחשבת". וכך נקטו רוב ככל האחרונים בדעת השו"ע ומהם: **מ"ב** (שטז, לד. שלד, פה) **ברכי יוסף** (שטז, ה) **כה"ח** (סק"ע) **הגרע"י** (לוית חן קיז, יבי"א ח"ד כג, א) **מנו"א** (ח"ב עמ' מט). אולם דעת **הפמ"ג** (מ"ז כא) להסביר את דברי מרן שלא הכריע כמי לפסוק.

אומנם בסי' ש"מ סעי' א' פסק: "אסור ליטול שערו או ציפורניו בין ביד בין בכלי בין לעצמו בין לאחרים, וחייב על שתי שערות". וראינו לעיל, שדעת תוס' שחייב רק לר' יהודה, אך לר' שמעון היא מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור. והגר"א לומד מכאן שהשו"ע פסק כר' יהודה (כדעת הרמב"ם). אך **הבאה"ל** (שם ד"ה 'וחייב) מקשה עליו משאר המקומות שבהם משמע שהמחבר פסק כר' שמעון. ולכן מפרש הבאה"ל, שהמחבר סובר כריב"ש (שצ"ד), שגם גזיזה לצורך העור הייתה במשכן ולכן חייב עליה גם לדעת ר' שמעון. וע"ע בסימן שמ' מ, ש לתרץ דברי מרן.

עיין בספר 'תוספת אוהל' ח"א לרב שמואל קדר, שעסק כמי פסק השו"ע במח' זו (סימן שטז ס"ח).

## דבר שאינו מתכוון

<sup>373</sup> אחת מן המחלוקות המפורסמות במסכת שבת היא מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון לגבי הצורך ב"כוונה" בחילול שבת (ביצה כג; ובעוד מקומות רבים). רבי יהודה סבור שכל חילול שבת, גם אם נעשה שלא במתכוון, אסור (אפילו מדאורייתא, לפי רוב הראשונים). למשל, אם אדם גורר ספסל על פני הקרקע, ועקב כך הוא חורץ - שלא בכוונה תחילה - חריץ באדמה, הוא עבר על מלאכת חורש. למרות שכוונתו הייתה רק לשנות את מקומו של הספסל, הוא מתחייב על הפעולה שעשה, משום שבסופו של דבר הוא אכן חרש את הקרקע. רבי שמעון חולק וקובע שאם מעשה נעשה בלי כוונה ברורה לחלל את שבת - הוא איננו אסור מדאורייתא:

"עגלה של קטן... אינה נגררת אלא על גבי כלים... [אבל] על גבי קרקע - לא, מאי טעמא - דקא עביד חריץ. מני - רבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור; דאי רבי שמעון - האמר: דבר שאין מתכוין מותר, דתניא, רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ"

למעשה המחלוקת הזו איננה מוגבלת רק להלכות שבת; במספר סוגיות בש"ס מתוארים מקרים שלגביהם נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה. למשל, הם נחלקו האם נזיר רשאי לסרק את שערו, כאשר הוא יודע שהוא עלול לתלוש שלא בכוונה שערות מראשו (שבת נ:). הם חולקים גם אם מוכר בגדים רשאי ללבוש בגדי שעטנז כדי לפרסם את הסחורה ולהצליח במכירות, כאשר ברור שהוא נהנה - שלא בכוונה תחילה - מחמימותם של הבגדים (ראה כלאים פ"ט מ"ה). עוד נחלקו, אם אדם שתתם יין לנדבה למקדש רשאי לשפוך אותו על המזבח, כאשר הוא עלול לכבות - שלא בכוונה - חלק מאש המזבח, שיש איסור לכבותה (זבחים צא:).

ומן השולחן ערוך (שלו, ג. שלז, א) פסק שדבר שאינו מתכוון מותר.

ולכאורה יש לשאול מדוע מותר לכתחילה לעשות דבר אע"פ שאפשר שתעשה מלאכה ע"י כך, מדוע לא נאמר ספק דאורייתא לחומרא ונאסור מלאכה זו, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן שאסור לאכול אותה ולא אומרים שמותר לאכול חתיכה זו כיון שאינו מתכוון לאיסור? וכתב **המנוחת אהבה** (ח"ב עמ' כז) שהנידון של דבר דאינו מתכוון שונה, כיון שיש כאן שתי פעולות האחת מותרת לגמרי והאחת אסורה, והאדם מתכוין לעשות את המלאכה המותרת ואינו מתכוון כלל למעשה השני אלא הוא נעשה מאליו, ולכן כל שאינו ודאי שיעשה המעשה האסור, המעשה המותר מותר לכתחילה. אבל בחתיכה ספק של חלב ספק של שומן יש מעשה אחד והוא אכילת החתיכה, ומעשה האכילה אינו מותר ודאי שהרי יש בו ספק איסור, א"כ הוא מתכוון למעשה שיש בו ספק איסור ולא שייך לומר שאינו מתכוון למעשה האסור אלא לצד ההיתר שבו. **והחזו"א** (סי' נ' סק"א) ביאר שלעניין דין אינו מתכוון בשבת העדר כוונה מבטל את מעשה האדם, וממילא נחשבת המלאכה כנעשית מאליה, ואינה מתייחסת כלל לאדם העושה אותה.

<sup>373</sup> לקוח ממאמרו של הרב משה טרגין. מתוך אתר בית המדרש הוירטואלי.

## ❧ "פסיק רישיה ולא ימות?"

יש מצב חריג אחד מפורסם, שבו גם רבי שמעון מודה שהאיסור עומד בעינו אפילו אם אין כוונה: "פסיק רישיה" (שבת עה, קג, ועוד מקומות רבים). אם האיסור שנעשה בלי כוונה הוא תוצאה בלתי נמנעת של הפעולה, אז הוא אסור למרות שנעשה שלא במתכוון. הביטוי "פסיק רישיה" מקורו במקרה שבו אדם חותך ראש של עוף בשבת, אך איננו מתכוון שהעוף ימות. הגמרא טוענת: "פסיק רישיה ולא ימות?!" - אם ייחתך ראש העוף, האם לא ימות? מאחר שמותו של העוף הוא בלתי-נמנע, הוא הופך את פעולת חיתוך הראש לאסורה, למרות שלא הייתה שום כוונה שהעוף ימות. פסיק רישיה הוא המאפיין של המקרים שבהם גם רבי שמעון מסכים שפעולה שאינה במתכוון - אסורה.

בחומרת איסור פסיק רישא מצאנו כמה שיטות: מדברי **התוס'** (צה, ד"ה 'המכבד) עולה שלא ברור לגמרי אם חייב חטאת על פ"ר, אך ברור שאסור לכתחילה. בתשובת **ר' אברהם בן הרמב"ם** (שו"ת, סי' י"ט) מובאת במפורש דעת רבי דניאל הבבלי, שפסיק רישיה הוא איסור דרבנן בלבד. **ביביע אומר** (כרך ד' סי' ל"ד) מובאים אף אחרונים שסוברים שהאיסור בפסיק רישיה הוא מדרבנן בלבד.

## ❧ מדוע דבר שאינו מתכוון אינו אסור?

שתי גישות קיימות להבנת פסיק רישיה. אולם כדי להעמיק בגישות האלה יש להבין קודם כל מדוע בכלל דבר שאינו מתכוון איננו אסור לשיטת רבי שמעון. אפשר לומר שרבי שמעון סובר שהכוונה **היא תנאי הכרחי באיסורים**, ועל כן בהעדר כוונה כזו - למרות שהפעולה התקיימה - לא הופר האיסור. לחילופין, אפשר שרבי שמעון מבין שבהעדר הכוונה **הפעולה כלל איננה נחשבת כפעולה שביצע אותה אותו אדם**; אף על פי שאני זה שחרצתי את החרץ בקרקע, אם כוונתי הייתה רק להעביר את הספסל ממקום למקום - אני אינני נחשב ה'חורץ' את החרץ. פעולות מיוחסות לאדם הפועל אותן רק אם כוונתו הייתה לפעול אותן.

לפי ההסבר הראשון, הכוונה היא מרכיב נפרד מן הפעולה, הנחוץ כדי שתהיה הפרה של האיסור. לפי ההסבר השני, הכוונה היא מרכיב מהותי של הקשר בין הפעולה לבין האדם הפועל.

נפקא מינה מעניינת לשאלה זו היא במקרה של דבר שאינו מתכוון במקום שיש רק פעולה אחת. על פי רוב, תרחיש של "דבר שאינו מתכוון" הוא תרחיש שבו שתי פעולות נפרדות חופפות בהקשר מסוים. למשל, אדם יכול להזיז ספסל בלי לחרוץ חריץ באדמה (אם הוא מרים את הספסל), והוא יכול לחרוץ חריץ בלי לגרור ספסל לשם כך; במקרה שאנו דנים בו, של גרירת הספסל על הקרקע, שתי הפעולות - המנותקות בדרך כלל - מתלכדות למעשה אחד. מאחר שהאדם היה מעוניין רק בתוצאת הזזת הספסל, אך לא בחרוץ שנוצר באדמה, הוא איננו עובר על מלאכת חורש. אולם מה יהיה הדין במצב שבו לפעולה אחת, בלתי ניתנת לפיצול, יהיו שתי תוצאות - אחת מותרת ואחת אסורה - והאדם הפועל את הפעולה יתכוון רק לתוצאה המותרת? שאלה זו עולה בסוגיה במסכת שבת (קלב:-קלג). ביחס לתינוק שנולד עם נגע צרעת במקום המילה. הסרת העורלה - קיום ברית המילה - תהיה גם עברה על האיסור להסיר נגע צרעת:

"ימול בשר ערלתו" (ויקרא י"ב, ג) - ואף על פי שיש שם בהרת, יקוץ; ומה אני מקיים 'השמר בנגע הצרעת' (דברים כ"ד, ח) - בשאר מקומות חוץ ממילה. או אינו אלא אפילו מילה, ומה אני מקיים 'ימול בשר ערלתו' - בזמן שאין בה בהרת? תלמוד לומר 'בשר', ואף על פי שיש שם בהרת".

הגמרא מקשרת את השאלה למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, ומציעה שרבי שמעון יתיר למול, מאחר שהתוצאה האסורה (הסרת הצרעת) היא דבר שאינו מתכוון:

"אמר ר' בשר אף על פי שיש שם בהרת - ימול, דברי רבי יאשיה. הא למה לי קרא? דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר! אמר אביי, לא נצרכא אלא לרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור"

אם פטור דבר שאינו מתכוון הוא משום שהעדר הכוונה מביא לניתוק הפעולה מן האדם שעשה אותה, הוא לא יוכל לחול במקרה כזה. אי אפשר לנתק את פעולת החיתוך מן האדם שחתך, משום שהאדם בהחלט התכוון לבצע פעולה זו עצמה - כדי לקיים ברית מילה בתינוק. מתברר שהאפשרות היחידה להחיל כאן את דין דבר שאינו מתכוון היא אם נבין שבהעדר כוונה האיסור לא הופר. במקרה כזה, אף על פי שהאדם התכוון לבצע את פעולת החיתוך, הוא לא יפר את האיסור משום שלא היה בכוונתו להסיר את נגע הצרעת.

וי"ל מדוע קציצת הבהרת חשובה כדבר שאינו מתכוון, הרי אומרים זאת רק כאשר האדם עוסק בפעולה מותרת וע"י כך נגרמת פעולה אסורה – כמו גרירת ספסל? וכאן הוא התכוון לפעולת הקציצה! **הרשב"א והריטב"א** תרצו שיש חילוק בין איסור קציצת צרעת לשאר איסורים: אין איסור לקצוץ את הצרעת אלא אסור לעשות מעשה לטהר את עצמו, ונמצא שלא עצם הקציצה אסורה אלא פעולת ההיטהרות, ולכן הקוצץ בהרתו לתכלית אחרת הריהו עוסק בפעולה מותרת, אלא שממילא נעשית העבירה.

### מדוע פסיק רישיה אסור?

ההבנה שלנו את פסיק רישיה תהיה תלויה בדרך שבה נבין מדוע דבר שאינו מתכוון אינו אסור מעיקרו. אם נבין שהעדר הכוונה מביא לניתוק הפעולה מן האדם, נוכל לומר שפסיק רישיה משייך מחדש את התוצאה למי שביצע את הפעולה. תוצאות שעשויות להתרחש מיוחסות לי רק אם התכוונתי שיתרחשו; אולם אם התוצאה היא בלתי נמנעת, היא מיוחסת לי בין אם התכוונתי שתתרחש ובין אם לא. אינני יכול לגרור ספסל כבד על האדמה ולטעון שלא התכוונתי ליצור חריץ, אם יצירת החריץ היא בלתי נמנעת. במקרה זה אני נחשב האדם שחרץ את החריץ, אם התכוונתי לכך ואם לאו.

לעומת זאת, אם פטור דבר שאינו מתכוון מבוסס על הצורך בכוונה כמרכיב עצמאי של האיסור, פסיק רישיה יוגדר באופן שונה במקצת. כדי שפסיק רישיה יגרום להופעת האיסור מחדש, עליו ליצר, באופן כלשהו, כוונה. הכוונה היא תנאי הכרחי להפרת האיסור; בהעדרה, האיסור אינו יוצא אל הפועל. העובדה שפסיק רישיה הוא תוצאה בלתי נמנעת יכולה להצביע על כך שהאדם אכן התכוון שתתרחש התוצאה האסורה הזו. למרות שהוא טוען שלא היה מעוניין בכך ושלא התכוון לכך, אנו מחשיבים אותו כאילו התכוון; ומכיוון שהוא התכוון, האיסור חל. וכן ביאר **המנחת אהבה** (ח"ב עמ' ל) את האיסור של פסיק רישיה.

למעשה בטעם האיסור בפסיק רישיה ישנם שלושה הסברים עיקריים:

**א. קובץ שיעורים בדעת התוס'** (כתובות יח) - הוודאיות שהפעולה המותרת תגרום למלאכה אסורה, מחשיבה את שתי הפעולות - המותרת והאסורה כפעולה אחת, ולכן הכוונה למלאכה המותרת נחשבת ככוונה גם למלאכה האסורה, ונחשב כאילו התכוון גם למלאכה האסורה.

**ב. בשערי יושר** (ג - כה, באמצע ד"ה ובעיקר) כתב שאין כוונת הפסיק רישיה מחשיבה כאילו האדם התכוון לפעולת האיסור, דא"כ בספק פסיק רישיה יהיה מותר, ובאמת שהוא ספק איסור תורה. לכן פירש שהפ"ר מגדיר את המעשה לפעולת האיסור אע"פ שלא התכוון אליה, דהיינו בשאר דבר שאינו מתכוון אינו נחשב למעשה אסור אלא לפעולת גרירת ספסל למשל, אולם כשיש פסיק רישיה, נחשב לפעולת איסור. דהיינו, אין אנו בוחנים את כוונת האדם אלא את המציאות שלפנינו, ואם במציאות שלפנינו ודאי יעשה האיסור, הרי הפעולה שעושה חשובה כפעולת איסור גם אם לא מתכוון אליה.

**ג. קובץ שיעורים בדעת הערוך** - הפסיק רישיה גורם לכך שהאדם יתכוון ממש לפעולת האיסור, כיוון שניחא ליה בפעולה זו, והוא יודע שפעולה זו תקרא, ע"כ מתכוון גם אליה.

נ"מ בין שתי הטעמים הראשונים שבהם אינו מתכוון ממש למלאכת איסור, לבין הטעם השלישי שבו התכוון ממש למלאכת איסור. הוא 1. פסיק רישיה דלא ניחא ליה - לשתי הטעמים הראשונים יהיה חייב אע"פ שאינו שלא נח לו בפעולה האסורה, 2. פעולה אסורה שודאי תקרה אולם האדם הפועל אינו יודע שפעולה זו תקרה בודאי, לשני הטעמים הראשונים דינו כשאר פסיק רישיה, שאין הדבר תלוי בידעתו אלא במציאות, שהמציאות של הפסיק רישיה מחייבת אותו, אולם לפי הטעם השלישי כשאנו יודע על הפסיק רישיה ג"כ לא נח לו ולכן יהיה פטור.

### מהו פסיק רישיה?

הדוגמא הקלאסית של 'פסיק רישיה' היא חתיכת ראש העוף שכוונת החותך אינה להרוג אותו. בדוגמא זו ישנם 100% שהפעולה האסורה תעשה. אולם מה יהיה במקרים בהם לא בטוח ב 100% שהפעולה האסורה תעשה, האם נגדיר מעשה זה כפסיק רישיה או כדבר שאינו מתכוון?

באמת לפי הדוגמא שנקטה הגמ' משמע שצריך את מלא האחוזים שמלאכת האיסור תתקיים בשביל לאסור גם את המעשה המותר, אבל אם אין 100% שהמלאכה האסורה תתקיים, אזי אין לנו לאסור את הפעולה המותרת וכ"כ **הריטב"א** (כתובות ה:): וז"ל: דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפילו בצד רחוק לא חשיב פסיק רישיה, ולשון פסיק רישיה מוכרח כך". וכ"נ מדברי **הרשב"א** שם, והתוספות בפסחים (קא: ד"ה והלכה). וכן מורה לשון **הרמב"ם** (פ"א ה"ו) שכתב: "עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה..."

אלא שמהגמ' בשבת קכ: לגבי פתיחת דלת שמאחורי הנר ויש חשש שבפתיחת הדלת יכבה הנר אם מותר לפותחה בשבת, אומרת הגמ' שרב לייט על מי שפתח דלת זו בשבת אע"פ שאין ודאות מוחלטת לגבי כיבוי הנר. וגם השו"ע (רעז, א) פסק לאסור בזה. ובשו"ת **יביע אומר** (ח"ד סימן לז אות ו) כתב דשאני נר שאחורי הדלת שיכול לפתוח ולנעול בנחת, ולכן מי שאינו עושה כך ואינו מתחשב

בקדושת השבת רב לייט עליה, דרך קללה בעלמא, ולכן אין ללמוד מכאן לעניין פ"ר. ובמנוחת אהבה דחה דבריו. אולם כתב שאין ללמוד מדין הנר לעניין איסור פ"ר אלא במקום המצוי מאוד שהוא מעשים בכל יום, ולכן למעשה הסכים **המנוחת אהבה** עם דברי הגרע"י שרק במקום שודאי שתעשה המלאכה יש לאסור.

**הריב"ש** (סימן שצ"ד) דוחה לחלוטין את הדיעה שפסיק רישיה הוא רק בוודאות גמורה שייעשה איסור. אם-כי אינו מגדיר באופן מדויק מהו הגבול בין דבר שאינו מתכוון לפסיק רישיה. וכדבריו נראה **ביראים**, שגרירת ספסלים כבדים אסורה משום 'קרוב לפסיק רישיה'.

לעומתו, המאירי בשאלת 'כוס של עקרינ' (בדף קי:) מסביר שאין זה פסיק רישיה, שכן קצת בני-אדם שותים ואינם מתעקרים - משמע שמבין שפסיק רישיה הוא בוודאות גמורה או קרוב לה.

**המ"ב** (שלז סק"ב) כתב בהגדרת פסיק רישיה "פרוש, שבדאי תעשה מלאכה האחרת", אולם **בבאור הלכה** (רעז ד"ה שמא) כתב שאף באופן שאינו אלא קרוב לודאי שתעשה המלאכה נחשב הדבר כפסיק רישיה ואסור. וכ"כ במ"ב (שיד ס"ק נב. שחכ ס"ק קנא).

### דעת הרשב"א בגדר פסיק רישא

מצאנו מחלוקת בין הר"ן והרשב"א בביאור דברי המשנה בשבת קו. לגבי אחד ישב על הפתח וצד צבי ובא חברו וישב לידו. **הרשב"א** כתב בביאור דברי הירושלמי (יג, ו) שמותר לאדם לנעול את ביתו אפילו אם מתכוון לצידת הצבי, כל עוד כוונתו גם לשמירת ביתו, **הר"ן** (לח. מדפי הרי"ף) הביא דבריו וכתב שאפילו אם אינו מתכוון לצידה, אם ודאי תעשה המלאכה הרי היא בגדר פ"ר האסורה.

בביאור דברי הרשב"א כתב **השלטי גיבורים** שבכלל של פסיק רישא שאסור בשבת אינו אלא "שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוון ואינו עושה דבר היתר עמו אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה, עושה ג"כ דבר היתר עמו ויתכוון גם לדבר היתר, אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין לו שרי". היינו, דבכל מקום שיש למעשהו שתי תוצאות, ומכוין גם להיתר, א"כ אפשר לייחס את המעשה לתוצאת ההיתר ושרי. **ספר הקובץ** על הרמב"ם (שבת פ"א ה"ו) כתב שאנו לומדים את מלאכות שבת מהמשכן, ושם הייתה רק תוצאה אחת, והיכן שישנה עוד תוצאה למעשה האדם, אינו דומה למלאכת המשכן. וב**מרכבת המשנה** (פ"י מהל' שבת הכ"ג) ביאר שזהו דין מיוחד בצידה, שבכל המלאכות יש מעשה איסור, אבל בצידת צבי עיקר המלאכה הוא ע"י שהצבי ניצוד, ואם אינו מתכוון לצידה חסר בעצם המלאכה. שהרי אין איסור בנעילת הדלת כמו שיש איסור בטחינת המאכל, ובלא כוונה אין עליה שם צידה כלל. וה**אבן האזל** (פ"א מהל' שבת ה"ו ד"ה ובעיקר היסוד) כתב ע"ד השל"ג שאין להוכיח מה שכתב מדברי הרשב"א כלל, שאם האדם לא התכוון לצוד את החיה הנמצאת בביתו אינו חייב כלל משום צד, אלא שחולקים הרשב"א והר"ן במקרה שלאחר הצידה לא יתן לחיה לברוח. ובשו"ת **עונג יו"ט** (סימן כב) כתב בדעת הרשב"א, שלדעתו פ"ר אסור משום שהמעשה שהוא עושה עכשיו א"א לעשותו ללא מעשה האיסור, כגון חתיכת ראש התרנגול בלי נטילת נשמה, או גרירת ספסל בלי עשיית חריץ. אבל בנעילת בית אין איסור עצמי, אלא בגלל שנכנס צבי לתוך הבית יש איסור לסגור הדלת, ולכן כשהוא מתכוון בנעילת הדלת לצורכו כדי

לשמור את ביתו, לא אכפת לנו במה שמתכוון גם לצוד את הצבי, שהרי חשוב הדבר כמחשבה בלי מעשה צידה, שאת מעשה הנעילה אנו משייכים לשמירת הבית ולא לצידת הצבי. ובחי' הגר"ש **שקאפ** (כתובות ס' ד(ו) אות ב) כתב שזהו דין מיוחד במלאכת צידה כיון שגדר המלאכה הוא במה שהצבי נשמר שהרי אינו עושה שום שינוי בצבי עצמו, ולכן כשאין כוונתו אלא גם לשמירת ביתו, נעילת הדלת אינה חשובה כמעשה צידה אלא כמעשה שמירה על ביתו. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן מא) כתב שפעולת נעילת הדלת היא פעולת היתר כשלעצמה, וכשמתכוון לצוד לא הוסיף במלאכה כלל אלא רק במחשבתו, ונשארה המלאכה כתוצאת איסור ללא פעולת איסור. וע"עשו"ת **יביע אומר** (ח"ד ס' לה אות יב והלאה). **אבני נזר** (סימן קצד) ו**מנחת יצחק** (ח, כה).

### פסיק רישיה דניחא ליה באיסור דרבנן

בשו"ת **תרומת הדשן** (סימן סד, סו) כתב להתיר פ"ר במלאכה האסורה מדרבנן. וכ"ד **ההשלמה מאירי, גינת ורדים** ועוד.

אלא שה**מג"א** (שיד, סק"ה) הוכיח מכמה סוגיות לאסור, וכן משמע מה**תוספות, רמב"ן, ריטב"א, רא"ש** ועוד. וכן משמע מדברי מרן **השו"ע** בסימן שלז, א. וכ"ד **האליה רבה, תוספת שבת, גר"א, שועה"ר** (שלז, א, ג) **חיי אדם** (ל, ב) **רע"א, בא"ח** (וארא ו), **מ"ב** (שיד, יא. שטז, יח) **כה"ח** (שיד, טו).

אמנם בשו"ת **יביע אומר** (ח"ד לד) כתב שבשעת הצורך אפשר לסמוך על המקלים. ובחלק ו' (לה, ח) התיר רק בשעת צורך גדול מאוד או כשיש צירוף נוסף. וכ"כ ב**מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' לא) שדעת רוב ככל האחרונים להחמיר, אלא שדעת המקלים ראויה להצטרף כסניף חשוב להקל.

### פסיק רישיה דלא ניחא ליה

הגמרא במסכת כתובות (ו.) דנה האם מותר להשתמש בשבת במטלית על מנת לסתום חור בחבית יין - אף על פי שבלי ספק היין הספוג במטלית ייסחט החוצה, מה שיגרום לאדם הסותם לעבור על איסור סוחט:

"האי מסוכריא דנזייתא (=מטלית התחובה בחור בחבית) אסור להדוקה ביומא טבא; בההוא, אפילו רבי שמעון מודה, דאביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"

בעל **הערוך** (ערך סבר) הוסיף שבמקרה שבו התוצאה לא רצויה - ואפילו אם היא בלתי נמנעת - היא איננה אסורה:

"אבל בנקב מן הצד, כמו שיש לחביות שלנו, לא אסרו להדוקי ביומא טבא ליאבד היין, ואפילו אם יסחוט, כיון שילך לאיבוד - לא ניחא... כיון דלא מטי ליה הנאה - שרי".

מכיוון שבתוצאה הנגרמת אין כל תועלת לעושה הפעולה, היא איננה אסורה, למרות שרבי שמעון מסכים ש"פסיק רישיה" בדרך כלל אסור. הסוג הזה של פסיק רישיה - "פסיק רישיה דלא ניחא ליה" - קיים גם בכמה מקרים נוספים. לדוגמה, אדם השופך יין על גבי המזבח - כחלק מהקרבת קרבן - גורם באופן בלתי נמנע לכיבוי חלק מן האש, ובכך הוא מפר את האיסור על כיבוי אש

התמיד של המזבח (ראה זבחים צא:). למרות שכיבוי האש הוא בלתי נמנע, בעל הערוך מתיר לנסך את היין, משום שהמנסך אינו רוצה שהאש תכבה.

יתכן שהערוך הבין שפסיק רישיה הוא תנאי שיוצר "כוונה כללית". הכוונה היא תנאי הכרחי הנדרש כדי לעבור על איסור, ואולם העיקרון של פסיק רישיה קובע שתוצאות בלתי נמנעות הן ככל הנראה תוצאות מכוונות מראש, ואדם אינו יכול לטעון שלא התכוון לכך שתוצאה שהיא בלתי נמנעת תיגרם מפעולתו. אולם אם הוא כלל אינו מעוניין בתוצאה הזו, אז אולי נאמר שהכוונה איננה קיימת.

אם נבין כהבנה השנייה שהצענו, שפסיק רישיה הוא עיקרון שקובע שיש קשר בין האדם לפעולה שפעל אף על פי שלא התכוון אליה, אז העובדה שהתוצאה היא לא רצויה לא תעלה ולא תוריד; אם תוצאה כלשהי היא תולדה בלתי נמנעת של פעולה, נחשיב את עושה הפעולה גם כעושה התוצאה, אף על פי שכלל לא רצה בתוצאה.

וכדעת הערוך נקטו **ר"ת** (כתובות ו. ד"ה האי) **ראבי"ה** (ח"א שבת קצד) **ריב"א**, **רבינו יוחנן** (נתיב יב חלק יד) **רבינו יונה**.

אולם דעת רובם המכריע של הראשונים היא שפ"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן. וכ"ד **התוספות**, **רא"ש**, **ריטב"א**, **ריב"ש**, **אור זרוע**, **מגיד משנה**, **הגה"מ**, **תרומה**, **מרדכי** ועוד. וכן משמע מדברי **השולחן ערוך** (שכ, יח). וע"ע ביביע אומר (ח"א כא. ח"ד לג, טו) ומנוחת אהבה (עמ' מא).

ועיין **בבאור הלכה** (שכ, יח ד"ה דלא) שאין צורך שיהיה לא ניחא ליה ממש, אלא כל שלא אכפת לו מהתוצאה האסורה הוא נחשב כפ"ר דלא ניחא ליה. והוכיח מהגמ' בשבת קג. במזרד זרדין בארעא דחבריה ושם מדובר שלא אכפת לו מהתוצאה, ולא שאינו רוצה בה כלל שהרי מה אכפת לו אם שדהו של חברו תתיפה.

### פסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן

בעל **התרומה** אוסר לסגור תיבה קטנה שיש בה זבובים, העולה מדבריו שפ"ר באיסור דרבנן (צידת זבובים אסורה מדרבנן שהרי אין במינם ניצוד) אסור אפילו אם לא ניחא ליה. וכ"כ **הטור**, **רמ"א** (שטז, ג) **ומ"ב** (ס"ק טז). גם הרב **טל אורות** אוסר וכ"כ **שביתת השבת**, **חזו"א** (נ, ה) **שש"כ** (כללי מלאכות א, טו).

אלא שדעת רבים להקל משום ספק ספיקא, שמא פ"ר בדרבנן מותר, ושמא פסיק רישא דלא ניחא ליה מותר. וכן משמע שדעת **המאירי**, **רשב"א**, **תוספות**, **רמב"ן**, **רא"ש**, **מהר"ם חלוואה**, **אור זרוע** ועוד. וכתב **המ"ב** (שכא, נז) שבמקום הצורך אפשר להקל בזה. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ה כז-ל), וכ"פ **המנוחת אהבה** (עמ' מב), וכתב שם בהערה שלפי האמור אדם שהתארח בשבת במלון ונכנס לשרותים, ועם כניסתו נדלק אור החשמל והוא לא ידע מראש על כך, מותר לו לצאת מהשרותים, שמיד עם יציאתו יכבה האור שם, כיון שכל איסור כיבוי אינו אלא מדרבנן, וגם לא אכפת לו בכיבוי האור בצאתו מהשרותים, ואינו מתכוון לכיבוי אלא לצאת, ובמקום צורך כזה בודאי שיש להקל,



ומכ"ש שנראה שאין בזה כיבוי גמור אלא גרמא בעלמא של הסרת המונע. אולם בשש"כ (לב, מג) התיר רק בשעת הדחק גדולה, ע"ש שהביא כמה דוגמאות להינצל מהאיסור. ופ"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן מותר לכתחילה, וכמ"ש הפמ"ג (א"א שטז, א"א ז) והדגול מרבנה.

### ספּק פסיק רישא

בסימן שטז, ד, דנו הפוסקים בדין סגירת תיבה שיש לנו ספק האם יש בתוכה זבובים או לא, וכתב שם הט"ז (סק"ג) שמותר לסגור התיבה כיון שהוא רק ספק פסיק רישא ומותר. והביאור הלכה (שם ד"ה ולכן) הוכיח כדבריו.

מנגד, דעת השערי יושר (ג, כה), קובץ שיעורים (ח"ב כג, ג) חלקת יואב (ח"א או"ח ח ד"ה אבל) ועוד, שהוא ספיקא דאורייתא, משום ספק פסיק רישא ואסור.

הביאור הלכה הביא את דברי הרמב"ן (מלחמות ה' יט): גבי המיחם שפינהו, שהקשתה הגמ' (מא: "והלא מצרף", ותירצה הגמ' שר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוון מותר. והקשו הראשונים, שהרי מודה ר"ש בפסיק רישא? ותירץ הרמב"ן, שמותר לשפוך מים למיחם ולא חיישין למצרף, שמא לא הגיע לרמת חום של צירוף, ושמא כבר נצטרפה. היוצא מדבריו שגם בדבר התלוי בפ"ר לשעבר מותר.

ובביאור הדבר, כתב השביתת השבת (כללי מלאכות שבת ס"ח) שיסוד ההיתר בדבר שאינו מתכוון הוא שחסר במלאכת מחשבת, ולכן כשמסופק אם תעשה המלאכה אינה חשובה כמלאכת מחשבת (כ"כ בשו"ת מלמד להועיל אה"ע סימן קב. והגרש"ז אוירבך בשולחן שלמה סק"ז).

וכן לגבי פתיחת דלת מקרר שספק אם ניתקו את הנורה מע"ש, דעת הגרש"ז אוירבך (שש"כ פ"י הע' מב) שמותר, משום שהדבר הוא ספק פסיק רישא לשעבר. אך העיר שיתכן שיש להעמיד את הנורה על חזקתה הראשונה, ולנקוט שלא כיבה אותה מבעוד יום. ובחזון עובדיה (ח"ו עמ' קיד) כתב שאם אין גוי בסביבה, יכול לומר לקטן שיפתח את המקרר. ובמנוחת אהבה (ח"א עמ' תקפא) כתב שמותר בכה"ג לפתוח את דלת המקרר. ואם יודע בוודאות שלא ניתק את המנורה מע"ש, יחכה שהמנוע יפסיק לפעול, ואז יוציא בשינוי (כגון שיתחוב חפץ חד בין התקע לשקע) את התקע מהשקע. ובשש"כ (י, יד-טו) כתב שיש מקום להקל לפתוח מקרר כשמסופק האם כיבה את הנורה שבה, ואם ודאי לו שלא כיבה אותה הביא את הפתרון שכתב המנו"א, וכתב שיש לבדוק במקרים החדשים כיום איך בדיוק עובד המקרר כיון שחלו שינויים רבים בזה.

### פסיק רישיה בפעולות מרובות

שאלה נוספת בעניין פסיק רישיה מתייחסת למצב שבו פעולה אחת איננה מולידה בהכרח תוצאה, אולם רצף של פעולות חוזרות ונשנות מביא בהכרח לתוצאה. למשל, העברה אחת של מסרק בשער איננה גורמת בהכרח לתלישת שערות; אולם הברשה מרובה של השער תביא כמעט לבטח להסרת שער. ובכן, האם אנו יכולים להתיר את סירוק השער בשבת? מסתבר שאם פסיק רישיה יוצר כוונה, אזי כיוון שהאדם מודע לתוצאה הבלתי נמנעת והאסורה של פעולותיו, פסיק רישיה יתייחס למכלול הפעולות. מאחר שהאדם המסתרק יודע בבירור שהוא עתיד לתלוש שערות, הוא נחשב

כמי שמתכוון. אולם אם פסיק רישיה משייך פעולות בלתי נמנעות למי שפעל אותן שלא בכוונה, יש להפעיל את קנה המידה של פסיק רישיה לכל פעולה בפני עצמה. בכל העברה של המסרק בפני עצמה אין ודאות שייתלש שַׁעַר, ולכן היא איננה נחשבת פסיק רישיה. **הריב"ש** (שו"ת הריב"ש, סימן שצ"ד) נשאל בעניין זה, והוא נזף באותו רב ששאל אותו את השאלה על שרצה להתיר את הברשת השַׁעַר. השואל נימק את דבריו בכך שבכל פעולה יחידית של סירוק אין בהכרח השרת שעורות; הריב"ש ענה, שכיוון שבתהליך כולו ייתלש שַׁעַר ללא ספק, הפעולה נחשבת פסיק רישיה והיא אסורה. ואכן, על פי הסברה הזו אסר **המשנה ברורה** (סימן ש"ג בשו"ע סעיף כז ובמשנה ברורה ס"ק פו) להסתרק בשבת.

והליכה במקום שיש בו נמלים, דעת **הגר"נ קרליץ** (חוט שני קונטרס מלאכת מחשבת אות ח) שאין הדבר חשוב כפסיק רישא שיהרוג נמלים בכל פסיעה ולכן מותר ללכת שם, לפי שהריגתן אינה אסורה אלא מדרבנן וכל פסיעה היא ספק פ"ר. ורק אם רואה נמלים צריך להיזהר שלא לפסוע עליהם, וכ"פ **בחזון עובדיה** (ח"ה עמ' קכד). וכ"ד **הגרש"ז אויבך** (שש"כ פכ"ו הע' סב) לגבי הליכה על דשא באופן שפ"ר שבאחת מפסיעותיו יתלוש עשבים, אלא שהדבר מותר כיון שבכל פסיעה אין זה מוכרח. וע"ע **במנוחת אהבה** (ח"ג עמ' צג).

### אם אפשר באופן אחר

מה יהיה הדין במצב ההפוך: כאשר התוצאה איננה בלתי-נמנעת, אולם האופן שבו נעשתה הפעולה הוא אופן של פסיק רישיה? האם אנו מתייחסים למצב בכללותו (ואז אין כאן פסיק רישיה) או לדרך שבה עשה האדם את הפעולה? לדוגמה, **רש"י** במסכת זבחים (צא: ד"ה הא רבי שמעון) מתיר לשפוך כמות גדולה של יין על המזבח, משום שקיימת האפשרות לשפוך כמויות קטנות של יין מבלי לכבות את האש, ולכן גם אם מכבה בטיפות גסות, חשוב כדבר שאינו מתכוון.

מאחר שישנה דרך שבה נמנעים מכיבוי האש, ניתן לשפוך אפילו כמות גדולה - חרף התוצאה הבלתי נמנעת. גישה דומה עולה מדבריו של רש"י במסכת כתובות (ה: ד"ה או כרבי שמעון); שם הוא מתיר לקיים ביאה ראשונה בשבת, למרות שבהכרח יצא דם מן האישה. מאחר שישנם אנשים המסוגלים לקיים את הפעולה בלי להוציא דם (בלשון הגמרא: "בקיין בהטיה"), רשאי כל אדם לקיים ביאה ראשונה - גם אלה שאינם יודעים כיצד להימנע מהוצאת דם, ואין הדבר חשוב כפ"ר.

מסתבר ששיטתו של רש"י, שגדרי פסיק רישיה נמדדים לפי הקשר כללי ולא בכל מקרה לגופו, מבוססת על ההבנה שהבנו בדין פסיק רישיה. אם פסיק רישיה מחדש כוונה בגלל ההכרחיות של התוצאה, אולי מצב כזה לא נגדיר כתוצאה בלתי נמנעת, משום שניתן היה להימנע מן התוצאה על ידי דרך הפעולה החלופית הקיימת. אם התוצאה אינה בלתי נמנעת, אז גם אין כוונה.

לעומת זאת אם פסיק רישיה מקשר בין הפעולה לבין האדם שעשה אותה - אף על פי שלא התכוון לכך - אז סביר שנתייחס לפעולה המסוימת שנעשתה במקרה שלנו, ולא לעובדה שבאופן כללי התוצאה איננה בלתי-נמנעת. משום כך, למשל, אם אדם שפך יין באופן שיגרום בהכרח לכיבוי אש המזבח, הפעולה תיקרא על שמו, והוא ייחשב כמי שהפר את האיסור.

ההבחנה הידועה בין פס"ר לבין משאצ"ג היא הבחנתו של הכס"מ (שבת א, ז), וז"ל:

ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא, דגבי פסיק רישיה - אינו מכוון למלאכה כל עיקר, אלא שהיא נעשית בהכרח, כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה. מיסוד ה"ר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל ע"כ.

ביאור לפירושו: פס"ר הוא מצב שבו בעלמא, בתנאים רגילים, הפעולה היא היתר גמור, אלא שנסיונות ייחודיות גורמות לכך שלפעולה זו יש תוצאה של איסור. משאצ"ג הוא מקרה שבו האדם פועל פעולת איסור, אך לא לתכלית המקובלת של הפעולה. נוכל לומר אולי, כי בפס"ר האדם לא נראה כמי שעושה מלאכה, ורק בחינה מדוקדקת של תוצאות פעולתו מביאה אותנו למסקנה שהיתה כאן מלאכה. במשאצ"ג התמונה הפוכה: המתבונן רואה אדם שעושה מעשה איסור, אולם אם מתבוננים בתוכן פעולתו עשויים להגיע למסקנה שלא הייתה כאן מלאכה גמורה. לדוגמא: הרואה אדם חופר בקרקע הוא נראה מבחוץ כאדם העושה איסור, ורק אם נשאל את האדם מה כוונתו נוכל לומר שלא עבר איסור. אולם הרואה אדם גורר ספסל על הקרקע אינו נראה כאדם המתכוון לעשות איסור, אלא כאדם הגורר ספסל סתם ורק נלווה אליו פעולת האיסור.

אפשר להסביר את דבריו ע"פ הר"ן (חידושים קו.) שבמשאצ"ג כיון שישנה פעולה אחת, כוונת ההיתר מבטלת את כוונת האיסור שכן מחשבה מבטלת מחשבה, ואילו בפ"ר כיון שישנם שתי פעולות, לכל אחת מהן ישנה חשיבות עצמית ואין מחשבתו לגבי פעולה אחת יכולה לבטל את הפעולה השנייה.

**ובערון השולחן** (רמב, לד) דימה את עניין הכוונה במלאכת שבת לכוונה במצוות: יש אומרים שמצוות צריכות כוונה, י"א שאף כשאינו מתכוון יצא, משום שחשוב כמתכוון. אבל אם מתכוון שלא לצאת לכו"ע לא יצא י"ח. וה"ה במלאכות שבת, כשעושה את המעשה כדרך המלאכה העדר הכוונה לא מועילה, דא"כ כל העושה מלאכה בשבת יאמר שאינו מכוון לה, וזהו העניין בפ"ר. אבל אם באמת אינו מתכוון למלאכה, היינו שעושה אותה בשביל תכלית אחרת חשוב כמו בדוג' של מצווה כשאנו התכוון לעשותה, ולכן החופר גומא וא"צ אלא לעפרה, הרי ודאי שמתכוון לחפירה אלא שעושה לתכלית אחרת היינו לעפר. ובצידת צבי אינו מתכוון כלל לצידה.

**המרכבת המשנה** כתב שכל פ"ר אינו אלא במלאכת תיקון דווקא, שאם אינה מלאכת תיקון הרי יכול לומר שהוא מקלקל. ומשאצ"ג הוא דווקא במלאכות שאינן תיקון. שאם היו תיקון הרי היה מתחייב עליהן אפילו בלי כוונה.

## מתעסק

### מקור הדין

1. במשנה בכריתות יט. מבואר שהעושה עבירה כמתעסק פטור עליה, מקור הפטור נלמד מהפסוק "אשר חטא בה" פרט למתעסק. ומקשה הגמ': ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ליה מיבעי ליה פרט למתעסק. מתעסק דמאי? אי דחלבים ועריות חייב, דאמר רב נחמן אמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ואי מתעסק בשבת - פטור, מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה. לרבא משכחת לה כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאביי משכחת לה כגון דנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר. דאיתמר: נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור, מאי טעמא? דהא לא איכוון לשום חתיכה, לחתוך את התלוש וחתך את המחובר: אביי אמר חייב דהא איכוון לשום חתיכה, רבא אמר פטור דהא לא איכוון לחתיכה דאיסורא. ובהמשך הסוגיא מובא בשם שמואל שפוטר אף אם נתכוון לאיסור, כגון נתכוון לתלוש תאנה זו ועלתה בידו תאנה אחרת.

2. הגמ' בשבת עב: דנה במח' אביי ורבא הנ"ל, ומביאה שנחלקו גם ב"נתכוון לזרוק שטים וזרק ארבע: רבא אמר פטור דלא קמיכוין לזריקה דארבע, אביי אמר חייב דהא קמיכוין לזריקה בעלמא. וכן: כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים: רבא אמר פטור דהא לא מיכוין לזריקה דאיסורא, ואביי אמר חייב דהא קא מיכוין לזריקה בעלמא.

3. שבת עה. - ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת רבי יהודה אומר חייב שטים שהיה ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה אמרו לו אין פציעה בכלל דישה אמר רבא מ"ט דרבנן קסברי אין דישה אלא לגדולי קרקע וליחייב נמי משום נטילת נשמה אמר רבי יוחנן שפצעו מת רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי מתעסק הוא אצל נטילת נשמה.

### הגדרת מתעסק

1. **רש"י** (כריתות יט: ד"ה מתעסק) כתב שמתעסק אינו דומה לשוגג, "דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה, אבל סבור שהיא שומן", ובד"ה להגביה כתב, שהמתכוון להגביה את התלוש ותלש את המחובר חשוב כמתעסק משום שלא נתכוון לשום חתיכה. היינו, מתעסק הוא אדם שיש לפניו שני חפצים שרצה לעשות מעשה באחד מהם וטעה ועשה בחפץ השני. בשונה משוגג שנתכוון לאותו חפץ רק חשב שהוא מותר. לדעת רש"י, מתעסק הוא אפוא, אדם שלא נתקיימה מחשבתו, ושעשה באקראי פעולה, כשהתכוון לפעולה שונה, או לפחות לפעולה בחפץ שונה. אבל אם נתכוון לאותו ירק מחובר, ונמצא תלוש הרי הוא חייב שחשוב כשוגג.

לפי דבריו אלו פירש רש"י בשבת (עב: ד"ה נתכוין) את דברי הגמ' "נתכוון להגביה תלוש ונמצא מחובר, שנתכוון להגביה סכין שהיה בערוגה ותלש ירק. אבל אם נתכוון לחתוך תלוש ונמצא מחובר הרי הוא חייב. שחשוב כשוגג שהרי לא טעה בחפץ, ומחשבתו לחתוך את החפץ באמת נעשתה.

אמנם יש להקשות על פירושו מדברי הגמ' המשווה את המתעסק בשבת, לאוכל חתיכת חלב וחושב שהיא שומן, ושם יש לפניו חתיכה אחת שטעה בדין שלה, ולכאורה צריך להיות חשוב כשוגג ולא כמתעסק!

כפירוש רש"י בהגדרת מתעסק שאינו מתכוון כלל לפעולה והיא נעשתה באקראי, עולה ג"כ מדברי **הריטב"א, רמב"ן ורשב"א** בע"ז (סו: בסוגיית בר תיהא).

← היוצא מדברי רש"י שהגדרת מתעסק היא רק אם התכוון לחפץ אחר, אבל אם התכוון לחפץ המדובר, אע"פ שהדין שלו לא היה ידוע לו (חשב שתלוש ונמצא מחובר וכד) חשוב כשוגג וחייב.

2. לדעת **התוספות** (שבת עב: ד"ה נתכוון) ועוד, אביי ורבא דברו בפרי אחד שחשב שהוא תלוש ונמצא מחובר, ופטור מחטאת מדין מתעסק. ושמאל שדיבר על מתעסק בחלבים ועריות דיבר בשני מיני פירות שטעה מחיוב לחיוב ורק בשבת פטור מדין מלאכת מחשבת.

יוצא א"כ שלדעת התוס' ישנו פטור של מתעסק בכל התורה ופטור של מתעסק בשבת. בכל התורה הפטור הוא כעין פטור על שוגג, שהרי המחשבה שרצה לפעול באותו חפץ התקיימה, רק היה לו חסרון בידיעת האיסור. אלא שהאחרונים (החזו"א הוריות ט"ו, ט', הנתיבות שלום בסי' י"ז, הקהילות יעקב שבת ל"ג ועוד) דנו מה יחס הפטור מחטאת של שוגג רגיל ושל שוגג במתעסק.

ומצאנו בשבת קלז. מקרה באדם שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול לאחר השבת, ומל את של אחד השבת בשבת חייב. וישנם שני סוגי שגגות, אם ידע שהוא כעת מל את תינוק א' וטעה בחושבו שמלאו לו שמונה ימים, הרי טעותו היא כשגגה גמורה שחייבים עליה חטאת, טעות חיצונית. אך אם טעה בזיהוי התינוק בחושבו שהוא התינוק שמלאו לו שמונה ימים, הרי הוא טעות בגוף הדבר ופטור עליו מדין מתעסק.

במתעסק המדובר הפטור יותר קל מאשר דבר שאינו מתכוון, משום שבאינו מתכוון האדם מודע למעשיו רק שאינו מתכוון לתוצאה של מעשיו.

מה יאמרו תוס' בהגדרת רש"י לדין מתעסק? במבט ראשון נ"ל שודאי יאסרו, שהרי אם אסרו כשכוונת האדם הייתה לאותו חפץ כ"ש אם כוונתו הייתה לחפץ אחר. אולם **האור שמח** מחדש שאפשר לומר ההיפך: אדם שהחליף בין התינוקות אינו חשוב מתעסק אלא שוגג, שהרי הוא רשלן בכך שלא שם לב לכך,

← לשיטת התוספות, הגדרת מתעסק היא כשכוונתו היתה לאותו הדבר, וטעותו היא בהערכת המציאות – הוא התכוין להרים ירק תלוש, והתברר שהוא מחובר. האדם עשה מה שהתכוין לעשות, אלא שחשב שהוא עושה דבר היתר והתברר שזה איסור. ובמשפט אחד: מתעסק – טעות במעשה, שוגג – טעות בדין.

3. שיטת **הרמב"ם**: א. בהל' שגגות (ב, ז) משמע שהפטור של מתעסק בחלבים ועריות כולל את התורה, פרט לשבת שצריך מלאכת מחשבת. ודן הרמב"ם מה קורה במקרה שאדם נתכוון להגביה

את התלוש וחתך את המחובר, שיש טעות בחפץ, בפעולה, ובאיסור. **ב.** בהלכה יא' הרמב"ם כותב שבשבת גם אם טעה שתי טעויות בלבד, כגון נתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר, הרי הוא פטור מדין מלאכת מחשבת. **ג.** בשבת (א, ח-ט) הרמב"ם פוסק (! בלבד) בנתכוון ללקוט תאנים שחורות ולקט לבנות. בכל שלושת המקומות הללו הרמב"ם פוסק מדין מלאכת מחשבת ולא מדין שוגג. [ע"ע בהל' איסור והיתר א, יב. ובמאכלות אסורות יד, יב]. ובפיה"מ (כריתות ד, ג) כתב שמתעסק הוא מי שאין מטרתו וכוונתו בהכרח לאותו מעשה, אלא הייתה כוונתו להתעסקות ולמשחק, ואין אצלו הבדל בין אם יהיה אותו המעשה שהוא מתעסק בו או זולתו.

נמצא א"כ שישנם שלושה סוגי מתעסק: א. פעל בחפץ שרצה אך טעה בזיהוי שלו. ב. לא נתקיימה מחשבתו, הפעולה שעשה היא לא הפעולה שהתכוון לעשות. ג. עשה פעולה ואגב פעולה זו נגרמה פעולה אסורה.

### סִיבַת הַהִיתָר

ראינו לעיל שיש שהסבירו את טעם הפטור במתעסק בשבת משום שיש חסרון במלאכת מחשבת, או שלמדו מהפסוק "בה" ולא המתעסק. אלא שיש להבין מדוע מתעסק אינו חשוב כמעשה עבירה הרי ס"ס נעשתה.

**הקובץ שיעורים** (ח"ב כג, ז) כתב שלא נחשב שהוא עשה את המעשה, אלא כנעשה ממילא. **הקהילות יעקב** (שבת לד.) סובר שהתורה אסרה רק מעשה שהאדם יודע שהוא עושה, והתעסקות התורה לא אסרה. או במילה אחת, כשאדם עושה מעשה כמתעסק קשה לשייך אליו את המעשה, אבל מתעסק בחלבים ועריות ההנאה מהאיסור משייכת אותו אליו.

### מתעסק - מותר, פטור או חייב

א. **ר' עקיבא איגר** (שו"ת ח"א סימן ח) נשאל האם אדם העושה איסור ב'מתעסק' צריך להפרישו. ודעתו שמתעסק בכל התורה כולה חשוב כעבירה בשוגג, אבל בשבת הוא מותר לגמרי, שאם אין מלאכת מחשבת חשוב כאילו לא נעשתה העבירה כלל. כך יישב את הסתירה בין החיובים בשאר העבירות במתעסק, ובין הפטור בשבת. ומ"מ המעשה עצמו מוגדר כאיסור שלפעמים אין עליו חיוב, ולכן הרואה אדם שעומד לעשות איסור כמתעסק הרי הוא חייב להפרישו ממנו. אמנם בשו"ת **אחיעזר** (חלק ג סימן נג ד"ה ד) ומדי' הבין בדעת הגרע"א שגם שגגת עבירה לא הוי.

כראיה לדבריו הביא את הגמ' בב"ק כו: שדנה בדינו של אדם שהייתה לו אבן מונחת בחיקו ולא ידע ע"כ, אם נפלה והזיקה הרי הוא חייב, אבל אם הוציאה כך בשבת לרה"ר הרי הוא פטור מטעם שאינה מלאכת מחשבת. ושואל על כך רע"א מדוע הנימוק לפטור הוא מלאכת מחשבת השייך רק לעניין שבת ולא מטעם מתעסק השייך לכל התורה, שהרי לא ידע כלל על האבן המונחת אצלו? ותירץ שיש חילוק מהותי בין מלאכת מחשבת למתעסק, כאשר אין מלאכת מחשבת אין כלל מלאכה אסורה, התנאי לחיוב

הוא שמאחורי פעולת האדם תהיה מחשבה, ללא המחשבה אין כלל מלאכה, אבל במתעסק ישנה מלאכת איסור רק שהתורה לא חייבה עליה קרבן. ומוסיף רע"א שיש לכך השלכה כשהאבן הזיקה תוך כדי שיצאה מרשות לרשות: אם הפטור הוא משום מתעסק שאנו דנים אותו כמעשה איסור, אזי חל הכלל של קלבד"מ, שהחיוב של שבת חמור יותר (אע"פ שפטור עליו, הכלל אינו תלוי בעונש בפועל אלא בחומרת המעשה) ולכן פטור על ההיזק. אבל אם הפטור הוא משום מלאכת מחשבת שאינו חשוב כמעשה איסור כלל, הרי הוא חייב על ההיזק.

בשו"ת עונג יו"ט (מובא להלן) מובאת נ"מ נוספת לגבי חידושו של רע"א, אם אדם העמיד קדירה ליד האש בשבת ולא ידע שיש בה תבשיל, האם מותר להנות מתבשיל זה בשבת. לדעת רע"א אסור להנות ממנו, כיון שחשוב כמעשה איסור רק שאין עליו חיוב בשבת.

ב. שיטת **החוות דעת** (מקור חיים הלכות בדיקה וביטול סי' תלא): נחלקו הראשונים מדוע צריך לבדוק חמץ, האם בגלל שלא יודע אם יש לו חמץ בבית, או גם אם ידע שאין לו חמץ בביתו יש לו חיוב לבדוק. המג"א כותב שאם אינו יודע אעפ"כ יש לו חיוב לבדוק כיון שחשוב כאוכל חלב בשוגג, והקשה החו"ד שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אך לעניין בל יראה כיון שאינו יודע שיש איסור אינו עבר על בל יראה ובל ימצא. ותירץ, שכאשר אסרה התורה דבר שאין בו מעשה אפילו אם הוא דבר שאין מתכוון - הדבר אסור. היינו, החו"ד מחדש שהפטור של דבר שאינו מתכוון הוא רק אם החיוב יבוא ע"י מעשה, אבל אם החיוב בא גם בלי מעשה, כגון כהן הנמצא בבית טמא, לא שייך בו הפטור של דבר שאינו מתכוון וכ"ש הפטור של מתעסק. ועיין בשו"ת **מנחת שלמה** (תנינא, ב - ג סימן ל) שכתב בדעת החו"ד, שאין כוונתו להחמיר בדבר שאין בו מעשה, אלא שבמקום שיש להקפיד שהדבר לא יהיה כגון חמץ בפסח, לא שייך הפטור של מתעסק. ולכן כשיש לו חמץ בביתו אע"פ שלא עשה מעשה שיהיה לו חמץ, גם לא עשה מעשה שלא יהיה, ולכן חייב. ודוג' לכך היא החוטב עצים והרג את החברו בשוגג, שלא שייך הפטור של מתעסק כיון שחייב לשים לב שלא פוגע במישהו.

ג. דעת **העונג יו"ט** (סימן כ) גם בשבת מתעסק יכול להיות עבירה.

והנה יש לעיין האם הפטור של 'מתעסק' הוא משום חסרון במעשה או חסרון בעבירה. היינו אפשרות אחת לומר שבמתעסק מעשה העבירה לא משוייך כלל לעושה אותה כיון שנעשה כבדרך אגב ללא כוונה כלל לפעולה זו. אפשרות אחרת לומר שהחסרון הוא בעבירה, כלומר, מעשה זה משוייך אל האדם וכאילו הוא עשאו, אך התורה לא חייבה על מעשים כאלו, רק אם ישנה כוונה מסויימת לעבירה יש חיוב.

**הקובץ שיעורים** (ח"ב סימן כג) מחלק בין שני סוגי מצוות, ישנם מצוות שעניינם הוא התוצאה, וישנם מצוות שהעיקר הוא המעשה. ולכן סובר שהמתעסק בחלבים ועריות חייב כיון שהאיסור הוא התוצאה. ע"פ דבריו יובן האיסור במציאות של חמץ בפסח, כיון דהאיסור הוא התוצאה לא שייך לומר שהוא מתעסק בזה ויהיה פטור.

### ✎ הפרשה מאיסור מתעסק

לפי מחלוקת האחרונים שהבאנו לעיל כיצד להגדיר את מעשה 'מתעסק', יש לדון האם צריך להפריש אדם שעושה מעשה של מתעסק בשבת, ובאמת רעק"א לעיל כתב דכיון שמתעסק הוא איסור רק שהתורה פטרה אותו מחיוב קרבן, הרי צריך להפריש את חברו אם עשה מעשה כמתעסק, שהרי הוא איסור.

ובספר **חוט שני** (ח"א קונטרס מלאכת מחשבת עמ' קעג) הביא דברי הגרע"א, וכתב שכיום המנהג להודיע לציבור אם נקרק העירוב אע"פ שהוא מתעסק, וגם רה"ר כיום היא כרמלית (והראיה שסומכים על העירוב), ונמצינו למדים שאף במתעסק באיסור דרבנן מפרישים. וב**אורחות שבת** (ל, כא) כתב שלמעשה צריך להפרישו.

### ✎ בין שוגג למתעסק

בשול"ת **משנה הלכות** (ו, עז) דן במדליק חשמל מתוך הרגל אי הוי שוגג או מתעסק, שהרי הרבה בנ"א נכנסים לחדר ומתוך הרגל מדליקים את האור וחשוב כשוגג, ושמא יש בזה שוגג קרוב למזיד שאם האדם יודע שמדליק את החשמל ללא כוונה צריך זהירות יתירה שלא יכשל, כגון שיכסה את החשמל ודומה גזירה זו לקריאה מנר שמא יטה. ובפרט לדעת הרמב"ם בפיה"מ שמתעסק הוא מעשה שאדם עושה דרך שחוק ואין לו רצון בו, אבל בניד"ד הרי רוצה בהדלקת האור ולכן ודאי שחשוב כשוגג. ודעת הגר"ש **אלישיב** (מאור השבת סי' יח' ס"ק קד) שחשוב כמעשה בשוגג.

עוד דן (יג, מח) לגבי אדם שרצה לקרב את המאוורר אליו ובטעות נותק החוט מהחשמל והחשיבו כשוגג שהרי כל אחד יודע שיש גבול עד איפה החוט יכול להימשך, ולכן היה צריך לחשב עד היכן יכול למשוך את המאוורר, ואם לא חשב על כך הרי הוא שוגג או שוגג הקרוב למזיד. ואינו דומה כלל לנשען על הקיר והדליק או כיבה את החשמל, שהרי לא התכוון כלל להדלקת החשמל אלא להישען על הקיר.

### ✎ הנאה ממעשה שבת ב'מתעסק'

בשול"ת **ר' עקיבא איגר** (סימן ח) קבע שמתעסק חשוב כמעשה עבירה, רק פטור מקרבן חטאת, לעומת לא נתקיימה מחשבתו שאין כאן מעשה עבירה כלל. לפי דבריו נראה להחמיר כאן לפחות כדן שוגג. וכ"כ בשול"ת **עונג יו"ט** (סי' כ) שדינו כמעשה שבת בשוגג, שאסור להנות ממנו בו ביום, וכ"ד הגר"ש **א** (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ח הע' 243).

בשול"ת **משנה הלכות** (ו, עז) הביא שיש מחלוקת האם מתעסק הוא מעשה עבירה או לא, ולא מבעיא למ"ד שמתעסק הוא מעשה עבירה שאסור להנות ממלאכה זו בשבת כדן כל מעשה שבת שאסור, ואפילו למ"ד שמתעסק אינו מעשה עבירה הוא דווקא על הגברא שאינו חייב בעונשין, אבל החפצא חשוב כעבירה שאין להנות ממנה בשבת, והביא ראיה מברכות נב: בעניין ברכה על נר של גוי שלא שבת שחשוב כנר שהודלק בעבירה, כיון שאם הישראל היה מדליקו היה חשוב כהודלק בעבירה, אע"פ שלגוי אין שום איסור בהדלקת הנר בשבת. וכ"ש לגבי מתעסק שודאי אין להנות ממעשה העבירה.



**בילקוט יוסף** (עמ' נ – נד) מסתפק בדין זה, וכתב שהעיקר לדינא שאם אין לו שום אפשרות לקרוא במקום אחר, יש להקל להנות מהאור שבחדר זה. ובהערה שם הביא שהדין תלוי בחקירה האם מתעסק חשיב מעשה עבירה או לא. והביא בשם הרמב"ם שכתב שמתעסק 'אינו חייב כלום' שמשמע שאינו חשוב כמעשה עבירה כלל. ומסקנתו שהמיקל להנות ממלאכה שנעשתה כמתעסק יש לו ע"מ שיסמוך.

**בשש"כ** (ח"ג, תיקונים ומילואים עמ' כ) כתב שבמתעסק בשבת יש חסרון של מלאכת מחשבת, ולכן מותר להנות מאור חשמל שהודלק כמתעסק. ויש לחלק בין חסרון כללי בכל התורה מצד מתעסק לחסרון שאופייני רק לשבת מצד מלאכת מחשבת, ובזה לא חשיב מלאכה כלל. ובפניני הלכה (הרחבות עמ' 159) כתב שיש להקל בהנאה ממתעסק בשבת. גם בשו"ת **מגדנות אליהו** (ח"ב סימן קמד) האריך בנושא זה והעלה להתיר, וע"ע באורחות שבת (כה, ד הע' יט).

## שינוי וכלאחר יד

מקור הדין<sup>374</sup>

במשנה (שבת צב.):

"המוציא בין בימינו בין בשמאלו, בתוך חיקו או על כתיפיו – חייב, שכן משא בני קהת. כלאחר ידו, ברגלו, בפיו ובמרפקו, באזנו ובשערו... פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין".

ובדף קג. במשנה:

"הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו ... - חייב. אמר ר' יוסי: לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן כותבין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו". ובגמרא שם: "בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך אלא אשמאל אמאי, הא אין דרך כתיבה בכך? ... אלא אמר אביי: בשולט בשתי ידי. רב יעקב בריה דבת יעקב אמר: הא מני - ר' יוסי היא, דאמר לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם ...".

א. פטור כתיבה בשמאל בכתיבה ובשאר המלאכות:

המשנה בדף צב. מחייבת על הוצאה ביד שמאל, והמשנה בקג. מחייבת על כתיבה ביד שמאל רק בשולט בשתי ידי (אביי) או לדעת ר' יוסי, המחייב משום רושם (רב יעקב). והחילוק הוא: במלאכת הוצאה, שאינה מלאכה עדינה, אין הבדל בין ימין לשמאל. אך במלאכת כתיבה, שהיא מלאכה עדינה, אינו חייב אלא ביד ימין. ראייה לכך משיטת רב יעקב, שאם כתיבה היא רישום (כ' יוסי) - אין היא מלאכה עדינה וחייב על שמאל כעל ימין. ואף אם כותב בשמאל חייב, משום שמתחייב על ה'רישום' שבאותיות ולא על הכתיבה שבהן. ואת הרישום ניתן לעשות בשמאל.

העולה מדברינו, שיש להבחין בסוג השינוי במלאכות השונות, ואין קנה מידה אחיד לשינוי בכל המלאכות.

ואכן, **החיי אדם** (כלל ט' הלכה ב) כותב שפטור 'יד שמאל' קיים רק בכתיבה, אך בשאר מלאכות (תלישה, ברירה וכדו) חייב גם בשמאל, וכן הוא **בתוספתא** פרק י' (ט'), י"ד עמ' 39 במהדורת ר"ש ליברמן. ועיי"ש בתוספתא כפשוטה עמ' 142-141).

שינוי בשבת וכל התורה

נחלקו הפוסקים האם פטור שינוי ייחודי לשבת (מדין מלאכת מחשבת) או שייך בכל התורה:

**הב"י** (סימן לב' ד"ה 'וצריך שיכתוב בימינו' בשם ספר התרומה) סובר, שהכותב סת"ם בשמאלו פסול, שכן נאמר בהן 'וכתבתם', ונלמד משבת שמעשה כתיבה - בימין בלבד (הגמרא בשבת קג.). ולדעתו, אין לחלק בין שבת שנאמר בה מלאכת מחשבת לכל התורה, שכן "אין סברה לומר כן, שיכתוב ס"ת תפילין ומזוזות כהלכתן בשבת (ביד שמאל) ולא יהיה חייב".

אומנם, **החלקת מחוקק** (באבן העזר קכ"ג ס"ק ה) חולק על כך. לדעתו, אין להשוות בין שבת וכל התורה לגבי אופן הכתיבה אלא רק לגבי הכתב הנוצר. ולכן, כתב על-גבי כתב פסול בגיטין (וכן

<sup>374</sup> מתוך שיעוריו של הרב מדן.

בסת"ם) כשם שפטור בשבת. אך הכותב גיטין וסת"ם בשמאל - כשר בדיעבד, למרות שפטור בשבת. וכ"מ ברא"ש וסמ"ג החולקים על סה"ת הנ"ל.

**הקובץ שיעורים** בסוגיית גונח יונק (כתובות ס.) טען בפשיטות ששינוי הוא פטור בכל התורה. והאגלי טל בפתיחה (אות ג) ואחרונים נוספים הבדילו בין סוגי שינוי שונים:

כשהמעשה משונה - ייתכן פטור בכל התורה כמו פטור אכילת חֶלֶב רותח, שהוא שלא כדרך אכילתו. אך אם המעשה מצד עצמו אינו משונה, אלא האדם פועל בצורה משונה, וכגון כשכותב בשמאלו - אין פטור אלא בשבת, שהרי בגוף הכתיבה אין הבדל, וכל השינוי הוא במאמץ של האדם. כל זה כאמור, כאשר יש צורך במעשה גברא, ולא רק בתוצאה או בכוח גברא, ובהם פשיטא שאין דין שינוי על פעולת האדם אלא רק שינוי בחפצא או באופי המעשה.

נפקא מינה אפשרית בשאלה האם פטור כלאחר יד הוא משום מלאכת מחשבת או מדין כל התורה - בחובל ומבעיר כלאחר יד. האג"ט במלאכת דש (אות ל"ד) נטה לחיוב, משום שאין דיני מלאכת מחשבת בחובל ומבעיר. ומסה"ת הנ"ל על שוחט כלאחר יד משמע שפטור בחובל ומבעיר, ולשיטתו - שכלאחר-יד הוא הפקעה בכל התורה.

### **הגדרת שינוי**

כאמור לעיל, הגמרא (קג.) פוטרת את הכותב בשמאל מדין שינוי. ומצינו כמה סוגי שינויים:

#### **1. שינוי מצד אב המלאכה אך לא מצד מעשה האדם:**

**האליה רבה** (סימן ש"מ ס"ק י"א, ומובא באנ"ז סי' ר"ט אות ט) מחדש: ספר, שיש אותיות על חודי דפיו, יכול לסוגרו ביד שמאל, ופטור מצד כותב בשינוי (ומצטרף לאינו מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה ולכתב שאינו עומד לקיום).

**האנ"ז** (שם) חולק על כך, וסובר שדווקא במקרים שהכתיבה בשמאל גורמת למאמץ או לאיכות כתיבה לא טובה - פטור אם כתב בשמאל, אך במקרים שבהם הכתיבה בשמאל אינה גורעת - חייב (וכך גם דינה של הקלדה במחשב וכדו' בשמאל). וכשם שבמלאכות שאינן עדינות חייב על שמאל כימין (חיי אדם לעיל), כך גם כשכותב בצורה שאינה דורשת דיוק (סגירת ספר) - שמאל כימין. והאליה רבה סובר, שהואיל ומעשה הכתיבה הוגדר רק ביד ימין (שכן בדרך כלל הכתיבה היא מלאכה עדינה) - אין זה חשוב אם כתיבה מסוימת נעשית בקלות אף בשמאל, שכן המעשה מוגדר כמעשה כתיבה רק כשכותב בימין. סגירת הספר היא תולדה דכותב (שכן לא יוצר אותיות אלא רק מחבר חלקי אותיות) ולא תהא התולדה חמורה מן האב (מבחינת סוג המעשה שעליו מתחייבים).

כלומר:

- לדעת האנ"ז: עצם השינוי והאי נוחות בפועל שבכתיבה - פוטר, אך אם אין אי נוחות בפועל (סגירת ספר) - חייב.

- א"ר: השינוי ואי הנוחות בפועל של כתיבה בשמאל גרמו להגדרת מעשה הכתיבה כמעשה שצריך להיעשות ביד ימין. ולאחר שהוגדר המעשה כך, כל פעולה שאסורה מדין כתיבה אינה אסורה כשעושה ביד שמאל.

## 2. שינוי מצד מעשה האדם אך לא מצד אב המלאכה:

ניתן לדון גם בכיוון ההפוך: מה הדין בפעולות שמצד הגדרת המלאכה אינן נחשבות לשינוי אך בפועל אין לך שינוי גדול מכך. דוגמה: היורה למטרה ברובה ביד שמאל - מצד הגדרת המלאכה (הבערה) אין הבדל בין ימין לשמאל, אך בפועל ירייה בשמאל היא שינוי. ואכן **הקהילות יעקב** פטר בכך.

אומנם, אף למי שמחייב בכך - השוחט ע"י הטלת סכין ודאי פטור בשבת (ב"י סי' ל"ב והוזכר לעיל). ואף שנטילת נשמה יכולה להיעשות כדרך הטלת סכין בלא שינוי - מעשה שחיטה בהטלת סכין הוא שינוי. ושחיטה הינה חלק ניכר וחשוב במלאכת נטילת נשמה, וקובעת דרך לעצמה. אך הבערה ביד שמאל אין בה כל שינוי, והעובדה שכאן הבעיר מצד רצונו לקלוע כדור למטרה היא עובדה חיצונית לחלוטין למעשה ההבערה, ולכן יש סברה שיד שמאל לא תהווה שינוי.

## 3. שינוי בהגדרת המלאכה מצד המציאות הרגילה בה היא נעשית:

**הרמב"ן** בבכורות (כה; ית. ברמב"ן) תולה את השאלה האם אורחיה לתלוש שערות מבהמה או לאו אורחיה בכך (ואז היא תלישה כלאחר יד), בשאלה אם התלישה אסורה מדין גוזז או מדין עוקר דבר מגידולו (תולדה דקוצר). הוא אינו תולה זאת בשאלה הפשוטה האם מבחינה מציאותית אורחיה או לא. לכאורה משמע, שסבור כאליה רבה, שהגדרת שינוי תלויה באב המלאכה.

אומנם, ניתן לחלק בין המקרים: מלאכת גוזז בהגדרתה היא מלאכה שפועלת על קבוצה של שערות - צורתה היא גזיזת קבוצת שערות (צמר) ע"י כלי. ומציאות זו הביאה להגדרת מלאכת גוזז כמלאכה שצריכה להיעשות על צמר (קבוצה של שערות). ולכן, תלישה (שנעשית על שעה בודדת בכל פעם) היא גזיזה בשינוי מבחינת אופי המלאכה ולא רק אופיו של מעשה האדם. ולכן כותב הרמב"ן, שאם תלישה אסורה משום גוזז - פטור מדין שינוי.

כיוצא בזה, רב כהנא (בדף עד:) פוטר בטווה על גבי בהמה שכן אין דרך טוויה בכך. מציאות טוויה של חוטים גוזזים גוררת את הגדרת הטוויה. אך האליהו רבה טוען, שלא רק המציאות בה נעשית המלאכה משפיעה על הגדרתה, אלא אף מעשה האדם (למשל כתיבה, שבד"כ היא בימין) משפיע על הגדרת המלאכה - וחידוש זה לא מצינו ברמב"ן.

## 4. שינוי במציאות שבה נעשית המלאכה:

הגמרא בדף קח. מחלקת בין תלישת פטריות מדלי, שחייב, לבין תלישת עשבים מעציץ שאינו נקוב, שפטור. והנימוק: "התם לאו היינו רביתיה, הכא היינו רביתיה". ומסביר רש"י (ד"ה 'לאו היינו רביתיה'): "דאין דרך זריעה שם (בעציץ נקוב), אבל אלו שאמרנו (פטריות בדלי) הוא עיקר גידולן".

אך זריעה בעציץ שאינו נקוב אינה זריעה תקנית לדברים שדרך לזרעם בקרקע, ולכן אין שם מלאכה עליה.

כיוצא בו בישול בחמה, שהגמרא (בלח): התירה אותו, ופירש רש"י - "דאין דרך בישול בכך". מעשהו אינו משונה, אך עצם הבישול אינו תקני, משום שבישול יעיל הוא בישול באש.

התוצאה בבישול בתולדות חמה נגזרת מן ההגדרה הבסיסית. ולכן - מהנחה (בסוגיה שם) שחמי טבריה הם תולדות האור - דרך בישול בכך, וחייב. ומהנחה שהם תולדות חמה - אין דרך בישול בכך. וזאת - כיוון שאין לנו הגדרה מדויקת על תולדות חמה ותולדות האור, ודינם נגזר מאביהם.

האם יכול דין זה, שאין דרך בישול בכך, להשתנות במשך הדורות ?

פוסקי דורנו דנו בבישול במיקרו-גל (וכן במים שנתחממו בדוד-שמש). **האגרות משה** (ח"א סי' נ"ב) מחמיר בכך, וטוען שהיום דרך בישול בכך. **המנחת אשר** (סי' ע"ה) מקל בכך, כיוון שאינו בישול באש. ונחלקו בשאלת ההגדרה הבסיסית של בישול. האם הכשרת האוכל בדרך המסוימת הידועה כבישול, אלא שבזמן התורה הייתה דרך הכשרה זו באש בלבד, ועתה גם במיקרו-גל וכדו'. או שהגדרת המלאכה היא הכשרת אוכל באש, וזוהי הגדרת המלאכה. והכשרתו במיקרו-גל מופקעת מהגדרת המלאכה. והאג"מ כהגדרה הראשונה אף שהכשרת אוכל במליחה אינה כבישול (פרט לשיטת הר"ן), כיוון שהכשרה במליחה אינה דומה להכשרה באש, ואילו הכשרה במיקרו-גל דומה לה. והאש הוא מגדיר חיצוני שאינו בעצם שם המלאכה.

#### 5. שינוי במעשה האדם במקום שהמלאכה נעשית מאליה:

השם קדירה עם תבשיל על האש כלאחר יד (בפיו, ברגלו וכדו), האם נחשב כמבשל שלאחר יד שפטור, כדרך שפטור בשאר מלאכות ?

**מהר"ח או"ז** (בשו"ת סי' ל"א) כתב שאין בו פטור כלאחר יד, כיוון שמעשה הבישול נעשה ע"י האש כדרכה, ואף אם הושם התבשיל כלאחר יד - התבשל כדרכו.

הנחותיו של מהר"ח הן:

א. מעשה המלאכה אינו הנחת הקדירה על האש אלא הבישול ע"י האש הנעשה "ע"י חיצו".

ב. כלאחר יד הוא דין במעשה המלאכה (אם כי לאו דווקא בהגדרת אופי המלאכה כפי השאלה שעסקנו בה לעיל) ולא במעשה האדם.

מסתימת הפוסקים מסתבר שהם חולקים על מהר"ח או"ז ומקילים בכך, וייתכן שסוברים שכלאחר-יד הוא דין במעשה האדם (ומהקה"י דלעיל אין ראיה לכך, כיוון ששם בירייה כל מעשה ההבערה נעשה בשינוי).

#### 6. שינוי המפקיע גדר מלאכה בכלל:

עיין ברש"י עד. במלאכת בורר, שכתב על בורר לאלתר וביד, שאין זו דרך ברירה. ושם מותר לכתחילה דאינו מדין שינוי וכלאחר יד, אלא שביד ולאלתר אינה כלל מלאכה אלא כדרך תיפקודו הרגיל של האדם (מעין דרך אכילה).

דומה לכך (אם כי בדרגת חומרה גבוהה יותר) גיבול מעט מעט מיד אל יד (שבת קנה.), שנראה לצורך מייד ואינו נעשה כמלאכה כלל.

וכן טלית שאחז בה האור, שפושטה ומתכסה בה עד שתכבה (שבת קכ.). משום שעושה דרך לבישה ולא דרך מלאכה (כב"י בשל"ד ולא כרמב"ן במלחמות שפטר משום מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא מטעם שינוי).

וכן דריסת מזיקין במהלך לפי תומו (קכא.; ושוב דלא כהרמב"ן הנ"ל שם).

# מפתח מפורט

ביד .....	516
ביצה בחרדל .....	540
בלח .....	541
במין אחד .....	521
דבוק, האם מיקרי תערוכת .....	524
דברים גדולים הניכרים בפני עצמם .....	523
דברים המונחים אחד על השני .....	524
הסרת הפסולת עם מעט אוכל .....	541
חלק מהפסולת .....	520
לאלתר .....	513
לאלתר, הגדרה .....	513
לצורך אחרים ואורחים .....	515
מה חשוב הדבר הנברר .....	518
מיון .....	522
מלחיה עם גרגירי אורז .....	517
ע"י כף או מזלג .....	516
ע"מ לאכול מיד .....	526
עירוי מכלי לכלי .....	540
עצמות דג .....	526
פסולת מתוך אוכל לאלתר .....	520
תורמוסים .....	527
תיקון האוכל או סילוק הפסולת .....	512
ביטול כלי מהיכנו .....	356
טעם האיסור .....	358
לכל השבת במקום הפסד מרובה .....	359
לשעה .....	359
קליפות בצלחת .....	360
בין השמשות .....	108
ביצה חיה .....	332
בישול .....	463
אחר אפיה וצלילה .....	478
אחר מאב"ד .....	469
אחרי בישול בלח .....	470
אפיה אחר אפיה .....	481
בתולדות האש .....	463
גוש .....	506
דוד חשמלי .....	466

## א

אודם .....	238
אוהל .....	399
אזיקונים .....	450
אילן, שימוש בצדדיו .....	635
אמבטי .....	500
אמירה לגוי .....	252
בבין השמשות .....	258
בדבר המותר, ועושה איסור .....	179
בחום גדול .....	181
במקום הפסד .....	257
במקום מצווה .....	178
בפסיק רישא .....	175
בקור גדול .....	181
גוי של שבת .....	174
טעם איסור .....	173
כשיכול לעשות הישראל בהיתר .....	179
לטלטל כשמל"א .....	296
למנוע ביטול תפילה ותורה דרבים .....	182
לעשות מלאכה מדאורייתא בשינוי .....	256
מדאורייתא או מדרבנן .....	172
רמיזה .....	258
שיגיד לגוי אחר .....	256
שיעשה מלאכתו (של הגוי) .....	257
אנטיביוטיקה .....	627
אפיה אחר אפיה .....	481
אקמול .....	618
אשכנזי, עשיית מלאכה לאשכנזי .....	687

## ב

בגד רטוב, טלטולו .....	355
בוטנים המעורים בקליפותיהם .....	529
בורר .....	511
אוכל מתוך אוכל .....	520
אוכל מתוך פסולת .....	518

מקור הדין.....	337
שאינו נמצא על עיקר הבסיס.....	362
שכח את המוקצה עליו.....	340
בסיס לדבר האסור והמותר.....	336
בציעת הפת.....	166
לחם משנה ביו"ט.....	168
לחם קפוא.....	171
מהתורה או מדרבנן.....	170
ברכת מעין שבע.....	138
בשר חי, טלטולו.....	318

ג

גבינה, גרירתה.....	579
גגון.....	413
גוזז.....	643
גדרי המלאכה.....	644
משאצל"ג?.....	645
תולש נוצות.....	643
גומרו בידי אדם.....	353
גורלות.....	600
גוש.....	506
גזירת "שמא יתקע".....	376
במשקפיים.....	379
הארכת שולחן בשבת.....	381
הברגה.....	378
החזרה ברפיון כשיכול לתקוע.....	376
מהו 'אינו מהודק'.....	377
מיטה של תינוק.....	383
מלחיה.....	382
משחקים.....	382
סטנדר.....	381
קוד סודי.....	383
גפרורים.....	332
גרירת גבינה במורג חרוץ.....	579
גרמא.....	693
באיסור דאורייתא.....	697
באיסור דרבנן.....	697
בדבר שדוואי יהיה.....	695

דוד שמש.....	465
החילוק בין יבש ללח.....	471
זכויות מגדלת.....	468
טיגון אחר בישול.....	483
טיפות מים.....	502
יד סולדת בו.....	503
כלי ראשון.....	485
כלי שני אינו מבשל.....	488
כלי שני שהיד נכווית בו.....	490
מגיס.....	507
מחזי כמבשל.....	494
מיקרוגל.....	467
מכשירים חשמליים.....	467
מלח.....	490
קלי הבישול.....	476
קפה שחור ונמס.....	480
קרוש.....	505
רוטב מעט.....	473
תבשיל יבש או לח.....	473
תה.....	491
בישול אחר אפיה.....	478
בישול אחר צליה.....	483
בישול בחמה.....	463
בישול בלח.....	470
בישול בתולדות האש.....	463
בישול מלח.....	490
בית הצואר.....	447
בניית בית בשבת.....	19
בנין בדלתות וכיסוי קרקעות.....	304
בסיס לדבר האסור.....	337
באוכלים.....	346
בדבר שאינו חשוב.....	345
בכשמל"א.....	342
הגוף התחתון או הטפל.....	337
הנחה ע"י הבעלים.....	344
הניח באקראי.....	344
הניח ע"ד ליטלו בשבת.....	341
חלות או יין ונרות ע"ג מגש.....	365
לדבר האסור והמותר.....	363



על מה מבדילים .....	196
הדחת בשר שלא נמלח .....	577
הדלקת נרות .....	115
אורח .....	122
בבתי מלון .....	118
בחשמל .....	116
בישיבה .....	121
בשעוה .....	131
הבהוב הפתילה .....	132
הברכה .....	120
התניית האישיה .....	124
זמן הברכה .....	120
זמנה .....	120
טעם ההדלקה .....	115
מעלתה .....	119
מצווה יותר בנשים .....	119
מקום ההדלקה .....	116
משך זמן הדלקתן .....	121
משפחות הסועדות יחד .....	122
קבלת שבת בהדלקתן .....	123
תוספת אורה .....	117
הוצאה ברה"ר .....	205
בשקים מפני הגשמים .....	207
דרך מלבוש .....	205
צרכי הגוף .....	210
שני מלבושים זע"ז .....	209
שקיות הקשורות לנעליים .....	211
הזמנות, חלוקתם בשבת .....	265
הטמנה .....	86
דבר המוסיף הבל .....	87
דבר שאינו מוסיף הבל .....	86
בכלי .....	98
בלחין מחמת עצמן, או מחמת ד"א .....	90
במקצת .....	94
בנייר כסף .....	99
בקבוק עם נוזל בכ"ש .....	102
גילה את הכיסוי מבעוד יום .....	91
הוספה עליה בשבת .....	91
הוספת כיסוי .....	92

הגדרה .....	694
הסרת המונוע .....	698
מקור הדין .....	693
קיצור זמן פעולה .....	694
גרעיני משמש .....	317
גרעיני תמרה .....	316
גרף של רעי .....	322
אין עושים לכתחילה .....	326
גדר המאיסות .....	322
דבר מטונף .....	322
החזרתו .....	324
כיצד יטלטל .....	324
כשלא צריך להשתמש בו עוד .....	324
מים הנוטפים מהמזגן .....	325
סיבת ההיתר .....	322

## ד

דבר שאינו מתכוון .....	719
דג מלוח, טלטולו .....	320
דוד חשמלי .....	466
דוד שמש .....	465
דיכת פלפלין .....	577
דלתות הכלים .....	303
דש .....	528
בוטנים המעורים בקליפותיהם .....	529
מלילה בשבת .....	528
ניפוח מלילות .....	530
קילוף אגוזים .....	529

## ה

הבדלה .....	193
אכילה קודם .....	203
בשמים .....	198
בתפילה .....	193
חיוב נשים .....	197
מקור הדין .....	193
נר .....	201
על חמר מדינה .....	196

447.....	השחלת שרון.....
	השכרה לגוי בשבת
15.....	אריסות.....
16.....	משרד.....
16.....	קבלנות במרחץ ותנור.....
636.....	השמעת קול.....
637.....	בכלים שאינם של שיר.....
637.....	בצעצועים.....
638.....	הקשה בטבעת.....
639.....	כיוון שעון שיצלצל בשבת.....
636.....	שאינו בדרך שיר.....
637.....	שריקה בפה.....

## ו

626.....	ויטמינים.....
403.....	וילון.....

## ז

468.....	זכוכית מגדלת.....
669.....	זר, עשייתו.....

## ח

	חובל
434.....	דריסה לפי תומו.....
433.....	מזיקים.....
	חוט להט
185.....	טלטולה.....
327.....	חול, טלטולו.....
616.....	חולה בשבת.....
619.....	הותרה או דחוייה אצל פקו"נ?.....
621.....	הצלה ע"י אישה.....
625.....	סיוע לגוי בטיפול בחולה.....
626.....	רפואה במאכל בריאים.....
624.....	שאין בו סכנה.....
625.....	שחיקת סמנים בקטן.....
616.....	שחיקת סמנים ואיסור רפואה בשבת.....
622.....	שינוי הטבעים בדיני רפואה.....

89.....	הנאה מתבשיל שהטמין בשוגג.....
93.....	מאכל מבושל כל צורכו.....
100.....	סיר לבישול איטי.....
96.....	ע"ג מקור חום.....
93.....	פינה מקדירה לקדירה.....
93.....	צונן.....
87.....	שנח מרתיחתו.....
681.....	הכנה מקודש לחול.....
43.....	הכנות לשבת.....
43.....	מצווה בו יותר מבשלוחו.....
43.....	קדימת התפילה.....
107.....	הכנסת שבת.....
250.....	הכרזה על אבידה.....
12.....	הלוואה לצורך סעודת שבת.....
12.....	הלוואה לצורך שבת.....
630.....	הליכה ע"ג עשבים בשבת.....
	הנאה ממעשה גוי
178.....	בתר עיקר ההדלקה.....
172.....	האיסורים.....
177.....	הדליק אור אם צריך לצאת.....
180.....	כשהיה נר דלוק.....
	הנאה ממשעה גוי
177.....	מחצה על מחצה.....
565.....	הנקת תינוק.....
34.....	הפלגה קודם השבת.....
36.....	בשבת עצמה.....
37.....	הליכה במדבר.....
37.....	טיסה במטוס.....
35.....	טעם האיסור.....
37.....	לדבר מצוה.....
34.....	שלושה ימים, ממתי.....
394.....	הפרדת גביעי אשל.....
642.....	הפרשת תרו"מ וחלה.....
246.....	הקדש כלי.....
633.....	הרחה בדבר המחובר.....
28.....	השאלה והשכרה לגוי בשבת.....
29.....	בהמה.....
28.....	כלים.....
602.....	השאלה וקניין בשבת.....

483.....טיגון אחר בישול  
 661.....טיטולים  
 192.....טלטול מנורה  
 308.....טלטול סולם  
 335.....טלטול ע"י דבר אחר  
 306.....טלטול שיירי בגדים  
 183.....טלטול שלהבת

## י

503.....יד סולדת בו  
 308.....יחוד לבנים  
 629.....ירידה מאילן בשבת

## כ

675.....כבודההבריות, איסור דרבנן עבורו  
 626.....כדורי שינה  
 420.....כובע  
 647.....כותב  
 651.....במחשב  
 648.....בשמאל  
 650.....הליכה בנעלים שיש בהם אותיות  
 648.....יסודות המלאכה  
 650.....כתיבה המתקיימת  
 649.....מד-חום שכותב אותיות  
 651.....רושם  
 647.....שתי אותיות זהות  
 13.....כיבוס הבגדים קודם השבת  
 432.....כינים  
 418.....כיסוי כלים  
 305.....כיסוי קרקע בימינו  
 307.....כירה שנשמטה אחת מירכותיה  
 59.....כירים חשמליות  
 286.....כלי חשמל  
 487, 485.....כלי ראשון  
 287.....כלי שמלאכתו לאיסור  
 292.....באיסור דרבנן  
 288.....הגדרתו  
 294.....טלטולו כשיש לו כשמל"ה

618.....שיש בו סכנה  
 390.....חותלות  
 353.....חזי ולא חזי  
 67.....חזרה  
 76.....בפלטה  
 68.....גרופה או קטומה  
 73.....נטלו מבעוד יום  
 69.....תוכה ועל גבה  
 327.....חיות מחמד  
 75.....חימום כנגד המדורה  
 75.....חימום על גבי קדירה  
 579.....חיתוך בשר מבושל או צלוי  
 599.....חיתוך שני גביעי לבן  
 563.....חליבה  
 564.....במכונה ע"י גרמא  
 565.....הנקת תינוק  
 564.....לאיבוד  
 563.....לכלי, מדאו' או דרבנן  
 563.....לתוך מאכל  
 563.....משום מה חייב  
 564.....ע"י גוי  
 329.....חמש אבנים  
 646.....חצי שיעור במלאכות שבת  
 300.....חרס שנשבר  
 260.....חשבונות בשבת  
 246.....חשבונות של מצווה

## ט

612.....טבילה בשבת  
 608.....טבלית כלים בשבת  
 580.....טוחן  
 586.....אחר טוחן  
 584.....בכלי המיוחד  
 580.....במה יש איסור  
 583.....גודל החתיכות  
 585.....לאלתר  
 588.....ריסוק  
 593.....טחינה

248.....	מדידה בשבת.....
652.....	מוחק.....
652.....	הגדרת המלאכה.....
655.....	העלמת הכתב מהעולם.....
654.....	ע"י אכילה, קריעה ושריפה.....
655.....	רחיצת ידיו מדין.....
653.....	שעווה שנפלה על דיו.....
664.....	מוכין לכו.....
234.....	מוצץ.....
	מוקצה
274.....	הנאה ממנו.....
272.....	טלטול בגופו.....
273.....	טלטול במקצת.....
270.....	טלטול מן הצד.....
276.....	טלטול ע"י כיכר או תינוק.....
292.....	טלטולו לצורך גומו, ההגדרה.....
279.....	טעם האיסור.....
275.....	נגיעה.....
277.....	נמצא כבר בידו.....
292.....	צורך מקומו.....
300.....	שברי כלים.....
327.....	מוקצה בבע"ח.....
351.....	מוקצה לחצי שבת.....
299.....	מוקצה מחמת גופו.....
299.....	תורת כלי.....
280.....	מוקצה מחמת חסרון כיס.....
284.....	בדבר העומד לסחורה.....
283.....	דווקא בשמל"א?.....
287.....	חפצים שהתקלקלו.....
282.....	טלטול לצורך גו"מ.....
287.....	כלי גדול.....
286.....	כלי חשמל.....
285.....	כלים שקבע להם מקום.....
281.....	מידת ההקפדה.....
286.....	נייר בימינו.....
348.....	מוקצה מחמת מיאוס.....
365.....	מוקצה שהתערב.....
332.....	מזוזה.....
394.....	מזלג חד פעמי.....

298.....	טלטולו להשקית עצביו.....
290.....	טעם האיסור.....
291.....	שאין לו שימוש היתר.....
290.....	שהפעלתו אסורה.....
297.....	כלי שמלאכתו להיותר.....
298.....	אוכלים וכתבי הקודש.....
488.....	כלי שני אינו מבשל.....
411.....	כסא טרסקל.....
517.....	כף מחוררת.....
234.....	כפפות גומי, רחיצתן.....
304.....	כפתור שנפל מבגד.....
332.....	כרטיסיה.....
266.....	כתב שתחת התמונות.....
578.....	כתיתת מלח.....

## ל

445.....	ליפוף חוט ברזל.....
238.....	לקה.....
589.....	לש.....
592.....	גדר "בבליה רכה".....
591.....	הגדרת בר גיבול.....
594.....	הוספת משקה לעיסה.....
593.....	הכנת אבקות.....
593.....	הכנת טחינה.....
594.....	לישה אחר לישה.....

## מ

290.....	מאוורר.....
314.....	מאכל בהמה.....
320.....	מאכלים שאינן ראויים כעת לאכילה.....
233.....	מברשת סינטטית.....
233.....	מברשת שיניים.....
559.....	מגבונים לחים.....
507.....	מגיס.....
510.....	מגיס בדבר מבושל.....
510.....	מגיס בכיסוי הקדרה.....
420.....	מגירה.....
332.....	מד חום.....

ללא צורך כלל ..... 716

מהו פטור אבל אסור? ..... 717

מלאכת גוי לישראל בשבת ..... 19

במחומר ..... 19

במכס ..... 22

בניית בית ..... 19

בפרהסיא ..... 21

שימוש בבית ..... 20

מלבן ..... 214

בגדי ניילון, מפות ניילון ופלסטיק ..... 232

גידרי המלאכה ..... 214

היתר שפשוף חלוק ..... 225

טיט שעל הבגד ..... 227

ניעור הטלית ..... 214

ניעור מהטל ..... 215

סחיטה בבגדים ..... 235

עור ..... 232

שרייתו זהו כיבוסו ..... 228

מלח ..... 490

מלחיה ..... 382

מליחה, ע"י סוכר ..... 575

מליחת בשר וביצה ..... 576

מליחת כמה חתיכות יחד ..... 573

מליחת סלט ירקות ..... 575

מליחת עגבניות ..... 574

ממחק ..... 396

ממצוא חפצך ..... 242

החשכה על התחום ..... 243

הרהור בעסקיו ..... 249

עיון בנכסיו ..... 242

קריאה לבהמתו ..... 242

שכר שבת ..... 243

ממרח ..... 396

מנעלים, ניקויים ..... 228

מסננת בברז ובכיוור ..... 538

מעמר ..... 666

בגידולי קרקע ..... 666

במקום גידולו ..... 666

התפזרו פירות ..... 669

מחבץ ..... 541

מחזי כמבשל ..... 494

מחט שנשברה ..... 305

מחיאית כף ..... 641

מחיצה המתרת ..... 400

מחיצה ללא גג ..... 399

מחשב ..... 332

מחתך ..... 598

מטה שייחדה למעות ..... 360

מטריה ..... 412

מי מלח בשבת ..... 571

הכנתן ..... 571

עזין ..... 571

מיון ..... 522

מיחם חשמלי ..... 63

מיחם שפינה ..... 499

מיטה מסורגת ..... 411

מיטה של תינוק ..... 383

מים הנוטפים מהמזגן ..... 325

מיקרוגל ..... 467

מירוח באוכלין ..... 595

מכה בפטיש ..... 395

מכה בפטיש באוכלין ..... 484

מכונות ..... 285

מכונת כביסה ..... 14

מכונת שמיעה ..... 332

מכירת המצוות בשבת ..... 248

מכסה של בור הניקוז שברצפה ..... 305

מכשירי חשמל עם חוט להט ..... 187

מלאכה בע"ש ..... 46

הנגמרת בשבת ..... 48

כתיבת חידושים ..... 47

לצורך השבת ..... 47

מכירה לגוי ..... 48

פרקמטיא ..... 46

קציצת שכר בכביסה ..... 49

מלאכה שאינה צריכה לגופא ..... 712

הגדרה ..... 713

טעם הפטור ..... 713

504.....	נולד בחימום אוכל.....
417.....	נטיית פרוכת.....
224.....	נטילת בגדים מהמכבש.....
326.....	נטילת ידיים שחרית לתוך כלי.....
218.....	נטילת קסמים וקשרים מהבגד.....
459.....	נטיעה בשבת.....
234.....	ניגוב הידיים.....
236.....	ניגוב כלים רטובים.....
674.....	נייר טואלט.....
672.....	נייר כס, חיתוכו.....
665.....	ניפוח כרית אויר.....
438.....	ניתוק קשר.....
726.....	נמלים.....
726.....	נמלים,.....
	נרות.....
189.....	להניח על המגש חלות או יין.....
188.....	להניח על המגש פת.....
190.....	תנאי באיסור מוקצה.....
333.....	נשק.....

## ס

543.....	סוחט.....
557.....	בבגדים.....
550.....	בוסר לקדירה.....
546.....	דבר שבימינו רובו עומד לסחיטה.....
553.....	כבשים ושלקות.....
558.....	לאיבוד.....
551.....	לימון.....
552.....	לימון לתוך סוכר.....
548.....	לתוך אוכל.....
559.....	ספוג.....
543.....	פירות.....
546.....	פירות האסורים מדרבנן.....
560.....	שיער.....
669.....	סוכריות שהתפזרו, איסופן.....
381.....	סטנדר.....
537.....	סינון יין ומים.....
333.....	סיר.....

668.....	מטרת העימור.....
451.....	מעשה שבת.....
452.....	בכדי שיעשה.....
456.....	במחלוקת הפוסקים.....
458.....	במתעסק.....
457.....	דין הקדירה.....
458.....	דין תערובת.....
451.....	הנאה.....
453.....	למי שנעשה עבורו.....
459.....	סרט.....
454.....	שארין שינוי בגופו.....
454.....	של יהודי חילוני.....
454.....	מעשה שבת של יהודי חילוני.....
332.....	מפתח של מכונית.....
548.....	מציצת פירות.....
332.....	מצלמה.....
493.....	מצקת.....
517.....	מצקת, ברירה ע"י.....
699.....	מקרר, פתיחתו כשהמנוע לא עובד.....
328.....	משחק בכדור.....
382.....	משחקי הרכבה ולגו.....
249.....	משכון בשבת.....
436.....	מתיר.....
436.....	מתיר ע"מ לקשור.....
246.....	מתנה בשבת.....
728.....	מתעסק.....
731.....	בין שוגג למתעסק.....
728.....	הגדרה.....
732.....	הנאה ממתעסק.....
731.....	הפרשה מאיסור מתעסק.....
730.....	מותר, פטור או חייב.....
730.....	סיבת ההיתר.....

## נ

369.....	נגר הנגרר.....
596, 504.....	נולד.....
597.....	נולדת ריח.....
596.....	פירות הנושרים.....

333.....	פלאפון
59.....	פליטה
662.....	פלסטר
719.....	פסיק רישיה ולא ימות
726.....	אם אפשר באופן אחר
727.....	בינו לבין משאצל"ג
725.....	בפעולות מרובות
723.....	דלא ניחא ליה
724 , 723.....	דלא ניחא ליה בדרבנן
722.....	הגדרתו
721.....	מדוע אסור
725.....	ספק פסיק רישא
722.....	שיטת הרשב"א
392.....	פקק
368.....	פקק החלון
690.....	פקק, פתיחה ע"י אדם המיקל
633.....	פרחים
263.....	פריעת חוב בשבת
387.....	פתח בשבת

## צ

422.....	צד
427.....	אדם, תינוק
424.....	בע"ח חולה או זקן
424.....	בע"ח סומא וישן
435.....	בע"ח שמרדו
425.....	בעלי חיים איטיים
435.....	בעלי חיים שברשותו
426.....	דגים
422.....	הגדרת מקום שניצוד בו
426.....	זבובים
423.....	יש במינו ניצוד
432.....	כנים
430.....	נחש ושאר מזיקים
429.....	ע"י שנים
428.....	פריסת מצודות
433.....	פרעוש
431.....	שרצים

241.....	סירוק שער
351.....	סכין של מילה
404.....	סכך
594.....	סלט, הכנתו
240.....	סלסול פאות
559.....	ספוג בשבת
415.....	ספר ע"ג ספר
267.....	ספרי חול
459.....	סרט בשבת
632.....	סתימות, פתיחתן

## ע

379.....	עדשה במשקפים שנופלה בשבת
234.....	עדשות מגע
11.....	עוגג שבת
572.....	עיבוד ומליחת מאכלים
617.....	עיסוי
499.....	עירוי אחר עירוי
78.....	עירוי מים חמים לקדירה
495.....	עירוי מכלי ראשון
502.....	עירוי על טיפות מים
267.....	עיתונים
628.....	עליה באילן בשבת
107 , 38.....	ערב שבת
43.....	הכנות
38.....	הליכה ארוכה
108.....	מלאכה
40.....	סעודת מצוה
39.....	קביעת סעודה
107.....	רחיצה
41.....	תענית
41.....	תענית, השלמתה
630.....	עשבים, הליכה ע"ג

## פ

238.....	פודרה
389.....	פחיות
234.....	פטמות בקבוק

443.....	במאכל בהמה .....
449.....	חגורה של ספר תורה .....
438.....	יסוד המלאכה .....
444.....	מטפחות נשים .....
436.....	מתיר .....
438.....	ניתוק קשר .....
439.....	עומד להתקיים לעולם .....
448.....	עניבה .....
448.....	עניבה ע"ג קשר .....
444.....	צעוף .....
439.....	קשר אומן .....
445.....	קשר התחתון בציצית .....
442.....	קשר ע"ג קשר .....
441.....	קשר של קיימא .....
443.....	שקיות אשפה .....
597.....	קטימת עצי בשמים .....
678.....	קטן בשבת .....
679.....	אביו – חובת חינוך .....
678.....	בי"ד מצווים להפרישו .....
678.....	מצוות חינוך בניו .....
679.....	ספייה בדיים .....
680.....	פתיחת מקרר עם נורה ע"י .....
140.....	קידוש .....
146.....	בעמידה .....
159.....	בפת .....
140.....	דאורייתא או דרבנן .....
160.....	חמר מדינה .....
143.....	טעימת מים לפני .....
144.....	טעם קודם הקידוש .....
156.....	יין מבושל .....
154.....	יין צימוקים .....
141.....	ימהר לאכול מיד .....
148.....	כוס חד פעמית .....
147.....	כוס, דיניה .....
145.....	כיסוי הלחם, וטעמיו .....
150.....	לא טעם המקדש .....
149.....	נטילת ידיים קודם .....
142.....	נשים, חיובן .....
151.....	נשפכה הכוס .....

566.....	צובע .....
566.....	באוכלין .....
568.....	במשקים .....
569.....	סבון באסלה .....
433, 432, 430, 429, 428, 427, 426, 425, 424, 423, 422.....	צידה .....
444.....	צעוף .....
329.....	צעצועים, טלטולם .....
289.....	צרור מפתחות .....

## ק

265.....	קבלות לתרומות .....
	קבלת שבת .....
127.....	אמירה לישראל שלא קיבל .....
124.....	הציבור גורר אחריו .....
126.....	טעו והתפללו ערבית מוקדם .....
124.....	כשהתפלל ערבית .....
126.....	כשלא התפלל מנחה .....
539.....	קומקום תה שיש בפיו מסננת .....
237.....	קוסמטיקה בשבת .....
238.....	אודם .....
238.....	לקה .....
240.....	משחה על השיער .....
240.....	ספריי להעמדת השיער .....
238.....	פודרה .....
237.....	צביעת הפנים .....
239.....	קליעת השיער .....
391.....	קופסאות שימורים .....
333.....	קופסאות שימורים, טלטולן .....
305.....	קוץ, הוצאתו מידו .....
670.....	קורע .....
673.....	חוטים, חבלים, עורות ונייר .....
673.....	לצורך עונג שבת .....
672.....	לשנים קרעים .....
674.....	נייר טואלט .....
670.....	ע"מ לתפור .....
672.....	שבירת נייר וחרס .....
436.....	קושר .....
450.....	אזיקונים .....



611.....	רחיצה בשבת
613.....	באמבטיה ומקלחת
611.....	בחמין
614.....	ביום טוב
612.....	בצונן
612.....	טבילה
611.....	מים שהוחמו ע"י דוד שמש
562.....	רחיצת ידיים בסבון
704.....	ריבוי בשיעורין
706.....	במה שיין
705.....	דאורייתא או דרבנן?
433.....	ריסוס נגד זבובים
588.....	ריסוק
554.....	ריסוק השלג
556.....	ריסוק סוכר
640.....	ריקוד
641.....	ריקוד לצורך מצווה
263.....	רשימות בשבת

## ז

302.....	שברי כלי איסור
301.....	שברי כלים שזרקן לאשפה
53.....	שהיה וחזרה
61.....	אש מכוסה בפח
59.....	בזמן הזה
63.....	במיחם חשמלי
63.....	בתנורי זמנינו
56.....	הגדרת גרוף
57.....	הגדרת קטום
53.....	חנניה וחכמים
58.....	טעם ההיתר
56.....	מנהג הספרדים
59.....	פלטה וכירים
66.....	קדירה חייתא
64.....	תבשיל שלא הגיע למאב"ד
26, 24.....	שותפות ישראל וגוי בשבת
27.....	אפיה בתנור ישראל
26.....	בסחורת ישראל

153.....	על יין חי
153.....	על יין לבן
158.....	על פת
159.....	על שכר מדינה
143.....	פורס מפה ומקדש
145.....	שכח ולא קידש
150.....	שתיה כמלא לוגמיו
161.....	קידוש במקום סעודה
161.....	הגדרתה
164.....	מהי סעודה?
164.....	סמון לקידוש
529.....	קילוף אגוזים
532.....	קילוף גרעינים
530.....	קילוף פירות
532.....	קילוף תפוחים
226.....	קינח טיט שע"ג רגלו
235.....	קינח ידיו שהתלכלכו
219.....	קיפול בגדים
222.....	קיפול בימינו
224.....	קיפול ניירות ומכיונים
220.....	קיפול שלא כסדר
476.....	קלי הבישול
313.....	קליפות גרעינים מלוחים
312.....	קליפים ועצמות
532.....	קלכן
250.....	קניית בית בא"י בשבת
394.....	קנקומט
480.....	קפה שחור
505.....	קרוש
555.....	קרח, הפשרתו
264.....	קריאה מתוך חקיקה
444.....	קשירת מטפחות נשים
439.....	קשר אומן
448.....	קשר עניבה
441.....	קשר של קיימא

## ך

651.....	רושם
----------	------

## ת

473..... תבשיל שרובו יבש  
 491..... תה  
 403..... תוספת אוהל  
 110..... תוספת שבת  
 112..... חיוב נשים  
 111..... כיצד  
 112..... כשאינו בקי בזמנים  
 112..... לפני מנחה  
 112, 110..... ממתי  
 656..... תופר  
 663..... באדם  
 664..... באוכלין  
 656..... בין תופר לקושר  
 661..... טיטולים  
 660..... מדבקות  
 659..... מותח חוט  
 660..... סקוצ'ים  
 663..... עצים  
 657..... שאינה של קיימא  
 660..... תחיבת מחט בבגד  
 658..... תכיפה אחת או שתיים  
 539..... תיון, בורר  
 631..... תלישה מעציץ שאינו נקוב  
 333..... תעודת זהות ודרכון  
 134..... תפילה בע"ש  
 134..... א"א תחנון במנחה  
 138..... ברכת מעין שבע  
 138..... ברכת מעין שבע בבית חתנים  
 137..... החליף תפילות השבת זב"ז  
 136..... התחיל אדעתא דחול  
 136..... ויכולו  
 134..... זמנה  
 137, 136..... לא הזכיר של שבת  
 334..... תפילין  
 334..... תקע של פלאטה  
 334..... תרופות  
 334..... תרסיס נגד יתושים

25..... השתתפו ולא התנו  
 25..... התנו וחלקו סתם  
 26..... סחר במעות ישראל  
 24..... עשיית תנאי  
 640..... שחיה במים  
 233..... שטיפת כלים בסקוטש  
 605..... שטיפת כלים בשבת  
 533..... שטיפת כירות  
 265..... שטרי הדיוטות  
 683..... שימוש ביהודי כ"גוי של שבת  
 629..... שימוש בעלים רכים  
 733..... שינוי וכלאחר יד  
 15..... שכירות ואריסות לגוי  
 שכירות לגוי בשבת  
 18..... הנאה מהשכר בדיעבד  
 243..... שכר שבת  
 394..... שלוקים  
 31..... שליחות גוי בע"ש  
 31..... האיסור והיתרו  
 32..... הולכת איגרת בחינם  
 32..... כשהולך מעצמו  
 32..... סיכמו ולא קצץ  
 32..... שליחת אגרת  
 130..... שמנים הפסולים להדלקה  
 710..... שניים שעשאווה  
 710..... מדאורייתא או דרבנן?  
 701..... שעון שבת  
 701..... התחלת פעולה מע"ש  
 80..... חימום מאכלים ע"י  
 702..... שינוים בשבת עצמה  
 329..... שעון, טלטולו  
 539..... שפיכת מים מקופסאות שימורים  
 630..... שפיכת מים על עשבים  
 610..... שפשוף כלים  
 393..... שקיות אוכל  
 443..... שקיות אשפה  
 393..... שקית חלב

