שיעורים בהלכות מוקצה

שנאמרו מפי

ראש חבורת 'עיון ההלכה'

בכולל דורשי ציון

הרה"ג הרב נתנאל ניר שליט"א

לשמיעת שיעורי ההלכה
בקול הלשון:

073-2951256

יש להקיש 6
ואח"כ להקיש 1
[לשיעורים בנושאים נוספים
073-2951256 ויש להקיש 9]

ובאתר 'דורשי ציון' מאמרים רבים ומגוונים.

©
כל הזכויות שמורות
אדר תש"פ

ונזכה לאהבת התורה ולומדיה
נתנאל ברבי שאול ניר
רבי עקיבא 6/8 ביתר עילית

תגובות: בטל' 0548-411554
מייל: n0548411554@gmail.com

עימוד:
מאורות
0548463972

כי נר מצוה

זכות ההוצאה לאור

לעילוי נשמת הורינו היקרים

מוד אבינו ישראל ניר בן סעדיה ומדים ז"ל

ומרת אמנו אביבה ניר בת סעדיה ובתיה ז"ל

היו מופת בהתנהגותם האצילית

ובמידותיהם הטובות אשר השרישו בנו,

הקדישו את חייהם

למען ילדיהם ומשפחתם העניפה.

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

נתרם על ידי ילדיהם



ותורה אור

"רבות בנות עשו חיל

דברי התורה בחיבור זה

לעילוי נשמת

אמנו וסבתנו

האשה הכשרה

מרת שרה זהרה בת עוואד וחנה ע"ה

חינכה את ילדיה בתבונה וכשרון

לאהבת אלקים ואדם

ויגעה להוליכם בדרך טובה

ביתה היה פתוח לגמילות חסדים

ואמונה תמימה האירה את כל דרכיה

צניעות ופשטות בכל הליכותיה

וזכר מידותיה התרומיות הולך לפנינו

נלב"ע בתאריך ג' אב התשל"ח



ואת עלית על כולנה"

זכר עולם יהיה צדיק

לזכר עולם יהיה צדיק

מוקדש לסבנו הגדול עטרת ראשנו

הרב חיים נהארי [הלוי] בן מארי סאלם זצ"ל

הקדיש את חייו ללימוד התורה והגה בה יומם ולילה

תוך מסירות נפש

זכה לקבל תורת חיים מפי חכמי הדור

זכותו הגדולה תעמוד לנו

שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו

עד עולם

נלב"ע ד' כסליו התשכ"ח

יהי זכרו ברוך



עץ חיים היא למחזיקים בה

מזכרת נצח

לאחי וידידי

רודף צדקה וחסד

אוהב את התורה ולומדיה

אשר נדב להוצאת הספר

'מקצה הארץ'

יהי רצון שישלח הקב"ה ברכה בכל משלח ידו

ויזכה ללמוד תורה בשמחה

ויקוים בו מקרא שכתוב

"וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו"

וכן יבורך גבר ירא ה'

"יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך

אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך

בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך"

ותומכיה מאושר

פתיחה

אודה לה' "אשר בידו **מחקרי ארץ"** על שהחיינו וזיכנו שוב להוציא לאור את כתבי השיעורים שנמסרו בהאי חבורתא קדישא 'חבורת עיון ההלכה' בכולל 'דורשי ציון' בזמן אלול וזמן חורף בהלכות מוקצה ובשאר עניני דיומא ורובם הועלו על הכתב וב"ה הינם לפנינו בכרך אחד, ויהי רצון שנזכה עוד להוסיף לחדש ולהתחדש בתוה"ק, וקראתי שם החיבור 'מקצה הארץ' משום שבו עסקנו בעיקר בהלכות מוקצה בסימן שח, אך נטעים מעט את הדברים: בגמרא שבת (מט:) מצינו את הקשר שבין מלאכות המשכן למלאכות שבת בדברי רבי חנינא בר חמא דארבעים אבות מלאכות חסר אחת שנאמרו בשבת הרי הן כנגד מלאכות המשכן, והביאה הגמרא ברייתא וז"ל: אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, הם זרעו - ואתם לא תזרעו, הם קצרו - ואתם לא תקצרו, הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה - ואתם לא תכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד. הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע - ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, ע"כ. אלא שמלאכות המשכן מסמלות את 'מעשה האדם' בבנין המשכן והוא כעין שותפות האדם עם קונו "ועשו לי מקדש" ובכל מלאכה ומלאכה האומן חכם הלב ומהיר המלאכה עושה רצון קונו, אבל לעומת זאת בשבת כל מי שיפעל מלאכה מעין מלאכת המשכן הרי הוא חייב לשמים, וצריך להבין היאך התהפך דינה של אותה מלאכה בדיוק, מרצון ה' אם יעשוה למלאכת המשכן לעבירה על רצונו אם תיעשה ביום השבת.

'היכי תימצי' או 'תכלית'

אבל אליבא דאמת נשתוו דיני שבת ודיני המשכן, שהרי בתוך הוראות ציווי תרומות המשכן ותכנית בנין המשכן וכליו, טיב החומרים והכשרת העובדים מצינו שתי מילים שביארו בתמצית למאי כולי האי ומהי התכלית בכל הפעולות האדירות הללו של ועשו לי מקדש **"ושכנתי בתוכם"** ובא לומר לנו שבל נשכח את התכלית שבכל העבודה המרובה שהיא לבנות בית עבור השראת השכינה ביננו, ושמו מעיד עליו 'משכן' דמצוי אצל בני האדם מרוב טורח העבודה וריבוי הפרטים שנוטים להסיט את הלב מהמטרה

האמיתית שהיא 'השראת השכינה' וכל בנין המשכן הרי הוא אך ורק 'היכי תימצי' להשראת השכינה ולא עומד כמטרה בפני עצמו.

וכן ביום השבת ששמו מעיד עליו 'שבת' מלשון 'ישיבה' הוא תכלית כל ימי השבוע **'חמדת ימים אותו קראת'** כי בו באה הקדושה לשכון בינינו, והוא יום שכולו השראת שכינה ועליה רוחנית, וח"ו אינו יום מנוחה מעמל השבוע שעבר או צבירת כח לשאר ימים הבאים אלא הוא עצמו השאיפה של האדם בכל ימות החול לשבות ולהיות כולו בתוככי יום השבת וא"כ ברור שביום זה אין לעשות מלאכות המסמלות 'היכי תימצי' להשראת שכינה כט"ל מלאכות בנין המשכן אלא יש לשבות ממלאכה, ושביתה זו אינה 'שביתה סתמית' הנובעת מחוסר מעש אלא זוהי שביתה שבאה לסמל יותר מכל את השראת השכינה שביום זה, וכן נאמר (שמות ל"א ט"ז) "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם" ויש לבאר לדרתם [שנכתב חסר] מלשון דירה ולכן נאסרו עלינו כל המלאכות המייצגות את ההיכי תימצי להשראת השכינה שברגע שאדם עושה ח"ו כאלו מלאכות ביום בשבת הרי הוא מעיד כי היום אינו יום התכלית אלא 'יום הכנה' ח"ו.

וכן יש לבאר בכל עסק עבודת האדם בעבודת בוראו כי עליו לזכור לכל אורך הדרך מהי תכלית עבודתו, ודוגמא לדבר בעסק התורה שאדם עמל בה יומם ולילה אך מנגד עליו ליתן אל ליבו שמטרתו אינה 'לימוד תורה' אלא מטרתנו צריכה להיות עשיית רצון בוראנו והשראת השכינה בכל מעשינו.

ואם ח"ו יטעה האדם ויסבור כי המטרה היא 'לבנות את המשכן' אין לך פגם יותר מזה שאינו מבין כי כל בניית המשכן אינה ע"מ 'שיהיה משכן' אלא שתשרה שכינה, וכן ביום השבת אנו צריכים להשיב אל הלב **כי יום זה מנוחה ושמחה והוא עונג הנשמות שאין למעלה ממנו וכל ימות השבוע עלינו לחתור ולהכין עצמנו אל היום המקווה והנכסף הזה שבו השראת השכינה מצויה** וח"ו שנעשה בו מלאכות המורות כי אין ביום זה תכלית, וכן יהיה בעסק התוה"ק אם יסבור האדם 'שאין לו אלא תורה - אפילו תורה אין לו' (יבמות קט:) ונקרא 'תוקע עצמו לדבר הלכה' ושם ביאר רב פפא - אמר קרא: ולמדתם... ועשיתם כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. משום שלימוד התורה מטרתו להכין את הדרך להשראת שכינה ואינו תכלית בפני עצמו.

ייסוד התורה בהשראת שכינה

ומצינו בהלל הזקן שנאמר עליו בגמרא סוכה (כ.) 'בתחילה נשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה' ויש להבין מהו 'ייסוד

התורה' שמצינו בהנהגת הלל, דבשלמא בעזרא מצינו שנהג נשיאותו ברמה ותיקן כמה תקנות בישראל אך מה ייסוד ייסד הלל הזקן, וי"ל שהאי ייסוד הוא **'השראת השכינה'** שמצינו בכל דרכיו של הלל שהרי נאמר במסכת סוטה (מח:) 'שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו, נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה: יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן, וכשמת, הספידוהו: הי חסיד, הי עניו, תלמידו של עזרא' ואף העמיד תלמידים הרבה שזכו להשראת השכינה כדמצינו במסכת סוכה (כח.) וז"ל: תנו רבנן שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהם **ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו**, ושלשים מהן ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, עשרים בינונים. גדול שבכולן - יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן - רבן יוחנן בן זכאי. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - הויות דאביי ורבא. לקיים מה שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרתיהם אמלא. וכי מאחר שקטן שבכולן כך, גדול שבכולן - על אחת כמה וכמה. אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה - כל עוף שפורח עליו מיד נשרף, ע"כ. ושמעתי ממורי הרה"צ רבי שלום אולמן נוחו עדן הערה נפלאה - שבתלמיד הקטן מנו חכמים את פרטי הידע העצום שידע בתורה אך בגדול התלמידים שזכה להשראת שכינה מושלמת לא ציינו את הידע אלא את קדושת הלימוד ועוצם השראת השכינה ורצו ללמדנו יסוד גדול שתכלית לימוד התוה"ק הוא להביא להשראת השכינה, והדברים נאים למי שאמרם.

משכן, שבת ותורה - בפרשת כי תשא

ובפרשת כי תשא (שמות פרק לא) מצינו שאגדה התורה את כל שלשת הענינים הנ"ל משכן, שבת ותורה במקום אחד:

שבתחילה פתחה התורה **בסוגיית מלאכת המשכן**: מפסוק א' - "וידבר ה' אל משה לאמר, ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה" ועד פס' י"א - "ואת שמן המשחה ואת קטורת הסמים לקדש ככל אשר צויתך יעשו"

אך מכאן מתחילה התורה **לדבר על סוגיית שבת** מפס' י"ב - "ויאמר ה' אל משה לאמר, ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמורו כי אות הוא ביני וביניכם לדורתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם" ועד פס' י"ז - "ביני ובין בני ישראל

אות הוא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש".

ואז, הפלא ופלא מגיע פס' י"ח **מסירת וקבלת התורה** - "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדת לחת אבן כתובים באצבע אלקים"

ודרגה זו של 'ויתן אל משה' היא תכלית לימוד התורה של ארבעים יום שהיה משה לומד ומשכח עד שהשרה הקב"ה שכינתו עליו וזכה משה בתורה כחתן בכלה.

אלא מאי, שכמו שבהשראת השכינה במשכן חובה עלינו להקדים פעולות מרובות של בנין והקמה, ורק אח"כ ישכון כבוד ה', וכן בלימוד התורה חובה עלינו לטרוח בה במסירות נפש וטורח גדול ע"מ לזכות שפעולותינו יגרמו להשראת השכינה, וכך גם יהיה בשביתת השבת שאינה 'שביתה ממלאכה' אלא שביתה הבאה לסמל את המציאות של השראת השכינה וזה יהיה רק אחרי טורח גדול והכנה גדולה, והדברים ניכרים ללומדי הלכות שבת החמורות שכל השבוע מבררים גדרי שבת ומחשבים דרכיהם כיצד להגיע לשביתה אמיתית ביום השבת ועפ"ז נבאר ביאור בפסוק (שמות ל"א ט"ז) **"ושמרו בני ישראל את השבת - לעשות את השבת**" דבשלמא שמירה קיימא בהא דלא עביד מעשה אך מאי עשייה איכא, אלא העשייה היא המחשבה, ההכנה, הכוונה והרצון להתחבר להתגלות השראת השכינה שמתגלה ושופעת ביום השבת, ואפשר לבאר עפ"ז את מאמר חז"ל (ר"ה כז.) '**זכור ושמור** בדבור אחד נאמרו' שהשמירה מלעשות מלאכה בגופו באה רק ע"י זכירה התלויה במוח, ובברכות (כ:) אמר רבא: אמר קרא זכור ושמור - כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, הרי שאין להפריד בין שמירה לזכירה, ואי אפשר רק להמנע ממלאכה בשבת דאין זוהי שביתה.

השראת השכינה תלויה במידת הענוה

ומצינו שכל ענין השראת השכינה תלוי וקאי על מידת הענוה, כדמצינו במשה רבינו אדון הנביאים שבוראו מעיד עליו "והאיש משה עניו מאד" וכן מצינו בהלל הזקן שתפס בלבו את מידת הענוה וזכה להיות ראוי להשראת שכינה ואפשר לבאר עוד שמידת הענוה אינה באה לידי ביטוי אך ורק בשעת קנטור והכעסה אלא הכל מתחיל בשעת קבלת התורה כשם שמצינו בהלל הזקן שביזה עצמו וישב על פי ארובה על מנת שלא ימנע עצמו מבית המדרש, וכן מצינו ענוה במשה שארבעים יום לומד ומשכח ועכ"ז אינו מפסיק - כל אלו הנהגות ענוה, וכן מצינו במסכת עירובין (נד.) דבעי מיניה רב יוסף מרבא מאי דכתיב וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא. -

אמר ליה: **אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו - תורה ניתנה לו במתנה, וכיון שניתנה לו במתנה - נחלו אל, שנאמר וממתנה נחליאל**.

והשראת השכינה במשכן גם היא נקשרת עם ענין הענוה שהרי כל הבא למשכן משתחוה, והשתחויה שהיא בפישוט איברים מורה על הכנעה וביטול מוחלט של עמידת האדם.

וגם עצם מציאות השבת מסמלת ענוה היא כעניה ודלה דלית לה מגרמה כלום, ואם לא הכין מאתמול - מה יאכל בשבת, והוא 'כלי מחזיק ברכה' הנשפעת עליו מלעילא.

הלכות מוקצה מטרתם לגרום לאדם לשבות 'שביתה הניכרת' כדכתב הרמב"ם, והלומד ומקיים את פרטי דיני מוקצה הרי הוא זוכה לשבות 'שביתה הניכרת' ועי"ז קובע את גבולות הארץ הקדושה שהיא השכינה כידוע ליודעי ח"ן, **ולכן קראתי שם הספר הזה 'מקצה הארץ'** שהרי בו ביררנו ושקלנו עניני מוקצה התוחמים את גבולות הארץ הקדושה, וכידוע בהלכות אלו שבחילוק דק מכניס כלי למחוזות הקדושה ומתירו בטלטול שבת או מפקיעו ודוחהו מתחום שבת.

ויה"ר שנזכה לראות בהשראת השכינה בכל מקום ואתר כדכתיב בדברי ישעיהו הנביא (מ"ב י') "שירו לה' שיר חדש תהילתו **מקצה הארץ** יורדי הים ומלואו איים ויושביהם"

וישוב הקב"ה לגאלנו שנית כדכתיב בנבואת ישעיהו (פרק מג ו' - ז') "הביאי בני מרחוק ובנותי **מקצה הארץ** כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".

קחו מזמרת הארץ

חיבור זה הינו תמצית שיעורי ההלכה שנאמרו בפני הרבנים תמידין כסדרן בימי שלישי וחמישי בכולל 'דורשי ציון' בשיעורים אלו העלינו בפני הרבנים שליט"א את צידי פני ההלכה בתקוה לזכות לראות לאפס קצה מקצותיה, ולהבחין בפן אחד משבעים פניה, ולהאיר עינינו בחד נהורא חיוורא, ואין כח בקולמוס לתאר את החדוותא דאורייתא שמילאה את האולם בזמן השיעורים, ובאמת ובתמים השתדלתי לנסות להעלות את השיעורים כהוויתן משובצים בפניני חידושי הרבנים שליט"א, ופלא פלאות היאך קובץ על יד ירבה שיעור אחר שיעור מצטרף לחיבור גדול ובאמת שמו של החיבור 'מקצה הארץ' גם הוא רומז לענין זה דפירש רש"י את הפס' במשלי (י"ז כ"ד) "את פני מבין חכמה ועיני כסיל בקצה הארץ" וביאר רש"י וז"ל: "את פני מבין חכמה" - החכמה לפני מבין הוא. "ועיני כסיל בקצה ארץ" - לומר אין החכמה מצויה לפני כי רחוקה היא ממני

איך אוכל לשנות סדר נזיקין שהוא ל' פרקים מסכת כלים ל' פרקים מסכת שבת כ"ד פרקים, אבל לחכם הוא דבר קל היום שונה שני פרקים ומחר שנים ואומר כך עשו אותן שהיו לפני מעולם, עכ"ל. ונראה לבאר עומק כוונת רש"י שהאדם הנבון מבין ומתבונן במשימה שלפניו ומבצע כל דבר בעתו ולסוף ימים נמצא בידו הון רב בניגוד לכסיל שמביט מתחילה לתוצאה הסופית וממילא מתיאש מגודל המשימה, ונמצא נעור וריקן מעושר החכמה.

וכמנהג אותו חכם כן היה בספר 'מקצה הארץ' שנתחבר תוך כדי מסירת שיעור אחר שיעור ותוך כדי הלימוד המשותף נתברר ונשתכלל, בבחינת "את פני מבין חכמה" ועתה זכינו לכנוס ולאגוד את כל השיעורים ולאחוז בידינו ספר שלם **'מקצה הארץ'.**

ומכאן ברכה שלוחה לכל לומדי, אברכי, חכמי ורבני הכולל הגדול 'דורשי ציון', השוקדים על כל חלקי התורה באחדות מופלאה ועליהם יאמר הפסוק בעמוס (ט' ו') "ואגודתו על **ארץ** יסדה", **ובפרט לרבני חבורת ההלכה** שלימודם בשמחה ואהבה ומשימים עצמם כשור לעול וכחמור למשאוי ומכתתים עצמם בטורח גדול ביגיעת וידיעת התורה לחתור להבנה עמוקה ושלימה בכל פרטי וצדדי ההלכה, למסוק ולכתוש את דברי התורה בבחינת "שמן זית זך כתית למאור" ועליהם נאמר (זכריה ד י"ד) "בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ" וביותר יזכרו לטובה בני היכלא דמלכא שושבינין דמטרוניתא רבני החבורה הקדושה "דורשי ייחודך" השוקדים לכונן ולתקן קישוטי הארץ העליונה.

וכאן המקום להזכיר ולשבח את פעלם של אנשי חיל רבי פעלים שבזכותם שיעורי 'מקצה הארץ' מגיעים לארבע כנפות הארץ "**בכל הארץ** יצא קום **ובקצה** תבל מיליהם" הרב ר' עזרא רוז שליט"א על פעלו בהעלאת השיעורים לעמדות 'קול הלשון' וכל צמא לכו למים, וכן נודה להרב ר' משה גולדנברג שליט"א המפיץ את השיעורים לכל העולם באתר דורשי ציון, ישלם ה' שכרם ופעלם.

ולראש הכוללים הרה"ג הרב אברהם צוייג שליט"א (ישעיהו מ"א ח - ט) "ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך **זרע אברהם אוהבי, אשר החזקתיך מקצות הארץ** ומאציליה קראתיך ואומר לך עבדי אתה בחרתיך ולא מאסתיך" שטורח בכל מאדו שתהיה התורה כאורה, נשלח ברכתנו בשם כל הלומדים שיזכה לשקוד על התורה, ובד בבד להמשיך במפעליו הרבים ולהגדיל תורה בכל חלקיה ויזכה הוא ורעיתו העומדת על ימינו למלא חפניים נחת מילדיהם מתוך שלוה והשקט ישלם לכם ה' שכרכם על אין סוף שעות של הקרבה ומסירות לטובת הצלחת הכולל ויקוים בכם מקרא שכתוב (מלאכי פ"ג יב) "ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם **ארץ חפץ** אמר ה' צבאות".

ומנחת ברכתי הדלה להורי היקרים שלכל אורך הדרך תומכים מדריכים ומעודדים, לאמי רחל שמילדותי שקדה ללמדני תנ"ך ומשנה ללא ליאות, וביותר על שעות הלימוד המזוקקות שמו"ר אבי הגאון שליט"א מקדיש לי ללמדני מעושר חכמתו הצפונה בליבו באר מים חיים, ינצרם ה' בשמירה מעולה ובבריאות איתנה ויקוים בהם מקרא שכתוב "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו" באחדות מופלאה של כל המשפחה מתוך הארה של תורה בכל הצאצאים ויקוים בהם ובזרעם אחריהם מקרא שכתוב (ישעיהו ד ב) "ביום ההוא יהיה צמח ה' לצבי ולכבוד **ופרי הארץ** לגאון ולתפארת".

ויזכרו לטובה חמי הרב ר' שמואל נהארי שליט"א וחמותי הרבנית תליט"א יבורכו בשפע הטובה מברכת שמים מעל בבנים ובני בנים עוסקים בתורה ויראה, ויזכו לראות בפקידת כל הזקוקים לישועה בריבוי צאצאים לעבודתו יתברך כמקרא שכתוב (זכריה ח י"ב) "כי זרע השלום הגפן תתן פריה והארץ תתן את יבולה והשמים יתנו טלם".

וקובעת ברכה לעצמה אשתי שתחי' שעומדת על ימיני לעזרני בכל הענינים, ונזכה לגדל בנחת ושמחה את בנינו ובנותינו (ישעיהו סא ט - יא) כמקרא שכתוב "ונודע בגוים זרעם וצאצאיהם בתוך העמים כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה', כי **כארץ** תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן ה' אלקים יצמיח צדקה ותהילה נגד כל הגוים"

ואסיים בתחינה ובקשה מהחונן לאדם דעת "אוחילה לאל אחלה פניו אשאלה ממנו מענה לשון" שנזכה להיות מאותם שהגיעו למעלה הנפלאה (תהלים סה ה - ו) "אשרי תבחר ותקרב ישכן חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך, נוראות בצדק תעננו אלקי ישענו מבטח כל **קצוי ארץ** וים רחוקים".

נתנאל ברבי שאול ניר

מקצה הארץ
מן הקצה אל הארץ

בזכות ישיני חברון אשר טמונים במכפלה "אשר **בקצה** שדהו"

יקוים בנו "וידגו לרוב בקרב **הארץ**"

ובזכות המשכן שנאמר בו "מבריח מן **הקצה** אל הקצה"

נקנה את התורה שעליה נאמר "ארוכה **מארץ** מידה"

ובזכות בועז אשר שכב **בקצה** הערמה

תיבנה "בלילת יופי משוש לכל **הארץ**"

ובזכות נושאי הארון אשר נטבלו רגליהם **בקצה** מי הירדן

ישוב אלינו "ארון הברית אדון כל **הארץ**"

ובשם שעשית ניסים לנימולים "בגלגל **בקצה** מזרח ירחו"

כך תרים קרני ישראל "בהם עמים ינגח יחדיו אפסי **ארץ**"

ובזכות גדעון אשר בא **בקצה** המחנה

נתאחד בולנו "מי כעמך ישראל גוי אחד **בארץ**"

ובזכות יהונתן אשר טעם מעט דבש **בקצה** המטה

נטעם מחלב ודבש "ואכלתם את טוב **הארץ**"

ובזכות שאול אשר ישב **בקצה** הגבעה

נשב בשערי תורה כנודע "בשבתו עם זקני **ארץ**"

ובזכות יוסף אשר "ומקצה אחיו לקח"

עינינו יחזו בהר ציון "יפה נוף משוש כל **הארץ**"

ובזכות הנביא ישעיהו אשר יצא "אל **קצה** תעלת הברכה"

מלכי עמים ישתחוו לך אפים **ארץ**

ובזכות נח שראה בחסור המים "**מקצה** חמישים ומאת יום"

ינחילנו "**ארץ** חמדה נחלת צבי צבאות גויים"

ובזכות אהרון שנטמן "בהר ההר **בקצה** ארץ אדום"

יתקיים "כי זרע השלום הגפן תתן פריה **והארץ** תתן את יבולה"

ואפילו "אם יהיה נדחך **בקצה** השמים"

ירכיבנו מהרה על במותי **ארץ**

ויקבצנו אל "**ארץ** טובה" "**והארץ** רחבת ידים"

ונראה היאך "ישים את ירושלים תהילה **בארץ**"

ובהשראת שכינה "ישמחו השמים ותגל **הארץ**"

מפתח 'מקצה הארץ'

קצה ראשון - מוקצה

מוקצה - לחומרא או לקולא ..... א
טעמי מוקצה ..... יט
טלטול מוקצה במקום מצוה ..... כז
בגדרי כלי מוקצה חמורים ..... לו
'קרני דאומנא' ..... מז
גולד, ושברי כלים ..... נט
מוקצה בדלתות כלים ..... עג
'בית אחיזה' בכיסויי כלים וקרקעות ..... עט
כלים חד פעמיים ..... פו
סכין מילה בשבת ..... צה
סנדל שנקרעה רצועתו ..... קח
'מוקצה מחמת גזירת חכמים' ..... קטו
'הזיקא דרבים' ..... קלג
'ייחוד מוקצה' ..... קנא
נגיעה במוקצה ..... קעב
'מוקצה במחובר לקרקע' ..... קפא
מאכל בהמה ..... קפז
'פינוי שולחן' ..... רא
'המשך טלטול' בקליפות וגלעינים ..... ריא

גרף של רעי ..... רכב
גרף של רעי לכתחילה ..... רלב

קצה שני - מוקצה מחמת מצוה

סוכת 'לנצח', בנויה ועומדת ..... רמג
הגדרות קדושה בסוכה ונוייה ..... רנד
הרחה באתרוג והדס ..... רסז
'הנרות הללו קודש הם' ..... רעט

קצה שלישי - מועדי השנה

ברכת לישב בסוכה ..... שג
הדלקה מפני חשד ..... שיז
'הדר בעליה' ..... שכח
בשינוים שבין חנוכה לפורים ..... שלד
השופר, משפר ומתקן את המעשים ..... שלח
כשרות בשופר ..... שמג
דבר האבד ..... שנא
ישיבה ע"ג קרקע בתשעה באב ..... שסב

קצה רביעי - נושאים נוספים

בסדרי ברכות אירוסין ונישואין ..... שעה
נטילת בקבוקים ממיחזורית. ..... שפא
ברירת תאנים ..... שפו
'עריס' ע"ג סבכה ..... שצ
ברכה על 'קבלת המפתח' לדירה ..... שצה

תוכן העניינים

קצה ראשון - מוקצה

מוקצה - לחומרא או לקולא ..... א

הלכה כרבה בהכנה, האם מוקצה דאורייתא ◇ מוקצה ביחס לשאר איסורי דרבנן ◇ ערוך השלחן, מוקצה חמור ◇ נפק"מ בין מוקצה לשאר שבותין בענין מסירת גט ◇ נפק"מ בין מוקצה לשאר שבותין באכילת מוקצה לחולה שאיב"ס ◇ הצלת בהמה, מוקצה למול צער בעלי חיים ◇ ספיקא במוקצה ◇ בית יוסף, מכריע בספק מוקצה לקולא ◇ קושיא אחת, שלשה תירוצים ◇ סתירה בפסקי המשנ"ב ◇ חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא ◇

טעמי מוקצה ..... יט

הרמב"ם, שלשה טעמים לגזירת מוקצה ◇ הראב"ד, מוקצה משום הוצאה ◇ טלטול מוקצה ביו"ט ◇ כרמלית או בעיר מעורבת ◇ בא לידו בהיתר ◇ אוכלין וכתבי הקודש ◇ מלאכתו להיתר שלא לצורך כלל ◇ טלטול מוקצה בשינוי ◇ מחמה לצל, מלאכה שא"צ לגופה ◇ מוקצה במחובר לקרקע ◇ מגדל עוז, להרמב"ם איתא טעמא דהוצאה ◇

טלטול מוקצה במקום מצוה ..... כז

שופר שהוכן ביו"ט ◇ אין עולין באילן ◇ כיסוי הדם ע"י מוקצה ◇ חיי אדם, 'היכי תימצי' או בעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה' ◇ שילוח הקן בשבת ◇ שני ביאורים, שני אופני שילוח ◇ שילוח באגפים בשבת ◇ שילוח בהקשה, וזכיה בבנים ◇ שילוח בשבת, נגלה ונסתר ◇ מה עדיף, 'שילוח אגפיים' או 'שילוח הקשה' ◇

בגדרי כלי מוקצה חמורים ..... לו

סוגיית מוקצה בשופר ◇ כוורת דבורים ◇ הגדרה מחודשת, מלאכתו לאיסור בתוספת הקצאה גמורה ◇ קביעות מקום במנורה ◇ פמוטות של בית רבי ◇

שריתא ואסיתא ◇ סיכי זיירי ומזורי, הקצאה משימוש או מטלטול ◇ יסוד מחודש, קבע מקום – הפקיע שם כלי ◇ חידוש גדול, קביעות מקום – 'הפקעה משימוש' או 'צורת שימוש' ◇ ביטול 'תורת כלי' או 'תורת היתר' ◇ רמות החומרא ◇

'קרני דאומנא' . . . . . **מז**

כלים שמלאכתם לאיסור שאין בהם שימושי היתר ◇ פרישת הסוגיא ◇ שיטת הרז"ה ◇ שיטת הרשב"א ◇ מוקצה מחמת ח"כ, לצורך מקומו ◇ מכשירי חשמל ◇ חידוש עצום בריטב"א ◇ כלים בני זמנינו ◇ העולה מן האמור, וטלפון סלולרי ◇ טלטול נר שעוה ◇ מוקצה במעות ומטבעות ◇ אבקת כביסה ◇ שופר בראש השנה ◇

נולד, ושברי כלים . . . . . **נט**

נולד שלא היה בעולם ◇ חליבת שבת ◇ חלב שנשאב בשבת ◇ כלי שנשבר ואינו ראוי לכלום ◇ 'גשם' ◇ 'שלג וברד' ◇ 'נולד אמיתי' ◇ חילוק התוס' בצורך האוכל ◇ שמן של בדדין ◇ שברי כלים העושים מעין מלאכה, נולד או לא ◇ כסא 'כתר' שנשבר ◇ מוקצה שנשבר ◇ כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר ◇ פתרון החידה ◇

מוקצה בדלתות כלים . . . . . **עג**

מכונת כביסה ומיקרוגל ◇ תנור אפיה ◇ מייבש כביסה ◇ מדוכה שיש בה שום, ותנור 'מצב שבת' ◇ מכונית ◇ דלת של 'בית חנוכיה' ◇ דלת של 'ויטרינה' לנרות שבת ◇ דלת שנתפרקה ◇ כפתור שנשר מבגד ◇ כירה שנשמטה, שמא יתקע ◇

'בית אחיזה' בכיסויי כלים וקרקעות . . . . . **עט**

מוקצה בכיסויי כלים וקרקעות המצויים בבתים ◇ טלטול כיסויי קרקעות ◇ מח' מג"א ופמ"ג, תליא במח' רש"י תוס' ◇ כלי שחיברו בקרקע, שיטות הראשונים ◇ כיסוים בחדר השירותים ◇ כיסוי אסלה ◇ מכסה 'קופסת ניקוז' ◇ פקק אמבטיה, ומסננת ◇ פח אשפה טמון ◇

כלים חד פעמיים . . . . . **פו**

שיטת הרשב"א במחצלת ◇ שיטת הרשב"א במחט ◇ בירור דעת השו"ע ◇ מחט לצעיפים ◇ חידוש עצום, השו"ע תולה הכל בעושה מלאכה ראשונה ◇ שלש דרכים - והכרעה ◇ כלים חד פעמיים ◇ תוס' בשבת המחייב הוא 'ייחוד בכח' ◇ מג"א, ומחלוקת התוספות ◇ תוס' בזבחים, המחייב הוא 'דרך לייחד' ◇ מי זאת עולה... ◇ כלי אחסון ◇ בקבוקי שתיה מפלסטיק ◇

סכין מילה בשבת . . . . . צה

טלטול הסכין שלא לצורך מילה לפני המילה ולאחריה ◇ שיטת הט"ז ◇ דברי המג"א ◇ שיטת הגר"א ◇ שלש שיטות בסכין מילה ◇ התירי טלטול הסכין ◇ ט"ז, מימנע ולא מהיל ◇ מג"א, המשך טלטול ◇ ארבע דרכים לטלטל סכין אחר שהניחו מידו ◇ קושיות האוסרים על המתירים ◇ שיפוד שצלה בו ◇ טלטול עלי ◇ הבנה מחודשת ביותר בדעת המג"א ◇ לולב שהניחו מידו ◇ הואיל ואשתרי אשתרי ◇ טלטול כלי קבורה ◇ מילה נוספת ◇ סכין מילה ומקלות להפשטה ◇ היפוך ערלה וטמינת שליא ◇ ראיה מחודשת לטלטול סגולי ◇ סכין מילה 'חד פעמי' ◇

סנדל שנקרעה רצועתו . . . . . קח

טעם האיסור ברצועה חיצונה ◇ טעמי ההיתר ברצועה פנימית ◇ ביאור חדש ומחודש ◇ מנהג בני אדם בימי החולין ◇ רצועות שנקרעו בשבת עצמה ◇ ביאור דברי רש"י ◇ האם הכל תלוי בגנאי או ביכולת לנעול את הסנדל ◇ חידוש מחודש, תיקון גרוע תליא בגנאי ◇ סנדל שנקרע ובא גוי ותיקנו ◇ חידוש גדול, גם בזמננו מנעל קרוע אינו מוקצה ◇

'מוקצה מחמת גזירת חכמים' . . . . . קטו

כירה שנשמטה אחת מירכותיה ◇ תרומת הדשן, דין ספסל שהתפרק ◇ עיון בשיטת הדרכי משה ◇ ישב מע"ש, פתר שתי בעיות ◇ ספסל ככירה, ודין כפתור מחולצה ◇ מעשה תיקון או שימוש בפועל ◇ מוקצה 'מחמת גזירה' ◇ עשתי עשרה נפק"מ בין מוקצה 'מחמת גזירה' לדין 'שברי כלים' ◇ א. מחמת מקומו ◇ ב. טלטול בגופו וכלאחר יד ◇ ג. עודו בידו ◇ ד. טלטול בשני אנשים יחדיו ◇ ה. 'שומר' שלא יתקע ◇ ו. נשברה הרגל או שאבדה ◇ ז. מיגו דאיתקצאי ◇ ח. רגיל להיות רפוי או הברגה שחוקה ◇ ט. יום טוב ◇ י. טלטול מוקצה לצורך מצוה ◇ יא. טלטול הירך 'אגב הכירה' ◇ למעשה, מהלך עם עגלה ונשמט הגלגל ◇

'הזיקא דרבים' . . . . . קלג

שיטת הרמב"ם ◇ שיטת הטור ◇ שיטת בה"ג ◇ חידוש הריב"ש ◇ הקושיות על שיטת הריב"ש ◇ שש דרגין במפגעים ◇ א. קוץ וגחלת ◇ ב. כיבוי נר ◇ ג. חליבת צער ◇ ד. הפסת מורסא ◇ ה. צידת נחש ◇ ו. צידת פרעוש ◇ יסוד חדש ומחודש, בחדא לטיבותא סגי ◇ תרתי לריעותא ◇ ז. שברי זכוכית בבית ◇ יסוד מחודש, סבירות גבוהה או חשש רחוק ◇ עיון מחדש בחידוש הריב"ש ◇ שמונה גדרים בפינוי מפגעים ◇ חילוק מחודש בכיבוי נר ◇ ט. שפוד שצלה בו, ניכר לעינים

ברה"י, חידוש מחודש ◇ שלש רמות היתר ◇ שברי זכוכית תקועים במסגרת ◇ סילוק סולם שלא יטפסו עליו ◇ שמן על הכביש ◇ חקירה, האם החילול דוקא בגוף אחד או אפילו בשני גופים ◇ צער מועט, ושעון מעורר בחדר ◇ מקרה, הגדרה, טעם ודין. ◇ בחתימת הענין, חובה קדושה ◇

'ייחוד מוקצה' ..... קנא

ארבע דרגות בייחוד מוקצה ◇ לכל דרגה יש מקום בהלכה ◇ הכרעת ההלכה - שלש שיטות בראשונים ◇ החילוק בין חריות לאבנים ◇ מגיד משנה 'איכא דקיימי' ◇ כיס של מעות, 'מעשה הפקעה' ◇ 'חזו לאישתמושי בהו' ◇ 'לא חזו אך אורחיה לאישתמושי בהו' ◇ 'מעשה ייחוד' ◇ דברים שלא חזו, ולאו אורחיה לאשתמושי בהו ◇ 'חסרון כיס' ◇ חסרון שימוש מחמת הזיקא ◇ דברים שאין חשיבות לייחודם ללא מעשה ◇ דברים שעשה בהם 'מעשה הקצאה' ◇ אוסף מטבעות עתיקים, ואלבום 'בולים' ◇ חזו"א, יש לחוש לנמלך ◇ חידוש עצום, 'מעשה הפקעה' ◇ ארבעה 'יוצאי דופן' ייחוד מחשבה לא יועיל ורק מעשה ייחוד מהני ◇

נגיעה במוקצה ..... קעב

המגיד משנה – הכל תלוי בחפצא ◇ תרומת הדשן – הכל תלוי בגברא ◇ חידוש, המ"מ מחשיב כלי כידא אריכתא ◇ בירור הכרעת הרמ"א ◇ בירור שיטת השו"ע ◇ סיכה והדחת מת ◇ כיסוי לבנים ודבורים ◇ תה"ד, סיכת מת - היתר מיוחד ◇ קינוח בזנב הסוס ◇ חידוש עצום, קינוח בזנב הסוס מחלוקת תה"ד ומ"מ ◇ חידוש מחודש, השו"ע מיקל כתרוויהו ◇ נגיעה במחובר או בבע"ח המיועדים לשעשוע ◇

'מוקצה במחובר לקרקע' ..... קפא

לא יזיזם – הזזה או תלישה ◇ מוקצה בפירות שנתלשו ◇ קושיא עצומה מדין זמורה בטפיח ◇ מוקצה במחובר – מחלוקת התלמודים ◇ העולה מן המדבר ◇

מאכל בהמה ..... קפז

כולהו סבירא להו- הרחבה בענין 'שיטה' ◇ האם צריך שיהיו בע"ח בביתו או די במצויים ◇ חידוש, ת"ק ורשב"ג אית להו 'כל ישראל ראויים' ◇ דין כלבים ◇ קושיא מגמרא ערוכה, אין ענין להאכיל כלב במתא ◇ שאר מיני בע"ח דהפקר ◇ זני בע"ח מצויים או מצויים באותו מקום ◇ שיטות המתירין מכח אתרא דמצויין ◇ בדיקת חתיכות של 'מראה' בצפורן ◇

'פינוי שולחן' . . . . . רא

טלטול אגב פת ◇ פת קודם או פת אח"כ ◇ חמשה מצבי היתר לטלטל ע"י ככר ◇ דוקא פת או אפילו כל דבר היתר ◇ גריעותא דקליפין וחשיבות דאבן ◇ גדר פירורים פחות מכזית ◇ פינוי מפה חד פעמית ◇

'המשך טלטול' בקליפות וגלעינים . . . . . ריא

חמש שיטות בהמשך טלטול ◇ המשך טלטול – ארבע קושיות ◇ קושית המג"א ◇ קושית הגרעק"א ◇ קושית התו"ש ◇ קושיא מדין בדיקת טריפה ◇ קושיא ע"ד המשנ"ב ◇ משנ"ב – שיטה חדשה ◇ סיכום דעת המשנ"ב ◇ הוצאת פסולת וקליפות מפיו ◇ היתרי הוצאת גלעינים וקליפות מפיו בידו ◇

גרף של רעי . . . . . רכב

גרף, מאוס או מפריע ◇ שיורי כוסות דגוי ◇ שיורי מאכל ◇ טיט נימוח ◇ דלף ומים על רצפת הבית ◇ יין וצבע הנוזלים מחבית ◇ נר שמן ישן ◇ כיבוד הבית מקליפי אגוזים ורימונים ◇ וזאת תורת העולה: ◇ ובלשון קצרה: ◇ טלטול במקום שהולכים בו ◇ 'טיטול' שהניחו בחדר המדרגות ◇ ובלשון קצרה: ◇

גרף של רעי לכתחילה . . . . . רלב

כלי תחת הדלף ◇ ביאור חדש בגדרי עשיית גרף לכתחילה ◇ דלף מאוס מאד בבית ◇ הכנסת מיטה ◇ הוצאת גלעינין מתוך פיו ◇ זימון גוי – גרף בשיורי כוסות ◇ נטילת ידים של שחר ◇ מים אחרונים ◇ שיטת השו"ע ◇ יישוב כל הוראות השו"ע ◇ ארבע דרכים בגרף לכתחילה ◇

קצה שני - מוקצה מחמת מצוה

סוכת 'לנצח', בנויה ועומדת . . . . . רמג

איסור עצי סוכה, דאורייתא או דרבנן ◇ חלות הקדושה, הסתלקות, וחלות מחודשת ◇ פרטים בדין 'חידוש דבר' ◇ קושיא ע"ד המשנ"ב, שני דינים 'קדושה' 'ועשייה' ◇ שערי תשובה, התנאי שהתיר הוא התנאי שאוסר ◇ קיבוע קורות לסכך ◇ יסודות פסול 'קבע בסכך' ◇ הכל תלוי בהגנה מגשם ◇ מהרש"ק, בעי תרתי, מסמרים וגם איטום ◇ דמיון לבית ◇

הגדרות קדושה בסוכה ונוייה . . . . . רנד

שיטת רש"י, תנאי – אפשרות שימוש בפועל ◇ שיטת הר"ן, אין תנאי בדאורייתא ◇ בנה סוכה בחוה"מ והתנה, מה דינה ◇ תנאי 'איני בודל' ◇ ארבעת ההגדרות בסוגית תנאי ◇ הקצאה ◇ 'קדושה' ◇ מעשה מצוה ◇ 'תנאי' ◇ תנאי חל על קדושה דאורייתא ◇ תנאי חל על קדושה דרבנן ◇ תנאי חל על הקצאה ◇ תנאי לא חל על 'מעשה מצוה' ◇ יסוד מחודש בדיני 'בסיס' ◇ סתירה בפסקי המשנ"ב, מסימן ש"ט לתרל"ח ◇ חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא ◇ ארבעה גדרים בבסיס, וארבעה בנוי סוכה ◇ בסיס, חזקת היתר או חזקת איסור ◇ נוי סוכה, אחוז בקדושת הסוכה ◇

הרחה באתרוג והדס . . . . . רסז

מגן אברהם - 'אחיזה חיובית' לעומת 'הרחה אגבית' ◇ ט"ז וגר"א – אינו מיועד לריח ◇ אוחז בידו בשמים בחדר הבשם ◇ נפל האתרוג ◇ חידוש, ברכה אחת מועילה לשבוע שלם ◇ חידוש גדול, בשמיני עצרת שרי לכל הדיעות לברך על אתרוג ◇ הדס בסוכה ◇ הדס לנוי סוכה, וסוגית 'שימוש ללא ביטול' ◇ עונג יו"ט, הנאה שאינה מחסרת - אסורה ◇ הכרעת העונג יו"ט ◇ תירוץ נפלא, תשבו כעין תדורו ◇ ואלו פירות הנושרין מנויי סוכה: ◇

'הנרות הללו קודש הם' . . . . . רעט

א. כבתה זקוק לה. ◇ ב. תירוץ ראשון 'שיעורא בעידנא' ◇ ג. תירוץ שני, 'שיעור בשמן' ◇ ד. שני התירוצים לחומרא ◇ ה. שני התירוצים לקולא ◇ ו. הרמב"ם, שני התירוצים משלימים זא"ז ◇ עיון בשיטות הרמב"ם והשו"ע ◇ חידוש גדול בהבנת שיטת השו"ע ◇ שמנים ופתילות גרועים בשבת ◇ התחיל לאכול ◇ הדלקת חוץ או בית ◇ 'הסתירה הגדולה' ◇ שימוש בשיירי הנר, אחר זמנו או שכבה ואינו זקוק לו ◇ שיעור בנר, חומרא או קולא ◇ שיטת הרא"ש, שני פירושים בביאור 'לשיעורא' ◇ מה בין נוי סוכה ונר שבת לנר חנוכה ◇ הגדרה נאה, ע"מ לאסור צריך 'תרתי לריעותא' ◇ ארבע שיטות במותר השמן ◇ שלש שיטות בשימוש לאורה אחר חצי שעה ◇ יישוב חדש ומחודש בביאור 'הסתירה הגדולה' ◇ גדרי ביזוי מצוה ◇ הדמיון לנרות מנורת המקדש ◇ שלשה סוגי שימושים ◇ שמן יותר מכשיעור, מדוע בכלל חלה הקצאה ◇ נר חנוכה 'מוקצה מחמת ביזוי מצוה' ◇ חילוק בין 'המשך הנאה' לבין 'הדלקה מחדש' ◇ תמצית ביאור שלישי ביישוב הסתירה ◇

קצה שלישי - מועדי השנה

ברכת לישב בסוכה . . . . . שג

קידוש, בעמידה או בישיבה ◇ ביאור הט"ז ◇ דעת הגר"א ◇ שיטת הזוה"ק ◇ חפץ לאכול בעוד שעה ◇ גמר סעודתו, או בירך ברכת המזון ◇ 'לישב בסוכה' או 'על ישיבת סוכה' ◇ שיטת ר"ת ◇ שיטת הרמב"ם ◇ המוציא וסוכה, מי קודם ◇ מסעודה לסעודה ◇ יצא יציאה ארעית בין סעודה לסעודה ◇ סוכת חבירו ◇ שיטות הפוסקים, למעשה ◇

הדלקה מפני חשד . . . . . שיז

חכם צבי, חיישינן לטעות עמי הארץ ◇ חכמת שלמה, אין לחוש לחשד בפתח גרוע ◇ אכסנאי שיש לו פתח לעצמו ◇ חשד בהדלקת פנים ◇ ברכה על 'הדלקת חשד' ◇ פר"ח, מחלוקת גם בנר חנוכה ◇ בית שערים, חילוק בין 'להדליק' או 'נר דולק' ◇ ברכה על הדלקת חשד, יש לחקור לכל המנהגים ◇

'הדר בעליה' . . . . . שכח

קושיא גדולה ע"ד הב"י ◇ לשיטת התוס' איכא 'היכר בחפצא', וליתא 'היכר בגברא' ◇ היאך יבאר הרמב"ם את סוגית 'הדר בעליה' ◇ לשיטת הרמב"ם-איכא 'היכר בגברא' וליכא 'היכר בחפצא' ◇ מחלוקת רש"י ורמב"ם עם התוספות ◇ כולם יורו להדליק על פתח הבית ◇ כ"ע יורו להדליק על פתח החצר ◇

בשינוים שבין חנוכה לפורים . . . . . שלד

חנוכה ופורים-עבודות שונות ◇

השופר, משפר ומתקן את המעשים . . . . . שלח

אחור באחור ◇ תרדמת 'דורמיטא' ◇ עליה ותיקון ע"י השופר ◇ השופר והתקיעה ◇ תקיעת שופר, 'הצהרת כוונות' ◇ מלכיות זכרונות ושופרות ◇ השופר, ההבל, וקול התקיעה ◇ הלכות שופר הם 'הלכות אדם' ◇ סיום העבודה, נסירה ממותקת ◇

כשרות בשופר . . . . . שמג

ניקב וסתמו ◇ שיטת הרמב"ם ◇ שיטת הרא"ש ◇ נקב שלא נסתם ◇ נסדק והודבק ◇ 'דבק שופרות' ◇ חשש גזול ◇ חשש שאינו של איל ◇ חשש ע"ז ◇

דבר האבד . . . . . שנא

חידוש נפלא, סתם טירחא מרובה בסתם דבר האבד - שריא ◇ פרקמטיא ◇ 'תגובת שרשרת' ◇ 'בציר ענבים בחינם' ◇ ברכה על הפרשה מפני מראית העין ◇ עבודה עם טרקטור בחוה"מ ◇

ישיבה ע"ג קרקע בתשעה באב . . . . . שסב

שיטת הב"ח ◇ חילוק בין כפיה לכפיה ◇ ישיבה ע"ג שק ושרפרף ◇ שיטת הט"ז ◇ שיטת הגר"א, ט"ב יום אבילות או אוננות ◇ ארבעת הפירושים בדעת חכמים ◇ סוגיית רחיצת אבל ◇ ראיית הרמב"ם ◇ ביאורי הרמב"ן ◇ מנהג הקימה מהקרקע בחצות ◇ אין גאולה ללא עפר ◇

קצה רביעי - נושאים נוספים

בסדרי ברכות אירוסין ונישואין . . . . . שעה

מי מברך ברכת אירוסין ◇ מי טועם מכוס של ברכה ◇ ברכות הנישואין ◇

נטילת בקבוקים ממיחזורית. . . . . שפא

עמידת המקנה בצד החצר ◇ שני צדדים להקל גם לדעת הרמ"א ◇ בירור המציאות כיום ◇

ברירת תאנים . . . . . שפו

ברירה במין אחד ◇ איסורא הוא דרביע עליה ◇ בתר מעיקרא או בתר לבסוף ◇ 'העולה מן המדבר' ◇

'עריס' ע"ג סבכה . . . . . שצ

ונפרוש השמלה ותתברר ההלכה ◇ כותל, גדר, אפיפירות ◇ שלש חומרות בעריס משאר כרמים ◇ בין ד' אמות לח' אמות ◇ ארבע אמות מעיקרי הגפנים לגדר ◇ קנים ואפיפירות מהגפנים לגדר יותר מד"א ◇ חמש גפנים מודלות ◇ מי זאת עולה: ◇

ברכה על 'קבלת המפתח' לדירה . . . . . שצה

שיטת המשנ"ב – 'דרוש תיקון' לא יברך ◇ חידוש עצום, חילוק בין קונה 'חומר גלם' לבגד 'דרוש תיקון' ◇ אינו ראוי או איסורא דרביע ◇ מה בין יד חבירו

לחסרון מזוזה ◇ חילוק בין שתי סוגי ברכות 'שהחיינו' ◇ טענה מחודשת, יכול להשכיר ◇ שהחיינו או הטוב והמטיב ◇ דירה פרטית, הנאה למשפחה או לא ◇ דירה להשקעה והרווחה כלכלית ◇ הרווחת אשתו ובניו ◇ ירידת גשמים בשדה – אשתו ובניו חשיבי שותפים ◇ יורש ירושה – יש לחוש שאשתו ובניו לא חשיבי שותפים ◇ 'עולה מן המדבר' ◇

מוקצה - לחומרא או לקולא

הלכה כרבה בהכנה, האם מוקצה דאורייתא
מוקצה ביחס לשאר איסורי דרבנן
ערוך השלחן, מוקצה חמור
נפק"מ בין מוקצה לשאר שבותין בענין מסירת גט
נפק"מ בין מוקצה לשאר שבותין באכילת מוקצה לחולה שאיב"ס
הצלת בהמה, מוקצה למול צער בעלי חיים
ספיקא במוקצה
בית יוסף, מכריע בספק מוקצה לקולא
קושיא אחת, שלשה תירוצים
סתירה בפסקי המשנ"ב
חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא

• • •

בגמרא בפסחים (מז:) חידש רבה שאין היתר מדאורייתא לבשל מיו"ט לשבת ורק משום שאמרינן 'הואיל' כלומר איננו יכולים לחייב על התבשיל שבושל מיו"ט לשבת משום שייתכן שיהא אפשר ליהנות ממנו אף ביו"ט עצמו, ומכח סברא זו יש לומר שאפילו מי שבישל מיו"ט לחול לא ילקה כשאר העוברים על איסורי יו"ט משום שייתכן והתבשיל יהיה ראוי ליו"ט עצמו כגון שיבואו אורחים, והקשה עליו אביי מברייתא המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב ואוכלו, לוקה חמש: לוקה משום מבשל גיד ביום טוב, ולוקה משום אוכל גיד, ולוקה משום מבשל בשר בחלב, ולוקה משום אוכל בשר בחלב, ולוקה **משום הבערה**. ואי אמרינן הואיל - אהבערה לא ליחייב, הואיל דחזי ליה לצרכו [שהרי כשם שלדברי רבה אנו פוטרים את המבשל שלא לצורך יו"ט כך נפטור את המבעיר שלא לצורך מאכל כשר ביו"ט, ותירץ רבה] אפיק הבערה ועייל עצי מוקצה. [ותמה אביי] - ומוקצה דאורייתא הוא? - אמר ליה: אין, דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, ואזהרתה מהכא - מלא תעשה כל מלאכה.

אמר ליה: והא את הוא דאמרת: בעאי מיניה מרב חסדא, ואמרי לה בעאי מיניה מרב הונא: הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביום טוב מהו? ואת אמרת לן עלה: שה - ולא הבכור, אחת - ולא מעשר, מן הצאן - ולא הפלגס, מן המאתים - ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור. מכאן לערלה שבטילה במאתים. ממשקה ישראל - מן המותר לישראל. מכאן אמרו: אין מביאין נסכין מן הטבל. יכול לא יביא מן המוקצה, אמרת: מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו - אף כל שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו, אלא איסור דבר אחר גרם לו. ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא - מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר?

[כאן הקשה אביי, הרי רבה מסר בשם החכמים שאין איסור להביא נסכי מוקצה ודלא כשאר איסורי דאורייתא כדוגמת טבל, ולכן מוכח מכאן שקולת המוקצה היא בגלל שאינו מדאורייתא]

ועוד, הא את הוא דאמרת: חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב.

[כאן מקשה אביי מדברי רבה עצמו, שסובר שאי אפשר ללקות כמה מלקיות על חילול יו"ט, אלא אדם שחילל יו"ט בכמה מלאכות לא יתחייב אלא אחת, וא"כ לא ייתכן לומר שלוקה משום מבשל גיד ביו"ט ומשום עצי מוקצה, כיוון ששניהם איסורי יו"ט ויש לעורר ולהדגיש שאין מטענה זו פירכה על עצם טענת רבה שמוקצה דאורייתא אלא רק שאי אפשר למנות גם בישול גיד וגם עצי מוקצה אלא יש לבחור רק אחד מהם, ומכח שתי קושיות אלו דוחה אביי את דברי רבה]

אלא אפיק הבערה ועייל עצי אשירה.

ואזהרה מהכא: ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. - אמר ליה רב אחא בריה דרבא לאביי: ונלקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך! - אלא אפיק הבערה, ועייל עצי הקדש, ואזהרה מהכא: ואשריהם תשרפון באש לא תעשון כן לה' אלהיכם.

ולסיכום:

רבה טען כי איסור שימוש בעצי מוקצה אסור מדאורייתא והביא את המקור לכך מהפסוק שנאמר בהכנת המן ע"י בני ישראל[א] "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו", והקשה עליו אביי שתי קושיות, **האחת** - מציטוט שמסר רבה בשם רב חסדא או רב הונא ותורף דבריו שאסור לנסך נסכי טבל אבל נסכי מוקצה מותר והבין אביי שהחילוק הוא דטבל אסור מדאורייתא ומוקצה מדרבנן,

---

א. והקשה הרב ר' ישראל אלישיב שליט"א מאי הכנה צריכה במן והא מוכן ועומד הוא וטעמו כצפיחית בדבש, ובתחילה רציתי לבאר שבמן שהיה מגיע לרשעי ישראל היה צריך הכנה רבה ועליו נאמר או טחנו בריחיים ובלעדי זה לא היה ראוי לאכילה, אך אחר העיון האיר ה' עיני בחידוש נפלא שההכנה האמורה הכא מיירי בעצם הכנת המן ביום שישי לצורך שבת דאי היה יורד בשבת היה נאסר מדין מוקצה שלא הוכן מאתמול.

והשנית - הקשה אביי על אוקימתת רבה בבריתא שהעמיד שתי מלקיות באיסורי יו״ט, ומדברי רבה עצמו מוכח שאין לחייב שתיים, ולכן העמיד אביי את הברייתא במסיק בעצי הקדש, ולכאורה נדחו דברי רבה לחלוטין ומוקצה אינו מדאורייתא כלל ועיקר.

אך מצינו בדברי רש״י ביצה (כו:) כשביאר מקור איסור מוקצה בזה״ל: **ואי דלא אחזו** - בין השמשות - ודאי אסורין, דאין כאן הכנה מבעוד יום, ומאן דאית ליה מוקצה - הכנה מבעוד יום בעי, כדכתיב ביום הששי והכינו את אשר יביאו.

ובתחילת מסכת ביצה (דף ב:) נחלקו האמוראים מהו טעם איסור ביצה שנולדה ביו״ט וקבע רבה: לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה, וביום טוב שחל להיות אחר השבת עסקינן, ומשום הכנה, וקסבר רבה: כל ביצה דמתילדא האידנא - מאתמול גמרה לה. ורבה לטעמיה, דאמר רבה: מאי דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו - חול מכין לשבת, וחול מכין ליום טוב, ואין יום טוב מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליום טוב.

הרי שחידש רבה חידוש עצום, שפשר איסור אכילת ביצה שנולדה ביו״ט הוא משום שטבע התרנגולת להכינה מאתמול ואי אתמול הוי שבת הרי שהביצה שהוטלה היום ביו״ט הוכנה מאתמול בשבת וזה אסור מדאורייתא, וביאר רש״י את החסרון בהא דהוכנה הביצה בשבת לצורך יו״ט וז״ל: **ורבה** - דאסר בהכנה שאינה בידים ממש. **לטעמיה דאמר רבה** - **בפסחים** (מז, ב), **ויליף מהכא דמוקצה דאורייתא. והכינו** - והזמינו, כגון: מכאן אני אוכל למחר, דאי משום הכנה בידים, ולומר שיאפו ויבשלו מבעוד יום - בהדיא כתיב את אשר תאפו אפו, אלא הזמנה בפה קאמר, וכתיב ביום הששי וסתם ששי חול הוא, ואחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמיננה מבעוד יום, ובחול.

אנו רואים שכרך רש״י את שתי הסוגיות ביצה ופסחים, ואגד את שיטת רבה בשתיהן לשיטה אחת, וחידושו הוא שדין ׳הכנה דרבה׳ האוסר את הביצה שנולדה ביו״ט מבוסס על דין מוקצה וענינו הוא שהביצה פשוט לא הוכנה מיום חול לצורך היו״ט ולא בגלל שהוכנה ביום השבת וכדברי רש״י הסובר שמוקצה אסור מדאורייתא מצינו גם בדברי שאילתות דרב אחאי פרשת בשלח (שאילתא מ״ז) וז״ל: שאילתא דאסיר להו׳ לדבי׳ ישראל למיכל ביומא דשבתא מידעם דהוה מוקצה מאיתמל לאכילה כגון תאני ועינבי דאסקינהו ליבושינהו ובין השמשות לא יבישו ויבישו למחר אסיר למיכל מינייהו **דלא אזמין לאכילה מחולא דכתיב והכינו את אשר יביאו אמ׳ רבא מהאי קרא חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב ואין שבת מכין ליום טוב ולא יום טוב מכין לשבת.**

ובשיטה מקובצת בביצה הביא שהרשב״א הקשה כמה קושיות על דברי רש״י:

א. שהרי נדחו דברי רבה, מכח שתי קושיות וברור א"כ שמוקצה אינו מדאורייתא.

ב. שאם יסוד איסור הכנה הוא משום שלא הוכן בחול מדוע הגמרא תלתה את טעם איסור הביצה בהא דהוכנה בשבת דאתמול, והרי עוד יותר היה לאסור אי היינו אומרים שהוכנה הביצה אפילו ביו"ט.

אך הרדב"ז (הוב"ד בשיטה מקובצת) פרך את קושיות הרשב"א הראשונה: שבאמת לא נדחו יסוד דברי רבה הסובר שעצי מוקצה הם דאורייתא, אלא רק האוקימתא בברייתא נדחתה מכוח הטענה השניה של אביי כיוון שאי אפשר להעמיד בברייתא שני איסורי יו"ט, אבל את קושיית אביי הראשונה על יסוד דין מוקצה דאורייתא יש לתרץ בשני פנים:

האחד - שעדיין יש לחלק בין איסור טבל דאורייתא שהוא איסור עצמי ומהותי בנסכים, לבין איסור טבל שגם הוא מן התורה אך אינו בעצמיות הנסכים אלא רק בשבת רכיב עליה איסורא.

והשני - שהיה יכול רבה לומר שאמר דברים אלו בשם רב הונא או רב חסדא והוא עצמו איננו סובר כך.

ואת קושיית הרשב"א השניה מדוע תלתה הגמרא את האיסור בהא דהוכנה מאתמול ביאר הרדב"ז דאמת שאם הוכנה היום חמירא, אך קושטא דמילתא קמ"ל שביצה שנולדה היום מוכנת מאתמול ולא תימא שמוכנת מלפני יומיים וממילא הוכנה בחול לצורך יו"ט, והעיר השיטמ"ק שלפי יסוד זה י"ל דההיתר המוזכר בגמרא בשוחט תרנגולת ביו"ט ומצא בה ביצים גמורות הוא רק ביו"ט שאינו אחר השבת, משום שממה נפשך עלינו לאסור בשוחט ומוצא ביצים ביו"ט שאחר שבת שהרי אי הוכנו היום ביו"ט עבור ההטלה מחר - הרי הו מוקצות, ואי הוכנו מאתמול בשבת - עדיין הו מוקצות.

הלכה כרבה בהכנה, האם מוקצה דאורייתא

ועתה בעיה גדולה לפנינו, שהרי אנו יודעים בבירור שנפסקה ההלכה כשיטת רבה וביצה שנולדה ביו"ט אסורה מטעמא דהכנה כמש"כ הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק א' הלכה י"ט וז"ל חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב אבל אין יום טוב מכין לשבת ולא שבת מכינה ליום טוב, לפיכך ביצה שנולדה ביום טוב אחר השבת אסורה, ואף על פי שהתרנגולת עומדת לאכילה, הואיל ומאמש נגמרה הביצה נמצא שבת מכין אותה ליום טוב, ואסרוה בכל יום טוב גזירה משום יום טוב שאחר שבת, וכן ביצה שנולדה בכל שבת אסורה גזרה משום שבת שאחר יום טוב, עכ"ל. ודין הכנה הוא מדאורייתא, ואם דין הכנה כרוך בדין מוקצה, מוכח שמוקצה עצמו הוא דאורייתא.

אבל בתוספות בעירובין לח: מוכח שנקטו דמוקצה מדרבנן ורבה עצמו הדר ביה וז"ל: ורש"י פירש בביצה דרבה לטעמיה דאמר אליביה באלו עוברין (פסחים מז:) דמוקצה דאורייתא

מהאי קרא ולא נהירא ועוד דמשמע התם דהדר ביה, וכן דעת הרשב״א וכ״כ המאירי ועוד ראשונים.

אלא חובה עלינו לומר בביאור דברי הני ראשונים שאכן הלכה כרבה ודין הכנה הוא דאורייתא אבל אין קשר בינו לבין דין מוקצה, וביצה שנולדה ביום טוב אסורה לא מפני שלא הוכנה מיום חול אלא פשוט מפני שהוכנה בשבת והתורה חידשה שיש איסור במאכל שהוכן מיום קדוש אחד לחבירו, ואה״נ דלו יצוייר שתרנגולת תהיה בבחינת ׳הרה ויולדת יחדיו׳ ותטיל ביצתה ביום שהוכנה ודאי שהיינו מתירים משום שיום טוב הכין לעצמו, כיון שאין שום קשר בין איסור הכנה לאיסור מוקצה.

ולא עוד אלא שישנה גמרא מפורשת שהגדירה את המוקצה כאיסור דרבנן והיא בביצה (ד:) אמר רב מתנה: עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביום טוב - מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן. והא קא מהפך באיסורא - כיון דרובא דהיתרא נינהו, כי קא מהפך בהיתרא קא מהפך. והא קא מבטל איסורא לכתחלה, ותנן: אין מבטלין איסור לכתחלה - הני מילי בדאורייתא, **אבל בדרבנן מבטלין**, ע״כ. הרי שמפורשות הגדירה הגמרא את עצי המוקצה כאיסור דרבנן שמותר לבטלו לכתחילה.

והיו אחרונים שרצו לחלק בין מוקצה לאכילה לטלטול (כ״כ באפיקי ים ח״ב סי׳ י״ז) שהרי מצינו שמוקצה לאכילה חמור יותר וזאת מדברי רב הונא (שבת קכח.) שהתיר לטלטל בשר תפל ותמהה הגמרא היאך התיר והרי ידוע שרב הונא תלמיד דרב ורב פוסק כרבי יהודה המחמיר במוקצה ואוסר טלטול בשר תפל ותירצה הגמרא והא רב הונא תלמיד דרב הוה, ורב כרבי יהודה סבירא ליה דאית ליה מוקצה, [ומתרצת הגמרא] במוקצה לאכילה - סבר לה כרבי יהודה, במוקצה לטלטל - סבר לה כרבי שמעון, ע״כ. וכן מצינו בדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ד חלק ד) וז״ל: מוקצה של אכילה אסור מן התורה כדאמרינן בשבת וכן בביצה ושל טלטול מדרבנן וכל הכנה אסורה ואפילו הכנה דממילא כגון נולד כמו שפשוט בביצה, עכ״ל.

ולפי זה אפשר לבאר בפשטות את שתי הסוגיות דבביצה שהורה רבה שהביצה אסורה מדאורייתא מיירי באכילת מוקצה ובזה איסורו דאורייתא אך בפסחים מיירי בטלטול עצי מוקצה ובזה סבר רבה בתחילה לדמות טלטול מוקצה לאכילת מוקצה אך אחר קושיות אביי הדר ביה ממאי דסבר דטלטול מוקצה דאורייתא, אך עדיין ס״ל דאכילת מוקצה דאורייתא, וכך נבאר את דברי הגמרא בביצה לגבי עצים שנשרו מן הדקל שהותר להרבות עליהן עצים ולבטלן ולא חשנו לביטול איסור לכתחילה מחמת שמוקצה דרבנן.

ובספר פחד יצחק[ב] כתב בתחילה שיש לחלק בין מוקצה לאכילה

ב. לרבי יצחק לאמפרונטי מגדולי רבני איטליה, חכם ורופא, ייסד בפירארה ישיבה חכמים גדולים והיה

למוקצה לטלטול אבל בסו״ד הביא את דברי התוספות בביצה (ד: ד״ה ותנן) שהקשו על ההיתר לבטל לכתחילה עצי מוקה משום שכל איסורן מדרבנן וז״ל: ואם תאמר לעיל (ג:) גבי עגול דהוי תרומה דרבנן יוסיף עליו ויבטל וי״ל דהא דאמר בדרבנן מבטלין היינו בדבר שעיקרו מדרבנן כגון מוקצה דעיקרו אינו אלא מדרבנן אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא כגון תרומה דאיכא שום דבר דאורייתא כגון דגן תירוש ויצהר אפילו במקום שאינו אלא מדרבנן כגון בשאר פירות אין מבטלין, עכ״ל. וביאור דבריהם שישנו איסור לבטל איסורים ע״י שנרבה עליהם ואז יתבטלו אך איסור זה שייך באיסורי תורה ואפילו באיסורי דרבנן שיש להם שורש כלשהו מדאורייתא כגון תרומת פירות או ירק שאף שאיסורה מדרבנן עדיין יש מושג הנקרא ׳תרומה דאורייתא׳ אך במוקצה אין שום מצב שנמצא ׳מוקצה דאורייתא׳ וא״כ ברור שלשיטת התוספות אין שום מצב שמוקצה יהיה מדאורייתא לא שנא מוקצה לאכילה, לא שנא מוקצה לטלטול.

מוקצה ביחס לשאר איסורי דרבנן

ואחר שנתברר שלשיטת התוספות ועוד ראשונים איסור מוקצה הוא מדרבנן, יש לברר אי חומרתו כשאר איסורי דרבנן או אולי עדיף מהם.

ומצינו בתוספות ישנים בביצה (ג:) שאף שמוקצה אסור רק מדרבנן עכ״ז מוקצה חמור והוי כעין דאורייתא.

וכן בתוספות בסוכה (לו: ד״ה בשבת) קבעו שמותר לטלטל אבנים לבית הכסא באיסור כרמלית ק״ו מהאי דהתירו מוקצה וז״ל: **ותדע דהא איסור טלטול מוקצה חמור מאיסור כרמלית** שלא התירו טלטול במת אלא ע״י ככר או תינוק כדמוכח פרק במה מדליקין (שבת דף ל:) ובפרק נוטל (שם דף קמב:) ואיסור כרמלית אשכחן דשרי במת בשילהי המצניע (שם דף צד:) בההוא שיכבא דשרא להו רב נחמן לאפוקיה לכרמלית משום כבוד הבריות וגבי בית הכסא דהתירו טלטול אבנים משום כבוד הבריות כ״ש דהתירו ארבע אמות בכרמלית להכניס מכרמלית לרשות היחיד ומרשות היחיד לכרמלית, עכ״ל.

ערוך השלחן, מוקצה חמור

ובאמת בערוך השולחן סי׳ רמ״ג החמיר מאד בהגדרת מוקצה וייחס לו חומרא כאיסור דאורייתא והביא שני מקורות לחומרא זו ממכילתא:

א. במכילתא פרשה משפטים אקרא דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו [שמות כג, יג] למה נאמר לפי שהוא אומר לא תעשה כל מלאכה אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה דברים שהם משום

מעודדם לכתוב את חידושי תורתם ולהדפיסם, מח״ס פחד יצחק שהוא חיבור מקיף ועמוק על כל ערכי ההלכה ע״פ א״ב, ה׳ תל״ט - ה׳ תקי״ז

שבות מניין ת״ל ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו עכ״ל

ב. ובפרשה כי תשא איתא במכילתא אך את שבתותי תשמורו [שמות לא, יג] למה נאמר לפי שהוא אומר לא תעשה כל מלאכה אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה משום שבות מניין ת״ל את שבתותי להביא דברים שהן משום שבות עכ״ל המכילתא.

והביא ערוך השולחן את דברי הראשונים וז״ל:

וכ״כ הריטב״א בשם הרמב״ן דקבלה בידינו ששבותי שבת אינם כשארי איסורי דרבנן אלא הם כאיסורי תורה וראיה לזה דאל״כ אלא נאמר דמן התורה אינו אסור אלא מלאכה ממש אבל משא ומתן מותר וכי לזה יקרא יום מנוחה ושביתה שכל אחד יעסוק במסחרו וישב בחנות ויקנה וימכור ואין זה אלא מן המתמיהים אלא עיקר העניין הוא דעל מלאכה ממש חייבה התורה סקילה ועל השבותים לא חייבה סקילה אבל איסורן איסור גמור כאיסור תורה, ע״כ.

נפק״מ בין מוקצה לשאר שבותין בענין מסירת גט

ומצינו נפק״מ למעשה בחומרת מוקצה משאר איסורי דרבנן, ונקדים את הסוגיא בגיטין (עז:): ההוא שכיב מרע דכתב לה גיטא לדביתהו בהדי פניא דמעלי שבתא ולא הספיק למיתביה לה, למחר תקף ליה עלמא, אתו לקמיה דרבא, אמר להו: זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה להההוא דוכתא דיתיב ביה גיטא, ותיזל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק ביה, דתנן: נעל, גדר, פרץ כל שהוא - הרי זו חזקה. אמר ליה רב עיליש לרבא: מה שקנתה אשה קנה בעלה! איכסיף. לסוף איגלי מילתא דארוסה הואי, אמר רבא: אם אמרו בנשואה יאמרו בארוסה? הדר אמר רבא: לא שנא ארוסה ולא שנא נשואה, גיטה וחצירה באין כאחד. והא אמרה רבא מעיקרא, כי אמרה רבא - אהאי מעשה אמרה.

וביאור הדברים דהיה מעשה באדם חולה מאד ונוטה למות שכתב גט לאשתו וברצונו לתיתו לה לפני מותו ע״מ שלא תיזקק ליבם, אך מכיוון שנכנסה השבת הורה רבא שאף שישנו איסור ליתן גט בשבת, עכ״ז במקרה כזה של סכנה לחיי החולה שמחמת חששו שלא יספיק ליתן את הגט ח״ו יקרב מיתתו הקילו חכמים, אך ישנה בעיה והרי הגט הוא מוקצה וזה מכמה סיבות:

א. כיוון שדברי תורה שבכתב אסורים להכתב ע״מ לקרות וללמוד בהם ולכן יש איסור לקרות בגט וזה נכון בזמן חכמי המשנה בלבד [כך ביאר הרמ״א בשם הראשונים].

ב. הגט הוא מוקצה מחמת חסרון כיס דעד שלא יינתן ביד האשה מקפיד הבעל ושומר עליו היטב [זה טעמו של מהרש״ל].

ג. ואפשר עוד לומר שהרי הגט הוא כלי שמלאכתו לאיסור שהרי כל ענינו להקנות ולקנות.

וא״כ יש איסור דרבנן לטלטל את הגט וליתנו לאשה, ולכן הורה רבא שיקנה האיש לאשתו את מקום הגט ותעשה האשה מעשה קנין ועי״ז ייקנה לה מקום הגט

וכן פסק בשולחן ערוך אבן העזר הלכות גיטין סימן קל״ו ס״ז וז״ל: אין מגרשין בשבת. ואם השעה צריכה לכך, כגון שכיב מרע שתקף עליו החולי ורוצה לגרשה כדי שלא תזקק ליבם, אם הגט ברשותו יקנה לה אותו, ותזכה בו ובגט שבתוכו. ואם אי אפשר בלא טלטול, כגון שאין הגט מונח ברשותו, יטלנו בידו ויתננו לה. (וי״א דבזמן הזה דכותבין תורה שבעל פה, מותר לטלטל גט בשבת (מרדכי ריש הזורק וסמ״ג), ויכול ליתנו לה בכל ענין)[ג].

ויש להבין מה הועילו חכמים בתקנתן, והא גם להקנות ולקנות רשות בשבת זהו ג״כ איסור מדרבנן וא״כ בין אם יטול את הגט ויתן לה יעבור על דרבנן ובין אם יקנה לה מקום ותעשה בו קנין תעבור על דרבנן.

והוכיח מכאן ערוך השולחן את שיטתו דמחמרינן במוקצה יותר מכל איסורי דרבנן, ולכן עדיף לעבור על איסור קנין רשות בשבת ולא לטלטל מוקצה.

אך המעיין בדברי הראשונים יראה שאין הכרח לומר כהערוך השולחן, וכבר שאל הרשב״א וז״ל: וא״ת למה לא התירו לטלטלו וכדרך שהתירו לקנות לה מקומו, ואפי׳ תאמר שהיה רשות הרבים מפסקת בין השכיב מרע ומקום הנחתו יתננו לה ע״י שליח, בהא נמי איכא למימר דניחא להו טפי למישרי קנין כי האי דמיחזי כנועל את ביתו לשמרו ואל יתירו לו טלטולו של גט להדיא, עכ״ל. הרי שביאר שצורת הקנין ע״י פתיחת דלת אינה נראית כחילול שבת, וע״פ יסוד זה גם ביאר הרשב״א מדוע לא הציע רבא להקנות בקנין סודר.

והריטב״א ביאר וז״ל: וא״ת אמאי לא שרי רבא טלטול הגט, י״ל משום דשמא היו צריכין להביאו דרך רשות הרבים, וא״ת יעשה הוא שליח הולכה ותלך היא ותקבלו ממנו או תעשה היא שליח קבלה, אפשר לומר שלא רצו להתיר טלטול הגט שהוא קודם הגירושין ושמא בין טלטול לנתינה ימות ונמצא שטלטלו הגט שלא לצורך, והלכך לא רצה להתיר אלא בענין שהקנין והגירושין באים כאחד, עכ״ל. ותורף דבריו שהגט לא היה בסמוך וחשש רבא דאדהכי והכי שיביאו את הגט או ששליח הולכה ימסור לה, שמא ימות הבעל החולה בינתיים ונמצא שטלטלו מוקצה שלא לצורך, ורק בהקנאה כזו שהגט והחילול באים כאחד התיר רבא.

ג. ובבדק הבית דחה הב״י טענה זו דהא בימי רבא כבר ניתנה תורה ליכתב.

נפק"מ בין מוקצה לשאר שבותין באכילת מוקצה לחולה שאיב"ס

כתב בשולחן ערוך אורח סימן שכ"ח סעיף י"ז בדין חולה שאין בו סכנה ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי, וכן פסק שם - ודברי סברא שלישית נראין, כלומר שיש איסור לעבור על איסורי דרבנן לצורך חולה שאיב"ס אא"כ בשינוי,

וכך כתב הרמ"א ביורה דעה הלכות עבודת כוכבים סימן קנ"ה: י"א **דכל איסורי הנאה מדרבנן** מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו **סכנה**. (ר"ן פכ"ש בשם י"א וריב"ש סי' רנ"ה). ואפי' יין נסך, בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אף על פי שהוא כדרך הנאתן, **ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור,**

ויש לחקור מה יהיה דין ריפוי ע"י אכילת מוקצה או טלטולו אי הוי כשאר איסורי דרבנן שעלינו לעשותן בשינוי או שמא דינו יהיה שונה מהן, ולכאורה היה נראה להביא ראיה מהדין המפורש במגן אברהם שכ"ח ס"ק ט"ו לעשות תבשיל. ומותר להאכילו מוקצה בידים אם א"א בע"א (או"ה): והביא דבריו במשנ"ב ס"ק נ"ח דשרי, אבל יש להבין והרי כל אכילה הרי היא ללא שינוי וא"כ מפורשות אסר השו"ע בסעיף י"ז, וא"כ מוכח לכאורה מכאן דמוקצה קל משאר איסורי דרבנן ומפורשות מצינו דאיסור מוקצה קל משאר איסורי דרבנן דהא שאר שבותין מיבעי לשנות בהו ובאיסור אכילת מוקצה א"צ לשנות, ויש עוד להביא ראיה שכשם שהתירו לגונח לינק חלב [ופעולת היניקה עצמה היא איסור דרבנן ועביד בשינוי] והרי החלב הוא מוקצה כמש"כ המג"א בסי' ש"ה ס"ק י"ב ובכ"ז התירו לאכול מוקצה.

אך יש לדחות דפסק המשנ"ב כדעת החיי"א שהובא בס"ק ק"ב שאם אי אפשר לעשות את האיסור דרבנן בשינוי יעשה ללא שינוי, אך יש שצידדו להחמיר משום שאין להתיר איסור דרבנן ללא שינוי ולכן יש לגדול המאכיל לשנות מעט וקטן שאני שהקילו ביה רבנן כן נראה מדברי הפמ"ג א"א ס"ק ט"ו, אך עדיין יש להבין מדוע התירו לגונח מבוגר לינק חלב מוקצה, ואולי עצם שתית החלב בצורה של יניקה היא גופא שינוי באכילה עצמה ולא רק בדרך החליבה.

הצלת בהמה, מוקצה למול צער בעלי חיים

ובסימן ש"ה סי"ט הורה השו"ע שבהמה שנפלה לאמת המים, והמים עמוקים ואינה יכולה להסתדר בתוך המים עד מוצאי שבת מותר להניח תחתיה כרים וכסתות ואף שבזה עובר על איסור מאיסורי מוקצה הנקרא 'מבטל כלי מהיכנו', וכתב שם המשנ"ב שהיתר זה משום שצער בעלי חיים דאורייתא ודוחה איסור מוקצה של ביטול כלי מהיכנו, אך עכ"ז כתב המשנ"ב שאם אינו יכול לדאוג לה ע"י הנחת כרים וכסתות נאסר עלינו

להגביהה בידיים ואף שאת איסור ביטול כלי מהיכנו דחינו מפני צער בעלי חיים החמור, אין בזה כח לדחות איסור מוקצה בידים אך העיר המשנ"ב שהא"ר הביא פוסקים שהתירו אפילו להעלותה בידיים וז"ל הא"ר: ולכך אם אי אפשר ע"י כרים וכסתות מותר להעלותה בידים שגם זה אינו אלא איסור דרבנן (שלטי הגיבורים נא ע"א אות ג וריא"ז ומז"ה), וכן כתב הב"ח סוף סימן ש"ח. ולפ"ז נראה לי מה שכתב הרמב"ם [סוף פכ"ה] דאסור להעלותה בידים, היינו כשאפשר ע"י כרים וכסתות, לאפוקי ממג"א [ס"ק יא] שלא הבין כן ואישתמיטתיה כל דברי הגדולים הנ"ל, עכ"ל. ונראה לבאר ביסוד מחלוקתם האם מוקצה חמיר כדאורייתא או קל ממנו ככל איסורי דרבנן.

אך עכ"ז הסכמת הפוסקים שאמירה לגוי להעלותה עדיפה ע"פ הנחת כרים וכסתות ונמצא א"כ שמוקצה לכ"ע חמיר מאמירה לגוי שאף היא איסור שבות.

ספיקא במוקצה

ועתה יש לברר מה יהיה דיני ספיקא במוקצה דלכאורה אי הוה מוקצה מדרבנן יש להקל בספיקו ואי הוה מוקצה דאורייתא או חמיר כעין דאורייתא יש להחמיר בספיקו, אך קודם שנכנס בעובי הקורה נביא מספר דוגמאות לספק מוקצה המצוי ובחלקם כבר דנו בהם הפוסקים:

א. מגירה שמעונין לפותחה בשבת אך אינו יודע את מצב תכולתה דאי כולה מלאה בחפצי מוקצה הרי נעשתה בסיס לדבר האסור וברור שאסור לו לפותחה אך אית ביה נמי חפצי היתר ששויים עולה על חפצי האיסור נתיר לפותחה, והרי זהו ספק ויש לדון אי ספיקא לקולא או לחומרא [ומיירי שאין איש היודע מה יש במגירה דאי לאו הכי אין זה ספק שהרי אפשר לבררו, כן חידש בביה"ל רס"א שאינו יודע מהי השעה אינו נחשב ספק דהא שאר בעלי השעונים ידעי].

ב. תינוק שנולד והוא ספק בן שמונה חדשים ספק בן שבעה ולא נגמרו סימניו המעידים עליו, הורה השו"ע שאין לטלטלו והרי הכא אי הוה בן שבעה אינו מוקצה דהא חי הוא אך אי הוה בן שמונה הרי הוא מוקצה דהא נפל הוא, ועכ"ז הורה השו"ע בסימן ש"ל ס"ח דספק מוקצה בכה"ג אסור בטלטול, אך במשנ"ב בס"ק ל"א הביא את דעת האחרונים שהתירו לטלטל את התינוק אף שאיכא הכא ספק מוקצה [והיא דעת העולת שבת בסק"ח, וכ"כ המג"א בסקט"ו בשם האגודה דמספיקא מטלטלין כל תינוק.

ג. בגד שנתכבס בע"ש ונתלה לייבוש וספק אי בביה"ש כבר נתייבש מכדי טופח ע"מ להטפיח, שהורה המשנ"ב בסי' ש"ח ס"ק ס"ג שבמידה והיה לח היה חשיב מוקצה ומקורו מדברי הרמ"א בסימן ש"א סע' מ"ו שאסר לטלטל בגדים

השרויים במים שמא יבוא לידי סחיטה, ועתה יש לדון האם נקיל בו מחמת הספק [וכבר תמהו גדולי עולם על עצם איסור המשנ"ב בזה ותו"ד א. דהא הוי 'גמרו בידי אדם' כשאר מאכלים הנתונים על האש והולכים ומתבשלים, שאף שבכניסת השבת לא היו ראויים עכ"ז כיוון דידעינן דיתבשלו בשעה שנגמר בישולם פקע מינייהו איסור מוקצה וזהו הנקרא 'גמרו בידי אדם', ואף כאן הרי ברי לי שיתיבש הבגד, ב. הרי כל איסור הבגד הוא רק מחמת גזירה שמא יסחוט והרי מצינו שבכמה בני אדם לא חיישינן שמא יסחוט ושרי לאוחזו, וא"כ אינו מוקצה דהא שרי לאוחזו בשניים, ג. ומפורשות מצינו שבדליכא בגדים שרינן ללבוש את הבגד הרטוב, וא"כ אינו מוקצה בעצם].

ד. בסיס שלא שהה כל בין השמשות:

ויש להבחין בזה שני מצבים אחד: בסיס שניתן עליו מוקצה אך לא שהה עליו כל ביה"ש והשאלה בזה אי נחשיב את הבסיס כבסיס לדבר איסור או שמא נאמר דספיקא הוא אי שהה המוקצה ע"ג הבסיס בשעת חלות החיוב שהוא רגע כניסת השבת ואולי כלל לא שהה וא"כ לא הוי בסיס, והשני: בסיס ששהה עליו מוקצה כל ביה"ש אך הונח עליו בחלק מזמן ביה"ש דבר היתר חשוב והשאלה בזה אי נחשב עתה הבסיס כבסיס לאיסור והיתר מספק, או שמא מכיוון שלא שהה ההיתר כל ביה"ש אין אנו יודעים אי בשעת חלות החיוב היה ההיתר ע"ג הבסיס וממילא חשיב כבסיס לדבר איסור בלבד.

ה. ומעשה שהיה[ד] - בישיבה הניחו מגשים מתכת גדולים ע"ג כסאות ועליהם הדליקו כל הבחורים את נרות החנוכה וא"כ נחשבים כל הכסאות כבסיס לדבר האסור ויהא אסור לטלטלם כל השבת דהא איתקצו בכל ביה"ש, אך אחר סעודת השבת הגיע המנקה הגוי ואירגן את חדר האוכל ופינה את מגשי הנרות ואת הכסאות שהוקבעו כבסיס לאיסור עירב בשאר כסאו חדר האוכל, ועתה יש לדון אי אמרינן ספק מוקצה לחומרא או לקולא.

ו. ויש לדון באדם המוצא חתיכת חרס באשפה ומספקא ליה אי נזרקה לאשפה ע"י הבעלים מע"ש ואז דינה כמוקצה או שמא נזרקה בשבת ואין דינה כמוקצה שהרי ראויה היא לעוד תשמישים כפי שנתפרשו כל דינים אלו בסי' ש"ח סע' ז', ועיין בבה"ל ד"ה מבעוד יום שהביא ספיקו של הגרע"א בחתיכת חרס ולא ברירא ליה דין זה, ופשט בביה"ל להקל במוצא חרס ברה"ר או בכרמלית דשמא לא נזרקה החתיכה מבית אלא אחד שבר שם כלי, ועוד אפילו אי נזרקה מבית שמא נזרקה היום, וגם כאן שייך כל זה לסוגיית ספיקא במוקצה.

ז. בהמה שנשחטה ביו"ט ונתעורר בה ספק אם היא כשירה או טריפה ומוליכה לחכם לשאול, וכן יהיה הדין

ד. והביא מעשה זה הבה"ח ר' יוסף חיים ויכלדר ני"ו.

במאכל שנתעורר בו ספק בכשרותו או ספק חימוץ ומוליכו לחכם לשאול והרי אם יאסור החכם, יתברר למפרע שטילטל מוקצה בידיים.

ומצינו כמה מקומות שהתייחסו רבותינו לסוגיא זו:

כתב הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק ב הלכה ו' וז"ל: זימן שחורים ולבנים ומצא שחורים במקום לבנים ולבנים במקום שחורים הרי אלו אסורים שאני אומר שמא אותן שזימן פרחו להן ואלו אחרים הן **וכל ספק מוכן אסור**, זימן שנים ומצא שלשה הכל אסור, שלשה ומצא שנים מותרין, עכ"ל. וכתב שם המ"מ וז"ל: וכתב רבינו וכל ספק מוכן אסור ומחלוקת תנאים היא פרק אין צדין (דף כ"ד) ונפסקה הלכה שם כמי שאוסר. ודע שכל דין מוקצה ונולד בכלל זה **והטעם מפני שהוא דבר שיש לו מתירין או שרצו חכמים להחמיר בספק זה. והרשב"א ז"ל חלק ואמר שכיון שהמוקצה והנולד מדבריהם הולכין בספיקן להקל ולא אמרו אסור אלא בדבר שקרוב ליגע בשל תורה כגון ספק נצוד ביום טוב ספק נצוד מערב יום טוב אבל שאר ספקות מותרין זו היא סברתו בספרו.** ואני תמה מזה שאם כן ספק ביצה אם נולדה ביום טוב או מערב יום טוב למה היא אסורה ובודאי שאסורה היא כמו שכתבתי פרק ראשון וכן פסק הוא עצמו ז"ל ועוד דברייתא דאין צדין סתמא מתניא ספק מוכן רבן גמליאל מתיר ור' יהושע אוסר ואמר שמואל הלכה כר' יהושע וכולא סוגין דפ"ק מוכחא דספק נולד להחמיר ודבריו צ"ע. ונראין דברי רבינו שלא חלק, עכ"ל.

ונמצא שהנידון אי ספק מוקצה להחמיר או להקל תלוי במחלוקת ראשונים, הרב המגיד מחמיר וכך נוקט בדעת הרמב"ם וטעמו שאף דמוקצה מדרבנן עכ"ז יש בידינו כלל גדול דבר שיש לו מתירין[ה] אפילו באלף לא בטיל וספיקו חמור כשל תורה, ועוד טעם נוסף שיש גזירות מדרבנן שחכמים עצמם החמירו בספיקם [ונפק"מ בין הטעמים בדבר שראוי לאכילה רק עכשיו אך במוצאי יו"ט יתקלקל ונמצא שאי אפשר להגדירו 'דבר שיש לו מתירין' שהרי לא אוכל לאכלו בהיתר אך לטעם השני עדיין יש לאסור, ועוד אפשר למצוא חילוק בשיטת הנוב"י שטען כי כל מושג 'דבר שיש לו מתירין' שייך אך ורק בדברי מאכל שההנאה מהן היא חד פעמית שאחר שאכלו לא יוכל לאכלו פעם שניה וא"כ הורו חכמים שאת אותה האכילה החד פעמית תאכל דוקא בימי החול, אך בדבר שכל הנאתו הוא בטלטול כגון כסאות א"כ הנאתו מוגדרת כהנאה רב פעמית, ואי אפשר להגדירו כדבר שיש לו מתירים דהא את הנאת טלטול היום שאבדה אי אפשר להשיב] **אך הרשב"א**

ה. כלומר דבר שרק כעת חל עליו איסור אך עומד לפקוע ממנו בשלב מסוים כדוגמת מוקצה שחל איסורו על החפץ רק ביו"ט ושבת וכאשר יבואו ימי החולין יפקע ממנו איסורו וא"כ לא ראו חכמים צורך להקל בספיקו אלא ימתין עד שיפקע איסורו ממנו ואז יאכלנו בהיתר.

מיקל, ומחמיר רק בספק מוקצה שיש בו גם סרך מלאכה דאורייתא כעין מצודות שנלכדו בהם בע״ח ואיני יודע אם נצודו מהיום או מערב יו״ט.

בית יוסף, מכריע בספק מוקצה לקולא

ומצינו בבית יוסף אורח חיים סימן רנ״ט בדין גיזי צמר מוקצות שהשתמש בהן פעם אחת לטמון קדירתו והביא הב״י מחלוקת ראשונים גדולה הרי״ף והרמב״ם לא החשיבו את מעשה הטמינה כהפקעת שם מוקצה מעל גיזי הצמר אך הרבה ראשונים טענו כי אחר שעשה מעשה וטמן בגיזי הצמר תו לית בהו מוקצה ולמעשה הכרי״ע הב״י בזה״ל: **ונראה דאע״ג דהרי״ף והרמב״ם הוו רוב בנין כיון דאיכא רוב מנין דפליגי עלייהו ומידי דרבנן הוא נקיטינן לקולא**, עכ״ל. וכך פסק בשו״ע רנ״ט סעיף א׳ לקולא וז״ל: אבל אם טמן בגיזי צמר, אפילו לא יחדן לכך, מותר לטלטלן, עכ״ל.

וכן מצינו בבית יוסף אורח חיים סימן שיא לגבי פירות שטמנן בקש ומאפה הטמון בגחלי מוקצה, שיש לדון בו אי נחשב המאכל כבסיס למוקצה המונח עליו בכוונה וברצון, או שמא מחמת שברצון האדם לסלק את המוקצה בשלב כלשהו אחר גמר תיקון המאכל אין המוקצה הופך את המאכל לבסיס וסיכם זאת הב״י בזה״ל: **ואפשר שדעת הפוסקים כן ומשום הכי סתמו דבריהם ולא חילקו בדין זה בין שוכח למניח ואף על פי שאפשר לומר שסמכו על מה שכתבו באבן על פי חבית ומעות שעל הכר דדוקא בשוכח מותר ולא במניח וכל שכן לטלטל מן הצד דאסור במניח כיון דמוקצה דרבנן הוא ויש צד לומר שהפוסקים סוברים להקל הכי נקטינן**, עכ״ל.

אך בשו״ע סי׳ תצ״ז מפורשות הורה לחומרא וז״ל: **אפילו ספק צידה אסור**, כגון מצודות חיה דגים ועופות שהיו פרושות מערב יום טוב ולמחר מוציא בהם, אסורים אלא אם כן ידוע שניצודו מבעוד יום. ואם מצא המצודות מקולקלות מבערב יום טוב, בידוע שמערב יום טוב ניצודו, עכ״ל.

וביאר במשנה ברורה וז״ל: והסכימו הפוסקים דלאו דוקא ספק צידה אלא ה״ה כל ספק מוקצה, עכ״ל.

ולכאורה פסק השו״ע כהרב המגיד שהחמיר בספק מוקצה, וכן משמע במג״א סק״ג שציטט את שני טעמי המ״מ וז״ל המג״א: אף על גב דקי״ל ספיקא דרבנן לקולא הכא אסור משום דשיל״מ עיין בי״ד (סי׳ ק״י) או משום שרצו חכמים להחמיר בדבר זה ועיין במרדכי ביבמות שמצינו כמה ספיקות דרבנן לחומרא לכן אין לדמות זה לזה, עכ״ל.

אלא שיש לתמוה תמיהה גדולה ע״ד השו״ע שנראה כסותר משנתו בסימן תצ״ח וז״ל: בהמות שיוצאות ורועות חוץ לתחום ובאות ולנות בתוך התחום, הרי אלו מוכנות ולוקחין מהן ושוחטין אותן ביום טוב, אבל הרועות

והלנות חוץ לתחום, אם באו בי״ט אין שוחטין אותן בי״ט מפני שהן מוקצין ואין דעת אנשי העיר עליהן. והני מילי בבהמות ישראל, אבל של א״י לית בהו משום מוקצה, דאין הא״י צריך הכן, אא״כ באו בשביל ישראל שאז אסור. לפיכך אינו יהודי שהביא בהמה במקולין (פי׳ מקום ששם שוחטים הבהמות), אם ידוע שלנות חוץ לתחום, אסורות. ואם ספק, מותרות אפילו באו לצורך ישראל, **שהמוקצה הולכים בספיקו להקל**, עכ״ל.

ונמצא שאחר שלמדנו שגדרי בהמה אי חשיבא מוקצה או לאו תלוי בלינה בתוך התחום או לאו, נמצא שבהמה שאנו מסופקים אם מקורה בעדר הלן בתוך התחום והיא מוכנת לאכילה, או שמא מקורה בעדר מרוחק שאינו לן בתוך התחום וא״כ הבהמה מוקצת לאכילה והרי ספק מוקצה לפנינו ועכ״ז הורה השו״ע להתיר ולימדנו כלל גדול ׳שהמוקצה הולכים בספיקו להקל׳.

קושיא אחת, שלשה תירוצים

וקושיא זו הקשה מהריק״ש, ולכאורה אחר שמצינו בכמה מקומות שנקט הב״י לקולא בספק מוקצה, הרי יש לבאר שתפס לעיקר כדעת הרשב״א המיקל בספק מוקצה ורק מחמיר בספק הנוגע לאיסור תורה כגון ספק ניצוד, וקושיא זו ותירוצה מצאתיה בדברי הברכי יוסף בשם זקנו הרב החסיד המקובל מהר״ר אברהם אזולאי זלה״ה בהגהותיו כ״י, אך באמת לא נחה דעתו של החסד לאברהם בתירוץ זה דהיאך יעזוב השו״ע דרך הרמב״ם ויורה כהרשב״א, ולכן תירץ שבאמת ס״ל לשו״ע דספק מוקצה לחומרא כשיטת הרמב״ם והמ״מ ומה שהיקל בסימן תצ״ח בדין גוי שהביא בהמה, מיירי בודאי בהמת גוי וממילא לא שייך בזה מוקצה שהרי ׳אין היכן לגוי׳ אלא מאי, ישנה בעיה אחרת שהיא ׳הבאה מחוץ לתחום עבור ישראל׳ וזהו הספק כאן האם הובאה הבהמה מחוץ לתחום או לאו ובספק כזה אנו מקילים משום שנחשב ׳איסור שאינו שווה בכל׳ דהא הבהמה שהובאה לצורך ישראל זה מותרת לישראל אחר (כדמצינן בסימן תקט״ו ס״ה), אבל סיים שם בברכ״י עם הערת מהר״ר אברהם יצחקי שתמה והא בשו״ע מפורש תפס לשון ׳שהמוקצה הולכין בספיקו להקל׳ ולא אמר שספק הובא מחוץ לתחום הולכין בספיקו להקל [וכל ביאור זה של החסד לאברהם הובא ג״כ במשנ״ב תצ״ח ס״ק כ״ג בשפ הפר״ח והגר״א ועוד אחרונים, וגם עליהם תקשה לשון השו״ע כקושית מהר״ר אברהם יצחקי].

אך אפשר לתרץ דברי השו״ע ע״פ דרכו של הפר״ח בסימן שצ״ז שתפס לעיקר את שיטת המ״מ דמחמירין בספק מוקצה, אלא שחילק בין ספק במציאות שבו נחמיר לבין ספיקא דדינא שבו נקל ונאמר ספק מוקצה לקולא.

ועפ״ז נמצא שכל מאי דהחמיר השו״ע בספק מוקצה מיירי בספק מציאות:

א. בדין תינוק ספק בן שבעה ספק בן שמונה שאסר לטלטלו - הרי זה ספק במציאות.

ב. בדין חיות שנלכדו במצודות ואין אנו יודעים אי נלכדו ביו״ט או מבעו״י.

אך בכל המקומות שהיקל בהן, דוק ותמצא דהוי ספק בדין, דהיינו נתון במחלוקת הפוסקים.

א. בסימן רנ״ט בדין גיזי צמר הויא פלוגתא בין הרי״ף והרמב״ם לשאר ראשונים.

ב. בסימן שי״א בדין בסיס בחררה וצנון, הוי ספיקא משום שלא גילו דעתם הפוסקים ואפשר לומר כך או כך.

ג. ובסימן תצ״ח אכן הויא הכי ספיקא במציאות אי הובאו הבהמות מעדר מרוחק שאינו לן בתוך התחום, אך כל דין זה להחמיר ולהחשיב את העדר עצמו כבהמות מוקצה שנוי במחלוקת דהא איכא כמה לישני בגמרא, ואין דין זה ברור שבהמות הלנות מחוץ לתחום נחשבות מוקצות.

לסיכום הקושיא ותירוציה:

הקשה מהריק״ש שהשו״ע סותר עצמו מסימן תצ״ז ששם החמיר בספק מוקצה בדין ספק ניצוד, לסימן תצ״ח ששם היקל בספק מוקצה לגבי בהמה ספק מדברית, ומצינו בזה שלשה תירוצים:

א. השו״ע באמת היקל כהרשב״א בספק מוקצה ורק החמיר בספק ניצוד דנוגע באיסור תורה.

ב. השו״ע מחמיר בספק מוקצה כהרב המגיד אך במאי דהיקל בספק מוקצה מירי באיסור הובא מחוץ לתחום.

ג. השו״ע מחמיר בספק מוקצה בתנאי שמדובר בספק במציאות אך בספק בדין דהיינו שישנה מחלוקת היאך פוסקים יקל השו״ע.

סתירה בפסקי המשנ״ב

ועתה יש לעיין אף בפסקי המשנ״ב שנקט בסימן ש״ט בס״ק י״ט שכדי להפוך היתר לבסיס לדבר איסור, נדרש תנאי שדבר האיסור ישהא כל בין השמשות ע״ג ההיתר, וחזר על יסוד זה בס״ק כ״ז והביא את הגר״ז בשעה״צ דס״ל הכי, וסברתו בזה ברורה שהרי חלות שם מוקצה על בסיס הוא כל בין השמשות ובכל רגע ורגע מזמו ביה״ש יש לחוש בו שמא בו שבת נכנסת ולכן יש לדרוש שיהיה המוקצה ע״ג הבסיס כל זמן בין השמשות דאי לאו הכי יש לומר שבשעת כניסת השבת לא שהה המוקצה ע״ג הבסיס, ומדבריו ניכר שמיקל בספק מוקצה.

אך יש לתמוה על דברי קדשו, שהרי בסימן תרל״ח הורה השו״ע וז״ל: וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהם כל שמנה, אפילו נפלו (ובי״ט ושבת אסור לטלטלם

דמוקצים הם); (טור) ואם התנה עליהם בשעת שתלאם ואמר: איני בודל מהן כל בין השמשות (של ח׳ ימים) (ב״י בשם א״ח), הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה; ודוקא שמתנה בזה הלשון, אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו, אינו כלום; ואם אמר: אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה, מהני, שגם בין השמשות בכלל, עכ״ל. וכתב המשנ״ב בס״ק י״ז: כל בין השמשות - דיש תחלת בין השמשות ויש סוף בין השמשות ובעינן שלא יבדול מהן כל זמן בין השמשות, עכ״ל.

ובשלמא לענין מוקצה מחמת מצוה הורה דספיקו לחומרא, מובן מאד דספק מוקצה לחומרא כמו שהורה המשנ״ב בסימן תצ״ז והרי בזה יודה אף הפר״ח דהא ספק בין השמשות הרי הוא ספק במציאות שאיננו יודעים אימתי חל רגע כניסת השבת, אך הרי זו קושיא עצומה, מדוע לגבי דין בסיס הורה דספיקא דמוקצה לקולא [ואפילו דהוי ספק במציאות, שהורה בו הפר״ח לחומרא].

חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא

ומחומר הקושיא עלה בדעתי ביאור מחודש ואציעו לפני הלומדים, דכדי לאסור דבר היתר בעינן ׳חזקת איסור׳ וממילא אי בשעת כניסת ביה״ש לא שהה המוקצה ע״ג ההיתר, אין לומר מספק שההיתר נקבע כבסיס לדבר איסור דהא בשעת כניסת ביה״ש הוחזק החפץ כחפצא דהתירא, ואין כח במוקצה שבא לאחר מיכן לשנות את שמו מספק ולהחיל עליו שמא דאיסורא, אך במידה ובשעת כניסת ביה״ש המוקצה היה מונח ע״ג ההיתר אה״נ שגם אם נניח עליו במהלך ביה״ש חפץ יקר של היתר ע״מ להפוך את הבסיס לבסיס לאיסור ולהיתר לא יהיה בנו כוח דהא האיסור מוחזק וקובע חזקתו ע״ג החפץ אבל אמת דאי יוסר חפץ האיסור מע״ג הבסיס במהלך ביה״ש ודאי שנחשיב את החפץ להיתר דהא פקעה חזקתיה דמוקצה, דכיוון שהיה לפנינו חפצא דהתירא היאך יוכל המוקצה להוציאו מחזקתו אי לא ישהא עליו כל זמן ביה״ש.

ובמילים אחרות: כל חפץ היתר יש לו ׳חזקת היתר׳ וכדי להפקיעה ממנו חייב להרכיב עליו חפץ של איסור כל ביה״ש, דאי לאו הכי היאך יבוא ספק איסור מוקצה ויוציא מחזקת היתר? אבל בשעה שרכב חפץ האיסור ע״ג הבסיס המותר כל ביה״ש ודאי דאיכא הכא חזקה דאיסורה, ואי אניח באמצע ביה״ש חפץ נוסף של היתר כדי לגרום לבסיס להיות ׳בסיס להיתר ואיסור׳ היאך יוכל ספק ההיתר להוציא מחזקת האיסור.

ונמצאו ארבעה חילוקי דינים לפנינו:

א. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש לא שהה עליו מוקצה ורק באמצע ביה״ש ניתן עליו - ודאי שאיכא חזקת התירא לחפצא דהיתר ולא ייחשב כמוקצה, ועל זה היתה כוונת המשנ״ב בהוראתו.

ב. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש היה מונח עליו מוקצה אך באמצע ביה״ש נסתלק ממנו - גם כאן נאמר דאיכא חזקת היתר לחפץ ההיתר ולא ייקבע כמוקצה.

ג. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש היה מונח עליו איסור לבד, ואחר כניסת ביה״ש הוסיף עליו חפץ דהיתר כדי להחשיבו לבסיס להיתר ולאיסור - בזה לא נוכל להתיר שהרי התחיל את ביה״ש בחזקת איסור והאי דנוסף עליו אין בו כח להחזירו לחזקתו אלא רק לתת בו כח דהתירא וא״כ חלה חזקת איסור על בסיס ההיתר מתחילה ועד סוף ביה״ש אך חזקה דהתירא לית לן בכל ביה״ש.

ד. ויש עוד לחקור מה יהא הדין בהניח מתחילה על בסיס ההיתר שני חפצים, אחד מוקצה ואחד היתר וניטל חפצא דהתירא במהלך ביה״ש, האם נאמר דאיכא חזקת היתר על הבסיס, או שמא נאמר שבשעה שהונחו עליו שני החפצים איבד את חזקתו וחלה עליו שם הגדרה חדשה דבסיס ובסוגיית בסיס הרי שהה עליו המוקצה כל זמן ביה״ש.

אך בדין נויי סוכה הרי ברגע שתלה את הפרי בסוכה, מיד חלה חזקת איסור על הקישוט והרי הוא כאותו חפץ היתר שהונח עליו איסור והתלייה בסוכה נחשבת כחזקת איסור, **והתנאי שהרכבתי ע״ג הנוי התפוס באיסור הסוכה שקול אך ורק כהנחת חפצא דהתירא ע״ג בסיס לאיסור ולא כהסרת המוקצה**, וממילא אין כח בתנאי המתחדש[1] באמצע ביה״ש להוציא את חזקת האיסור שנקבעה בשעת תליית הפרי בסוכה בכניסת ביה״ש.

ונמצאו גם בזה ארבעה גדרים:

א. תלה פרי היתר לנוי בסוכתו באמצע ביה״ש - לא ייקבע כלל וכלל כמוקצה ואפילו שלא התנה כלל וכלל.

ב. תלה פרי לנוי בסוכתו ושהה שם בשעת כניסת ביה״ש אך הורד מן הסוכה באמצע ביה״ש - בזה ג״כ לא ייקבע איסור כלל דהא איכא על הפרי חזקה דהיתר והיאך תפקע.

ג. תלה נוי בסוכה ואחר כניסת ביה״ש החיל תנאי - אין כח בתנאי להוציא מחזקת מוקצה **ועל זה המקרה חלה הוראת המשנ״ב שאנו צריכים את התנאי מתחילת בין השמשות.**

ד. תלה נוי בסוכה עם תנאי בשעת כניסת ביה״ש ובאמצע ביה״ש ביטל את תנאו והחליט שהוא בודל מהפרי, אך

---

1. ועפ״ז שחידשנו דהתנאי שקול כהנחת תוספת חפץ היתר ע״מ להגדיר את הבסיס כבסיס לאיסור ולהיתר, תיפתר קושיא עצומה ע״ד המשנ״ב בסימן ש״ט ס״ק כ״ב שכתב שם לשיטות הסוברים דאם מתנה שיסיר את המוקצה במהלך השבת לא נחשב ההיתר כבסיס, וחידש שם המשנ״ב דאם חשב להסיר את המוקצה רק בביה״ש של מוצאי שבת אינו נחשב כמתנה להסיר בשבת, וצ״ב והרי ג״כ הוי כלא הונח כל ביה״ש ומאי שנא מדין הונח המוקצה חלק מביה״ש דשבת שהורה בו המשנ״ב בס״ק י״ט להיתר, ולפי דברינו ניחא, דיש לחלק בין הנחת עצם המוקצה ע״ג ההיתר או סילוקו לבין החלת תנאי שהוא כעין הנחת חפץ היתר חשוב בנוסף כדי להופכו לבסיס להיתר ולאיסור, ולכן נבאר גם כאן שהחמיר

הפרי נשאר תלוי בסוכה - בזה יש לחקור אי היתה על הפרי חזקה דהתירא בגלל התנאי או שמא אין כח בתנאי להחיל חזקת היתר ונחשב הפרי בגלל התליה בסוכה כבעל חזקה דאיסורא.

העולה מן האמור:

המשנ"ב הורה לגבי דין בסיס לדבר האסור שכדי שיחיל שם איסור על חפץ ההיתר נדרש שישהא עליו כל בין השמשות, ואי לא - לא ייקבע כבסיס, ולעומת זאת בדין נויי סוכה שתלאן בסוכה ומיבעי תנאי שמפקיע את המוקצה מחזקתו, הורה שהתנאי של ההיתר חייב לחול על הפרי כל זמן ביה"ש, ולכאורה הקשינו סתירה בדבריו אי ספק מוקצה לקולא או לחומרא, אך תירצנו שיש חילוק גדול בין מצב של 'החלת שם מוקצה' על חפץ של היתר שבזה נקל בספיקא, לבין 'חידוש שם היתר' ע"ג חפץ שכבר הוקבע כאיסור שבזה נחמיר מספיקא[1].

המשנ"ב משום שדימה את התנאי דוקא למניח חפץ היתר נוסף וא"כ היתה חזקת איסור על הבסיס והיאך יבוא התנאי הבעייתי בביה"ש ויפקיע חזקת איסור, והרי דין זה הוא ממש כפי שחידשנו באות ג' במניח מוקצה ואחר רוצה להוסיף עליו היתר כדי להופכו לבסיס לאיסור ולהיתר.

1. ואגב ביארנו לפי יסוד זה עוד הוראה תמוהה לכאורה בדברי המשנ"ב שקבע כי לדעת היש אומרים שהובאה בשו"ע סי' ש"ט ס"ד שבסובר לסלק את המוקצה בשבת לא ייחשב ההיתר לבסיס וכתב המשנ"ב בס"ק כ"ב ע"פ הפמ"ג שאם מעונין לסלקו בביה"ש של מוצאי שבת ייחשב כבסיס, ולכאורה יש להבין והא ביה"ש ספיקא הוא וספק מוקצה לקולא, ולפ"ד ניחא - שהרי הוקבע הבסיס כמוקצה, ועתה מעונין להחיל עליו בביה"ש שם היתר לא נוכל להקל מספיקא.

טעמי מוקצה

הרמב"ם, שלשה טעמים לגזירת מוקצה
הראב"ד, מוקצה משום הוצאה
טלטול מוקצה ביו"ט
כרמלית או בעיר מעורבת
בא לידו בהיתר
אוכלין וכתבי הקודש
מלאכתו להיתר שלא לצורך כלל
טלטול מוקצה בשינוי
מחמה לצל, מלאכה שא"צ לגופה
מוקצה במחובר לקרקע
מגדל עוז, להרמב"ם איתא טעמא דהוצאה

• • •

הרמב"ם, שלשה טעמים לגזירת מוקצה

בבואנו ללמוד הלכות מוקצה יש להבין מדוע גזרו חכמים גזירתם וכתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק כד הלכה י"ב: אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה (דברים ה') למען ינוח, עכ"ל. הרי שביאר הרמב"ם מה ראו חכמים לחדש גזירת מוקצה אלא סמכו על דברי ישעיהו הנביא שהוא מסר לנו כמה חידושים בנבואתו ישעיהו פרק נ"ח פס' י"ג "אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" ונתחדש לנו הכא שיש להמנע מדבורי חולין בשבת ומפסיעה גסה,

וגדולה מכולם - שיש להתענג בשבת, ומקור הכל בציווי התורה 'למען ינוח' ומזה למדנו שרצון הקב"ה שננוח בשבת מכל עסקי החולין, וכיוון שכן נתנו חכמים דעתם וגזרו מק"ו לאסור מעשי טלטול חולין שכל עניני לעסק בעלמא.

וממשיך הרמב"ם (בהלכה י"ג) בעוד שני טעמים:

ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה,

ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השוה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר.

ולסיכום שלשת טעמי הרמב"ם בגזירת מוקצה:

א. סמכו חכמים על הוראת ישעיהו הנביא ומתוכה הבינו כי רצון התורה שננוח בשבת, ולא רק שלא נעשה מלאכה, ואי אפשר לנוח מנוחה שלימה תוך כדי ארגון וסידור חפצי חולין.

ב. חשש שעל ידי שיאחוז בידו כלי שייעודם למלאכת איסור יבא להשתמש בהם לאיסור ונמצא שעבר על איסור דאורייתא וא"כ לפי טעם זה גזירת מוקצה היא סייג שלא יכשל באיסורי תורה.

ג. יש אנשים שאינם עושים מלאכה ביום יום, וא"כ במה תוכר קדושת יום השבת משאר ימים בשלמא לבעלי המלאכה כנגרים וחקלאים שכל ימות החול עוסקים בל"ט מלאכות - וביום השבת ניכרת שביתתן אך במה יבדל יום השבת לתלמידי החכמים שכל ימיהם שבת, ולהבדיל לשאר בטלני דבשוקא שאינן עוסקים בימות החול בל"ט מלאכות, וכדי שתראה התחדשות והתקדשות ביום השבת אסרו חכמים את טלטול המוקצה שזה כל בני האדם רגילים לעשות בימי החול ועי"ז תורגש אצל כולם שביתת השבת.

הראב"ד, מוקצה משום הוצאה

אבל מצינו טעם רביעי בדברי הראב"ד וז"ל: א"א עוד אמרו (שבת קכ"ד) אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ועוד אמרו (שבת קכ"ג:) בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים ניטלים על השלחן, נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה.

ויסוד דבריו שמצינו שלשה מקומות שבהם מוכח מהגמרא כי טעם גזירת מוקצה הוא ע"מ לגדור גדר למלאכת הוצאה.

א. במסכת שבת (קכ"ד:) ביאר רב פפא במשנת אין מוציאין את הקטן ואת הלולב ואת ספר תורה לרשות הרבים,

ובית הלל מתירין, שנחלקו ג״כ אי מותר לטרוח בטלטול פירות ע״מ להצילם מן הגשמים ולא רק באיסור הוצאה שלא לצורך אוכל נפש, והקשתה הגמרא על דבריו - אימר דשמעת להו לבית שמאי הוצאה - טלטול מי שמעת להו - וטלטול גופיה, לאו משום הוצאה היא [בתמיה], וכן מצינו את דברי רב פפא באותה לשון בביצה (לז.).

ב. ובמסכת ביצה (יב.)ביאר רבי יצחק בר אבדימי את מחלוקת ב״ש וב״ה במשנה - בית שמאי אומרים: אין מוציאין לא את הקטן, ולא את הלולב, ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין, האם ישנו איסור תורה בהוצאה שלא לצורך אוכל נפש או שמא מכיוון שמצינו שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה מדאורייתא אפילו שלא לצורך אוכל נפש, ולפי ביאור זה יתחדש שגם אדם שישחט בהמה שלא לצורך יו״ט לא יעבור על איסור תורה לשיטת ב״ה שמכיוון שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש הותרה מדאורייתא אף שלא לצורך אוכל נפש, מתקיף לה רבה: ממאי דבית שמאי ובית הלל בהא פליגי? דלמא בערוב והוצאה לשבת ואין ערוב והוצאה ליום טוב קא מיפלגי? מר סבר: ערוב הוצאה לשבת וערוב הוצאה ליום טוב, ומר סבר: ערוב הוצאה לשבת, ואין ערוב הוצאה ליום טוב, כדכתיב ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, בשבת - אין, ביום טוב - לא. [כאן מקשה רבה ע״ד רבי יצחק בר אבדימי שאין ביאורו מוכרח, שהרי יש אפשרות לבאר שנחלקו אי מדאורייתא נאסרה מלאכת הוצאה ביו״ט או שמא מעולם לא נאסרה וזו סברת ב״ה] מתקיף לה רב יוסף: אלא מעתה ליפלגו באבנים! אלא, מדלא מפלגי באבנים, שמע מינה: בהוצאה שלא לצורך פליגי, וביאר רש״י וז״ל: ליפלגו באבנים - אי אין אסור הוצאה - אין אסור טלטול, שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה, ומה שלא גזרו על כל טלטולים, אפילו על אוכלים וכלים - משום דאין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה, אלא מדלא אפלוג באבנים - שמע מינה דלכולי עלמא יש הוצאה ליום טוב, אלא שמן התורה הותרה לצורך, ובית הלל אית להו כיון דהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי, אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך, כגון אבנים, אבל בקטן וספר תורה, דצריכינן להו ביום טוב - לא גזור, ובית שמאי לית להו מיגו, ומידי דצורך אכילה שהתורה התירתו - הותר, ושאינו צורך אכילה - באיסורו עומד מן התורה.

ג. ובגמרא בשבת קכג: הובאה ׳גזירת כלים׳ שגזר נחמיה ובית דינו (נחמיה פרק י״ג פס׳ ט״ו - כ״ב) ככתוב: ״בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערמות ועומסים על החמורים ואף יין ענבים ותאנים וכל משא ומביאים ירושלם ביום השבת ואעיד ביום מכרם ציד: והצרים ישבו בה מביאים דאג וכל מכר ומכרים בשבת לבני יהודה ובירושלם: ואריבה את חרי יהודה ואמרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עשים ומחללים את יום השבת: הלוא כה עשו אבותיכם ויבא אלהינו עלינו את כל הרעה הזאת ועל העיר הזאת ואתם מוסיפים

חרון על ישראל לחלל את השבת: ויהי כאשר צללו שערי ירושלם לפני השבת ואמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת ומנערי העמדתי על השערים לא יבוא משא ביום השבת: וילינו הרוכלים ומוכרי כל ממכר מחוץ לירושלם פעם ושתים: ואעידה בהם ואמרה אליהם מדוע אתם לנים נגד החומה אם תשנו יד אשלח בכם מן העת ההיא לא באו בשבת: ואמרה ללוים אשר יהיו מטהרים ובאים שמרים השערים לקדש את יום השבת גם זאת זכרה לי אלהי וחוסה עלי כרב חסדך" הרי שמסר נחמיה נפשו להעמיד את גדרי השבת בין במניעה מאיסורי מלאכה דאורייתא ובין באיסורי שבות כגון מקח וממכר וטלטול חפצים מוקצים כעין דגים ומעות, והגמרא לימדה שבימי נחמיה בן חכליה גזרו ואסרו את טלטול כל הכלים לבד משלשה כלים, וטעם הגזירה מפורש בנביא שהיו נכשלים עי"ז בהוצאה מרשות לרשות בתוככי ירושלים.

ומצינו כמה נפק"מ בין הטעמים:

טלטול מוקצה ביו"ט

הראשונה: ביו"ט שאיסור הוצאה בו אינו מן התורה, דכיון שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וכן פסק הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק א הלכה ד' וז"ל: כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה, לפיכך מותר ביום טוב להוציא קטן או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות. וכן מותר להבעיר אף על פי שאינו לצורך אכילה, ושאר מלאכות כל שיש בו צורך אכילה מותר כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בה, עכ"ל. ועכ"ז מצינו שעדיין איסור מוקצה עומד בעינו ואפילו לדעת השו"ע יש להחמיר ביו"ט יותר באיסור מוקצה מבשבת ומורינן בו כרבי יהודה, ונמצא שלטעם הראב"ד לא הוי לן לאסור באיסור מוקצה ביו"ט [אא"כ יסבור הראב"ד כשיטת התוספות יב. ד"ה ה"ג, והרא"ש פ"א סי' י"ח הסוברים שהוצאה שלא לצורך כלל אסורה מדאורייתא] וחילוק זה מצאנהו בדברי גדולי האחרונים והם הכלכלת שבת, והפמ"ג משב"ז ריש סי' ש"ח, והגדיל לחדש הביכורי יעקב שביאר את דינו של בה"ג (הוב"ד בטור סי' תרל"ח) שהורה בנויי סוכה שנפלו דיש חילוק בין שבת ליו"ט, דבשבת - אסור לטלטלן וביו"ט שרי ותמה הטור מהיכן יצא לו חילוק זה, אך חידש הביכורי יעקב שאף דנויי סוכה הם מוקצה חמור דאפילו ר"ש מודה בו עכ"ז יש להקל ביו"ט וז"ל: (סי' תרל"ח ס"ק י) וביישוב קושית הטור עליו נלענ"ד, דהב"י באו"ח ר"ס ש"ח הביא ב' שיטות למה מוקצה אסור בטלטול. להרמב"ם הטעם שלא יבא לידי מלאכה, ולהראב"ד הטעם כיון שטלטול צורך הוצאה הוא, כדאמרינן בגמרא אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ולכן אסור טלטול שלא יבוא

להוציא מרשות לרשות. והשתא להך שיטה, כיון דפסקינן אין עירוב והוצאה ליו"ט אין איסור טלטול במוקצה ביום טוב, ולכן י"ל דבה"ג כשיטת הראב"ד ס"ל ולכן לא אוסר טלטול רק בשבת ולא ביום טוב, עכ"ל. וזה חידוש עצום דלטעמו דהראב"ד אין מוקצה כלל ואפי' ביו"ט, ואפי' במוקצה חמור כמוקצה מחמת מצוה דמודו ביה ר"י ור"ש.

כרמלית או בעיר מעורבת

והשניה: והיא דומה לקודמת, שלפי טעמא דהוצאה אין לגזור בעיר מעורבת או בכרמלית, או כהיום לפוסקים דס"ל דלית לן רה"ר, וא"כ למאי תיחוש לאיסור מוקצה והא לית לן למיחש להוצאה ואפילו בשבת לא הוי לן למיסר מוקצה אך ודאי שלטעמי הרמב"ם עדיין יש למיחש ויש לדחות שגזרו חכמים לשעתם ואף שבטל כיום טעמא, גזירה במקומה עומדת.

בא לידו בהיתר

והשלישית: בסוגית המשך טלטול כלי שמלאכתו לאיסור כאשר המוקצה בא לידו בהיתר, שיש להבין מדוע הורה בזה השו"ע לקולא וביאר באור שמח (הלכות שבת פרק כ"ד הלכה י"ב) וז"ל: בהשגות הביא טעם הגמרא, דהוי משום גזירה דהוצאה, וכן פירש"י בפרק משילין (ביצה לז, א ד"ה אטו) ובדף י"ב ע"א ד"ה ליפלגי באבנים, תחלת הוצאה ע"י טלטול היא, וכל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה כו', ולפ"ז אתי שפיר מה שהקילו חכמים שאם מטלטל דבר שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו מניחו באיזה מקום שירצה, דכל עיקר דהוצאה היכא שכבר מטלטלו כיון שעקירה ראשונה לא היתה לכך פטור (שבת ה, ב), ואין זה הוצאה, להכי לא גזרו גם בטלטול, וכיון שכבר הוא בידו תו מטלטלו לכל מקום שירצה, כמו"ש ההמ"ג (בפכ"ה) בהלכה ה' ודו"ק, עכ"ל.

הרי שעל פי טעמו של הראב"ד שביאר דמוקצה הוא סייג להוצאה ביאר האור שמח את ההיתר להמשיך בטלטול אחר שעסק בחפץ לענין אחד, כיוון שגם במלאכת הוצאה דאורייתא לא היה מתחייב בכה"ג שהעקירה היתה על דעת להשתמש בכלי או לסלקו מזוית לזוית ולא ע"מ להוציאו בעקירה זו, וממילא אין לאסור בדיני מוקצה, אך לטעמי הרמב"ם מה לי בא לידו בהיתר או באיסור, ועדיין יש לאסור את המשך טלטול המוקצה.

ישב או עמד – עקירה חדשה

ולפי יסוד זה של האור שמח, יש לחדש ולומר עוד נפק"מ שאפילו לראב"ד שטעמו משום הוצאה ואין לגזור בבא לידו בהיתר - יש לאסור אם עמד לפוש או ישב [ואכן בקהלות יעקב אסר את המשך טלטול המוקצה אחר ישיבה].

מוקצה חמור, מחמת גופו או חסרון כיס

ונוסיף לחדש, שאפשר ע"פ יסוד זה לצדד להתיר אפילו במוקצה מחמת חמור כמוקצה מחמת גופו או מחמת חסרון כיס שבא לידו בהיתר כגון

מע״ש שהרי עקירתו לא היתה בזמן חיובא, וכגון קליפין שאינן ראויים למאכל בהמה ודמי למפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך להוציאם ואין בזה חיובא על ההוצאה וממילא לא נאסור את טלטול המוקצה.

שכח ואחז בידו

ונאסור בשכח ואחז בידו אפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהרי יכול להתחייב בכה״ג משום הוצאה וכשיטת הגר״א ודלא כמג״א.

להעביר מיד ליד

ואין לאסור להעביר מיד ליד - כהיתר תוספת שבת הקדמה לסימן ש״ח.

יד חבירו

ונאסור להעבירו ליד חבירו כיוון שבכה״ג אית ביה עקירה ודלא כהיתר מהרש״ק שהסתמך ע״ד הירושלמי בלולב, ועתה י״ל כתהל״ד שלולב שאני שכל זמן שרוצה לחבובי מצוה אינו מוקצה וכשהניחו חל עליו מוקצה.

אוכלין וכתבי הקודש

והרביעית: אוכלים וכתבי הקודש, משום הוצאה הול״ל למיגזר שלא לטלטלן שלא לצורך כלל, אבל משאר טעמי לא נאסור דהוא מצות שבת ללמוד ולאכול.

מלאכתו להיתר שלא לצורך כלל

והחמישית: כלים שמלאכתן להיתר לטלטלן שלא לצורך כלל, משום הוצאה יש לאסור אף בהו לפחות בשלא לצורך, אך משום שאר טעמי ליתא למיגזר[א] [ומצינו שבשעת גזירת כלים באמת נאסרו, וכן מצינו בשיטת רבי נחמיה שאסר אפילו טלית ואפילו תרווד מלמד שיש מקום לאיסור לנוח בהו וזה שייך רק משום סייג הוצאה] ובאמת מצינו מחלוקת ראשונים אם שרי לן לטלטל שלא לצורך כלל יש מפרשים שהובאו במ״מ, ר״ן בחידושיו, ריטב״א - כולהו שרי אך כתב המ״מ בשיטת הרמב״ם דאסור וכן דעת השו״ע.

טלטול מוקצה בשינוי

והשישית: טלטול מוקצה בגופו, שרי במוקצה משום שבהוצאה בכה״ג פטור [מנחת שלמה ח״א סי׳ י״ד ב׳]

מחמה לצל, מלאכה שא״צ לגופה

והשביעית: טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל שכתבו תוס׳ (לו. ד״ה הא ר״ש) דאסור אפילו לר״ש, אי טעמא משום הוצאה קשיא והא הוי מלאכה שא״צ לגופה ופטור עליה

א. ועורר הרב ר׳ בנימין אברג׳ל שליט״א דלטעמו האחרון של הרמב״ם שיעסוק כל השבת ונמצא שלא שבת שביתה הניכרת עדיין יש לאסור.

אליבא דר״ש והרי זוהי גזירה לגזירה ולפי הטעמים האחרים מובן האיסור (פנ״י ל״ו). ועוד יש לתמוה תמיהה עצומה, בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, שהרי בהא אם יוציאו לרה״ר איכא איסורא כדין מלאכה הצריכה לגופה ומחמה לצל דלית ביה חיובא דהרי הוי מלאכה שא״צ לגופה ואסיר והא איפכא הוי לן למימר במחמה לצל שרי ולצורך גופו אסיר אך לטעמי הרמב״ם ניחא דמחמה לצל אינו צורך שבת.

מוקצה במחובר לקרקע

והשמינית: מוקצה במחובר לקרקע - כגון הזזת עשבים לקינוח או אחיזת עשבי בשמים רכים הנטועים בקרקע בידו להריחם, מחלוקת מג״א האוסר כנגד א״ר ותו״ש שהתירו, והטעם מצינו שביארו בבית יהודה ובתורת שבת דלטעמא דהוצאה אין מקום לגזור, ועוד דנו הפוסקים בהזזת מתג חשמלי הקבוע בקיר, וטלטול מכשירים חשמליים המחוברים ומעוגנים לקיר ע״י ברגים או כבל חשמל שאינו ניתן לשליפה, וממילא יש לומר שלטעמא דהוצאה ודאי שאין לגזור בכל דבר המחובר אך לשאר טעמי יש ויש למיגזר, והארכנו הרבה בגדרי מוקצה במחובר בשיעור בפנ״ע קחנו משם.

ובאמת אי היינו אומרים שנקט השו״ע כהראב״ד היה הכל בא על מקומו בשלום:

א. דאה״נ אפשר לבאר דאוסר השו״ע מדאורייתא ביו״ט הוצאה שלא לצורך ודלא כהרמב״ם שקבע כי אין איסור דאורייתא בכה״ג.

ב. ובסעיף ג׳ התיר השו״ע המשך טלטול.

ג. ואסר השו״ע טלטול שלא לצורך כלל בכלים שמלאכתן להיתר.

ד. והתיר טלטול מוקצה בגופו.

ה. ובאמת נאמר כפשטות השו״ע שהתיר בקינוח בעשבים משום דהוו מחובר לקרקע.

אבל עדיין יקשה מאד היאך אסר השו״ע בכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל והתיר לצורך גופו, וכן יקשה שמטעמא דהוצאה הו״ל למיגזר אפילו באוכלין וכתבי הקדש.

מגדל עוז, להרמב״ם איתא טעמא דהוצאה

אבל מצאתי בדברי המגדל עוז[ב] (הלכות שבת פרק כד) וז״ל: וכי מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד

ב. ר׳ שם טוב ב״ר אברהם אבן גאון נולד כנראה בשנת ה״א מ״ז בספרד. היה תלמידו של הרשב״א בברצלונה, ולמד גם קבלה אצל ר׳ יצחק ב״ר טודרוס. כמה שנים שהה בארץ ישראל ובסוריה, אך חזר לספרד. רש״ט התפרנס מכתיבת ספרי תורה ומעיטור וקישוט אומנותי של ספרי תנ״ך, עד היום נמצאים בספריות שונות ספרי תנ״ך בעיטור מרהיב שיצאו מתחת ידיו, הוא כתב כמה ספרי קבלה חשובים, אך עיקר פרסומו נובע מפירושו ׳מגדל עוז׳ על משנה תורה להרמב״ם. זהו אחד מנושאי הכלים

אטו טלטול לאו לצורך הוצאה הוא הטעם האחד שכתב ר״מ ז״ל שכשיטלטל כלים שמלאכתו לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה, וטעם נחמיה בן חכליה הוא הטעם שני שכתב ז״ל שמא יבא להסיע אבנים וכיוצא בהן, והטעם השלישי כדי שיהא היכר בין שבת לחול משכחת לה פרק כלל גדול גבי היה מהלך במדבר דשקיל וטרי עד דשאיל במאי מינכר ומהדר בקדושא ואבדלתא אלמא היכר בעינן, עכ״ל. הרי שמצא מקור מגמרא לכל טעמי הרמב״ם והשווה את דברי הרמב״ם עם דברי הראב״ד ולפיכך הכל בא על מקומו בשלום ומיושבות כל הוראות השו״ע דחייש לטעמי הרמב״ם ובכללם טעמא דהוצאה.



הראשונים של ׳משנה תורה׳, והוא מודפס כמעט בכל מהדורותיו. מטרתו העיקרית היא ליישב את השגות הראב״ד על הרמב״ם בכל מקום, לעיתים גם בדוחק רב. הוא מציין חלק גדול ממקורותיו של הרמב״ם, ואף מדייק בגירסאותיו על פי ספרים עתיקים. נראה שחיבר את פירושו על כל משנה תורה, אך לפנינו הוא נמצא רק על עשרה מספרי משנה תורה (אין על זרעים, עבודה, קורבנות וטהרה).

טלטול מוקצה במקום מצוה

שופר שהוכן ביו"ט
אין עולין באילן
כיסוי הדם ע"י מוקצה
חיי אדם, 'היכי תימצי' או בעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה'
שילוח הקן בשבת
שני ביאורים, שני אופני שילוח
שילוח באגפים בשבת
שילוח בהקשה, וזכיה בבנים
שילוח בשבת, נגלה ונסתר
מה עדיף, 'שילוח אגפיים' או 'שילוח הקשה'

• • •

יש לחקור מה יהיה הדין כאשר מוטלת לפני מצוה דאורייתא לקיימה אך מנגד עומד איסור טלטול מוקצה, האם נאמר שאין שום מצוה דרבנן עומדת בפני מצוה דאורייתא או שמא מצינו שחז"ל העמידו דבריהם בשב ואל תעשה, ונידון זה יהיה מצוי בשבעה אופנים שמצאתי שדברו בהם הפוסקים:

א. השבת אבידה - כגון שמצא ארנק ובו מעות.

ב. שילוח הקן בהגבהת הצפור וזכיה בביצים.

ג. ניעור סכך ספוג במים - ע"מ שיוכל לישב בסוכה.

ד. פינוי אבנים המונחות וכובשות שופר או ערבה.

ה. תקיעה בשופר שהוכן ביו"ט והוא מוקצה מחמת גופו.

ו. ערבה שתלשה גוי ביו"ט - והרי היא מוקצה שהרי בהא דלא לקטיה מאתמול דחייה בידים.

ז. כיסוי הדם באפר מעצים שנשרפו ביו"ט - והרי האפר נולד שלא היה בעולם.

שופר שהוכן ביו"ט

וכתב השולחן ערוך אורח חיים בסימן תקפו סעיף כב וז"ל: אם אינו יהודי הביא שופר מחוץ לתחום, תוקעין בו, וה"ה אם עשה אינו יהודי שופר בי"ט, מותר לתקוע בו, עכ"ל. ולכאורה הקרן שממנה נעשה השופר הרי היא מוקצה מחמת גופו דהא היא סתומה ע"י הזכרות ואינה ראויה לכלום, ואחר שעיבדה הגוי והכינה לשופר עדיין חל עליה שם מוקצה מכח מגו דאתקצאי ביה"ש, ואף אם נאמר שהקרן היתה כבר מתוקנת מעט ונשלפה הנקבות מתוך הזכרות וא"כ ראויה לקבל בה משקין או שאר דברים, עכ"ז אחר מלאכת הגוי הקרן הפכה לשופר וא"כ הוי נולד וכבר נפסק בסימן תצ"ה לכל הדיעות [שו"ע, רמ"א ומשנ"ב] שנולד ביו"ט אסור[א], וא"כ לכאורה ראיה מעולה לפנינו דשרי לטלטל מוקצה לצורך קיום מצוה דאורייתא, אלא שהמגן אברהם סקכ"ה כתב וז"ל: צ"ע דהא נולד גמור הוא כמ"ש סי' תק"א והוא גמ' בשבת דכ"ט וא"כ אסור לטלטלו לצאת בו דלא עדיף מאלו מונחים עליו אבנים ועמ"ש סי' תרנ"ה וכ"מ בטור שם דאי אסור לטלטלו אסור אפי' לצאת בו וכו' וצ"ל דהכא מיירי כשעשה עכו"ם שופר מקרן שלו דלא הוי נולד כיון שגמרו בידי אדם וכמ"ש סי' רצ"ב, עכ"ל.

ובמשנ"ב סקפ"ח הביא דבריו וז"ל: אפילו בשביל ישראל ומיירי שעשה הנכרי מקרן שלו דלא הוי מוקצה דלא אסח דעתיה מניה אבל מקרן של ישראל אסור לטלטלו ואף לתקוע בו דהא הוי מוקצה דנולד ואפילו עשאו ביום א' דר"ה אסור גם ביום שני כדין ביצה שנולדה בראשון דאסורה גם ביום שני ומ"מ אם אין להם שופר אחר כלל יש לסמוך על דעת הפוסקים דמתירין נולד ביום טוב ולתקוע בו כדי שלא לבטל המ"ע ומותר לתקוע בו אף ביום שני וכ"ז שאוחזו בידו מותר לתקוע בו כל התקיעות כפי המנהג אבל אם תקע התקיעות המחוייבין והניח השופר מידו שוב אין לו לטלטל אותו כדי לתקוע בו תקיעות של מנהג [מטה אפרים], עכ"ל המשנ"ב.

אין עולין באילן

ויש להביא ראיה גדולה לשיטת המג"א דאסור לעבור על איסור דרבנן ע"מ לקיים מצוה דאורייתא מדברי השולחן ערוך עצמו בסעיף הקודם (סעיף כ"א) וז"ל: שופר של ראש השנה אין מחללין עליו יום טוב אפילו בדבר שיש בו משום שבות. כיצד, היה השופר בראש האילן או מעבר הנהר ואין לו שופר אלא הוא, אינו עולה באילן ואינו שט על פני המים כדי להביאו; ועל ידי אינו יהודי מותר, דהוי

א. השו"ע הורה שבשבת מוקצה ונולד שרי וביו"ט תרוויהו אסירי, הרמ"א הורה שביו"ט ושבת מוקצה שרי ונולד אסיר, והמשנ"ב הכריע שבשבת מוקצה ונולד שרי כהשו"ע וביו"ט מוקצה שרי ונולד אסיר כהרמ"א.

שבות דשבות (פירש איסור אמירה לאינו יהודי באיסור דאורייתא הוא משום שבות שאחז"ל לשבות מזה אמירה לא"י ובאיסור דרבנן הוא שבות דשבות) **ובמקום מצוה לא גזרו** (וע"ל סימן ש"ז), עכ"ל.

והוסיף המשנה ברורה סקפ"ד וז"ל: וה"ה כל איסור דרבנן כגון נפל עליו גל אבנים שאסור לטלטל האבנים כדי ליטלו וכן אם צריך לתקן השופר בחתיכה וכדומה דאסור ע"י עצמו אפילו בכלי שאין דרך האומנים לתקן בו דלא הוי בזה רק משום שבות ג"כ אסור, עכ"ל.

ועלה בידינו שהמג"א קבע כי אין לטלטל מוקצה לצורך קיום מצוה חשובה ככל שתהיה וראיה לדבר מהדין המפורש שאין עוברים על שאר איסורי דרבנן ע"מ לקיים מצוה דאורייתא, והסכים עמו המשנ"ב אלא שחידש שבדין שופר שנעשה ע"י גוי ביו"ט אפשר להקל בדליכא שופר אחר משני כיוונים האחד - דיש את דעת הראשונים המקילים לגמרי במוקצה ביו"ט ומשווים יו"ט לשבת בין במוקצה ובין בנולד (והם רש"י ביצה לג. ד"ה והלכתא, ודעת ר"י הובד"ד ברא"ש ביצה פ"ה סי' י"ד) ואף שלא נפסקה הלכה כמותן אפשר להקל במקום צורך גדול כזה ועוד הביא בשעה"צ ס"ק קכ"ח את דעת הנהר שלום דבכל גווני לא מיקרי נולד דקרן היתה וקרן נותרה, וברור שבכל מצב ייאסר לטלטל אבנים המונחות ע"ג השופר דהוי מוקצה גמור ללא התירים [לאפוקי נולד שיש מקילים בו ביו"ט, או המגדירים את עיבוד השופר כאינו נולד] וראיה לדבר מהגמרא בסוכה (מג:) וז"ל: פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מורביות של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ, ושמטום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת, ע"כ. וביאר רש"י וז"ל: תחת האבנים - ויודעים הם בחכמים שלא יטלטלו למחר האבנים. עמי הארץ - שלא היו בקיאים באיסור טלטול, והם היתה ידם עם הפרושים, עכ"ל. הרי שאסור לטלטל מוקצה ע"מ לקיים מצוה חשובה כחיבוט ערבה שמקורה בהלכה למשה מסיני[ב].

כיסוי הדם ע"י מוקצה

אלא שמהרשד"ם[ג] (שו"ת מהרשד"ם חלק אורח חיים סימן כ"ב) **הביא שאלה זו:** מעשה אירע בגליפול יע"א שערב חג

ב. וכך לשון הרמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב (פ"ז ה"כ) הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד, ע"כ.

ג. המהרשד"ם, רבי שמואל בן משה די מודינה, אחד מגדולי החכמים הספרדיים אשר בשאלוניקי, נולד בשאלוניקי בשנת ה'רס"ו למשפחה ספרדית, שם למד ונהיה 'מדברנא דאומתיה', תלמידם של מהר"י טאיצק והרלב"ח, ישיבתו בשאלוניקי משכה תלמידים רבים מקרוב ומרחוק. ר' שמואל ענה לשאלות מכל רחבי הים ופסקיו התקבלו גם על הדורות הבאים. למרות אסונות וצרות אישיים רבים לא נפלה רוחו, מתלמידיו המפורסמים הרב לחם משנה והרב עצמות יוסף. הוא נפטר בא' בחשון ה'שמ"ט.

הסוכות הנז׳ שגג או הזיד ולא הביא ערבה ללולב וי״ט בבקר השכים גוי והביא ערבה שתלשה בו ביום ונסתפקו אם יכולים לצאת באותה ערבה ידי חובתם כיון שנתלשה בי״ט או שמא כיון שהוא לדבר מצוה לא העמידו דבריהם בענין כזה כדי לקיים מצות נטילת לולב ביום א׳ שהוא מן התורה בכל מקום, עכ״ל השואל, ובזה פלפל המהרשד״ם והביא ראיה מהיתר רחיצת המת, הלבשתו, הוצאתו והנחתו בקבר ע״י ישראל ביו״ט, ועוד הביא ראיה מדין שופר שעשאו גוי, אך בזה לא ביאר כמג״א שהעמיד בקרן של גוי, אלא הבין כי הקרן שייכת לישראל והשופר מוקצה ועכ״ז שרינן לתקוע בו. ובשער המלך[ד] (הלכות יום טוב פרק ב הלכה י״ח) העמיק והרחיב בדברי מהרשד״ם ולמסקנה הורה: לענין הלכה נראה שהמיקל להתיר טלטול מוקצה לצורך מצות לולב לא הפסיד דיש לו סמוכות מדין אפר כירה שהוסק ביום טוב שמותר לכסות לדעת רוב הפוסקים, ותוקף ראייתו מדין אפר כירה שכתב השו״ע בסימן שולחן ערוך אורח חיים הלכות יום טוב סימן תצ״ח סט״ו וז״ל: אפר כירה שהוסק מעי״ט, מותר לכסות בו. אבל אם הוסק בי״ט, אסור, אא״כ הוא חם שראוי לצלות בו ביצה. ואם שחט, מותר לכסות בו אף על פי שאינו ראוי לצלות בו ביצה, עכ״ל. הרי שעוסקים אנו באחד המוקצים החמורים ביותר שנאסרו לדברי הכל בין בשבת ובין ביו״ט, והוא ׳אפר כירה׳ שמוגדר כנולד גמור שלא היה בעולם, ועכ״ז אם כבר שחט ואין בנמצא עפר או אפר מוכן לכיסוי, התיר לטלטל מוקצה חמור מאד כדי לקיים מצוות כיסוי הדם.

חיי אדם, 'היכי תימצי' או בעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה'

אך מצאתי בחיי אדם (ח״ב כלל ס״ז סעיף כ״ז) שחילק חילוק נפלא, בין טלטול שע״י עצם הטלטול מתקיימת המצוה דאורייתא לבין טלטול מוקצה שהוא רק ׳היכי תימצי׳ לקיום המצוה, וז״ל: לטלטל מוקצה לצורך מצוה, אם על ידי טלטול זה מקיים המצוה, כגון ששחט ביום טוב וצריך לכסות ואין לו עפר מוכן,

---

ד. רבי יצחק נוניס נודע כאחד מגדולי האחרונים, ומחשובי מפרשי משנה תורה. הוא נולד באיזמיר בסביבות השנים ת״ע - תע״ה לאביו רבי משה. מרבותיו ידועים: רבי חיים אבולעפיה בעל ״עץ חיים׳ רבי יצחק הכהן רפפורט בעל ׳בתי כהונה׳ ובעיקר - רבו המובהק - רבי ברזילי יעבץ. כל ימיו סבל רבי יצחק נוניס מחולי ומיסורים, אך תורתו היתה אומנותו, אותה למד ולימד לתלמידיו מהם ידוע רבי רפאל יצחק מאיו - בעל ״שרשי הים״. מן הספרים הגדולים והחשובים ביותר על ספר ׳משנה תורה׳, הוא ספר ״שער המלך״. הספר הוא בחריפות ובקיאות גדולים מאוד. הוא נכתב סביב הסוגיות ודברי המפרשים - ראשונים ואחרונים, כאשר המסגרת החיצונית נבנתה סביב כל ספרי משנה תורה להרמב״ם. מעבר לבקיאות בספרות חז״ל וגדולי הפוסקים, מתגלה המחבר בבקיאות בספרות האחרונים, הן של חכמי המזרח והן של חכמי אשכנז. סגנון הספר צח וברור, ומתובל בחלקי פסוקים ומלשונות חז״ל. כתיבת הספר נמשכה לאורך כשלושים שנה. נפטר בשנת תקל״ד.

מותר. אבל אם אינו כך אלא שעל ידי זה יוכל לקיים המצוה אחר כך, אסור, כגון שירדו גשמים על סוכתו וכבר פסקו הגשמים ועדיין מטפטף, ולכן אינו יכול לאכול בסוכה, אסור לנער הסכך כדי שיפלו המים למטה. לא מבעיא להגביה הסכך ולטלטל אסור משום סתירת אהל, אלא אפילו להכות עליו בידו, אסור, שהרי מנענע בידו והוי טלטול ממש ואסור, שהרי לא מקיים על ידי זה המצוה אלא שהוא מכשירי מצוה, ולכן אסור. אבל להכות עליו במקלות שאינם מוקצים, הוי טלטול מן הצד ומותר, כדלעיל סימן י״ג י״ד. ואפילו אם על ידי זה מקיים המצוה דמותר, דוקא בסתם מוקצה. אבל אם הוא מוקצה מחמת גזירה, כגון לולב שנתלש ביום טוב אפילו על ידי נכרי, כיון דכל מחובר אסור שמא יעלה ויתלוש, לכן אסור ליטלו אפילו ביום טוב ראשון, ואף על גב דבעידנא דמטלטל מקיים המצוה. ואפילו בסתם מוקצה ומקיים המצווה דמותר, דוקא אם בעידנא דמטלטל מקיים המצוה, אבל אם הטלטול קודם, אסור. ולכן אסור לטלטל חמץ שנמצא ביום טוב של פסח כדי לבערו, עכ״ל החיי״א, ובנשמת אדם כתב וז״ל: בסימן תצ״ח במ״א ס״ק ל׳ כתב דמוקצה מותר לטלטל לצורך מצוות כסוי הדם, וכן פריך הש״ס בסוכה מ״ב טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת, וכתבו תוס׳ דהלולב הוא מוקצה, אך ע״כ צריך לחלק שהרי שופר של ר״ה אין מפקחין עליו גל של אבנים בסימן תקפ״ו, ובסוכה מ״ג שכבשו הערבות תחת אבנים ופרש״י שהיו יודעים שלא יטלטלו חכמים האבנים (ועיין סי׳ תמ״ו), **וע״כ צ״ל דשאני כיסוי שבזה המוקצה מקיים המצוה, וכן בטלטול הלולב מקיים המצוה, משא״כ בטלטול אבנים אינו מקיים עדיין שום מצוה עד שיתקע בשופר ויגביה הערבה, וא״כ ה״נ בטלטול הסכך אינו מקיים מצות סוכה עד שישב בה.** אך צ״ע דא״כ מאי פריך הגמ׳ בפסחים ס״ט על הזאה שאין דוחה שבת, ופריך טלטול בעלמא הוא, והיינו טלטול מוקצה שהאזוב ומי חטאת אינו ראוי לכלום, והוצרך לשנות גזרה שמא יעבירנה, ומאי קושיא הא התם אין הזאה מצוה כדאמרינן בהדיא שם דהוי מכשירי מצוה כדי שיוכל לעשות פסח, וא״כ אסור לטלטל מוקצה כמו גבי שופר. וצ״ל דאזוב ראוי[ה], ולפ״ז צ״ע בסימן תמ״ו בהמוצא חמץ ביום טוב ראשון למה לא נתיר לו להוציא לקיים מצות תשביתו כמו מצות כיסוי דיכול ג״כ להמתין עד הערב, וצ״ל דס״ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה. וכו׳, ואמנם דוקא בסתם מוקצה אבל במוקצה שאסור משום גזירה אף על פי שמקיים המצוה ע״י טלטול זה אפ״ה אסור, ולכן לולב שנתלש ביום טוב אפילו ביום טוב ראשון

ה. ונראה שכוונתו שבאמת ליכא מוקצה באזוב וממילא מה שטענה הגמרא ׳טלטול בעלמא הוא׳ לא על טלטול מוקצה דיברה אלא על טלטול של היתר ולכן תמהה ומה בכך שיזה, אלא שודאי מי חטאת הם מוקצים אבל שרינן להזות בעזרת האזוב דהוי טלטול מן הצד וכמו שהתיר להכות על הסכך במקלות לנערו מן המים שעליו.

אסור ליטלו לצאת בו דכיון דמוקצה דמחובר אסור משום שמא יעלה ויתלוש העמידו חכמים דבריהם כדאיתא בסימן תרנ"ה, עכ"ל.

ותורף דבריו שיש להבחין בכמה הגדרות:

א. **'היכי תימצי'**: טלטול מוקצה שאינו מקיים מצוה תוך כדי הטלטול, כגון סילוק אבנים מע"ג שופר, וכגון ניעור סכך מהמים שעליו, וסילוק חמץ מן הבית ביו"ט של פסח - והדין יהא לאיסור.

ב. **בעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה**: טלטול מוקצה וע"י הטלטול עצמן מתקיימת מצוה דאורייתא, כגון תקיעה בשופר מוקצה שנעשה מקרן של ישראל ביו"ט, כיסוי הדם באפר נולד - והדין יהיה להיתר.

ג. **'גזירת חכמים'**: אך במידה וישנו איסור חמור יותר ממוקצה כגזירת חכמים, לא נתיר לעבור על דבריהם לצורך קיום מצווה דאורייתא כגון הגבהת ערבה שנתלשה ע"י גוי, ונטילת לולב שנקצץ ביו"ט.

ד. **'תרתי לריעותא'**: וברור שלא נתיר לעלות באילן לצורך נטילת שופר לתקיעה, דאית ביה תרתי לריעותא גם 'היכי תימצי' וגם 'גזירת חכמים'.

ויש להקשות על החיי"א דבסימן תקפ"ו הורה בפשטות כהמג"א לאסור שימוש בשופר שהוכן מקרן של ישראל, וז"ל בכלל ק"מ: ואם עשה נכרי שופר מקרן שלו, מותר לתקוע בו, דלא הוי נולד כיון שגמרו בידי אדם. אבל אם עשאו מקרן של ישראל, אסור, דהוי ליה נולד, עכ"ל. וצ"ע.

שילוח הקן בשבת

ועתה נתמקד בסוגיית שילוח הקן בשבת, בגמרא במסכת חולין (קמא:) נאמר: עד כמה משלחה, אמר רב יהודה: כדי שתצא מתחת ידו. **במה משלחה**, רב הונא אמר: ברגליה, רב יהודה: אמר באגפיה; רב הונא אמר ברגליה דכתיב: משלחי רגל השור והחמור, רב יהודה אמר באגפיה דהא כנפיה נינהו, ההוא דגזינהו לגפה, ושלחה ואח"כ תפשה, נגדיה רב יהודה, א"ל: זיל רבי לה גדפיה, ושלחה. כמאן, אי כר' יהודה - לוקה ואין משלח, אי כרבנן - משלח ואין לוקה, לעולם כרבנן, ומכת מרדות מדרבנן. ע"כ.

רש"י במה משלחה ברגל - יאחזנה ברגלה וישלחנה.בגפה - אוחזה בכנפה ומשלחה.משלחי רגל - אלמא שילוח ברגל הוא כך שמעתי ונראה בעיני שאין שילוח זה דומה לשילוח רגל השור שהוא הולך ברגלים והכא אחיזה ברגלים **וכמדומה לי** דהכי קאמר רב הונא אמר ברגל שאם תלש גפה ושלחה נפטר ממצות שילוח כיון שהלכה ב' פסיעות או

ג׳ ומותר לחזור לתופשה ורב יהודה אמר בגפה שתוכל לעוף כדרכה וראייה לדברי מדמייתי עובדא דההוא דתלשינהו לגפה ושלחה דחייביה רב יהודה למשלחיה דרב יהודה לטעמיה דאמר אין שילוח עוף ברגל.

שני ביאורים, שני אופני שילוח

ביאור הדברים, שאלה הגמרא במה משלחה ונחלקו אמוראים אי משלחה ברגליה או משלחה בכנפיה, ופירש רש״י שני פירושים בראשון ביאר כי יש בירור הגמרא כיצד משלחים בפועל ונחלקו האמוראים אם אוחז את היונה בכנפיה ומסלקה מעל הביצים, או שמא אוחזה ברגליה, אך בפירוש השני נקט רש״י שלא בצורת השילוח עסקינן אלא בשיעור השילוח, כלומר אדם ששילח את האם והתרחקה ברגליה האם בזה כבר קיים את מצות שילוח ויכול כבר ליטול אם על הבנים או שמא יש להמתין שתתרחק ותעוף בכנפיה, ונפק״מ באדם שקצץ את כנפי הציפור בעודה על האפרוחים ואחר שילחה והתרחקה רק ברגליה.

הרי שיש לנו שני אופני שילוח, לפי הביאור הראשון יש לאחוז ממש את הצפור בכנפיה ואז לשלח ואם לא עשה כן לא קיים מצוות שילוח אך לפי הביאור השני אין צורך לאחוז את הצפור בידו ממש אלא די בכך שיסלקנה בכל דרך שבאה מכחו, בין ע״י הקשה, נגיעה או דחיפה.

והרמב״ם פסק בהלכות שחיטה פרק י״ג ה״ה וז״ל: וכיצד משלח האם אוחז בכנפיה ומפריחה, שלחה וחזרה ושלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים חייב לשלח שנאמר שלח תשלח, עכ״ל.

וברור שיבאר בסוגיא כביאור הראשון דרש״י וכן ביאר הרי״ף, אך מה ישיבו הרמב״ם והרי״ף על הראיה שהביא רש״י לפירוש השני מהמעשה שהובא בגמרא על אותו אדם שקצץ כנפי העוף ושילח והורה לו רב יהודה שלא עשה שילוח, ע״ז ביאר בלח״מ שכיוון שנקצצו כנפי העוף ממילא אי אפשר לשלח באגפיה שהרי נקצצו.

ובשולחן ערוך יורה דעה הלכות שילוח הקן סימן רצ״ב סעיף ד כתב וז״ל: צריך לשלח האם עד שתצא מתחת ידו, ואח״כ יקח את הבנים. ואם רוצה לחתוך כנפיה קודם שישלחנה, כדי שלא תוכל לפרוח ויקחנה, אינו רשאי, אלא ישלחנה מיד עם כנפיה כדי שתוכל לפרוח, ולאחר שתצא מידו יקחנה, אם ירצה. ואם חתכן, ישהנה עד שיגדלו כנפיה, וישלחנה, עכ״ל. הרי שביאר כביאור השני וא״כ שרי להפריח את הצפור בכל דרך ואין חיוב לאוחזה באגפיה.

ובברכי יוסף כתב וז״ל: כשרוצה לקיים מצות שלוח, יכוין כשיקחנה שלא לזכות בה אלא שהוא לוקחה כדי לקיים מצות שלוח, ואז לא יעבור על לאו דלא תקח האם. כן מפורש סוף חולין. וכן הורה רבינו האר״י זצ״ל, כמ״ש הרב

החסיד מהר״א אזכרי בספרו הנכבד ספר חרדים (פרק ט״ז).

שילוח באגפים בשבת

ועתה, ברור שאדם המהלך ורואה קן צפור לפניו בשבת יש איסור גמור משום צידה לאחוז את הצפור באגפיה[1], אך יש לדון באדם שכבר בע״ש הניח כלוב קטן ע״ג הצפור הדוגרת וממילא הרי היא ניצודה ועומדת ויש לעיין אי עשה דשילוח הקן דוחה איסורא דמוקצה או שמא העמידו חכמים דבריהם, ונראה שכל זה תלי במחלוקת הגדולה שהבאנו לעיל בדין שופר שעשאו גוי והוא מוקצה אי שרי לתקוע בו, מאן דשרי התם יתיר הכא ומאן דאסר יאסור גם כאן [ויש לעיין בשיטת החיי״א אי דין אחיזת בעלי חיים מוגדר כמוקצה מחמת גזירה שגזרו חכמים כל שימוש בחיה ועוף].

שילוח בהקשה, וזכיה בבנים

אך אפילו לדעת המג״א שהחמיר במוקצה, יש לדון באדם הרואה קן צפור לפניו ומעונין לשלח ע״י הקשה סמוך לצפור ומחמת ההקשה תברח האם הרובצת, ולפי הפירוש השני ברש״י וכך דעת השו״ע יצא יד״ח שילוח האם, ולא הניע מוקצה אך עתה יש לדון אם עליו החובה לזכות בביצים או לא, דאם יהיה עליו להגביה את הביצים המוקצות או את האפרוחים ברור ששבנו למחלוקת אי מוקצה דוחה מצוה דאורייתא, אך אם אינו חייב לזכות בביצים או בבנים הרי יכול לקיים מצוות שילוח הקן בשופי - יקיש על הקן או יכה כף אל כף ודי בכך שיש יכולת בידו לזכות בביצים ואמנם כך היא דעת החכם צבי בסימן פ״ג וז״ל: ששאלת המשלח האם והבנים גם שניהם אם קיים מצות שלוח הקן מי נימא קרא דוקא כתיב שלח תשלח ואת הבנים תקח לך או לא ואמרת שחכמי לובלין נסתפקו: תשובה לע״ד משנתינו היא זו אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח שנאמר שלח תשלח את האם דקדקה לומר חייב לשלח ולא אמרה לא קיים מצות שילוח הקן וגם לא אמרה אסור ליטול האם ולשלח הבנים לאגמורין דאף שמשלח את הבנים חייב לשלח האם וכיון שהוא חייב ע״כ כשמשלח האם אף אם ששילח הבנים קיים מצות שילוח שהרי חיובא הוא לשלח אף לאחר ששילח הבנים וחיובא היינו מצוה ומה שאמרה תורה הבנים תקח לך הוא רשות

---

1. ׳צידה׳ או ׳לכידה׳: ובשו״ת מגדנות אליהו (חלק ב סימן נא) יצא לחדש שאין לחוש משום צידה מכיון שאסור לו לקחתה לעצמו, ואסור לו לתפסה על מנת שלא לשלחה ומוכרח הוא לשלחה, א״כ צידה כזו אינה בגדר צידה, ואדרבה הרי הוא עושה מעשה שהוא היפך של צידה. והביא ראיה לזה מהצד נחש ושאר מזיקין דמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ שט״ז סעי׳ ז׳) דמותר לצודן גם לדעת הרמב״ם (המובא בסעי׳ ח׳ שם), וביארו הפוסקים דצידה כדי להפטר ממנו אינו בגדר צידה כלל, עי׳ מ״ב שם (ס״ק כ״ז) ובה״ל שם (ד״ה נחשים וד״ה ולהרמב״ם), הרי שצידה כשמטרתה שלא להחזיק אינו בגדר צידה כלל גם לדעת הרמב״ם דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. אם כי י״ל שבנדון דידן הרי יש מצוה לקחתה, מ״מ מכיון שהמצוה הוא לקחתה דוקא על מנת לשלחה י״ל דאינו בגדר צידה ודו״ק.

כענין ששת ימים תעבוד וששת ימים תעשה מעשיך שאינן אלא רשות, עכ״ל. והסכימו עמו עוד אחרונים, אך מדברי הצפנת פענח (למהרי״ט פר׳ קדושים) מבואר שאם לא נטל את הבנים לא קיים מצוה וכן משמע מעוד אחרונים.

אלא שנראה למצוא עצה היאך נצליח בכ״ז לזכות בביצים מבלי להגביהם, ונראה שאם היה הקן בחצר המשתמרת [וכיוון בעל החצר קודם שקיננה האם שלא תקנה לו חצירו ע״מ שיוכל לקיים מצות שילוח] הרי אפשר לעמוד בצד חצירו ולומר תזכה לי חצרי, ואפשר עוד לצדד שאין צורך בקנין מיידי אלא אחר שישלח את האם בשבת, יבוא במוצאי שבת ויזכה בביצים.

שילוח בשבת, נגלה ונסתר

אך בשו״ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן ק׳) האריך בשאלה זו והסיק שאין לשלח, ואף לא בהקשה מטעמי נסתר ונגלה וז״ל: היוצא מזה לנדון שלפנינו, הפוגע בשבת בקן ציפור לא מיבעיא לטעמו של הזוהר לא יפריחו שלא לעורר יללה לעילא, אלא אפילו עפ״י הנגלה כיון שעפ״י אותו הטעם אינו מחוייב לחזור אחר מצוה זו כשאינו רוצה בבנים א״כ להרמב״ם שמצות שלוח ביד אסור בודאי, ואפילו להפריח נ״ל דלא שפיר דמי כיון דלהרמב״ם לא יצא ידי חובת מצוה נמצא התאכזר שלא לצורך והמתחסד בזה אין רוח חכמים נוחה הימנו ותל״מ, עכ״ל. אבל יש להוסיף דאדם שבכל פעם סומך על ׳שילוח הקשה׳ א״כ אינו מחשיב זאת כאכזריות שלא לצורך וממילא מטעם דנגלה אין להמנע.

מה עדיף, ׳שילוח אגפיים׳ או ׳שילוח הקשה׳

ויש שחוששים אפילו בימי החול לנהוג כדעת הרמב״ם ולאחוז באגפיה שהרי עוברים באותו רגע של אחיזת הצפור על הלאו ואף שאח״כ משלח כבר עבר על הלאו, אבל יש לטעון כנגדם מגמרא מפורשת חולין (קמא.) אלא אמר מר בר רב אשי: כגון שנטלה על מנת לשלח, דלאו ליכא, עשה הוא דאיכא, ע״כ. וכבר קדם בהוראה זו בברכי יוסף וז״ל: כשרוצה לקיים מצות שלוח, יכוין כשיקחנה שלא לזכות בה אלא שהוא לוקחה כדי לקיים מצות שלוח, ואז לא יעבור על לאו דלא תקח האם. כן מפורש סוף חולין. וכן הורה רבינו האר״י זצ״ל, כמ״ש הרב החסיד מהר״א אזכרי בספרו הנכבד ספר חרדים, עכ״ל׳. וא״כ נמצא שדעת הרי״ף והרמב״ם, וכן דעת רבינו האר״י, וכ״כ בברכ״י, ומבואר בדברי הלח״מ שדין זה הוא לעיכובא, והחת״ס אסר לשלח ׳בדרך הקשה׳ משום צעב״ח וממילא אף אנו נקפיד בימי החול לאחוז באגפיה דוקא ולשלח.

---

1. למעשה, ראיתי שכתב בספר ׳שלח תשלח׳ ששאל את פי הגרי״ש אלישיב זצ״ל והורה שיש לחוש לדעת הרמב״ם שהרי כתב החת״ס דאי לא יעביד כך הרי עושה מעשה צער בע״ח ללא צורך ולכן יש להקפיד לאחוז את הצפור באגפיה. אך החזו״א כתב (יו״ד קע״ה ס״ב) שאין נפקותא בין הדרכים וככל גווני יוצא יד״ח ועפ״ז סמכו להקל בשילוח הקשה היכי שיש טורח לעלות.

בגדרי כלי מוקצה חמורים

סוגיית מוקצה בשופר
כוורת דבורים
הגדרה מחודשת, מלאכתו לאיסור בתוספת הקצאה גמורה
קביעות מקום במנורה
פמוטות של בית רבי
שריתא ואסיתא
סיכי זיירי ומזורי, הקצאה משימוש או מטלטול
יסוד מחודש, קבע מקום – הפקיע שם כלי
חידוש גדול, קביעות מקום – 'הפקעה משימוש' או 'צורת שימוש'
ביטול 'תורת כלי' או 'תורת היתר'
רמות החומרא

• • •

בגמרא שבת לה: הובאו שתי ברייתות סותרות, באחת נאמר שמותר לטלטל שופר וחצוצרות ובשניה הותר לטלטל את השופר אך לא את החצוצרות ותירצה הגמרא - הברייתא שהתירה בשניהם היא אליבא דר"ש והאוסרת בטלטול חצוצרה שנויה בשיטת רבי יהודה, ויש להבין דבשלמא לא נחלקו ר"י ור"ש באיסור כלי שמלאכתו לאיסור ותרוייהו מודו ביה דשרי לטלטלו לצורך גופו או מקומו ולכן שתי הברייתות הסכימו שמותר לטלטל שופר שהוא כלי שמלאכתו לאיסור משום שמיועד לתקוע בו ותקיעה אסורה בשבת, אך מהי הסברא לומר שיחמיר רבי יהודה בחצוצרה שהרי גם היא מיועדת לתקיעה וא"כ הגדרתה 'כלי שמלאכתו לאיסור' וביארו תוספות (בד"ה הא ר"י) גדר חדש בדיני כלי שמלאכתו לאיסור והוא 'אינו ראוי למלאכת היתר אלא מעט' ובזה ס"ל לרבי יהודה שאדם מקצה כלי זה מדעתו וכיון שהחצוצרה ראויה בעיקר לתקיעה ומחמת שהיא חלולה וישרה אינה ראויה כמעט ליתן בה משקין - החמיר בה ר"י, אך ר"ש אזיל לשיטתו שאדם לא מקצי כל מאי דראוי ליה, ולכן מחשיב את החצוצרה כשאר כלים שמלאכתם לאיסור, והביאו תוספות עוד שתי

דוגמאות לכלים מסוג זה - קינה של תרנגולים שבגמרא בדף מה. מוכח שלרבי יהודה אסור לטלטלו משום דהוי כלי שמלאכתו לאיסור שהרי מיועד לקינון תרנגולי מוקצה, ומיטה שייחדה להנחת מעות.

סיכום ביאור התוספות בכלי שמלאכתו לאיסור

מצינו שתי דרגות בהגדרת כלי שמלאכתו לאיסור:

הראשונה: והיא ידועה ומוכרת דכל כלי שעיקר שימושו הוא למלאכת איסור אך יש בו גם שימושי היתר כגון קורנס של נפחים שראוי לפיצוע אגוזים, או שופר שעיקרו לתקיעה האסורה מדרבנן אך ראוי למלא בו מים - לא נחלקו בו ר"ש ור"י ותרוויהו שרו ביה לצורך גופו או מקומו ואסרו מחמה לצל.

והשניה: כלי שרוב רובו מיועד למלאכת איסור אך יש בו תשמיש היתר רחוק, בזה יחלקו רבי יהודה ור"ש, ר"י יאסור לטלטלו כלל וכלל ור"ש יתיר בו לצורך גופו ומקומו, ומצינו כמה דוגמאות:

א. חצוצרה - שמתוך שהיא חלולה וישרה אינה ראויה לקיבולת משקין אלא רק בדוחק.

ב. קינה של תרנגולין - שראוי רק למגורי העופות, שהרי כל מאי דיתן שם יטנפוהו.

ג. מיטה שייחדה להניח עליה מעות, שהרי מדעתו אינו מעונין בהנחת שום דבר ע"ג המיטה מלבד מעות המוקצה.

סוגיית מוקצה בשופר

ואגב דלא לישתמיט מקצת מסוגיית שופר אביאנה הכא:

כתב בבית יוסף אורח חיים סימן ש"ח (ד"ה גרסינן בסוף) וז"ל: גרסינן בסוף פרק קמא דביצה ירושלמי (הי"ב) תני מטלטלין את השופר להשקות בו את התינוק את הפנקס את הקרקש את המראה לכסות בהם את הכלים. ובסוף פרק במה מדליקין (לו:) אמרינן דלרבי יהודה דאית ליה מוקצה מטלטלין את השופר אבל לא את החצוצרות ומשמע התם דטעמא משום דשופר חזי לגמע בו מים לתינוק מה שאין כן בחצוצרות וכל זה על פי מה שקדם דכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו שרי, עכ"ל הב"י.

וכן פסק ברמ"א סימן שח סעיף ד וז"ל: ושופר אסור לטלטלו כי אם לצורך גופו או מקומו (הג"א סוף פרק במה מדליקין), עכ"ל.

ובהלכות שופר מצינו בשולחן ערוך אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפח סעיף ה' וז"ל: יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר. הגה: ואסור לטלטלו, אם לא לצורך גופו ומקומו (אור זרוע והגהות אשירי ס"פ במה מדליקין).

ור״ת בספר הישר בחלק השו״ת ס״ב כתב דשופר חזי לפיצוח אגוזים, ובתחילה תמהתי וכי כעורה טעמא דגמרא שפירשו דחזי לגמע בו מים לתינוק, ונלע״ד לבאר דלר״י מיבעי שימוש משובח דגימוע מים אך לר״ש די בשימוש גרוע דפיצוח אגוזים שא״כ למה התיר ר״ש בחצוצרה, אלא ודאי דראויה בדוחק לפיצוע אגוזים ולכן אף בשופר לשיטתו אפילו שראוי לגמע א״צ לשימוש חשוב זה אלא די בשימוש גרוע דפיצוח.

ויש להבחין בשופר בכמה מצבים:

א. שופר בזמן הגמרא שהיו משתמשים בו לעוד שימושים - חשיב מלאכתו לאיסור.

ב. בשבתות של כל ימות השנה כיוון שמקפיד עליו שלא לטלטלו ולא לתקוע בו - ממילא חשיב כמוקצה מחמת ח״כ, ויש לומר שאינו ככלי פסח שנראה לצדד להקל בהם לפי שהם כלים שמלאכתם להיתר שמקצה להו ואין כוח בהקצאתו לאוסרן, משא״כ בשופר שמלאכתו לאיסור וכיוון שהקצהו סילק לגמרי את מיעוט בחינות ההיתר שהיו בו [ויש לעיין בדין זה דהעיר הפמ״ג (סי׳ ש״ח א״א ס״ק י״ב) שאם באמת היה הדין כן שמקפיד על שופרו ייחשב כח״כ היה לגמרא לחלק ובבריתא שאסרה לטלטל אפילו שופר לא צריכים להעמיד כרבי נחמיה].

ג. אך בשבתות אלול[א] ייחשב מלאכתו לאיסור חמור מאד כחצוצרה - ורבי יהודה יאסור בו אך ר״ש יתיר אפילו לפצע בו אגוזים, שהרי סרה הקפדתו ממנו ותוקע בו לאימונים ונ״ל לבאר יותר בעומק הסברא שבימי אלול מצוי שלומדים מושגי והלכות שופר וא״כ השופר משמש גם ככלי המחשה ומניחים אותו לראווה לאות חשיבות ולזיכרון ימי אלול, וא״כ הרי אף ששימושים אלו של היתר עדיין אין בהם כח להחשיב את השופר ככלי שמלאכתו לאיסור כיוון שעדיין נחשבים ׳שימוש גרוע׳ אלא מוגדר רק כחצוצרה שנחלקו בה ר״ש ור״י.

ד. וכן תהא הגדרת השופר בר״ה שחל להיות בשבת, אלא שיש לחוש שספרדים ההולכים אחר פסק השו״ע סי׳ תצ״ה ס״ד יאסרו את השימוש בו כיוון ששבת ויו״ט ייחשב כיו״ט כך ס״ל למהרש״ק בשו״ת האלף לך שלמה (או״ח של״ב) אך ברב פעלים (ח״א סי׳ ל׳) הכריע דאזלינן בתר שבת ולית מוקצה, וכ״כ בכה״ח (סי׳ תצ״ה סקל״ז) והעלה בחזו״ע להקל בפרט שדעת הרמ״א להורות כר״ש.

ה. שופר בר״ה לענין טלטולו: כאן דינו משתנה לגמרי מותר לטלטלו כל היום

א. חילוק בין שבתות ימות השנה לשבתות אלול נזכר בשולחן שלמה ח״ב סי׳ ש״ח והוב״ד בשש״כ פכ״ח העפ״ב ושם תמה על חילוק הגרשז״א, ויש לבאר עומק סברתו כדביארנו.

כיוון שעדיין ראוי לתקוע בו להוציא אחרים שעדיין לא יצאו יד"ח (כ"כ במשנ"ב סי' תקצ"ו סק"ג).

ו. שופר בר"ה לטלטלו בלילה: ומצוי בבעלי התקיעה שנוטלים אותו עמהם לפנות בוקר בהליכתם לבית הכנסת, וצ"ע בזה דהא עדיין הזמן אינו ראוי לתקיעה.

ז. שופר בר"ה לענין שימוש בו לצורך גופו [כגון לפצח בו אגוזים]: בזה חידש המג"א (תקפ"ח סק"ה) לאסור דהא הוקצה למצוותו וכ"כ במשנ"ב (שם סקט"ו).

כוורת דבורים

ובגמרא שבת (לה.) אמר רבה: חלתא בת תרי כורי שרי לטלטולה, ובת תלתא כורי אסור לטלטולה. ורב יוסף אמר: בת תלתא כורי נמי שרי, בת ארבעה כורי אסור. אמר אביי: בעי מיניה דמר בשעת מעשה, ואפילו בת תרי כורי לא שרא לי, כמאן - כהאי תנא, דתנן: כוורת הקש וכוורת הקנים ובור ספינה אלכסנדרית, אף על פי שיש להם שולים והן מחזיקות ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש - טהורים.

הרי שהורו רבה ורב יוסף שכוורת קטנה מותר לטלטלה אך גדולה לרבה בגודל שלשה כורים ולרב יוסף רק בגודל ארבעה כורים ייאסר לטלטלה כדין מוקצה, והורה רבינו חננאל כרבה.

וצ"ב כמי הורו רבה ורב יוסף דיש לומר כר"י וטעמם דכוורת דומה מאד לקינה של תרנגולים שכאן וכאן הכלי מיועד לקינון בעלי החיים שהם מוקצים וכיוון שלית בכוורת שימושי היתר[ב] הרי החמיר בה ר"י, אך ר"ש מיקל בה ומחשיבה ככלי שמלאכתו לאיסור, או דילמא מיירי אפילו לר"ש.

ואגב יש להבין את עומק סברת ר"ש שהודה לרבי יהודה בדין מוקצה מחמת חסרון כיס, והא בשאר הקצאות פליג עליה וס"ל דאין אדם מקצה דעתו מכל מאי דחזי ליה.

הגדרה מחודשת, מלאכתו לאיסור בתוספת הקצאה גמורה

ונראה לבאר ביאור חדש בסוגיא שבאו רבה ורב יוסף לחדש שיש סוג מוקצה יותר חמור מחצוצרה ודומיה, והוא כלי שמלאכתו לאיסור שאדם מקצהו מדעתו מכל שימושי ההיתר, **ואפילו רבי שמעון מודה בו לאיסור** כיוון שכבר התחיל להקבע בו שם איסור בהא דהוי מלאכתו לאיסור וכבר נאסר בטלטול מחמה לצל, ועתה נוספו בו עוד הקצאות, וזה יהיה בכמה אופנים:

ב. ותמה בזה הרב ר' דוד שלום אוזי שליט"א מדוע חשיבא ככלי שמלאכתו לאיסור והרי אית היה נמי שימושי היתר כמיכל לדבש המיוצר בכוורת, ויש לבאר דעיקר הכוורת היא להיות 'בית גידול' לדבורים וחודשים רבים בחורף לית דבש לאכילה בכוורת, ובשעה דאית דבש הרי הוא מוקצה מחמת איסור רדיה, ואף שיש בה מעט שימושי היתר לחלות דבש שריסקן, אה"נ ולכן חשיב 'מלאכתו לאיסור חמור' שגדלו וכבדו מפקיע ממנו את חשיבות שימוש ההיתר המועטין.

א. כלי שמלאכתו לאיסור שקובע לו מקום מחמת גודלו - ודוגמא לדבר כוורת גדולה שאינו מעונין או אינו יכול להזיזה ובגלל חסרון אפשרות השימוש בו הרי ההקצאה היא מוחלטת [שהרי בכוורת קטנה יחלקו בה ר״י ור״ש כמחלוקתן בקינה של תרנגולין דמאי שנא].

ב. כלי שמלאכתו לאיסור שמקפיד עליו שלא לעשות בו שום מלאכה אחרת - וזה הנקרא בכל מקום ׳מוקצה מחמת חסרון כיס׳ שמודה בו ר״ש, ודוגמאות לכך יש למכביר - מסר הגדול, יתד של מחרישה, אזמל של מילה וסכין שחיטה.

ג. כלי שמוגדר בעצם כמלאכתו להיתר אך מחמת שמיועד לסחורה הרי כעת נשתנתה הגדרתו ונחשב ׳כלי שמלאכתו לאיסור׳ שהרי מלאכתו ומטרתו לצורך מסחר האסור מדרבנן, וזה מאי דפסק הרמב״ם להחמיר בכלים לסחורה דקפיד עלייהו[ונ״ל דאף אם בימות החול נוטל מהם לצרכי ביתו אין זה מחשיב את הכלים ככלי היתר דכל זמן שעומדים בחנות ייעודם לסחורה וכאשר נטל מהם לביתו באמת שינה את ייעודם הקודם והפכם לכלי היתר רגילים].

ד. ועוד מצינו כלי שמלאכתו לאיסור אך אין בו כלל שימושי היתר מחמת מיאוסו, והוא בגמרא שבת (קנד:) דהתם דיברה הגמרא על ׳קרני דאומנא׳ שהם כלים המיועדים להקזת דם, ומוכח מהסוגיא דאינם ראויים לטלטול לצורך גופו וברור שלא מחמה לצל, אלא שנחלקו הראשונים אם יהא מותר לטלטלם לצורך מקומם, הרז״ה והרמב״ן אסרו כיוון שכל דבר שאין לנו כח לטלטלו לעיקר ייעודו שהוא לצורך גופו, ברור שייאסר לטלטל לצורך מקומו, אלא שהרשב״א והריטב״א התירו לטלטלו לצורך מקומו, ודי בזה משום שנרחיב בכלים אלו בשיעור ׳קרני דאומנא׳.

קביעות מקום במנורה

ובגמרא שבת דף (מ״ה:) ביארו רבה ורב יוסף את האיסור לטלטל מנורה בין לר״י ובין לר״ש, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: 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[ד] - אלא אמר אביי: בשל חוליות.

ג. אבל נראה לענ״ד בכלי היתר שאף הקצה אותם לשימושים המותרים כאכילה וכד׳, ומצוי הדבר בכלי פסח שמקפיד מאד שלא ישתמשו בהם כל ימות השנה ועכ״ז אין לאסור שהרי לא נשתנתה הגדרתם שלאכילה היו ולאכילה נותרו אלא שהקצם לאכילת פסח דוקא וא״כ אין זו הקצאה, משא״כ בכלים לסחורה דעומדים לשימוש איסור בלבד דסחורה.

ד. ומכאן יש להוכיח שרבה ורב יוסף חידשו את איסור מוקצה מכח ׳קביעות מקום׳, אפילו לר״ש דאי לאו הכי היאך הקשה אביי והא היה אפשר לתרץ בפשטות דדין איסור טלטול מנורה הוא לר״י והמתיר בכילה ס״ל כר״ש.

והנה הורו רבה ורב יוסף שהאיסור לטלטל מנורה לכ״ע הוא מטעם ׳קביעות מקום׳ ולפי ביאורינו ניחא דהא מנורה היא כלי שמלאכתו לאיסור וא״כ אי ראויה לתשמישי היתר היו כ״ע מקילים לטלטלה לצורך גופו או מקומו ואי אינה ראויה כ״כ למלאכת היתר - היתה צריכה להיות שנויה במחלוקת ר״י ור״ש אלא מוכח כדאמרן דכלי שמלאכתו לאיסור והקצהו מדעתו דהיינו קבע לו מקום - אסור אפילו לר״ש, אך אביי הבין ׳שהמחייב׳ לשיטתם תלוי דוקא בקביעות מקום ולכן הקשה להם מכילת חתנים דאית ביה קביעות ובכ״ז לא נאסרה והם לא ענו לאביי כיוון דסברי דעיקר הכל שיהא קודם כלי שמלאכתו לאיסור ועליו נוספת ההקצאה של קביעות מקום אך אה״נ דקביעות מקום בפנ״ע אינה כלום.

פמוטות של בית רבי

ובשבת קכא: אמר רבי אבא בר כהנא אמר רבי חנינא: פמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת. אמר לו רבי זירא: בניטלין בידו אחת, או בשתי ידים? אמר ליה כאותן של בית אביך וביאר רש״י (ד״ה של בית אביך) - דקטנות היו, אבל גדולות - אדם קובע להם מקום, והרי לפנינו סוגיית המשך לדין מנורה שנתפרש בפרק כירה שבו אסרו לכ״ע רבה ורב יוסף טלטול מנורה שאדם קובע לה מקום וכאן הורה רבי אבא בר חנינא דשרי לטלטל רק פמוטות קטנות שאם ראויים לתשמישי היתר - שרי בין לר״י ובין לר״ש, אך אם לא כ״כ חזו להיתר שרי רק לר״ש, אבל גדולים חמירי טפי ואפילו לר״ש אסור לטלטלן[ה].

שריתא ואסיתא

ועפ״ז נבין היטב את דברי הגמרא 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, והקשו תוספות (עירובין קב. ד״ה ההוא שריתא) וז״ל: ואם תאמר דאמרינן סוף במה מדליקין (שבת דף לה.) גבי חלתא אמר אביי בעי מיניה דמר אפילו בת תרי כורי ולא שרי לי ויש לומר דלא דמי דחלתא אין רגילות לטלטלה בחול כלל אבל האי שריתא דרכה לטלטלה תמיד בחול לנעול הדלת משום הכי שרי.

וביאור הדברים שהאי שריתא היתה קורת בית הבד שהגדרתה כלי

ה. אבל לתוספות (לה. ד״ה ואפילו) שיטה שונה, וסברי דדחית אביי מדין כילה שקובע לה מקום דחיה הגונה היא ולכן נפל דינא דרבה ורב יוסף ואין משמעות לדין ׳קביעות מקום׳ ולפ״ז כתבו התוס׳ שחייבים לבאר כביאור ר״ח שפמוטות של בית רבי הם אפילו גדולים, אך אין כן דעת תוס׳ בעירובין (קב. ד״ה ההיא שריתא) שמשמע דנקטו את דינא דרבה ורב יוסף להלכה, ואגב יש להעיר על דברי ר״ח שפסק כרבה אך בפמוטות ביאר שגם גדולים שרו ואפשר שיבאר שבבית רבי היו עבדים רבים והיו יכולים להזיז בכל עת וממילא לא חשיב קביעות וממש כדין שריתא ואסיתא.

שמלאכתה לאיסור, וכן אסיתא היא מכתשת ומלאכתה לכתישה וטחינה, ולכאורה ע״פ היסוד שחידשו רבה ורב יוסף היה עלינו לאוסרה אפילו לפי ר״ש, שהרי היא מוגדרת כלי שמלאכתו לאיסור שאדם מקצה דעתו ממנו מחמת גדלו וכבדו שהרי העידה הגמרא שנצרכו כמה גברי לטלטולם, אך חידשו תוספות שבמידה ובבית נמצאים גברים רבים ורגילים להתאסף ולגלול את החפץ כולם יחד אין זה נקרא הקצאה ולכן יישאר דינו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור.

למעשה יוצא מדברינו חידוש גדול, שאין לחוש להקצאה בכל כלי גמור שמלאכתו להיתר ולא משנה היאך הקצהו אם ע״י ׳קביעות מקום׳ ואם ע״י ׳קפיד עליה׳ [אא״כ משנה את ייעודו ומטרתו ומגדירו כעומד לסחורה[1]] ורק בכלים שמלאכתם לאיסור יש מציאות של איסור מוחלט של טלטול בגלל תוספת הקצאה, ובשו״ע סימן ש״ח ס״ב הורה בזה״ל: כל כלי, אפי׳ הוא גדול וכבד הרבה, לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גדלו ולא מפני כבדו, עכ״ל. ולדברינו יש לבאר שהורה כך רק בכלים שמלאכתם להיתר, או בכלים שמלאכתם לאיסור שלא נתבטל מהם שם כלי בגלל גדלם וכבדם כיון שיש לבעלים מיכשור הרמה מיוחד שמאפשר לו להניעם בכ״ז, וממש כמעשה דרבי פדת.

העולה מן האמור: מצינו מחלוקת בין תוס׳ בבמה מדליקין שהורו שנדחו דברי רבה ור״י, ומנגד תוס׳ בעירובין טורחים ליישב דברי רבה ור״י, ואף רבינו חננאל פסק הלכה כרבה, ולכן אנו נהיה מוכרחים להחמיר ולאסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור שקובע לו מקום.

סיכי זיירי ומזורי, הקצאה משימוש או מטלטול

ולסיום יש לציין את הגמרא בשבת (קכג.) אמר רב חיננא בר שלמיא משמיה דרב: הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עלייהו - מייחד להו מקום, והכא יש להרגיש שהשתמש בשני מושגים שונים, ׳קפיד׳ ששייך לסוגיית ׳חסרון כיס׳ שענינו הקצאה משימוש ולא מטלטול, ואח״כ נקט לשון ׳מייחד מקום׳ ששיך לסוגיית ׳קביעות מקום׳ שענינו הקצאה מטלטול ולא משימוש.

יסוד מחודש, קבע מקום – הפקיע שם כלי

וכתב המשנ״ב בסק״ח וז״ל: וה״ה אבן גדולה וקורה גדולה אם יש תורת כלי עליה דהיינו שמיוחדים לתשמיש שרי לטלטלן. ובכלי מותר אפילו אינו רגיל לטלטלה בימות החול מ״מ לא אמרינן דמפני כבדותה הוא קובע לה מקום

---

1. אבל בכלי היתר יקר מאד כגון גביע עתיק שאינו עומד כלל וכלל לשתיה אלא להצגה במדף, נתיר אפילו דקבע מקום וגם קפיד עליה שהרי אין כח בקביעות המקום ולא בקפיד לאוסרו דהא כלי גמור הוא ומלאכתו להיתר ועדיין שימושו ׳לראותו בלבד׳ היתר הוא.

ומקצה אותה מדעתו מלטלטלה, ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה, עכ"ל.

וצ"ב באיזו אבן או קורה מיירי, **דאי בכלי שמלאכתן להיתר** מדוע אסר במקפיד שלא לטלטלה, **ואי בכלי שמלאכתו לאיסור** היאך התיר לטלטלן בקובע מקום, ואולי אפשר לומר שהבין המשנ"ב שכלי שאינו גמור כאבן או קורה שמלאכתו להיתר שאינו מזיזו כלל וכלל לשום תשמיש שהוא, הרי זה כעין 'ביטול תורת כלי' שהרי בזה שאינו מזיז את האבן הרי הוא מעיד שאינה חשיבא 'כלי תשמיש' ולא מכח שם 'כלי שמלאכתו לאיסור' שהרכיב עליו עוד הקצאה אתי עלה, אך נראה לומר שרק באבן וקורה ודומיהן שאינן כלים גמורים נאמר שהחשש מלטלטלן מפקיע תורת כלי מהם אבל בכלי גמור שנמנע מלהניעו מחשש שמא יפסד לא נאמר שבטלה ממנו תורת כלי, וע"ז כתב המשנ"ב באמצע דבריו - ובכלי מותר אפילו אינו רגיל לטלטלה בימות החול מ"מ לא אמרינן דמפני כבדותה הוא קובע לה מקום ומקצה אותה מדעתו מלטלטלה, ולפ"ז דברי המשנ"ב בסיפא - ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תיפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה - חוזרים רק על אבן וקורה שפתח בהם.

ביאור דברי המשנ"ב

וכך יש לפרש דבריו:

א. "וה"ה אבן גדולה וקורה גדולה אם יש תורת כלי עליה דהיינו שמיוחדים לתשמיש שרי לטלטלן" - כאן מדבר על כלי גרוע שתשמישו להיתר או לאיסור אך בפועל מניעו ומשתמש בו ולכן מותר לטלטלן.

ב. "ובכלי מותר אפילו אינו רגיל לטלטלה בימות החול מ"מ לא אמרינן דמפני כבדותה הוא קובע לה מקום ומקצה אותה מדעתו מלטלטלה" - כאן מדבר על כלי גמור דהיתר, שברור שהאי דקבע ליה מקום מאיזה סיבה שלא תהיה אינו מבטל ומפקיע 'תורת כלי' ממנו ואין קביעות המקום מסלקת תורת היתר דהרי כולו היתר.

ג. "ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה" - כאן חוזר לדבר על כלי גרוע שפתח בו ברישא, ומצדד שאם אינו מניעו מחשש קילקול הרי פקע שם כלי ממנו.

וראיה ליסוד זה שאפילו כלי שמלאכתו להיתר אי יקבע לו מקום בצורה גמורה ומוחלטת ייחשב מוקצה מצינו בדברי התוספות (מו. ד"ה והא כילת חתנים) שביארו שכילת חתנים מותר לטלטלה כיוון שקביעותה אינה מוחלטת אך אה"נ אי היה קובע לה מקום לגמרי ודאי שגם היא היתה נאסרת בטלטול ואף שאינה

כלי שמלאכתה לאיסור, אבל לפי דברינו ניחא, דמתוך שאינה כלי גמור דהא מדובר רק על יריעת בד המשמשת להגנה מפני החמה או הזבובים[ז].

חידוש גדול, קביעות מקום – 'הפקעה משימוש' או 'צורת שימוש'

ומצינו בתוספות בדף מו. (ד"ה והא כילת חתנים) שחידשו שיש חילוק בגדרי קביעות מקום שהרי כילת חתנים מוגדרת כדבר שאדם קובע לה מקום אך בכ"ז אין קביעות שלה 'לגמרי' [וכן טענו כך במנורה לשיטת אביי] ויש לעמוד על הגדרת 'קביעות מקום' וחידש ידידי הרב ר' אריאל וקנין שליט"א דאפשר לומר דקביעות מקום ענינו 'גילוי דעת על הפקעה משימוש' וממילא חפץ שאדם קובע במקום מסוים בגלל שכך רצונו וחפצו שיהא כך אין זה 'הפקעה משימוש' אלא 'צורת שימוש', אבל אם יקבע לו מקום מחשש שמא יינזק, ממילא קביעות המקום אינה 'צורת שימוש' אלא הפקעה ממש, ולכן נבאר ע"פ זה את דין כילה שהרי קביעותא דילה משום שזו שימושה בהיותה פרוסה וקבועה ובזה שקבע לה מקום לא הקצה אותה אלא כך משתמש בה, ונפק"מ גדולה לגבי 'יריעת ברזנט' שודאי קובע לה מקום אך רוצה שתהיה דוקא במקום זה, וע"פ יסוד מחודש זה נבאר גם את הקושי בביאור לשון הגמרא 'הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עלייהו - מייחד להו מקום' שהתקשנו בה קודם, אבל עתה נבאר שסיכי זיירי ומזורי הם כלים גרועים וממילא כיון דקפיד עלייהו מחשש שייפגעו הרי הוא קובע להו מקום וממילא מבטל מהם תורת כלי, ואינם מוגדרים ככלי שמלאכתו לאיסור אלא כמוקצה מחמת גופו, אך קביעות המקום נוצרה ע"י כוונה שלילית דהיינו חשש שמא ייפגעו, ולא בא מכח כוונה חיובית שקובע מקום כי כך רצונו וחפצו שיעמדו במקום זה ועפ"ז נבין היטב את דברי המשנ"ב שהורה באבן וקורה בזה"ל: ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה, עכ"ל וביאור דבריו שאי יטול אבן גדולה ככל שתהיה וייחדנה לישיבה וכך ישתמש בה בלא לטלטלה ברור שאין זה קביעות מקום האוסרת, שהרי קובע מקום לצורך שימוש, אך במידה וקביעות המקום היא מחשש שמא תתקלקל - זו קביעות מקום המפקיעה 'תורת כלי' שהרי כל ענינה הימנעות משימוש[ח].

ז. והרב ר' נתנאל מיסקובסקי שליט"א דקדק להביא ראיה מדברי התוס' בשבת (לה. ד"ה ואפילו) שקבעו שאין לחוש שיתבטל תורת כלי משריתא בגלל כובדה, הרי דמדיוק לשונם מוכח שהיה מקום לסבור שתתבטל 'תורת כלי' בשריתא [דהויא כלי גרוע] בגלל קביעות מקום.

ח. והוסיף להרחיב בזה הרב ר' דוד שלום אוזי שליט"א שאפילו ליסוד זה עדיין לא נאמר שאין קביעות מקום בקישוטים יקרים שרצונו בהם תלוים ע"ג הקיר או מאוורר התלוי כיוון שכך חפצו ורצונו כיוון שגם בזה משותף החשש שמא יישבר ולכן בוחר מקום שמור ומוגן, ולפ"ז אבן מיוחדת שהעמידה בפינה בביתו לנוי ברור שחוזרת להיות מוקצה מחמת גופו.

ביטול 'תורת כלי' או 'תורת היתר'

ולסיכום: נמצא שבכלי יש היתר טלטול כל זמן שנמצאים בו שני מרכיבים עיקריים:

א. **'הגדרת כלי'** - וזה שייך אפילו בכלי ששימושו גרוע כגון אבן או קורה שייחדן לישיבה או לסמיכת הדלת, ובמידה וייקבע לו מקום מחשש שלא יישבר תפקע ממנו תורת הכלי הגרועה שהיתה בו.

ב. **'שימוש היתר'** - שהרי אפילו יהיה הכלי 'מלאכתו לאיסור' עדיין נתיר לטלטלו לצורך גופו ומקומו כיוון שעדיין שייכא בו 'תורת היתר' [כקורנס נפחים שראוי לפיצוע אגוזים], ורק אם יהיה בו שימוש היתר מזערי [כחצוצרה ודומיה] יורה רבי יהודה לאסור בו אך ר"ש יתיר, אבל במידה ונסתלקו לחלוטין כל שימושי ההיתר ממנו ייאסר הכלי, וזה יהיה בשני אופנים **הראשון** - אם ייקבע לו מקום ונמצא שאינו מניעו לשום תשמיש היתר וזאת ע"פ הוראת רבה ורב יוסף, אך אביי יורה בזה להיתר. **והשני** -אם יקפיד עליו שלא להשתמש בו לשום שימוש אחר מחמת שוויו וזה נקרא מוקצה מחמת חסרון כיס.

ואיסור טלטול הכלי יהיה במידה וייפקעו ממנו או 'תורת הכלי' וזה בכלי גרוע ע"י קביעות מקום או 'תורת ההיתר' וזה בכלי מעולה ע"י קביעות מקום או הקפדה על השימוש בו.

רמות החומרא

ונמצא סדר רמות החומרא כך הוא:

א. **כלי גמור שמלאכתו להיתר** - מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל, ואפילו גדול וכבד מאד וקובע לו מקום ואינו מניעו כלל.

ב. 'קורנס של נפחים ושופר': **כלי שמלאכתו לאיסור אך ראוי למלאכת היתר**, שרי לכ"ע לצורך גופו או מקומו ואסור מחמה לצל, ואפילו גדול וכבד מאד אך רגיל להניעו לשימושי היתר.

ג. 'חצוצרה ומיטה שייחדה למעות': **כלי שמלאכתו לאיסור אך אינו ראוי כמעט לשימושי היתר**, בזה יחלקו ר"י ויאסור ואילו ר"ש ימשיך להגדירו כשאר כלי מלאכתו לאיסור.

ד. 'כוורת ומנורה': **כלי שמלאכתו לאיסור אך הקצהו לחלוטין משימושי היתר בגלל גדלו וכבדו**, בזו מצינו מחלוקת בין רבה ורב יוסף שחידשו שאפילו ר"ש מודה בזה לאיסור לבין אביי שסבר שדינו קל כשאר מלאכתו לאיסור [ואולי יסבור שבכ"ז רבי יהודה יחמיר בזה כבחצוצרה].

ה. 'מסר הגדול ואזמל של מילה': **כלי שמלאכתו לאיסור אך הקצהו לחלוטין משימושי היתר** או בגלל ערכו הרב, או מפני שחס עליו שלא יתקלקל או יתלכלך או בגלל שייעדו לסחורה בלבד וזה הנקרא בכל מקום 'מוקצה מחמת חסרון כיס' והוא חמור ביותר

ומודו ביה ר״י ור״ש דאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו[ט].

ו. ׳אבן גדולה וקורה׳: **כלי גרוע שמלאכתו להיתר, אך מחמת שאינו מניעו מחשש שמא יתקלקל,** הקצאה זו מטלטול גורמת לביטול והפקעת שם הכלי הקלוש שהיה לאבן או הקורה ותחזור להיות כשהיתה לפני ייחודה לתשמיש - מוקצה מחמת גופו [וייתכן שזה טעם הקצאת סיכי זיירי ומזורי׳].



ט. ובתוך הגדרה זו יש להכניס גם את ׳קרני דאומנא׳ שהם כלים שמלאכתם לאיסור אך מאוסים מאד ולכן מקצה להו מכל שימושי היתר ולכן פקעה מהם ׳תורת ההיתר׳ שהיתה בהם.

י. ועוד נ״ל לחדש דזהו טעמו של המור וקציעה (הביאו המשנ״ב סי׳ שח סקל״ד) שאסר את טלטול הנר, דהוי כלי גרוע וכיוון דלית ביה שימושי היתר, איבד את ׳תורת הכלי׳ וממילא הוי כעצים ואבנים וכשעוה גולמית ולא כפי שאפשר לבאר שאיבד את ׳תורת ההיתר׳.

'קרני דאומנא'

כלים שמלאכתם לאיסור שאין בהם שימושי היתר
פרישת הסוגיא
שיטת הרז"ה
שיטת הרשב"א
מוקצה מחמת ח"כ, לצורך מקומו
מכשירי חשמל
חידוש עצום בריטב"א
כלים בני זמנינו
העולה מן האמור, וטלפון סלולרי
טלטול נר שעוה
מוקצה במעות ומטבעות
אבקת כביסה
שופר בראש השנה

• • •

כלים שמלאכתם לאיסור שאין בהם שימושי היתר

מצאנו ראינו בשיעורים הקודמים [ובעיקר בשיעור 'כלי מוקצה חמורים'] ארבעה כלי מוקצה שדינן חמור יותר מכל שאר הכלים שמלאכתם לאיסור ונחזור עליהם בקצרה:

א. כלי שמלאכתו לאיסור שקובע לו מקום מחמת גודלו, ודוגמא לדבר - כוורת דבורים גדולה שאינו מעונין או אינו יכול להזיזה ובגלל חסרון אפשרות השימוש בו הרי ההקצאה היא מוחלטת [שהרי בכוורת קטנה יחלקו בה ר"י ור"ש כמחלוקתן בקינה של תרנגולין דמאי שנא].

ב. כלי שמלאכתו לאיסור שמקפיד עליו שלא לעשות בו שום מלאכה אחרת - וזה הנקרא בכל מקום 'מוקצה מחמת חסרון כיס' שמודה בו ר"ש, ודוגמאות לכך יש למכביר - מסר הגדול, יתד של מחרישה, אזמל של מילה וסכין שחיטה.

ג. כלי שמוגדר בעצם כמלאכתו להיתר אך מחמת שמיועד לסחורה הרי כעת נשתנתה הגדרתו ונחשב 'כלי שמלאכתו לאיסור' שהרי מלאכתו ומטרתו לצורך מסחר האסור מדרבנן, וזה מאי דפסק הרמב"ם להחמיר בכלים לסחורה דקפיד עלייהו[א](ונ"ל דאף אם בימות החול נוטל מהם לצרכי ביתו אין זה מחשיב את הכלים ככלי היתר דכל זמן שעומדים בחנות ייעודם לסחורה וכאשר נטל מהם לביתו באמת שינה את ייעודם הקודם והפכם לכלי היתר רגילים].

ד. ועוד מצינו כלי שמלאכתו לאיסור אך אין בו כלל שימושי היתר מחמת מיאוסו **ואינן מוקצות מחמת חסרון כיס**, והוא בגמרא שבת (קנד:) דהתם דיברה הגמרא על 'קרני דאומנא' שהם כלים המיועדים להקזת דם, ומוכח ממהלך הסוגיא דאינם ראויים לטלטול לצורך גופן וברור שלא מחמה לצל אלא שנחלקו הראשונים אם יהא מותר לטלטלם לצורך מקומם, הרז"ה והרמב"ן אסרו כיוון שכל דבר שאין לנו כח לטלטלו לעיקר ייעודו שהוא לצורך גופו, ברור שייאסר לטלטל לצורך מקומו, אלא שהרשב"א והריטב"א התירו לטלטלו לצורך מקומו.

ונרחיב היריעה, אך נתמקד דוקא בסוג הרביעי, 'קרני דאומנא':

פרישת הסוגיא

בגמרא שבת (קנד:) מבררת הגמרא דיני אדם המהלך עם בהמה ומטען כבד שעליה בערב שבת בין השמשות מה יעשה עם המטען והורתה הגמרא שימשיך עד שיגיע לחצר הראשונה של העיר ובה יעצור, וכך דברי הגמרא: הגיע לחצר החיצונה. אמר רב הונא: היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית - מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר החבלים והשקין נופלים. והאנן תנן: נוטל את הכלים הניטלין בשבת - כי קאמר רב הונא - בקרני דאומנא[ב], דלא חזיא ליה. - והא קא מבטל כלי מהיכנו - בשליפי זוטרי, ע"כ. ואחר שהגיע ליעדו יפרוק את המשא מן הבהמה, אלא שאם המשא הוא מוקצה היאך יעשה, והא אסור לפורקו בידים ומצד שני אין רשות לאדם להותיר את המשא ע"ג בהמתו משום צער בע"ח, ולכן הורתה הגמרא שיש לשחרר את הרצועות האוגדות את המטען וממילא הכל נופל, אלא שמה נעשה כאשר המטען שביר ואם נפיל אותו ע"ג הקרקע יישבר, ולכן הורתה הגמרא דשרי להניח מצעות

א. אבל נראה לענ"ד בכלי היתר שאף הקצה אותם לשימושים המותרים כאכילה וכד', ומצוי הדבר בכלי פסח שמקפיד מאד שלא ישתמשו בהם כל ימות השנה ועכ"ז אין לאסור שהרי לא נשתנתה הגדרתם שלאכילה היו ולאכילה נותרו אלא שהקצם לאכילת פסח דוקא וא"כ אין זו הקצאה, משא"כ בכלים לסחורה דעומדים לשימוש איסור בלבד דסחורה.

ב. כלי המיועד להקזת דם, היה עשוי מזכוכית בצורת חרוט [ונ"ל שנעשה כך ע"מ שיוכל האומן ליצור 'ואקום' ע"י שאיבת האויר בפיו מן הצד הקצר של הקרן במטרה לזרז את שאיבת הדם] ומכאן שמו 'קרני' שדומה לקרן בהמה.

תחת המשא הנופל כדי לבלום את עוצמת המכה ואחר נתיר ליטול את המצעות ע"מ להשתמש בהם בשבת.

וכאן יש לשאול שתי שאלות:

א. בהנחה שכליו של מקיז הדם הם כלים שמלאכתם לאיסור, מדוע לא נוריד בידים את הקרני דאומנא מהחמור כדין כל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך מקומו.

ב. מדוע אחר שהונחו השליפי ע"ג הכרים וכסתות לא נגביה בידים את הקרני מעל הכרים כדי להשתמש בכרים, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך מקומו.

ולגבי השאלה הראשונה ענה הרשב"א וטען כי אין ההורדה מעל גבי החמור נחשבת כצורך מקומו אלא צורך החמור, וברור שאפילו במטען של קורנסי נפחים ייאסר לפורקו בשבת דהוי כמחמה לצלג.

ועל השאלה השניה ביארו הרז"ה והרשב"א שבאמת אין הקרני דאומנא כשאר כלים שמלאכתם לאיסור דאם כן היינו צריכים להתיר את הטלטול ובאמת הקרני שייכים להגדרה חדשה של מוקצה והוא **כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר כלל**, שהרי הקרני מיועדים להקזת דם ומתוך שהם מאוסים מאד על בני אדם, מקצים אותם לחלוטין ואפילו אין מכסים בהם כלים.

אך בדיני המוקצה החדש 'כלי מוקצה חמורים', ברור ומוסכם לכ"ע שיהיה אסור לטלטלו מחמה לצל ואפילו לצורך גופו, שהרי אין בו שימושי היתר ומזה הקצהו, אלא לגבי טלטול לצורך מקומו שלכאורה חמור יותר מטלטול לצורך גופו [שמצינו בשיטת רבה שאסר בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו והתיר לצורך גופו] וא"כ הרי ק"ו לאסור טלטול לצורך מקומו מטלטול לצורך גופו שנאסר וכך באמת סובר הרז"ה והוב"ד ברשב"א וז"ל הרשב"א: ראיתי להר"ז הלוי ז"ל שכתב דכל שאינו ראוי בשום צד לטלטלו לצורך גופו אין מטלטלין אותו לצורך מקומו, ואינו מחוור בעיני שהרי לר' נחמיה כלי שמלאכתו לאיסור אין ראוי לטלטלו לצורך גופו כלל לפי שאין כלי ניטל לדידיה אלא לצורך תשמישו המיוחד לו בלבד, ואפילו כן לצורך מקומו מטלטלין אותו וכפי פירושו של רש"י ז"ל וכמו שכתבנו שם (קכ"ד א') בסייעתא דשמיא וכן נראה כדבריו, ונראה לי דאילו היו שליפי רברבי מוטלין על גבי כרים וכסתות אי נמי על גבי קרקע והוא צריך למקומן מטלטלן לצורך מקומן, אבל להביא כרים לכתחלה ולשים

ג. מכאן יש להביא ראיה חזקה לנידון של הגדרת צורך מקומו באם אינו צריך להשתמש במקומו של החפץ אך נוכחותו במקום מפריעה וגורמת לו אי נעימות, שנחלקו בזה פוסקי זמננו יש אוסרים (אג"מ ח"ה סי' כ"ב, ואחר כתבי זאת מצאתי שקדמני בראיה זו בשש"כ פ"כ הע' כ"ה והביא גם את המאירי) ויש שהתירו (מגדנות אליהו ח"ג סי' ל"א), ומהרשב"א והרז"ה עולה שצער החמור אינו נחשב צורך מקומו ואף שודאי הימצאות המטען ע"ג החמור גורמת תחושת לחץ ואי נעימות לבעליו.

תחתיהם כדי שיטלטלם ביד לאחר מכן לצורך מה שעשינו לו מקום בידים לא, שאינו בדין דמה שהוא אסור לטלטלו נסבב ונגרום אנו לטלטלו ממש בידים, ועוד דמיחזי כחוכא ליטלו מעל גבי חמורו אסרתו ואתה בא להתיר לטרוח ולהביא כלים ולטלטלו בידים לבסוף, ואינו דומה למה שהתיר רב הונא להביא כרים ולהניח תחת שליפי זוטרי, דהתם לא מטלטל ליה בידים אבל מנער הוא את הכר והן נופלין מאליהם, כן נראה לי, עכ"ל.

וחידש כאן הרשב"א חידוש עצום בהגדרת כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר כלל, שלצורך גופו אסור לטלטלו ודוקא לצורך מקומו מותר לטלטלו, ויסוד הסברא מבוסס על דברי רש"י שביאר בסברת רבי נחמיה המחמיר בדיני הקצאה ולשיטתו כל כלי בין מלאכתו להיתר או לאיסור אסור לטלטלו שלא לצורך 'תשמישו המיוחד לו' וא"כ אפילו כלים שמלאכתם להיתר אין לטלטלם לצורך שימושים שאינם מיועדים להם [כגון חולצה ע"מ לכסות בה חפץ שהרי תשמיש המיוחד לה הוא לבישה בלבד] ולפ"ז יצא לשיטת רבי נחמיה שברור שאין לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו שהרי קורנס של נפחים מיועד להכאה ע"ג הסדן ולא לפצח בו אגוזים, ויש להבין היאך יהיה היתר אליבא דרבי נחמיה לפנות כלי סעודה אחר הסעודה והרי אין זה תשמיש מיוחד להם שהרי הם נועדו לאכול בהם ולא נועדו לניקוי ופינוי, וחידש רש"י דאפילו אליבא דרבי נחמיה יהיה מותר לפנות כלי סעודה וזה עדיין נחשב 'תשמיש המיוחד לו' וע"פ יסוד זה חידש הרשב"א שבכל כלי יהיה מותר לטלטלו לצורך מקומו אליבא דרבי נחמיה ואפילו בכלי שמלאכתו לאיסור ואפילו אם הוא חמור מאד שאין בו שימושי היתר, שהרי מעולם לא הקצהו מכך וזהו דרך תשמישו המיוחד לו.

וע"פ דרך זו המשיך לחדש הרשב"א שאפילו לרבנן דפליגי על רבי נחמיה, נתיר את טלטול הכלים שמלאכתם לאיסור החמורים לצורך מקומם ואע"פ שאסרנו את טלטולם לצורך גופו, ולכן יוצא שאדם המעונין לשבת על כיסא אך מונחים עליו 'קרני דאומנא' יהיה מותר ליטלם בידו ולהניחם במקום אחר שבו אינם מפריעים.

ועתה יש לבאר את מהלך הסוגיא בין לרז"ה ובין לרשב"א:

שיטת הרז"ה

מכיון שיש על החמור כלי מוקצה אין היתר כלל לפנותם בידו שהרי צער החמור אינו נחשב 'צורך מקומו' אלא יש להתיר את קישורי הרצועות והמוקצים יפלו. אלא שיש לחוש שמא יישברו הכלים, ולצורך זה מותר להניח כרים וכסתות ע"מ לבלום את עוצמת הנפילה, וא"ת ומה הועילו חכמים בתקנתם והרי מבטל כלי מהיכנו שהרי הפלתי מוקצה חמור מאד שאסור בטלטול לצורך גופו ומקומו ע"ג הכרים וא"כ ייאסר עלי לסלקו אפילו אם אצטרך לישב ע"ג הכר, ע"ז ישיב הרז"ה דאה"נ אך מתוך

שהמוקצים הם קטנים אפשר לנערם מהכר ללא מגע בהם וממילא אינו מבטל כלי דהרי כשיצטרך לכרים ינער את המוקצים מעליהם.

שיטת הרשב"א

גם הרשב"א מסכים שאין להסיר את הקרני מעל החמור בידיים שהרי דינם ככלי שמלאכתם לאיסור חמורים שמותרים בטלטול לצורך מקומו אך אסורים בטלטול לצורך גופו ומחמה לצל, וכאן פריקת הקרני מע"ג החמור אינה נחשבת צורך מקומו כיוון שהאדם אינו צריך את המקום דהא אינו רוצה לישב ע"ג החמור [וזה ג"כ אסור] ולכן העצה היחידה היא לפתח את החגורות המייצבות את המטען והקרני יפלו, אלא שע"מ להגן עליהם משבירה התירו ליתן כרים וכסתות תחתיהם, וכאן טוען הרשב"א דמעיקר הדין כיוון שברור שאני צריך את מקום הקרני שהרי הן מונחות ע"ג חפצים הצריכים לי היה צריך להתיר את סילוק הקרני בידיים, שהרי כלי מוקצה חמורים מותרים בטלטול לצורך מקומם, אלא שיש לחוש לחוכא ואיטלולא שהרואה אותנו מביאים כרים וכסתות לתחת החמור ומטילים עליהם את המטען יאמר ברור ומובן, הרי כלי מוקצה לפניך ואסורים בטלטול, אבל כשנתיר ליטלן בידיים מעל הכרים הרואה אינו מבין מדוע מלכתחילה אסרת להורידן בידים מע"ג החמור והטרחת עליו, ויבוא להקל ולזלזל בדברי חכמים ולפיכך התירו רק לנערם מע"ג הכרים.

מוקצה מחמת ח"כ, לצורך מקומו

ולכאורה היה נראה לדמות מחלוקת זו למחלוקת אחרת שנחלקו בה רבותינו האחרונים, בדין מוקצה מחמת חסרון כיס, שברור שנאסר לטלטלו מחמה לצל ואפילו לצורך גופו, אבל לגבי טלטול לצורך מקומו מצינו בנזירות שמשון[ד] שהקל בזה וטען כי לצורך מקומו לא הוקצה הכלי ולית בו משום חסרון כיס, אך הגרעק"א בחידושיו על סימן רס"ו חלק עליו וז"ל: דכלים שמלאכתו לאיסור ויש בהם תשמישי היתר דרגילים בחול כמו קורנס לפצע אגוזים. בזה אף לצורך מקומו מותר. דכל שיש לו מציאת היתר טלטול בשבת לגופו היינו לתשמישים הרגילים בו בחול מותר גם לצורך מקומו אבל שופר דאין רגילים ליתן בו מים לתנוק וליכא מציאת טלטול לגופו בזה גם לצורך מקומו אסור ומה"ט ניחא דמשמעות הפוסקים דמוקצה מחמת

ד. רבי שמשון בלוך המכונה 'רבי שמשון חסיד', נולד לאביו רבי משה מהמבורג, שימש כדיין בביה"ד של הרב יחזקאל מהמבורג בעל 'כנסת יחזקאל', ע"פ החרות על מצבתו נהג לחזור על ספר הזוהר מדי חודש, ולסיימו, וכן לשנן את כל ששה סדרי משנה מדי שבוע, חידושיו נכתבו ע"ג הגליון בשו"ע ולא כספר ורק אחר פטירתו נערכו ע"י בניו, ספר נזירות שמשון זכה להסכמה מרבנים חשובים וביניהם רבי יהונתן אייבישיץ, בתוך פירוש 'תוספות חדשים' על המשניות מוזכרים חידושיו תחת השם מוהרש"ח - מורינו הרב שמשון חסיד, נפטר בי' בכסליו תצ"ח, נקבר באלטונה במדינת המבורג בגרמניה.

חסרון כיס אסור לטלטל בשום ענין ובנזירות שמשון רסי' ש"ח טען דלצורך מקומו לשתרי דאין בזה חסרון כיס ולפי הנ"ל ניחא דכל שאין מציאות היתר טלטול לצורך גופו גם לצורך מקומו אסור, עכ"ל.

ומצינו בב"י בסימן ש"ח וז"ל: וכתבו התוספות (קכג: ד"ה וסכינא) דכלי המוקצה מחמת חסרון כיס יש ליזהר שלא לטלטלו אפילו לצורך גופו וכן כתב הרא"ש בתשובות (כלל כב סי' ח) וכיון דלצורך גופו אסור כל שכן לצורך מקומו כדמשמע בגמרא (קכג:) דלצורך גופו עדיף מלצורך מקומו וכן נראה מדברי רבינו שכתב בסמוך או אפילו אם צריך לו והוא דבר שמקפיד עליו שלא לעשות בו אלא מלאכתו וכו' אסור הרי שאף על פי שצריך לו לגופו אסר מפני שמקפיד עליו דהיינו מוקצה מחמת חסרון כיס וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם בפרק כ"ה (ה"ט) שלא הזכיר היתר טלטול לצורך גופו ולצורך מקומו במוקצה מחמת חסרון כיס כמו שהזכיר (ה"ה, ז) בכלי שמלאכתו לאיסור, עכ"ל.

ולכאורה מחלוקתם תליא באשלי רברבי, מחלוקת הרשב"א והרז"ה, אלא שמצינו בדין זה את הכרעת השו"ע (בסעיף א') וז"ל: כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה, ואיזמל של ספרים, וסכין של סופרים שמתקנים בהם הקולמוסים כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר, **אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו.** הגה: ואפי' תחובים בנדן עם שאר סכינים, אסור לטלטלו. וה"ה לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך. הגה: וה"ה כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם, עכ"ל.

ואם כנים אנו בהא שדימינו את דין 'קרני דאומנא' לדין 'חסרון כיס' מצינו שהכריע השו"ע בדין מוקצה מחמת חסרון כיס, וכן בכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר לאסור טלטול לצורך מקומו וכדעת הרז"ה נגד הרשב"א.

מכשירי חשמל

ומצאתי בשו"ת באר משה (שטרן, חלק ח סימן כ"ט) שדן בענין מכשירים חשמליים [המוגדרים ככלי שמלאכתו לאיסור ללא שימושי היתר] וניסה להכריע כמש"כ מדין מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא שעדיין מצא חילוק בין כלים אלו לשאר מוקצה מחמת חסרון כיס וז"ל: ועוד דהלא רעדיא וטייפרעקארדער אינם ראויים לשום מלאכה שבעולם אך ורק למה שנקבעו ובכה"ג מאחר שאינו ראויין לגופן בשבת לשום מלאכת היתר אסורין בטילטול גם לצורך מקומן, דלצורך מקומן אין לטלטל רק כלי ששרי לגופו בשבת, בהתהל"ד (סי' רס"ו סק"ח וסי' ש"ח סק"י) מביא מחלוקת הרז"ה והרשב"א בכלים כאלו, דדעת הרז"ה לאסור לטלטלו לצורך מקומו וטעמו ונימוקו עמו דבכה"ג שאינו ראוי לצורך גופו היינו להשתמש בו בשבת בגופו, אין

עליו שם כלי ואינו נחשב לכלי והוי כעצים ואבנים כמוקצה מגופו שאסור לטלטלו לצורך מקומו כמבואר בשו"ע (סי' ש"ח ס"ז). והרשב"א ס"ל דאע"פ כן שם כלי לא בטיל מיני' ומקרי כלי עיין שם. ולהכריע בין ההרים הררי רמים מי יכריע, ובתשובת אבני נזר (חאו"ח סי' נ"ה) כתב בדעת שו"ע הרב דדעתו כהרז"ה לאסור[ח]. **וכדמות ביאור נראה לי דהלא כלי מוקצה מחמת חסרון כיס שמלאכתו לאיסור אסור בין לצו"ג ובין לצורך מקומו, ולמה. אלא עכצ"ל דמאחר שלגופו א"א לו להשתמש בו בשבת משום קפידה דחסרון כיס, בטיל מיניה שם כלי ומאחר שבטיל מיניה שם כלי אסור לטלטלו גם לצורך מקומו דדינו כעצים ואבנים שאין עליהם שם כלי עיי"ב וצ"ת ויש לחלק דכלי מחמת חסרון כיס אסור לצוגו"מ דהוו כדחייה בידים** (בערה"ש סי"א), אבל עכ"פ נראה דההלכה כהרז"ה ועיין בר"ן שבת קכ"ד ע"א שהביא דעה א' דלר' נחמיה יהיה שרי לטלטל לצורך מקומו לא לצורך גופו עיין שם אבל בנקל יש לחלק ועדיין צריכה תלמוד, עכ"ל.

חידוש עצום בריטב"א

אבל האיר ה' עיני ומצאתי דבר חידוש בחידושי הריטב"א מסכת שבת (קנד:) וז"ל: אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכו' כי קאמר בקרני דאומני דלא חזיין ליה. פרש"י ז"ל כלי מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום לפי שמאוסים, ויש מקשים דאכתי חזיין לכסויי בהו מנא והוו להו כשרגא דנפטא דשרינן אליבא דר"ש שלהי פרק כירה (מ"ו.), וי"ל דקרנא דאומנא מאיס טפי משרגא דנפטא ולא חזי לכסויי ביה מנא כלל, ונכון הוא, **אבל יש לפרש דטעמא דקרני דאומני לא חזו היינו משום דהוו להו כמוקצה מחמת חסרון כיס דקפדי עלייהו שמא ישברו, ואף רבי שמעון מודה במוקצה מחמת חסרון כיס, כנ"ל.**

והא קא מבטל כלי מהיכנו. ופרקינן בשילפי זוטרי. פירוש דכי בעי להו לכרים ולכסתות מנערם וישתמש בהם, וא"ת והא נעשו בסיס לדעת לדבר האסור, וי"ל דאפילו הכי כיון שלא הונחו שם בשבת אלא לפי שעה כדי להצילם משבירה בעלמא מותר לו לשומטם, אבל שילפי רברבי שלא יוכל לשומטם ולנערם אסור דהא אסור ליה לטלטלם ונמצא מבטל כרים וכסתות מהיכנם, וא"ת והלא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו, וא"כ כל זמן שיהא צריך לכרים וכסתות אין לך צורך גדול מזה וליכא ביטול כלי מהיכנו, וליכא למימר דכיון דלא חזי כלל לצורך גופו אסור אף הוא לצורך מקומו, דהא ליתא לפי מאי דפרש"י ז"ל בפרק כל הכלים בדר' נחמיה

ח. והמעיין שם יראה שלא התייחס כלל למחלוקת הרז"ה והרשב"א אלא כתב סתם דכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר 'אין לך מוקצה גדול מזה' ומודה ר"ש לר"י, ואכן גם הרשב"א מסכים שזהו מוקצה חמור.

דאע"ג דלצורך גופו אסור לגמרי הא שרי לצורך מקומו וכדכתיבנא התם (קכ"ד א') בס"ד, ויש מרבותינו ז"ל מתרצים דכי אמרינן לצורך מקומו מותר הני מילי כששכחו שם מבעוד יום, אבל שנעשה בשבת מעשה כדי שיטלטלנו אחרי כן לצורך מקומו אסור, דהשתא ליטלו מעל גבי החמור אסרת ליה השתא, והיאך אתית השתא לטרוח להביא כלים על דעת לטלטל גופו לבסוף, הא ודאי מיחזי כי חוכא, ונכון, **אבל עם מה שפירשתי לעיל אין להקשות בכאן כלום דהא קרני דאומני מוקצה מחמת חסרון כיס נינהו וכל שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו אפילו לצורך מקומו דדוכתא מיחד ליה ולגמרי אקצייה** כנ"ל, עכ"ל.

הרי שהסכים הריטב"א עם יסוד סברת הרשב"א דכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר מותר לצורך מקומו, אבל בחר לבאר את הסוגיא בדרך שונה משאר המפרשים, **דקרני דאומנא הם מוקצה מחמת חסרון כיס** ובכלי חמור כזה לשיטתו לא יהיה היתר לטלטל לצורך מקומו, **ונראה להטעים סברתו בזה** דכלי שאין בו שימושי היתר עדיין מונח בכל מיני מקומות משום שאינו חשוב ואני רגיל להזיזו ממקום למקום ולכן מעולם לא הקצתי אותו מטלטול לצורך מקומו, אבל מוקצה מחמת חסרון כיס מחמת ערכו הרב אדם קובע לו מקום וממילא מסיח דעתו מטלטולו לצורך מקומו[1].

כלים בני זמנינו

העולה מן האמור, וטלפון סלולרי

ולסיכום, מצינו מחלוקת ראשונים גדולה בדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר, האם יהיה מותר לטלטלו לצורך מקומו, הרז"ה והרמב"ן אוסרים והרשב"א והריטב"א מתירים, ומצינו עוד מחלוקת בין האחרונים בדין טלטול מוקצה מחמת חסרון כיס לצורך מקומו, הנזירות שמשון מתיר ורע"א אוסר וכן מפורש בב"י וכך פסק בשו"ע ובתחילה עלה בדעתנו לקשור בין שני הנושאים אך מדברי הריטב"א מפורש שאין קשר ביניהם, ומוקצה מחמת חסרון כיס חמור יותר.

ולכן, לא מצינו הכרעה מפורשת בפוסקים האחרונים לגבי כלי מוקצה שאין בהם שימושי היתר ולפ"ז יש צד להקל בטלטול לצורך מקומו במכשירי חשמל כגון 'טלפון סלולרי'

---

1. והטעים בזה הרב ר' אברהם למברגר שליט"א דיש שני גדרים במוקצה מחמת חסרון כיס: א. 'קפיד עליה', ב. 'קובע לו מקום'. והראשון 'קפיד עליה' גורם שייאסר לצורך מקומו, והשני 'קובע לו מקום' גורם שייאסר אפילו לצורך מקומו.

שאינו מוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס אלא ככלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר [שהרי מטלטלו כל הזמן בכיסו, ומניחו בכל מקום וילדים מתקשרים בו] וזאת ע"פ סברת הרשב"א והריטב"א, ושמחתי שמצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' נ"ט) אחר שתלה את טעמי מחלוקת הרז"ה והרשב"א אי כלי שמלאכתו לאיסור הוא מוקצה ממש [כך ס"ל להרז"ה] או רק מגזירת כלים [כך סובר הרשב"א] הכריע בפשטות ההלכה כהרשב"א[1], אלא שרצו לטעון ולומר שכיון שאדם מניח את הטלפון לפניו ע"ג הספר ע"מ שלא ינודו הדפים מהרוח, אפשר לומר שזה מקנה לו מעט שימושי היתר ולכל הפחות יהיה דינו כחצוצרה שנחלקו בה ר"י ור"ש [שכתב ר"ת בספר הישר שראויה לפיצוח אגוזים] אלא שיש לדחות ולומר שתשמיש גרוע כזה אינו נחשב תשמיש ורק דבר שאדם יצניע את המכשיר אחר שנתקלקל לצורך האי תשמיש ייחשב תשמיש חשוב וכגון שופר שגם אם אינו ראוי לתקיעה עדיין יצניעו אותו כדי ליתן בו מים לקטן, וכדמצינו בשברי כלים דלא כל תשמיש מקנה לכלי חשיבות ושם כלי, ואין להגדיר את המכשיר ככלי שמלאכתו לאיסור משום שמשתמש בו כשעון, דהא ע"מ שיוכל לראות את השעה יש להדליק את נורות המסך, ויש שרצו לטעון כי הם משתמשים במכשיר כשעון מעורר, אבל גם כאן יד הדוחה נטויה לומר שהשימוש הנ"ל טפל לשימוש העיקרי של הטלפון ואין אדם שיצניע טלפון שאינו פעיל ע"מ להשתמש בו כשעון מעורר, ובפרט שצריך להטעין בו מדי פעם את הסוללה ויש בזה טירחא.

סילוק טלפון מצלצל מן החדר

וא"כ הרוצה לכוין את השעון המעורר הבנוי בטלפון הסלולרי ולהניחו בע"ש סמוך למיטתו אך כאשר יתחיל השעון לצלצל ברצונו לסלקו [וזה ודאי נחשב כצורך מקומו דהא כל שעה שהשעון מצלצל אינו יכול לשהות בחדר ולצורך השהיה בחדר עליו להרחיק את השעון] יאמר לו הרז"ה דאסור לאחוז את הטלפון בידו, אלא החכם עיניו בראשו ומע"ש יצטרך להניח את המכשיר בתוך שקית ביחד עם דבר היתר חשוב וממילא בשעה שרוצה להרחיק את הטלפון המצלצל יאחז בשקית המוגדרת כבסיס לאיסור ולהיתר ויוציאנו מהחדר, אבל לדעת הרשב"א מותר בשופי לסלק את הטלפון המרעיש מן החדר דהוי צורך מקומו.

טלטול נר שעוה

ועוד יש לברר ענין אחד, דכתב המשנ"ב בס"ק ל"ד וז"ל: נר שלם של שעוה

---

1. אך הקשה הרב ר' דוד שלום אוזי שליט"א קושיא גדולה ועצומה והא כלל גדול לימדנו הב"י, דאי נאסר טלטול לצורך גופו, בודאי שיש לאסור לצורך מקומו ומקורו מהגמרא דאליבא דרבה צורך גופו קל וצורך מקומו חמיר, ומכח סברא זאת החמיר בדין מוקצה מחמת ח"כ, ואין לחלק כי בחסרון כיס חמיר יותר דהא הגמרא התם עוסקת בדין כלי שמלאכתו לאיסור רגיל דמחמת מקומו חמיר, וא"כ יסוד גדול לימד הב"י ושייך גם כאן דאי נאסור לצורך גופו ק"ו לצורך מקומו, וצ"ע.

או חלב ואפילו נדלקה כבר בחול או בשבת שעברה כל שהיא עדיין ראויה להדלקה מקרי כלי שמלאכתו לאיסור ומכאן מרגלא בפומא דאינשי דמותר לטלטל נר שלם של חלב או שעוה כדי שלא תפסד הנר או ליתנה לא"י שידליקנה לעצמו וטועין הן שאינו מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אלא כשצריך למקומה של הכלי או שצריך הישראל לגופו של הכלי להשתמש בו דבר המותר בשבת כגון קורנס לפצוע בו אגוזים וכדלעיל בס"ג, ובספר מור וקציעה מחמיר דאפילו נר שלם ולצורך מקומו אסור לטלטל שאין עליו שם כלי כלל דלא חזי לאכילה ולתשמיש, עכ"ל. הרי שלמדנו שהיו אנשים שסברו להתיר את טלטול הנר מחמה לצל כדין כלי שמלאכתו להיתר אך המשנ"ב הביא את דעת האוסרים לטלטל מחמה לצל ורק התיר לצורך גופו ומקומו, ואח"כ הביא שיש אוסרים אפי' בזה. ודעת האוסרים בנר שעוה ברורה דס"ל דאין עליו 'שם כלי' אבל צ"ב גדול בדברי המתירים היאך התירו בו ואף שסברו דנר מיחשב כלי שמלאכתו לאיסור עכ"ז הרי הוא מוגדר 'כלי דמלאכתו לאיסור ללא שימושי היתר'. אך המעיין במקור הדברים והוא המג"א בס"ק י"ח וז"ל: מרגלא בפומיה דאינשי דמותר לטלטל נר שלם של חלב או של שעוה ומ"מ טועין הן דאינו מותר אלא כשצריך לו לדבר היתר כמ"ש ס"ג, **וכתב ב"י כתב בנו של הרשב"ץ על מקום שנוהגין שפעם ראשונה שמכניס אדם בנו לבה"כ מביתו נר שעוה בידו אפילו בשבת אין בו איסור טלטול כיון שמע"ש חשבו להביאו דמחשבה מתרת לטלטל המוקצה כמ"ש ס"ך ע"כ. ול"נ דאין הנדון דומה לראיה דהתם ראוי' להשתמש בהן בשבת משא"כ בנר של שעוה עכ"ל הב"י, וע"כ לשון המג"א.**

ולפ"ז מצינו שהיתה מציאות של שימוש בנר שעוה לכבוד ולתפארת, או עבור מתנה לאדם חשוב היו מגישים נרות שעוה, וכן ראיתי שכתבו בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

וע"פ זה נחלקו המג"א וסייעתו [א"ר סי' רע"ט סקי"ג, והבית מאיר סי' ש"י סק"ז, שו"ע הרב סי' ש"ח ל"ג, חיי"א כלל ס"ה ה"ד, ותו"ש סי"ש"ח ס"ק כ"ט] שהגדירו את הנר ככלי לכל דבר וענין שהרי נעשו בו פעולות רבות כדי לעצבו בצורתו הנוכחית אך אמנם 'מלאכתו לאיסור' שהרי עיקרו עומד להדלקה אך יש בו גם שימושי היתר כגון טלטול לצרכי כבוד וגדולה **ואולי אפשר להוסיף דעומד להארה וזה ג"כ חשיב שימושי היתר**, למול דברי המור וקציעה שהגדיר את הנר כמוקצה מחמת גופו ואין עליו תואר כלי כלל ודימהו לבשר חי שאינו ראוי לאכילה ללא בישול וממילא אסור לטלטלו ואף שנעשו בו פעולות בידי אדם להביאו למצבו הנוכחי כשחיטה הפשטה ופירוק[ח].

ח. והרב ר' עזרא רוז שליט"א יצא לחלק בין בשר שעדין לא נגמר עיבודו שהרי עדיין אינו ראוי לאכילה לבין נר שעוה שנגמר עיבודו וחזי למלאכה.

אבל ברור ופשוט שללא שימושי היתר היה נאסר עלינו לטלטל את הנר לצורך גופו ואפילו אם היינו מגדירים אותו בתורת כלי, דהוי כקרני דאומנא שנחלקו בהו הרשב"א שהתיר לצורך מקומו והרז"ה שאסר מכל וכל.

מוקצה במעות ומטבעות

וכתב הפרי מגדים משבצות זהב (הקדמה לסימן שח) וז"ל: וכי תימא מעות למה אסור דהוה מוקצה מחמת גופו ולא מלאכתו לאיסור לסחור בהן שאסור בשבת, יש לומר וודאי הכין הוא, ועדיפא קאמר דהוה נמי מוקצה מחמת גופו כאבנים דלא חזי למידי כו' ולא תורת כלי עלייהו, ואסור לצורך גופו ומקומו. ואם יש נקב במטבע זהב או אוזן וראוי לתלותו בצוואר בתו ומכל מקום הקצה לסחור בהן, אז יש לומר דלא הוה מוקצה מחמת גופו, רק מוקצה מחמת מלאכתו לאיסור, ושרי לגופו ומקומו, עכ"ל. הרי שבתחילה תמה מדוע אין המעות מוגדרות ככלי שמלאכתו לאיסור, ולבסוף אף נקט כי אם תיתכן אפשרות של שימוש במטבע [כגון במטבע שיש בו נקב] באמת יהיה דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

ונראה שכל דבריו הולכים בשיטת המג"א שהורה דאית בנר תואר כלי מחמת עיבוד האדם גם במעות נראה שיאמר דהוו כלים אלא מחמת דלית בהו שימושי היתר נאסרו לטלטל לצורך גופו ומקומו וצ"ל דס"ל כדעת הרז"ה דאל"כ היה צריך להתיר במעות לכל הפחות לצורך מקומם כיון דאית עלייהו תורת כלי, אבל לשיטתו יקשו מאד דברי הרשב"א שהרי מצינו גמרא מפורשת שאין לטלטל מעות לצורך מקומן מסכת שבת (קמב:) מעות שעל הכר מנער את הכר והן נופלות אמר רבה בר בר חנה אמר רבי 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, ע"כ. ואי שרינן לצורך מקומן, היה צריך להתיר אפילו לאוחזן בידו ולסלקן ולא אגב הכר, ולכן נראה יותר לומר שהבין המג"א שכל 'כלי גרוע' שאינו כלי גמור, כנר ומעות לא נחיל עליו 'תורת כלי' אא"כ יהיו בו גם שימושי היתר, ואחר שיש בו שימושי היתר ייחשב לדברי המג"א ככלי שמלאכתו לאיסור אך אם אית ביה רק שימושי איסור אין להגדירו בתורת כלי דאית ביה תרתי לריעותא:

א. ריעותא בשם כלי כיוון שרק עבר עיבוד ותיקון קל בידי אדם.

ב. ריעותא דאינו ראוי לתשמישי היתר.

וממילא נר שעוה דחזי לתשמישי היתר חשיב כלי שמלאכתו לאיסור וכן יהיה הדין במטבע שיש בה נקב, אך מעות רגילות, לא ייחשבו כלי כלל וכלל ואפילו לשיטת המג"א.

אבקת כביסה

ומזה נראה פשוט שלא נתיר באבקת כביסה לטלטלה לשום צורך שבעולם, שאין להחשיבה בתורת כלי

דאף שעברה עיבוד כלשהוא עדיין לית בה שום שימושי היתר וממש הויא כמעות, ונראה שאפילו להמקילים בנר יש לאוסרה מכל וכל דמעולם לא קיבלה תורת כלי משא"כ בנר שעומד לשימוש וטורחים בו לייצבו ולעצבו בכמה מיני צורות וצבעים, אך באבקת כביסה אין כלל חשיבות לצורתה וממילא הרי היא כעצים שאדם שורפם ומכין מהם אפר שודאי שלא נחשיב את האפר בתורת כלי עקב התערבות האדם, אלא שיש לצדד בזה להתירא כיון שיש מצבים של לכלוך קשה הנדבק ליד וכדי להסירו משתמש באבקת כביסה [וכן בסירים שיש בהם שיירי מאכל הדבוקים] וא"כ מצינו בה שימושי היתר ואף שהם מועטים עכ"ז עדיין ראוים להגדיר את האבקה ככלי שמלאכתו לאיסור[ט].

שופר בראש השנה

וכתב המג"א דאף דבשבת דין השופר ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר לצורך גופו ומקומו אבל ביו"ט של ראש השנה אחר שתקע בו אסור לטלטלו, וז"ל בסימן תקפ"ח סק"ה: וביו"ט אסור להשתמש בו כלל כמ"ש סי' תרס"ה דהוקצה למצותו עיין סי' כ"א, עכ"ל. ויש לבאר ביסוד סברתו דהוי כלי שמלאכתו לאיסור ללא כל שימושי היתר [אלא שיש בידנו היתר מצד אחר, שראוי להוציא בו אחרים כל היום כולו כמש"כ המשנ"ב בסי' תקצ"ו סק"ג].



ט. ועורר בזה הרב ר' ישראל שיינברגר שליט"א.

נולד, ושברי כלים

נולד שלא היה בעולם
חליבת שבת
חלב שנשאב בשבת
כלי שנשבר ואינו ראוי לכלום
'גשם'
'שלג וברד'
'נולד אמיתי'
חילוק התוס' בצורך האוכל
שמן של בדדין
שברי כלים העושים מעין מלאכה, נולד או לא
כסא 'כתר' שנשבר
מוקצה שנשבר
כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר
פתרון החידה

• • •

נולד שלא היה בעולם

בבואנו לסוגיית 'שברי כלים' ראיתי צורך לסכם במעט את דיני 'נולד':

ראשית נקדים כי ישנו 'נולד' חמור מאד שאסור לכל הדעות והשיטות בין ביו"ט ובין בשבת והוא דבר שלא היה קיים בעולם בצורתו הנוכחית, ומקור החומרא מפורשת בדברי תוס' בכמה מקומות וביניהם תוספות במסכת עירובין (מו. ד"ה כל שכן דהוי ליה נולד) וז"ל: וי"ל דבנולד כה"ג דדבר חדש שלא בא לעולם כל עיקר מודה רבי שמעון וכן באפר כירה שהוסק ביום טוב נראה דמודה ר"ש דאסור לכסות בו אא"כ ראוי לצלות בו ביצה, ע"כ. ויש בזה כמה דוגמאות:

א. אפר מעצים שהוסקו ביו"ט הורה השו"ע בסימן תצ"ח סעי' ט"ו שאין לטלטלו ואפילו לצורך גופו.

ב. אפר מעצים שהוסקו מערב שבת, הביאו המשנ״ב בסימן ש״י ס״ק ל״ב.

ג. ושם הביא המשנ״ב את הוראת החיי״א לגבי מים הנוטפים מהאילנות בימי ניסן.

ובכל הנ״ל העיר המשנ״ב את הדין שאפילו אם יתערב באלף כל התערובת אסורה דהוי דבר שיש לו מתירין שאינו בטל, אלא שכלל בידינו שאם אינו ניכר המוקצה תוך תהליכי היווצרותו יתבטל המוקצה בהיתר כך למדנו מהוראת השו״ע בסימן ש״כ ס״ב, וע״פ יסוד זה יש ללמוד שאם היה אפר של היתר ועליו הוסקו העצים הרי שקמא קמא בטיל, ולית הכא מוקצה, וכן יהא הדין במים הנוטפים מן האילנות אי היה הענף נתון בתוך צלוחית מלאה משקה היתר הרי כל טיפה וטיפה מתבטלת, כיוון שמעולם לא עמדה בפנ״ע.

ד. ובסימן שי״ח ס״ב הורה הרמ״א שיש מוקצה בפרי שנקטף בשבת מפני שגדל והולך, ומשמע מדבריו שתלה את האיסור בהא דלא היו חלקים אלו בפרי מעולם וא״כ הרי זה נולד חמור שלא היה בעולם.

והקשה עליו המג״א קושיא גדולה דהא אין לאסור מכח אותם החלקים דקמא קמא בטיל, ועוד יש לעורר את קושית הערוך השולחן שלפי טעם זה היינו צריכים לאסור גם מוקצה בבהמה שגדילה כל העת, ובבית מאיר תירץ דאיכא הכא הקצאה שחפץ בגידולו ומפני כך מקצהו מדעתו ובאמת אינו משום נולד, ובשער המלך (יו״ט פ״ה ה״כ) ביאר שאיננו יכולים לומר בפרי שגדל והולך כל העת ׳קמא קמא בטיל׳ דהגידולים נחשבים כאיסור ניכר, ויש עוד לבאר בצורה מחודשת[א] שבבהמה אין הגידול משנה מהותית את הבהמה עצמה וממילא אמרינן ׳קמא קמא בטיל׳ אבל בפרי המתגדל והולך כל שלב בגידול משנה מהותית את כל הפרי ומשביחו ולכן לא נאמר בזה קמא קמא בטיל דהפרי שהיה אתמול איננו הפרי שעומד לפני היום.

חליבת שבת

ויש עוד לאסור משום נולד את החלב שנחלב בשבת, ואפילו בהיתר כגון בחליבת בהמה ע״י גוי שהותרה משום צער בע״ח, או בחולב לאיבוד כגון לתוך כלי שבו יש חומר מקלקל, ואף שהותרה החליבה יש להזהר שלא לטלטל את הכלי שבו החלב שהרי החלב דינו כנולד, וברור שאסור לשתותו.

חלב שנשאב בשבת

וכן יהא הדין באשה השואבת חלב מגופה משום שיש לה עודפי חלב המצערים אותה והחלב נאסף לכלי שבו מי סבון ע״מ שילך לאיבוד, הרי שדין החלב שבכלי הוא מוקצה דנולד. או אפילו מינקת שמסיבה כלשהי התינוק אינו יכול לינק והיא חייבת להאכילו

א. והאיר עינינו בזה הרב ר׳ יהודה דייטש שליט״א.

בחלב טרי וזהו המזון העיקרי של התינוק שנתיר לה לשאוב חלב בכמות הדרושה לצורך אכילת השבת לתוך הבקבוק בשבת, ואם קרה שאחר ההאכלה נותר חלב בבקבוק הרי החלב מוקצה גמור.

כלי שנשבר ואינו ראוי לכלום

כלי שמלאכתו להיתר שנשבר בשבת ואינו ראוי לשום מלאכה, נחלקו בזה האחרונים הפרישה (אות ו׳) כתב וז״ל: אבל אם אינם ראויים לשום מלאכה לא. נראה דהיינו דוקא לטלטלן לצורך גופן שלא יגנבו אבל לצורך גופו או למקומו מותר הואיל דאתי מתורת כלי כמו שכתב הרא״ש בקליפי אגוזים שמותר לצורך מקומן, עכ״ל. וכ״כ בא״ר, אך במשנה ברורה ס״ק כ״ח הגדיר את שברי הכלים שאינן ראוים למלאכה כמוקצה מחמת גופו וז״ל: שברי כלים הם מחלק ב׳ שבמוקצה משום דכשנשברו דמי לצרורות והוי מוקצה מחמת גופו אלא כיון שבאו מכלי לא בטיל שם כלי מהם כ״ז שראויים לשום דבר כגון לכסות משא״כ בצרורות דאע״פ שראוים לכסות לאו מנא הם, עכ״ל. ובהקדמה לסימן ביאר מהו חלק ב׳ וז״ל: דבר שאינו כלי ולא מאכל אדם ולא מאכל בהמה כגון אבנים וקנים ומעות ועצים וקורות ועפר וחול ומת ובע״ח וגרוגרות וצמוקים שמונחים במקום שמתיבשים וכל כיוצא בזה דלא חזי ומקרי מוקצה מחמת גופו, עכ״ל.

ונראה לבאר בעומק מחלוקתם היאך דנים את רסיסי הכלי שנתחדשו כאן, לדעת הפרישה לא הוו ׳נולד חמור׳ שהרי היו בעולם אלא כלי היו וכלי נותרו הואיל וביה״ש היו ראויים לטלטול אלא שעדיין יש להחמיר מעט ולאסור ככל כלי שמלאכתו לאיסור, אבל המשנ״ב הבין שעתה התחדשה בכלי מציאות הגדרתית שלא היתה בעולם כלל, דהא בכניסת השבת היה כאן כלי ועתה ׳נעלם׳ הכלי ובמקומו ישנם שברים שאינם ראויים לכלום והרי זהו בדיוק ׳נולד חמור׳, וע״פ יסוד זה רציתי לבאר את דין אפר מעצים שהוא נולד חמור ביו״ט שבתחילה היו לפני עצים הראויים להסקה, ועתה כלו העצים והפכו לאפר שהוא ממש כעפר וחול וצרורות.

ובגמרא שבת (קכא:) מסופר שאבין דמן נשיקיא לימד את בנו את המשנה ששנתה היתר כפיית כלי על צואה של קטן, והקשה לו רב חנן בר רבא בזה״ל: והלא היא עצמה מוכנת לכלבים, וכי תימא דלא חזיא ליה מאתמול - והתניא: נהרות המושכין ומעיינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם, עכ״ל. ופירש רש״י וז״ל: נהרות המושכים כרגלי כל אדם - משום דמידי דנייד הוא, ולא קני שביתה, ואף על פי שבא מחוץ לתחום - כל אדם מוליכין למקום שעירב לו לילך, מיהו, שמעינן מינה דמותרין בטלטול, ואף על גב דמאתמול לא הוי הני קמן, כיון דאורחייהו בהכי - דעתיה עלייהו, הכי נמי כיון דאורחיה דקטן בהכי - דעתיה עליה, דלכי תיתי - יאכילנה לכלבים, עכ״ל. ובאמת יש לתמוה היאך הותר לטלטל בידיים צואת קטן על סמך הידיעה שתבוא, והרי זהו בדיוק ׳נולד

חמור׳ שיש לאסור בו לכל הדעות והשיטות שהרי לא היתה הצואה כלל בעולם, ובאמת הרבה ראשונים כבר הקשו קושיא זו על הגמרא הזו ותירצו תירוצים שונים: בתוס׳ (שבת י״ט: ד״ה שמן) מצאתי שהעמיד את היתר טלטול צואת קטן שהיתה כבר במיעיו מע״ש. אבל מצאתי ברשב״א (קכא:) שתמה על ההיתר לטלטל ותירץ, אבל בסו״ד כתב וז״ל: אבל הספרים לא גרסי הכי כדגריס רש״י ז״ל אלא הכי גרסינן צואה של קטן גרף של רעי הוא, וכן נראה גירסת הגאונים והכי איתא בהלכות הרב אלפסי ז״ל, עכ״ל. הרי שלגירסא זו צואת קטן היא מוקצה גמור ואכן הרמב״ם (פכ״ו הי״ג) ואחריו השו״ע (סי׳ ש״ח סל״ד) הורו שאין היתר לפנות צואת קטן אא״כ היא בחצר שדרים בה וכדין גרף של רעי, וכך נקט הריטב״א שכתב שגירסא זו היא הנכונה דצואת קטן מוגדרת כנולד גמור.

ועתה נעבור לסוג אחר של נולד קל מאד שענינו שרק נראה כנולד אך באמת היה בעולם ורק נגלה לפנינו, ומצינו בזה כמה דוגמאות:

'גשם'

אבל אין לומר שיהא הגשם היורד בשבת אסור כדין ׳נולד שלא היה בעולם׳ משום שהיה גם היה בעולם וקבעו חז״ל (עירובין מה:) דמיא בעיבי ׳מינד ניידי׳ דהיינו קיימים בעולם ונעים ונדים בתוך העננים ולא ׳מיבלע בליעי׳ דהיינו בלועים בתוככי העננים, וא״כ היו בעולם אלא שהיו רחוקים ולא ניכרים, ויש לחקור מה יהיה דין מי ים שהותפלו בשבת ח״ו אי אית בהו חשש מוקצה דנולד שהרי היו מי ים מלוחים ועתה הפכו להיות מים מתוקים וצדדי החקירה דמצד אחד היו המים קיימים בעולם אלא שבמצבם הקודם לא היו ראויים לכלום ועתה השתבחו למעלת שתית אדם אך לפי מסקנת הגמרא שם שהניחה שייתכן שהמים שהגיעו אלינו כגשמים שהו בכניסת השבת באוקיינוס ועכ״ז לא ניחוש לתחומין ולא לנולד אפשר להביא ראיה להתפלת מי ים מלוחים שלא חשיבי נולד.

'שלג וברד'

ולגבי שלג או ברד היו שהורו דפתיתי השלג וגבישי הברד ודאי לא היו ׳מיבלע בליעי׳ והוא יצירה חדשה ונראה משום שסברו שהשלג אינו יכול להתהוות בעננים ולכן מוכרח שייוצר ע״י אדים, אלא שחקרתי מיודעי דבר שהשלג והברד מתחילים כטיפת מים המתגבשת וקופאת ע״ג גרעין זעיר כגרגר אבק או עשן או אפילו חיידקים ומפאת הקור קופאת הטיפה, ואחר הקפיאה הרוח נושאת אותה ומצטרפות טיפות נוספות עד שהופכת הטיפה להיות פתית שלג, ולגבי ברד הרוחות החזקות נושאות את הטיפה שוב ושוב לעילא ומתעטפת הטיפה בגלדים גלדים של קרח [ממש כגילדי בצל], וא״כ ברור שלא ישתנה דין השלג והברד מדין הגשם.

ודנו הפוסקים לגבי מים הנוטפים ממזגן ודימו זאת למים הנוטפים

מהאילנות שלא היו קודם, וברור שמי המזגן היו בעולם בתצורת אדים אך אין זה כדמיון המים בעננים שעברו כבר תהליכי עיבוי ואם באת לדמות יש לדמות את מי המזגן לסלקא דעתין בגמרא דמיא בעיבי 'מיבלע בליעי' וחששנו בזה לנולד.

פירות הנסחטים

ועוד מצינו דוגמא בפירות שאין דרך בני אדם לסוחטן למשקין שהתרנו לסוחטן לכתחילה בסימן ש"כ ס"א, וברור שאין במשקה היוצא מהן דין נולד, וכתבו תוספות בעירובין (מו. ד"ה כל שכן דהוי ליה נולד) דהמשקין בפירות ניכרים הם ואפילו לא היו ניכרים, אוכלא דאיפרת הוא.

מי מעיינות

וכן שנינו (ביצה לט. שבת קכא:) דמעיינות הנובעים מותרים בשתיה ולית בהו משום נולד וביארו שם הראשונים שאף שנתגלו המים מתוך האדמה עכ"ז היו המים קיימים בעולם.

'נולד אמיתי'

ועתה נבוא לדון בדין 'נולד האמיתי' שבו נחלקו ר"ש ור"י בכמה מקומות בש"ס ומצאנוהו במסכת שבת (כ"ט.) בברייתא בזה"ל: מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר. מסיקין בתמרין, אכלן - אין מסיקין בגרעיניהן, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר. מסיקין באגוזים, אכלן - אין מסיקין בקליפותיהן, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר. וצריכא, דאי אשמעינן קמייתא - בההיא קאמר רבי יהודה - משום דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי, והוה ליה נולד - ואסור. אבל תמרים, דמעיקרא גרעינין והשתא גרעינין - אימא שפיר דמי. ואי אשמעינן גרעינין - הוה אמינא: דמעיקרא מכסיין, והשתא מיגליין. אבל קליפי אגוזין, דמעיקרא מיגלו והשתא מיגלו - אימא שפיר דמי, צריכא, ע"כ.

ונבאר בקצרה, הברייתא הביאה שלש דוגמאות לדברים שנחלקו בהם ר"ש ור"י אי שרי להסיק בהם ביו"ט, שברי כלים שראויים כעת רק להסקה גלעיני תמרים, וקליפי אגוזים.

והמשותף לכולם ברור, דכולם היו בכניסת יו"ט מיועדים למטרה מסויימת 'שימוש אדם' ועתה אחר שנתחדש בהם מעשה שבירה, פתיחה או פיצוח, נשתנה ייעודם ועומדים לשימוש גרוע של הסקה וכילוי באש, והגמרא נדרשת לבאר מה נתחדש בכל דוגמא ודוגמא, וביארה הגמרא שאי היתה משמיעה רק דין שברים הייתי אומר שבזה החמיר רבי יהודה שהרי ממש נעשה כאן 'שינוי השם' אך בתמרים שהיו הגלעינין בתוכם כל העת היתה ס"ד דיודה לר"ש, קמ"ל. ועדיין הייתי אומר מדעתי שישנו חילוק בין גלעינים שאסרן ר"י לקליפות שהרי כל העת עומדות ונראות ולכאורה לא נולדו כלל אחר הפיצוח, קמ"ל.

חילוק התוס׳ בצורך האוכל

ולכאורה היה נראה לומר שכך יהא הדין באדם ששחט מעיו״ט בעל חיים, וביו״ט מעונין לנקות את קרביו ולהשליכן לכלב שיחלקו בזה ר״י ור״ש ור״י יורה שיש בזה משום נולד דהא בעיו״ט היו מאכל אדם ועתה נשתנה שמן להיות מאכל כלבים, אך מחדשים תוספות (שבת כט. ד״ה אכלן) חידוש עצום, שכל דבר שאינו נצרך לשמירה על המאכל אינו נחשב כלל כמאכל וממילא יורה בו ר״י שאינו נולד דהרי מעיו״ט כבר ידעתי שאצטרך לסלק את בני המעיים של הסוג שנשחט, ושהיית בני המעיים בבהמה אינה מסייעת לשמירתם, משא״כ בקליפה או הגלעין ששהותם כך סגורים מועילה לשימור הפרי ולכן נחשבים כחלק בלתי נפרד מהפרי ולכן הורה בהם ר״י שאם ייפרדו מהפרי בשבת יחול עליהם שם חדש של נולד, שבתחילה היו ׳מאכל אדם׳ ולבסוף נקראים ׳מאכל בהמה׳.

אבל ברור שהשוחט בהמה ועוף ביו״ט עצמו יחלקו ר״ש ור״י בדין בני מיעיו ר״ש יתיר לטלטלן דלית ליה נולד אך ר״י יאסור דהוי נולד, וכן יהא הדין לגבי ירקות שקליפותיהן ראויות למאכל בהמה כאבטיחים, או מלונים ופלפלים שקרביהם ראויים למאכל בהמה אך ודאי שכל זמן שהקליפה או הפנים שם הרי הוא משמר את הפרי ולכן ייחשבו הקליפות והתוך של אותם פירות וירקות שנויים במחלוקת ר״ש ור״י.

וכן יהא הדין בבהמה שהיתה ראויה למאכל אדם ומתה ביו״ט ועתה היא מוגדרת כמאכל כלבים, דלר״ש לא יהא בה מוקצה אך ר״י יאסור מדין נולד.

שלשת הדוגמאות לענין שבת

וכל שלשת הדוגמאות שהביאה הגמרא עד עתה היו לגבי יו״ט אך נביא את אותן הדוגמאות לענין שבת:

א. כלי זכוכית שנשבר בשבת ויש לאדם ׳נעמיות׳ בחצירו שאוכלות שברי זכוכית.

ב. גרעיני הפלפלים שאחר שאכל את הפלפל מעונין להאכיל את תרנגוליו בגרעינים.

ג. קליפי אבטיחים שאחר שאכלן רוצה להאכיל את סוסיו בקליפין.

ובכל הנ״ל יחלקו ר״י ויאסור מדין נולד ואילו ר״ש יתיר, וכן מפורש בדברי המג״א סי׳ שח סקמ״ט שציין ע״ד השולחן ערוך שדיבר על טלטול קליפין ועצמות וז״ל השו״ע: עצמות שראויים לכלבים, וקליפים שראוים למאכל בהמה, ופרורים שאין בהם כזית מותר להעבירם מעל השלחן, ע״כ. וכתב המג״א וז״ל: מותר להעבירם. היינו למ״ד נולד שרי עסס׳ תצ״ה, אלא שמצאתי בתורת שבת שחלק בזה על המג״א וטען כי כל זמן שראוים למאכל בהמה הרי זה כדין שברי כלים הראוים למעין מלאכתן וממילא לא ייחשבו כנולד דמה לי אם עומדים למאכל

אדם ומה לי למאכל בהמה בכולהו איתא שם מאכל.

שמן של בדדין

ויסוד הוראה זו מקורה מדברי תוס׳ בשבת (י״ט ד״ה שמן) שדין שמן היוצא בשבת מקורת בית הבד שנוי במחלוקת רב ושמואל והיא גופא מח׳ ר״י ור״ש, וז״ל: למה יהיה השמן מוקצה ותירץ ר״י דקאי אדלעיל דקאמר דאם טען בית הבד מבעוד יום והשמן זב והולכת כל השבת רב אסר אותו שמן משום מוקצה דהוי נולד גמור דמחמת קורות והעיגול שעליו לא היה ראוי בין השמשות לאכילה אף על גב דע״מ כן הניחו וסמך על זה שיזוב כל השבת כיון דאין משקין בעולם האי סמיכה לאו מידי הוא והוי נולד גמור ולא דמי לקדרה חייתא דשרי אף על גב דבין השמשות לא חזי לאכילה דהתם כיון דהבשר בעולם מהני דע״מ כן מניחה, עכ״ל.

שברי כלים העושים מעין מלאכה, נולד או לא

ועוד מצינו נידון גדול בין האחרונים בביאור דין שברי כלים העושים מעין מלאכה מה גדרם, ונקדים את דברי המשנה בשבת (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, ע״כ.

והמג״א ביאר דכלי שנשבר ועושה מעיו מלאכה בלבד הרי הוא נולד גמור ככלי שנשבר ביו״ט וראוי אך ורק לשריפה, ות״ק הוא בעצם ר״ש דמתיר בנולד ור״י פליג עליה וס״ל דנולד אסור ואם אינו עושה מעין מלאכתו הרי זה נולד אף שעדיין ראוי לתשמישי אדם.

אך הט״ז יצא לחדש שת״ק גם הוא מחמיר במוקצה ומודה שנולד גמור אסור [דהיינו כלי שנשבר וראוי רק לבהמה או לאש] אבל חולק על ר״י שדרש תנאי מעין מלאכתן והסתפק בהא דעביד מעין מלאכה.

ונפק״מ גדולה ביו״ט שלכל הדיעות והשיטות אנו מורים בנולד כר״י ולא כר״ש, ולדברי המג״א ייאסר עלינו להשתמש בשברי כלי העושה מעין מלאכה ביו״ט וכל היתר השו״ע כאן הוא אך ורק בשבת דפסקינן כר״ש אך ביו״ט יידרש תנאי ׳עושה מעין מלאכתו׳, אבל לדברי הט״ז גם ביו״ט נוכל להורות כר״י ועכ״ז נתיר שברי כלים העושים מעין מלאכה שהרי ת״ק גם הוא חייש לנולד ורק ס״ל דבכה״ג לאו נולד הוא [ובשעה״צ סי׳ תק״א סקכ״ח כ״ט הביא דיעותיהם ותלה זאת במחלוקת ראשונים].

ויש לדרג את סדר רמת השברים:

א. **שבר כלי העושה מעין מלאכתו:** בזה לכל הדעות והשיטות ממשיך ׳שם כלי׳ עליו ומותר בטלטול.

ב. **עושה מעשה טפקא:** שבר כלי העושה מעין מלאכתו, אך בצורה שונה מעט

כגון שברי תנור שבהיותו שלם אפו בו בצידו הפנימי, ובעמידה אף עתה אחר השבירה עדיין אופים עליו אך בשינוים קטנים, שמדביקים את הפת על דופנו החיצונה, ובשכיבה - בזה טען רב אשי כי גם בזה מצינו מחלוקת בין ת״ק ור״י[ב].

ג. **שבר כלי העושה מעין מלאכה:** בזה נחלקו ת״ק שהתיר ור״י שאסר, ושיטת ר״י ברורה אלא שבדברי ת״ק נחלקו המג״א ס״ל דהוא ר״ש המתיר בכל נולד, והט״ז סובר שת״ק אזיל בשיטת ר״י אלא דפליג עליה בגדרי נולד וס״ל שכל זמן שהכלי משמש שימושי אדם כלשהם לית בזה נולד.

ד. **שבר כלי שאינו ראוי לאדם אלא לשימוש בהמה או לשריפה:** בזו יחלקו, ר״י יאסור מדין נולד ואילו ר״ש יתיר[ג].

ה. **שבר כלי שאינו ראוי לכלום:** בזה יודו כולם שייאסר לטלטלו מחמה לצל, אך יחלקו הפרישה שהתיר לטלטל לצורך גופו או מקומו, ע״פ המשנ״ב שהורה שאין לשברים אלו שום שימושי היתר.

כסא 'כתר' שנשבר

ומעשה שהיה באדם שישב בסוכתו ביו״ט של סוכות ונשברה רגלו של 'כסא כתר' שישב עליו ויש לדון מה יהיה דין הכסא בעל שלשת הרגליים ומה דינה של הרגל השבורה.

ונראה לצדד להתיר בטלטול הכסא עצמו שהרי עושה ממש מעין מלאכתו ואף שאי אפשר לישב עליו כמות שהוא הרי אפשר ליתנו ע״ג כסא שלם וממילא חזר להיות ראוי לישיבה, אך יש לפקפק בהיתר זה דשמא 'מעין מלאכתו' הוא דוקא שעושה כן בפנ״ע וללא סיוע של כסא אחר[ד].

ולגבי רגל הכסא הרי היא עושה מעין מלאכה ועתה מעונין להתגרד בה או לסמוך בה את הדלת של הסוכה ע״מ שלא תסגר ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת מג״א וט״ז דכיוון שביו״ט עסקינן למג״א יש לאסור נולד כזה של מעין מלאכה אך לט״ז נתיר אפילו ביו״ט דלפי שיטת ת״ק שהלכה כמותו אינו נחשב כנולד כלל, אך יצא לחדש בזה הרב ר׳ דוד שלום אוזי שליט״א דבכ״ז עלינו

ב. מסכת שבת (קכה.) תנו רבנן: שברי תנור ישן הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר. דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: אין ניטלין. העיד רבי יוסי משום רבי אליעזר בן יעקב: על שברי תנור ישן שניטלין בשבת, ועל כיסויו שאינו צריך בית יד. במאי קמיפלגי... אלא אמר רב אשי: לעולם כדאמרן מעיקרא, ובעושה מעשה טפקא; ורבי מאיר לדבריו דרבי יהודה קאמר: לדידי - אפילו בעושין מעין מלאכה, אלא לדידך - אודי לי מיהא דכהאי גוונא מלאכתו הוא. - ורבי יהודה - לא דמי, התם - הסקו מבפנים, הכא - הסקו מבחוץ, התם - מעומד, הכא - לאו מעומד.

ג. ועי׳ ביה״ל ד״ה שנשברה בחול שהביא פוסקים רבים דס״ל דחתיכת חרס שנשברה בשבת ברה״ר אף שעושה מעין מלאכה הרי היא נולד דהא השימוש דהשתא לקינוח מנעלו גרוע מאד מסתם 'מעין מלאכה'.

ד. כך עורר בזה הרב ר׳ עזרא רוז שליט״א.

לאסור אפילו לדברי הט״ז ואפילו בשבת וזאת ע״פ יסוד דברי הב״י שביאר את דברי הטור וז״ל: חתיכת חרס שנשברה בחול מכלי וראויה לכסות בה כלי מותר לטלטלה אפילו במקום שאין כלים מצויין שם לכסות בה זרקה לאשפה מבע״י אסור לטלטלה כיון שבטלה מהיות עוד כלי, ע״כ. וכתב בית יוסף: אך תימה דכיון דחזי לכסות כלי אפילו נשבר בשבת נמי לאו נולד הוא לתנא קמא דרבי יהודה כמו שנתבאר בסמוך וכיון דרבינו כתב בסמוך דאפילו נשברו בשבת שרי לטלטלן כיון שראויין לכסות כלים וכדברי תנא קמא היאך כתב כאן דבנשברה בחול שרי לטלטולי דמשמע הא אם נשברה בשבת אסור ושמא יש לומר דהתם בכלים שנשברו והכא בכלי שנשברה ממנו חתיכה וכדדייק לישנא דרבינו דכיון שהכלי עדיין משמש תשמישו הראשון וחתיכה זו שנשברה ממנו לא היתה ראויה לשמש בפני עצמה קודם שנשברה ועכשיו שנשברה היא ראויה לשמש בפני עצמה הוי נולד, עכ״ל. ואף הכא כיוון שאת הכסא עצמו הגדרנו כעושה מעין מלאכה וממילא הרי הוא נחשב ככסא שלם ולפ״ז השבר ייחשב כמוקצה גמור משום שהכסא נותר שלם, אך יש לדחות שהכסא כולו נשבר אם יותר ואם פחות, וממילא השבר ייחשב כשבר המותר[ה].

מוקצה שנשבר

חידה חדתי לפני אברכי הכולל, בדרך כלל ענין ׳שברי כלים׳ הוא עילה לאיסור דהיינו בכלי שהיה ראוי לטלטול אך עתה אחר שנשבר יש לעיין בכל שבר ושבר אי ראוי למלאכתו או למלאכה, אבל היאך יכולה שבירת כלי להחשב גורם מתיר, דהיינו שדוקא בהיות הכלי שלם היה אסור לטלטלו ודוקא אחר שנשבר יהיה מותר בטלטול, וכל זה הלכה למעשה.

יש לחקור מה יהיה דינו של כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת אך שבריו ראויים לשימושי היתר, האם נאמר שכיוון שבכניסת השבת היה מוקצה ממילא אמרינן ׳מיגו דאיתקצאי׳ ונתיר לטלטל את שבריו רק לצורך גופו או מקומו או שמא נאמר דעתה התחדשה כאן מציאות של היתר וכיוון ששבריו ראויים לכיסוי כלים שהיא מלאכת היתר נתיר לטלטלן אפילו מחמה לצל.

ה. חידש הרב ר׳ יהודה יו״ט זלזניק שליט״א דיש לנו לחוד חידה פלאית: היאך ייתכן שכלי יישבר ובשבירתו לפתע נתיר לטלטל כלי אחר שהיה עד עתה מוקצה גמור, והתשובה היא ע״פ דברי הב״י הנ״ל דיש לומר שחתיכת חרס שנשברה מכלי ועושה מעין מלאכה ובכ״ז אסורה מפני שהכלי נותר שלם אך אם יישבר הכלי עצמו לכאורה יש לצדד להתיר את החתיכה השבורה, אך יש לדחות שמכיוון שפקע מן החתיכה כבר שם כלי שום אי אפשר להשיבו.

וכתב המגן אברהם סקי״ט וז״ל: כתב הרמב״ם פכ״ה דלתות הבית אף על פי שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותם עכ״ל וצ״ע מאי אפי׳ דקאמר אדרבה אם נתפרקו בחול הוכנו למלאכה אחרת מבע״י כמ״ש ס״ו וכ״ה בגמרא וצ״ל דה״א כיון דב״ה היה מטלטלו כשפותח ונועל גם עתה לישתרי קמ״ל ומזה יש ללמוד דה״ה **כלים המוקצים שנשברו בשבת אף על גב דעכשיו אין מוקצים אסורים**[ו] עס״א וסי׳ ש״י ס״ג, עכ״ל. וא״כ ממש בכה״ג עסיק המג״א ועכ״ז אסר, אלא שיש לדחות ע״פ דברי הלבושי שרד וז״ל: דעכשיו אין מוקצים. דגם הדלת עכשיו שנתפרקה מהבית הוא כלי, אלא דכיון דקודם שנתפרקה היתה מוקצה לטלטול, אסורה גם אחר שנתפרקה. וטעם הדבר בסימן ש״י סעיף ג׳, דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות וכו׳. ומה שכתב המג״א עיין סעיף א׳, ר״ל דיצוייר דבר זה במוקצה מחמת חסרון כיס דכשנשברה שוב אין מקפיד שלא לעשות בהם תשמיש אחר, א״כ עכשיו אינם מוקצים, עכ״ל. וכן ביאר במשנ״ב ס״ק ל״ה. וא״כ המג״א לא מיירי בכלי שמלאכתו לאיסור שהקצאתו קלה שהרי אפילו בשבת הותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו [ובפמ״ג משב״ז סקט״ז, ובא״א סקט״ו הבין דעסיק בין בכלי שמלאכתו לאיסור ובין במוקצה מחמת חסרון כיס] ובדרכו של המג״א הלכו העולת שבת וא״ר.

אך באמת גם בדין החמור דהיינו מוקצה מחמת חסרון כיס לא יצאנו מידי מחלוקת דהא רבי עקיבא איגר יצא לסתור את ראית המג״א וז״ל: לענ״ד אין ראיה דהכא דעדיין הפתח להחזיר לבית לתשמישו הראשון ואין שם כלי עליו וע׳ מג״א בסמוך סקל״ח [פירוש: שם ביאר המג״א את איסור מוקצה בסולם של עליה דהוי כדלתות הבית ולכן זה יסוד האיסור של דלת ולא משום שחלה עליו הקצאה ביה״ש] אבל בכלי שמוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר בשבת דעתה עומד למלאכה אחרת לא הוי מוקצה אלא לר״י מטעם מגו דאתקצי בה״ש אבל לר״ש שרי כמבואר ריש ביצה. וזהו דינא דלקמן רסי׳ תק״א, עכ״ל[ז].

ואחר שדחה הגרעק״א את ראית המג״א, הביא הגרעק״א ראיה מהגמרא בביצה שביארה מדוע אנו פוסקים כר״י ביו״ט כיוון שמצינו סתם משנה כוותיה ׳אין מבקעין עצים מן הקורות ולא מן הקורה שנשברה ביו״ט׳ וביארו התוספות: אין מבקעין עצים לא מן הקורות וכו׳ - לא מייתי מרישא דאין מבקעין קורות דהא מיירי בסוואר של

ו. ומשמע מדברי המג״א שהאיסור כאן מקורו בהקצאה של החיבור לקרקע שהיה ביה״ש, ויש לתמוה והא דלתות הבית אסורות אפילו אם עקרן מחיבורן לקרקע קודם השבת, ואח״כ מצאתי שקדמני בקושי זה החזו״א סי׳ מ״ג סקכ״א.

ז. ויש לעיין בדברי המשנ״ב בסקל״ה שנתן טעם האיסור בדלתות הבית כרבי עקיבא איגר אך עכ״ז אסר במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר כדעת המג״א, ולכאורה מזכי שטרא לבי תרי.

קורות דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס ובהא כ״ע מודו אפי׳ ר׳ שמעון אלא מייתי מסיפא דלא מן הקורה שנשתברה וא״ת והא ר׳ שמעון אינו מתיר אלא ביושב ומצפה (לקמן ל:) וי״ל דה״נ הואיל ונשתברה בשבת מסתמא היתה רעועה מאתמול והוי כיושב ומצפה מתי תשבר קורתו ותהיה ראויה להסקה, עכ״ל.

וביאור דברי התוס׳: דאיכא בהאי מתניתא שני דברים, ברישא מיירי בקורות שדינן כחסרון כיס וברור שלא מכאן הביאה הגמרא ראייתה דהא גם ר״י וגם ר״ש מודו בזה לאיסורא בין ביו״ט ובין בשבת, אלא פליגי בקורה רעועה שנשברה ומה דאסר השו״ע בסימן תק״א וז״ל: אין מבקעין עצים מן הקורות שעומדות לבנין, **ולא מקורה שנשברה בי״ט, אפילו אם היתה רעועה מעי״ט וקרובה להשבר, עכ״ל.** זה רק מפני שביו״ט פסק כר״י אבל אם היה מורה כר״ש היה מתיר בקורה רעועה, וצ״ב מאי מייתי רע״א ראיה מהכא והרי נראה מכאן להיפך שנאסר עלינו לבקע עצים מקורות מוקצות, וכל זה מורה שאי אפשר להפקיע שם מוקצה מחמת חסרון כיס ביו״ט עצמו.

אבל התשובה תימצא בדברי הגרעק״א עצמו בחידושיו (ביצה ב:) שכתב על דברי התוס׳ וז״ל: **ולי העני נראה לולי דברי קדשם** דהא דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור היינו רק כמו סכין של שחיטה ומילה דרוצה להחזיקם גם להלן לכך, אלא דלפי שעה רוצה לשמש בהם איזה דבר, אמרינן שמחמת ח״כ אינו עומד לטלטל, ועדיין הקצאתו עליו, אבל אם באמצע יום טוב מייחד הסכין של שחיטה ומילה לדבר אחר, ואין רצונו להחזיקו עוד לשחיטה ומילה אלא לשאר תשמישים, משעה זו אינו עוד בכלל חסרון כיס, אלא דביה״ש היה מוקצה מחמת ח״כ והוי רק מדין מגו דאיתקצאי ביה״ש דלא ס״ל לר״ש לאיסור... וא״כ בהאי דהכא גם בסואר של קורות, כיון דעתה מבקעו ולא חזי עוד לבנין, ונשאר רק מגו דאתקצאי בה״ש ושרי לר״ש, **ולדברי לדינא דק״ל כר״ש אם סכין של מילה נשבר בשבת עד שאינו ראוי למול בו עוד י״ל דשרי לטלטול,** [ועי׳ מג״א סי׳ תקא סק״ב] **דכלי מצוי להשתבר והוי כמו** קורה רעוע [ועי׳ מג״א סימן שח ס״ק יט דמשמע דאוסר, ולי צ״ע לדינא ובראיית המג״א יש לדחות כאשר כתבתי בעז״ה בגליון המג״א]. (ועי׳ חי׳ שבת קכ״ג), עכ״ל. ומדבריו מוכח שהבין דלא כתוס׳ שרצתה הגמרא להוכיח גם מהרישא דר״ש מתיר אפילו לבקע מקורות מוקצות מחמת חסרון כיס.

אך בהגהות על הגליון בסי׳ ש״ח ס״א בתחילה צידד לומר שאפילו מהני להפקיע שם מוקצה מחמת חסרון כיס ע״י מחשבה בשבת שהרי לית בהא דחייה בידים, אך נטה מזה משתי סיבות, הראשונה: **דמפורשות הורו התוס׳ דאין היתר לבקע מקורות המיועדות לבנין,** והשנית: מיסוד דברי הרמ״א לגבי כיס של מעות שממנו מוכח שע״מ להפקיע הקצאת מוקצה מחמת חסרון כיס יש לעשות מעשה ואין די במחשבה, וא״כ כך יהא הדין לכל סכין של מילה שכבר מל

בו, לא מהני שינוי ייעודו במחשבה אלא יצטרך הפקעה ע״י מעשה מע״ש[ח], וא״כ נמצא שהדר ביה בגליון ממאי דסבר לומר בחידושיו דאפשר לבטל שם מוקצה בשבת במחשבה וממילא לא נתיר לבוא ולעשות ׳מעשה ביטול׳ בשבת.

קושיית שבט הלוי על הגרעק״א

ובשו״ת שבט הלוי (חלק ג סימן לד) הקשה על הגרעק״א מדברי הרשב״א וז״ל: במג״א סי׳ ש״ח ס״ק י״ט, ומזה יש ללמוד דכלים המוקצים שנשברו בשבת אף על גב דעכשיו אין מוקצים אסורים, והגרעק״א חולק דשאני הכא דעדיין עומד להחזיר ואין שם כלי עליו, אבל כלי מוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר בשבת יש להתיר כיון דעתה עומד למלאכה אחרת לא הוי מוקצה רק לר״י מטעם מיגו דאיתקצי לביה״ש אבל לר״ש שרי כמבואר ריש ביצה והוא דינא דריש סי׳ תק״א, וכיו״ב כ׳ הגרעק״א לקמן ס״ק נ״ו, וכבר תמהתי בזה בקצור בספרי שבט הלוי או״ח, וכעת ראיתי דדברי הגרעק״א צ״ע ממש״כ הרשב״א ביצה ו׳ ע״א בהא דאפרוח שנולד ביום טוב דאסור גם לר״ש והקשו ראשונים דלר״ש לית לי׳ מוקצה, וכ׳ הרשב״א דאסור משום מוקצה מחמת חסרון כיס קודם הלידה, ולהכי אי לאו דמתיר עצמו בשחיטה הי׳ אסור לר״ש גם אחר הלידה, הרי מבואר דאע״ג דעכשיו שיצא האפרוח שוב אין כאן מוקצה מחמת חסרון כיס ואדרבא חזי לד״א דהיינו שחיטה וה״ה ממש כנדונו של הגרעק״א ואעפ״כ אסור כל היום כיון שהי׳ אסור בתחילתו וכס׳ המג״א דמודה ר״ש בהאי מיגו דאיתקצי בביה״ש כעין גרוגרות וצמוקים, עכ״ל שבט הלוי. **ולענ״ד יש לדחות** דלא דמי למוקצה שנשבר אלא דוקא למוקצה שחישב עליו שאמת שהניחו הגרעק״א בצע״ג, והכא באפרוח כיוון שלא נעשה בו מעשה שינוי הגורם הפקעת המוקצה כשבירת סכין וקריעת כיס, אלא השינוי הוא רק בבקיעת האפרוח מהביצה, והרי הוא כסוואר של קורות שהורו בהם תוס׳ דאסור לבקע מהן אפילו לר״ש, וחייש להו הגרעק״א עצמו.

אבל בין כך ובין כך לגבי כלי שכבר נשבר הורה הגרעק״א שבזה נאמר דע״י מעשה השבירה ורצון הבעלים, פקעה ההקצאה שחלה ע״י רצון הבעלים לקבוע לו מקום, והחילוק פשוט דבמוקצה שהיה שלם בביה״ש ועדין מחזיק בתומו, נאסור לשברו ביו״ט או לחשוב עליו בשבת ולהפקיע ממנו שם מוקצה שהקצאתו בתוקפה כל זמן שהכלי שלם, אך במוקצה שכבר נשבר מעצמו בטלה הקצאתו.

ח. והגרש״ז אויערבאך (שש״כ פ״כ הע׳ פ״ג) חידש דאי יעביד שימוש ההוה בכלי, כגון בנוטל כלים שמיועדים לסחורה מחנותו לשימוש ביתו, בזה יש להקל ואינו דומה לסכין של מילה שנשבר שמעולם לא עמד לשימושי היתר, וכן קורה לבנין מעולם לא עמדה לשימושי הסקה, אך כלי סחורה ודאי שעמדו לשימוש הלקוחות שיקנו וישתמשו בביתם וצירף לסמוך בזה את הוראת הגרעק״א במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר, אך ברור שצריך להחליט בדעתו שרוצה לקבוע לשימושי היתר לעולם ולא שאחר השימוש יחזיר לחנות, אך מנגד החזו״א סי׳ מ״ב אות ט״ז אסר בכל גווני.

ונמצא שנחלקו המג״א והגרעק״א בגדרי ׳דחייה בידיים׳ במקצה כלי חשוב וחס עליו, שהמג״א יסבור דחשיב דחייה בידיים אך הגרעק״א יסבור דלא חשיב דחייה בידיים וברגע שיישבר יפקע איסורו ממנו.

ונמצא שבסכין מילה שנשבר בשבת ומעתה ראוי למלאכת היתר, יתיר הגרעק״א לטלטלו משום שמעולם לא אקצייה ועוד יצא הגרעק״א לחדש דאף אם נחשיב שהקצהו ודחייה בידיים, עדיין תימצא סברת היתר בזה ע״פ יסוד דברי המג״א עצמו שהקשה מדוע בקורה בריאה שנשברה ביו״ט אסר ר״ש אך בכלי לא הצריך רעוע, ותירץ דכלים עשויים להשבר ונחשב כיושב ומצפה [ובמנורה הטהורה כתב על דברי המג״א דאין דבריו מוכרחים ואפשר להעמיד דכיון שנשברו מוכח דהיו רעועים מעיו״ט, וממש כאוקימתת התוס׳ בקורה שנשברה].

כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר

וא״כ נמצא שאפילו בדין מוקצה מחמת חסרון כיס החמור שהקצאתו גמורה ומוחלטת מצינו פלוגתא בין המג״א, עו״ש וא״ר שאסרו את שבריו, לבין הגרעק״א שהתיר מכח שתי סיבות או שמעולם לא דחייה או שכיוון שמצוי שיישבר דעתיה עילוויה, **וממילא לגבי כלי שמלאכתו לאיסור שהוא קל הרבה יותר שהרי עוד בזמן שהיה מוקצה התרנו לטלטלו לצורך גופו ומקומו יש צד חזק להקל בשבריו שראויים למלאכת היתר, ואף שבמשנ״ב סקל״ה מפורשות אסר במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר עכ״ז לא מצינו שגילה דעתו מה יהיה דינו של כלי שמלאכתו לאיסור, ולכאורה היה נראה לצדד להיתר.**

אלא שבפמ״ג משב״ז סקט״ז, ובא״א סקט״ו כתב שיש משמעות בדברי המג״א לאסור אף בכלי שמלאכתו לאיסור וכן בעו״ש ס״ק י״ד ס״ל הכי ואף הביא ראיה מדיוק לשון הרמב״ם וז״ל: לשון הרמב״ם [פכ״ה הי״ב] כל הכלים הניטלים בשבת שנשברו בין קודם לשבת ובין בשבת שבריהם וכו׳. וכן הוא במשנה פרק כל הכלים (קכד:) ונראה דלהכי נקט כל הניטלים בשבת לאפוקי כלים שאינם ניטלים כגון שהם מוקצה מחמת חסרון כיס, דאפילו לצורך גופו ומקומו אסור לטלטל, אף על פי ששבריהם אינם מוקצה מחמת חסרון כיס, אפילו הכי אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו. ונראה דהוא הדין דאם מתחלה היו הכלים מלאכתן לאיסור ועכשיו הם ראוים למלאכת היתר אפילו הכי אין בהם היתר טלטול אלא לצורך גופו ומקומו, עכ״ל. **וכ״כ בא״ר**, וא״כ ברור שלא נוכל להלכה ולמעשה להתיר את טלטול השברים.

פתרון החידה

אבל עדיין מצאנו אפשרות להקל בכלי שמלאכתו לאיסור ואפילו במוקצה מחמת חסרון כיס שהיה רעוע מע״ש, ע״פ הוראת המנוה״ט סק״ב שנקט לדינא דבכלי שהיה ניכר השבר מאתמול ייחשב כיושב ומצפה, וכ״כ בחזו״א (סי׳

מ״ג ס״ק כ״א) וראייתו דלר״ש שרי לבקע עצים מקורה שנשברה ביו״ט אם היתה רעועה מעיו״ט.

ולמעשה מצינו דרך אחת ויחידה לענות על פתרון החידה, היאך השבירה היא דוקא תגרום את היתר הטלטול, והתשובה: בכלי שמלאכתו לאיסור ואפילו במוקצה מחמת חסרון כיס שהיו רעועים מע״ש ויו״ט, ונשברו בשבת ויו״ט דלדברי הגרעק״א לא היתה בזה הקצאה חזקה של ׳דחייה בידיים׳, ואפילו לסברות החולקים על הגרעק״א נאמר שמשום שהיה רעוע נחשב הכלי ׳דעתיה עילויה׳, וכך הורו למעשה המנורה הטהורה והחזו״א.

מוקצה בדלתות כלים

מכונת כביסה ומיקרוגל
תנור אפיה
מייבש כביסה
מדוכה שיש בה שום, ותנור 'מצב שבת'
מכונית
דלת של 'בית חנוכיה'
דלת של 'ויטרינה' לנרות שבת
דלת שנתפרקה
כפתור שנשר מבגד
כירה שנשמטה, שמא יתקע

• • •

מצינו כמה דלתות כלים מצויות בבתים ויש לעיין בגדרי השימוש בהם בפתיחה וסגירה, וראשית הכל נקדים כי דין הדלת כדין הכלי שהיא מורכבת עליו ואם הכלי כלי שמלאכתו להיתר ודאי שכך יהא דין הדלת אך במצב שהכלי עצמו הוא מוקצה דלתו כמותו, ונמצא שאם נגדיר דלת כלי כמלאכתה לאיסור, נתיר לפותחה ע"מ ליטול ממנה חפצים וזה ייקרא 'צורך גופו' ואף נתיר לסוגרה ע"מ שלא תפריע במעבר וזה ייקרא 'צורך מקומו' אך ברור שנאסור לסוגרה ע"מ לשמור על מה שבתוך הכלי שלא יתקלקל [כגון מאכלים שאינו צריך להם לאכילת שבת שלא יתיבשו] דהוי ממש מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, שהרי הצלת המאכלים נידונת כמחמה לצל, וכך נגדיר גם את סגירת הדלת למען הצלתם.

מכונת כביסה ומיקרוגל

החמורה ביותר היא דלת מכונת הכביסה, שהמכונה עצמה מוגדרת ככלי שמלאכתו לאיסור ללא שימושי היתר, ועפ"ז יחלקו הרז"ה והרשב"א בפתיחת הדלת שהרי ייעוד המכונה היא לכביסה בלבד ואין משתמשים בה שום שימושי היתר כאחסנת בגדים וכדו' ומה שלעיתים מניחים בה בגדים קודם הכביסה אין זה

נחשב שימוש היתר כלל אלא הכנה לשימושי הכביסה האסורים, ואף מאי דמניחים עליה חפצים אין זה נחשב כשימוש דהרי מניח מחמת שאין לו מקום אחר ולא מחמת רצונו בהנחה ע״ג המכונה, וממילא הרז״ה יאסור לחלוטין את פתיחת וסגירת הדלת אך הרשב״א יתיר לפתוח את דלת המכונה ע״מ להכניס בגדים מלוכלכים לתוך המכונה שהרי פעולה זו נחשבת כצורך מקומו אבל אסור לפתוח את הדלת ע״מ להוציא בגדים מהמכונה שהרי זהו צורך גופו שלא הותר ופשוט וברור שייאסר לפתוח את דלת המכונה ע״מ שהבגדים הרטובים שבתוכה לא יתעפשו דהוי כמציל מחמה לצל, **וכך יהיה דינו של מיקרוגל.**

תנור אפיה

תנור אפיה שמחמת שהנוהג ליתן בו מאפים וכד׳ יש שצידדו בו להגדירו ככלי שמלאכתו לאיסור [ויש לעיין בזה דהא אף ששימוש זה הוא נוהג ורגיל עכ״ז אין לך אדם שישמור תנור מקולקל לצרכי אחסנת מזון] ועפ״ז יש להתיר לפתוח ולסגור את דלתו לצורך הוצאה והכנסה של מאכלים, ונראה שאפילו אם מותקן בתנור ׳מצב שבת׳ שיכול לשמש כפלטת שבת אין להחשיב את התנור ככלי שמלאכתו לאיסור והיתר אלא עדיין השימוש החשוב והעיקרי הוא האפיה וזה מגדיר את התנור כמלאכתו לאיסור.

אלא שמחמת שאדם קובע להם מקום הרי נאסרו מכח זה בטלטול לצורך גופו או מקומו, אבל עכ״ז נראה שנתיר את פתיחת הדלתות שהם מעולם לא הוקצו מלפתוח ולסגור ולא קבע להם מקום, ולכן יהיה כאן דבר פלא שהכלים עצמם ייאסרו בטלטול לצורך גופו או מקומו אך פתיחת דלת התנור תותר לצורך גופו ומקומו ובדלת מכונת הכביסה נאסור לכ״ע לצורך גופן אך נתיר לצורך מקומו.

מייבש כביסה

ודין ׳מייבש כביסה׳ תלוי בשימושי הבעלים דיש אינשי הנוהגים להניח בו בגדים יבשים ונקיים וממילא דין דלתו ככלי שמלאכתו לאיסור [וכדין תנור אפיה], ויש בנ״א דלא מניחים בו בגדים וממילא דינו כדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר [וכדין מכונת כביסה] ובכל מקרה מחמת שאדם קובע לו מקום ייאסר לטלטל את המכשיר עצמו לשום צורך שבעולם.

מדוכה שיש בה שום, ותנור ׳מצב שבת׳

ויש לעיין אם יהיו במייבש בגדים או בתנור מאכלים אם נוכל להתיר את טלטולו כדין המפורש במדוכה שיש בה שום שמותר לטלטלה אגב השום שהמדוכה בטילה לשום[א], וכך פסק המשנ״ב בס״ק כ״ו, ויש לחלק דהתם

א. ועורר לב הלומדים הרב ר׳ יהודה יו״ט זלזניק שליט״א.

המדוכה משמשת גם ככלי דיכה ואחר הדיכה ככלי אחסון והגשה אך כאן כל הכלים הנ״ל, מכונת כביסה, מייבש, תנור אפיה, ומיקרוגל, אין הכלים מיועדים באמת לשימוש של אחסנת מזון או בגדים וייעודם להכנת מזון או לכיבוס בגדים וייבושם, אך התנור שיש בו ׳מצב שבת׳ שענינו לשמור חום קבוע ע״מ שהמאכלים שבו יישמרו על חומם נראה לצדד בו להיתרא כל זמן שיש בו מאכלים, והתנור בטל אל המאכלים שבתוכו ע״פ יסוד היתר מדוכה שיש בה שום, כיוון שמעצם בריאתו הונחה בו האפשרות להיות כלי קיבול ושמירה למאכלים שבו.

מכונית

ודין מכונית פשוט שמוגדרת ככלי שמלאכתו לאיסור שהרי יש בה הרבה שימושי היתר, ואין קובע לה מקום וממילא אם ניתק את מערכות החשמל ברכבו נתיר לפתוח ולסגור את הדלתות לצורך גופו ומקומו, אך לא נתיר לו לסגור את הדלת או את החלון מחשש שמא ייגנבו חפצים מתוכו.

דלת של ׳בית חנוכיה׳

ונקדים הקדמה קצרה, בפרי מגדים (משבצות זהב סימן רע״ז סק״ח) כתב וז״ל: ובאותן כלי זכוכית שקורין לאנטערי״ן, שנותנין נר בתוכו, לא מבעיא אם הוא תלוש דאסור לטלטל דהוה כלי שמלאכתו לאיסור, ואפילו קבוע במסמורים על העמוד יראה דאסור לסגור הדלת קטן שבו, דמכל מקום כלי שמלאכתו לאיסור הוה בזה, עכ״ל. ובאמת יש להבין מדוע כאן החמיר הפמ״ג ואסר את טלטול הדלת והא אפילו בדלת הבית התרנו לפתוח ולסגור ויותר מזה יש להבין, דהרי כל יסוד האיסור כאן הוא מכח בסיס לנר וא״כ אין לנו לאסור את כל חלקי הכלי אלא רק את החלק המסויים שהנר רובץ עליו וממש כדפסק הפמ״ג עצמו לגבי מפה שהונח עליה נר בביה״ש (בביאור דברי הט״ז, משב״ז סי׳ ש״ט סק״א) וז״ל: הנה מפה עליונה אם אין עלה כלים של היתר וכדומה, י״ל מקום העמדת הנר הוה בסיס, ושאר מותר לקפל שאין צורך בשאר לבסיס, אבל לאחר שמסלק הנר ע״י עכו״ם להגביה כל המפה י״ל מקום הנר בסיס, עכ״ל. וא״כ אנו מוכרחים לחלק ביסוד דיני ׳בסיס׳ שנעשה אך ורק אם המוקצה צריך לכלי ולכן מובן מדוע רק המפה שעליה הונח הנר נעשית בסיס אך שאר חלקיה אינם מוקצים כיון שאינם נצרכים להנחה עבור הנר, אבל כאן בעששית הדלת עצמה משמשת הגנה לכלי מרוח וללא הדלת עלול הנר לכבות וממילא גם הדלת משמשת את הנר ונעשית בסיס, ולכן בדלת של ׳בית חנוכיה׳ הנמצא בחוץ ומיועד להגנה מרוח אסור לפותחה בשום אופן.

דלת של ׳ויטרינה׳ לנרות שבת

ויש לעיין בדלת ׳ויטרינה׳ שהיא מעין ארונית מזכוכית המיועדת ליתן בתוכה נרות שבת, וברור שהארונית עצמה הופכת בין השמשות להיות מוקצה

חמור מכח בסיס לנרות אבל יש לעיין אם הדלת תחשב כבסיס ונראה לומר כי דוקא בדין מפה שהונחו עליה נרות נחלקו רבותינו האחרונים אם כולה הופכת להיות כבסיס לנרות, והוב״ד במשנ״ב סי׳ ש״ט סקי״ח ובאריכות בשעה״צ סקכ״ד [והפמ״ג שהוב״ד לעיל נחלק בביאור דברי הט״ז עם הלבושי שרד שטען בדעת הט״ז שאוסר בכל המפה] אך כאן שהדלת אינה חלק המשמש לצורך הנרות אלא רק הארונית עצמה, נאמר שהדלת לא נאסרה מדין בסיס.

דלת שנתפרקה

שולחן ערוך בסימן ש״ח סעיף ח׳ וז״ל:

כל הכלים הניטלים בשבת, דלתותיהן שנתפרקו מהם נטלים בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת, עכ״ל. ויש להבין מהו מצב השימוש של הדלתות המפורקות דהא לגבי שברי כלים למדנו בסעיף ו׳ וז״ל: כל הכלים שנשברו, אפי׳ בשבת, מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראוים לשום מלאכה כגון שברי עריבה לכסות בה החבית ושברי זכוכית לכסות בה פי הפך; אבל אם אינם ראוים לשום מלאכה, לא, ע״כ. ונחלקו בדבר רבותינו הראשונים, הריטב״א הביא את דברי התוס׳ שקבע כי דלתות אלו אינן ראויות לא למלאכתן ראשונה ולא מעין מלאכה אלא אין עליהן תורת כלי כלל וכלל וכל התירן הוא מחמת ההכנה ׳אגב אביהן׳ שעומדות לשוב ולהתחבר אל הכלי, במיוחס לר״ן כתב וז״ל: דאע״ג דכשנכנס שבת לא היו הדלתות דבקין עם הכלים ולא היה בהן תורת כלי מ״מ ראוין הן להטלטל בפני עצמן שהרי יכולין הן לעשות מעין מלאכתן הראשונה לכסות בהן השידה והתיבה וכ״ש אם נתפרקו בשבת דהן מוכנין ע״ג אביהן ולא מיקרי שבר כלי כל זמן שראוי לכלי קצת והרי ראויין הן לאותה מלאכה שהותקנו מתחלה לכסות בהן השידה והתיבה או למלאכה אחרת, עכ״ל. וכן נקט בבית הבחירה למאירי.

הרי שישנה מחלוקת ראשונים עמוקה בהגדרת ההיתר של דלתות הכלים, המאירי והר״ן נקטו כי אינם שונים מכל שברי כלים שיסוד התירם הוא מכח שעדיין ראוים למלאכה והכאה תירא אלים טפי מחמת שראוים למעין מלאכה ראשונה שהרי דלת היו ועתה עדיין ראויים לכסות בהן את השידה וזו מעין פעולת דלת, אבל בתוס׳ והריטב״א נקטו דדלתות שנתפרקו אינן ראויות למלאכה והתירן הוא מכח היכולת לשוב ולהתחבר לכלי, תכונה שאינה שייכת בשברי כלים, והט״ז בסק״ח נקט כדברי התוס׳ ואחריו הורה המשנ״ב בסקל״ה דאף שאינן ראויות למלאכה שרי לטלטלן.

ובתוספות רי״ד נקט אף הוא כהתוס׳ אלא שהטיל תנאי וז״ל:

אף על גב דבכלים הנשברים אומרי׳ לקמן דבעינן שיהיו השברין עושין מעין מלאכה הכא בדלתות אף על גב דלא חזו למלאכה שרי מפני שהוא יכול להחזירם

שם. אבל השברים אינו יכול להחזירם ולהדביקם. ואם היה צריך מעשה אומן להחזירם היו אסורין עד שיהיו ראוים למלאכה, עכ״לב.

כפתור שנשר מבגד

ונפק״מ מצויה לגבי כפתור שניתק מבגד ומתעתד להשיבו, דלשיטות המצריכות מעין מלאכה היאך יעשה מעין מלאכה, וכי יכסה בו כלים, ולשיטתם יהיה הכפתור מוקצה, אבל לשיטות הראשונים והאחרונים דאין צריך מעין מלאכה והגורם הקובע הוא יכולת החיבור המחודש לבגד, בכפתור שנשר נתיר את טלטולו, אלא שמצינו לכמה מרבותינו האחרונים שהורו בכפתור שניתק מבגד לאיסור מחמת שצריך אומן לתקנו וככל הנראה החמירו כשיטת הרי״ד, אלא שיש להשיב שתי תשובות, הראשונה: מסתימת דברי הראשונים והאחרונים שלא דרשו תנאי זה נראה שלא הצריכוהו. והשניה: תיקון כפתור אינו מלאכת אומן אלא אפילו הדיוט יכול להשיבו.

כירה שנשמטה, שמא יתקע

אך באמת קושיא גדולה ועצומה סוערת עלינו היאך התרנו לטלטל דלת שנתפרקה והרי איכא למיחש לתיקון והשבה של הדלת לשידה וכשם שמצינו בסעיף ט״ז: כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה, אסור לטלטלה. הגה: וכן ספסל ארוך שנשמט א׳ מרגליה, כ״ש שתים, דאסור לטלטלה ולהניחה על ספסל אחרת ולישב עליה אפילו נשברה מבע״י (תרומת הדשן סי׳ ע״א), אא״כ ישב עליה כך פעם אחת קודם השבת (ב״י ס״ס שי״ג). גם אסור להכניס הרגל לשם משום בנין (ב״י שם), ע״כ. ומקור ההלכה מגמרא שבת קלח: ושם ביארה הגמרא דטעם האיסור הוא ׳שמא יתקע׳, אלא שהמאירי שם ביאר שרק בנשמטה אחת זהו טעם האיסור דהרי עדיין ראויה היא לשימוש אך בנשמטו שתי רגליים א״צ לשמא יתקע אלא עצם העובדה שהכירה אינה ראויה למלאכה די בזה ע״מ לאוסרה, והמאירי לשיטתו שכלי שנתפרק מיבעי תנאי דראוי למלאכה ואם לא, אסור בטלטול.

אלא שלפי דיעות רבותינו הסוברים דדי ביכולת חיבור, והרי בכירה שנשמטו ירכותיה למדנו דוקא דהיא גופא גורם איסורא שיבא לבנות ולתקוע, והיאך לא חששנו לשמא יתקע את הדלת לשידה.

ב. וראיתי לחכם אחד שטען כי מפורש פסק בשו״ע סי׳ ש״ח סעיף ט״ו שלא כדעת תוס׳ רי״ד שהרי התיר לטלטל סנדל שנפסקה רצועה פנימית ואף שצריך אומן לתקנה ועכ״ז חשיב דאית עליה ׳תורת כלי׳, אלא שבאמת אין הדמיון עולה יפה דהא התם לא קמיירי בדלת שנשברה וראויה אגב אביה אלא הכלי עצמו נשבר וכיון שראוי לתיקון אדם אינו משליכו לאשפה אלא משמרו לתיקון, ועי׳ בתו״ש (ס״ק מ״ז) ובלבושי שרד שנקטו בדעת המג״א דסנדל ראוי למעין מלאכה, ועיין בשיעור ׳סנדל שנקרע׳ מה שנבאר בזה ביאור חדש ומחודש.

ואפשר לבאר בזה שני ביאורים:

א. דאכן בשעה שהשידה ראויה לשימוש ללא הדלת לא גזרינן, אבל אם השידה אינה ראויה לשימוש ללא הדלת נגזור בה דיבא לתקן את הדלת מחמת שאינו יכול להשתמש בשידה, וע"פ ביאור זה נאמר שבסעיף ח' התיר השו"ע את טלטול הדלתות משום שהשידה נותרה ראויה לשימוש, אבל אם איננה ראויה לשימוש זוהי ההלכה בסעיף ט"ז שאוסרת לטלטל את הכלי המפורק מחשש שמא יתקע, וממילא בשידה שאינה ראויה לשימוש חל איסור מוחלט לטלטל דלת ואפילו במצב שראויה למעין מלאכה ראשונה מחשש שמא יתקע ויתקן, וכ"ש אם אינו ראוי לשום מלאכה ורק התירו אגב אביו דאביו אסור בטלטול והיאך תתיר בדלת [והוא מיסוד דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל].

ב. ואפשר עוד לבאר שמעולם לא נאסרה בסעיף ט"ז טלטול רגלי הכירה אלא אך ורק הכירה עצמה מחשש שמא יתקננה, אבל בסעיף ח' הותר לטלטל את הדלת ואה"נ חל איסור מוחלט לטלטל את השידה בכל מצב שמא יתקננה אבל הדלת צותרת בטלטול ואין חשש שמא יתקע בטלטול הדלת.

ולגבי כפתור שנשר מבגד יש להבחין בנפק"מ בין שני התירוצים, במידה והחולצה עצמה אינה ראויה ללבישה ללא הכפתורים שלפי התירוץ הראשון שחילק ביכולת להשתמש בבגד כאן נאסור לטלטל את הכפתור אך לפי התירוץ השני גם כאן לא יהיה איסור לטלטל את הכפתורים.

ונמצא שלכל הדיעות, השיטות והסברות אם תשבר דלת השידה ולא תהיה ראויה לשום מלאכה וכל ההיתר מסתמך על ההשבה לשידה, אבל במידה והשידה עצמה אינה ראויה לשימושה ללא הדלת ונדרש תיקון הרי משעה זו חל איסור טלטול על השידה עצמה והיאך תתיר את דלת השידה על סמך היתר ההשבה לשידה האסורה בעצמה בטלטול מחשש שמא יתקע.

א. דכבר בשעה שנשברה הדלת ואינה ראויה לשום מלאכה אסורה לשיטת המאירי והר"ן, אך עדיין מותרת לתוס' ריטב"א ותוס' רי"ד.

ב. ואחר שנשברה בצורה שצריכה אומן נאסרה לתוס' רי"ד אך מותרת לשאר ראשונים.

ג. ואם השידה אינה יכולה לשמש כשידה ללא הדלת יש לאסור את טלטול הדלת שמא יתקע, לפי התירוץ הראשון אך לפי התירוץ השני עדיין תהיה מותרת הדלת דהא אין לחוש שמא יתקע בדלת.

ד. אבל עכ"ז יש לאסור גם לתירוץ השני משום שכל ההיתר לטלטל את הדלת מתבסס על ההשבה לשידה ועתה שנאסר טלטול השידה, ברור שייאסר טלטול הדלת.

'בית אחיזה' בכיסויי כלים וקרקעות

מוקצה בכיסויי כלים וקרקעות המצויים בבתים
טלטול כיסויי קרקעות
מח' מג"א ופמ"ג, תליא במח' רש"י תוס'
כלי שחיברו בקרקע, שיטות הראשונים
כיסוים בחדר השירותים
כיסוי אסלה
מכסה 'קופסת ניקוז'
פקק אמבטיה, ומסננת
פח אשפה טמון

• • •

מוקצה בכיסויי כלים וקרקעות המצויים בבתים

ועתה יש לברר גדרים וסוגים בדין כיסויי קרקעות וכלים.

טלטול כיסויי קרקעות

בגמרא שבת (קכה:) נאמר: כל כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה ניטלין בשבת. אמר רבי יוסי, במה דברים אמורים - בכיסוי קרקעות, אבל בכיסוי הכלים - בין כך ובין כך ניטלין בשבת. אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: והוא שיש תורת כלי עליהן. דכולי עלמא, כסוי קרקעות אם יש להן בית אחיזה - אין, אי לא - לא. כסוי הכלים, אף על גב דאין להם בית אחיזה. כי פליגי - בכלים דחברינהו בארעא, מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן. לישנא אחרינא: כי פליגי - בכיסוי תנור, מר מדמי ליה לכיסוי קרקע, ומר מדמי ליה לכיסוי כלים, ע"כ.

טלטול מכסה בור, מח' מג"א ופמ"ג

ועולה מן הגמרא כי חל איסור מוקצה על כיסויי קרקעות שאין להם בית אחיזה, וכן פסק בשו"ע סעיף י', אך כתב הביה"ל וז"ל: עיין במ"ב שכתבנו בשם המ"א דהכונה אפילו בטלטול בעלמא וכן מוכח משבת קכ"ה אמר רבינא כמאן מטלטלינן האידנא משמע מזה דכיסוי בור ודות אפילו בטלטול אסור וכן מוכח מהרמב"ם והר"ן וכ"כ בלבושי שרד

ולפלא על הפמ"ג שכתב במ"ז להיפוך [ובאשל אברהם מסתפק בזה] וכ"כ בדה"ח כדברינו, אך האמת שדחקו להפמ"ג דלמה יאסר בטלטול אחרי דתורת כלי עליו ולענ"ד נראה פשוט דאחרי שבור ודות הם ענין קרקע השוו כיסוי בור ודות לדלתות הבית וכבר ידוע מה שכתב הרמב"ם בדלתות הבית דאע"פ שהם כלים מ"מ אסורים בטלטול לפי שלא הוכנו לטלטל ר"ל שהם עומדים רק למלאכתן להתחבר עוד להבית ולא להשתמש בהן וה"נ בענייננו הם עומדים רק לכיסוי הבור ולא להשתמש בהן, עכ"ל הביה"ל.

ומכאן אנו רואים מחלוקת בין הפמ"ג שחידש כי כל האיסור האמור כאן הוא עקירת המכסה מן הבור שבכיסוי שאין לו בית אחיזה נראה כסותר, וכן ייאסר לכסות את הבור באותו כיסוי משום מיחזי כבונה, אבל מכסה שהוסר מעל פי הבור מע"ש או ע"י גוי בשבת לא יהיה שום איסור לטלטלו משום שיש עליו תורת כלי, אך המג"א נקט כי אף שלכיסוי המתוקן לבור ודות יש תורת כלי עכ"ז חל איסור מוחלט לטלטל את המכסה ואפילו אם ניטל המכסה מע"ש מעל פי הבור, וברור שאסור ליטול את המכסה מהבור משום נראה כסותר.

מח' מג"א ופמ"ג, תליא במח' רש"י תוס'

ויש לעורר בזה כי לכאורה המחלוקת בזה היא מחלוקת רש"י ותוס' שנחלקו מחלוקת כפולה,

מחלוקת ראשונה: בהגדרת תנאי 'תורת כלי' שרש"י (בד"ה הכי גרסינן) קבע כי הכיסוי צריך להיות ראוי לשימוש נוסף מלבד היכולת לכסות בו, ואילו תוס' (ד"ה וכי תימא) דרשו רק הכנה והזמנה לכיסוי וז"ל התוספות: פי' בקונטרס שיהא ראוי לעשות שום תשמיש אחר ואין נראה לר"ת כי למה יש לנו להצריך שלדבר אחר יהא ראוי כיון שראוי לדבר זה אלא נראה לר"ת דה"פ דאיכא תורת כלי עליו שתיקנו ועשה בו מעשה והכינו לכך שמאחר שלכך תיקנו והכינו לכך יש תורת כלי עליו אפילו אינו ראוי לדבר אחר כמו חריות של דקל שאינן ראוין לשום תשמיש אלא לישיבה אף על פי כן יכול להכינם ולטלטלם בשבת ואבנים נמי אמרינן לעיל צאו ושפשפו, ועוד אי תורת כלי עליהם ממש צריכא למימר דכלי ניטל לצורך גופו, ע"כ.

והמחלוקת השניה: היא בטעם האיסור לטלטל את הכיסוים שאין להם בית אחיזה, רש"י (בד"ה בכיסוי קרקע) טען כי יש לחוש משום הדמיון לבונה וסותר וז"ל: כגון כיסוי בור ודות דהוי כבונה, אי לאו דמוכחא בית אחיזה דילה דלמשקיל ואהדורי עביד, עכ"ל. אך התוס' (דף קכו. ד"ה והמונח, מתוך דבריהם לגבי נגר הנגרר) טענו כי כל האיסור הוא משום טלטול מוקצה בלבד וז"ל: פי' רש"י שכשתוקעו בשבת בונה הוא ואיסורא דאורייתא איכא ואינו משמע שיהא בו איסורא דאורייתא כיון שאינו מבטלו שם **אלא נראה לר"ת דכולה מילתא בנגר הנגרר ליכא איסורא אלא**

משום טלטול וכי ההיא דקנה שהתקינו בעה"ב להיות פותח ונועל בו דמיירי משום טלטול ואפ"ה בעי ר"א קשור ותלוי יותר משאר כלי תשמיש שדי להם בתיקונם לפי שהם תשמיש בית מידי דהוי **אכיסוי קרקעות שהחמירו בהם להצריכם בית אחיזה**, עכ"ל. הרי שכדי להוכיח דבריהם שאין בנגר איסור בונה אלא רק איסור מוקצה הביאו ראיה מדין כיסויי הקרקעות וא"כ ברור שדין בית אחיזה בכיסוי קרקע הוא רק ע"מ להתיר טלטול.

וא"כ יוצא שהתוס' שהצריכו תיקון גרוע לצורך 'תורת כלי' אסרו את הכיסוי בטלטול שהרי אין תיקונו גמור, אבל רש"י שהצריך 'תורת כלי' מעולה דהיינו שיהא ראוי למילי אחריתי נקט דוקא איסור בונה וסותר ואין למיחש למוקצה בכלי משובח כזה, ובשלמא לדעת הפמ"ג שדבריו ממש כרש"י, אך מה יענה המג"א (בס"ק כ"ג) דבשלמא אסר בטלטול משום שהצריך תורת כלי גרועה כתוס' אבל עכ"ז ביאר במפורש את האיסור כרש"י דהוי משום בונה וסותר, וז"ל המג"א: פי' אסור לטלטל ול"ד לחתיכת חרס בס"ז דהתם היה תורת כלי עליו מעיקרא משא"כ בכסוי לכן בעינן שתקנן (ר"ן) **ובמחובר לקרקע יש לחוש משום בנין לכן בעינן בית אחיזה**, עכ"ל. ואולי כתב טעם דבנין לרווחא דמילתא, ואם כנים אנו בזה יש להקשות על הפמ"ג היאך נקט להחמיר ולהורות כרש"י ולהצריך תורת כלי מעולה למול הראשונים שהיקלו בזה כדעת התוס' והא חומרא זו אתא בה לידי קולא שהיקל בטלטול הכלי.

וניהדר אנפין לנידון דידן ונאמר כי סברת הפמ"ג ברורה ומובנת דאי איכא תורת כלי למה ייאסר עלינו לטלטלו, והרי המכסה הוא ככל הכלים הניטלים בחצר, אך צריך להבין מהו טעמו של המג"א שאסר את טלטול הכיסוי, והביה"ל ביאר ע"פ יסוד דברי הרמב"ם שהורה דדלתות הבית שנתפרקו אסורות בטלטול ואף שיש עלייהו תורת כלי, וביאר הגרעק"א דמכיון שמיועדת להחזרה לשימוש בית נאסרו, ונראה לבאר בעומק דבריו דהאי 'תורת כלי' דאיכא עלייהו היא זמנית בלבד כיוון שברגע שיתחברו לבית תפרח מעליהם תורת הכלי ע"י החיבור לבית [ונראה לחדש ביותר דהדלתות חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור שהרי כל זמן חיבורן בקרקע חלה עליהם הגדרת איסור מכח איסור העקירה, אלא שממש הוו ככלי שמלאכתו לאיסור שקובע לו מקום, וכדין הראשון שפתחנו בו את השיעור].

ואורן עיני כשמצאתי ביאור נפלא במקור חיים[א] דהאי כיסוי, מחמת

א. רבי יאיר חיים בכרך מחכמי אשכנז המובהקים. נולד בשנת ה"א שצ"ח בלייפניק, מורביה, ונפטר בשנת ה"א תס"ב, בנו של רבי משה שמעון מוורמייזא בעל 'שמן המאור' בהיותו בן עשרים ושלש נסמך בתואר 'מורינו' דבר נדיר בשעתו כתב חיבורים רבים המפורסם ביותר הוא שו"ת 'חוות יאיר', חוט השני [תשובות מסבו ואביו ומעט משלו] 'עץ חיים' וספר 'מקור חיים' על השו"ע שלא הספיק להדפיסו בחייו מחמת שרצה להגיהו מחדש אחר צאת ספרי 'מגיני ארץ' לרבותינו הט"ז ומג"א, על מצבתו נחרט 'שמעו נשמע בתורה ובחכמה כעקביא אשר עליו העזרה ננעלת'.

האיסור לגלות ולכסות את הבור דרביע עליה הרי הוא נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור אלא שאין בו שימושי היתר שהרי ייעודו להיות מקובע בבור, וממילא דינו ממש כקרני דאומנא, ודמיא ממש למאי דחידשנו בדלתות אלא שהוא בא לאסור כיסוי מצד 'כלי שאין בו שימושי היתר' ואנו באנו לאסור בדלת מכח 'קובע לו מקום' ונפק"מ גדולה תהיה לדעת הרשב"א שיתיר את טלטול המכסה לצורך מקומו אך בדלת שנתפרקה גם הוא יודה שייאסר לטלטלה לצורך מקומו דהא היא גופא מאי דאקצייה בהא דקבע ליה מקום.

כלי שחיברו בקרקע, שיטות הראשונים

כתב השו"ע בסעיף י' וז"ל: כסוי בור ודות אין ניטלים אא"כ יש להם בית אחיזה דאז מוכח שהוא כלי, ושל כלים, אפילו הם מחוברים בטיט, יכולים ליטלם אפילו אין להם בית אחיזה והוא שתקנם ועשה בהם מעשה והכינם לכך, או שנשתמש בהם מבע"י, וכסוי חביות הקבורות בקרקע לגמרי, צריכות בית אחיזה, עכ"ל. ומקורו מדברי הרמב"ם (פרק כ"ה הלכה י"ג) כל כסויי הכלים נטלים בשבת והוא שיש תורת כלי עליהן, היה כלי מחובר בקרקע כגון חבית הטמונה בארץ, אם יש לכיסוי שלה בית אחיזה מטלטלין אותו ואם לאו אין מטלטלין אותו, וכן כסויי הקרקעות כגון בורות וחריצין אין מטלטלין כסוי שלהן אלא אם כן יש לו בית אחיזה, כיסוי התנור אף על פי שאין לו בית אחיזה מותר לטלטלו, עכ"ל.

ויסוד הדברים בדברי הרי"ף שפסק הלכה כדעת ת"ק שהחמיר בכיסויי כלים המחוברים בקרקע והצריכם בית אחיזה, ומנגד התיר לטלטל כיסוי תנור, והקשו הראשונים דלכאורה סתר משנתו, שהרי תנור הוא כלי שחיברו בקרקע והיאך התיר לטלטל את כיסויו ללא בית אחיזה. ומצינו בזה ארבעה תירוצים בדברי רבותינו בראשונים:

א. הרא"ש (סימן י"א) ביאר דט"ס היא ברי"ף ובאמת לא פסק כת"ק אלא כרבי יוסי המיקל בכיסויי כלים המחוברים בקרקע, וממילא מאי דהורה בכיסוי תנור הוא הנכון, וכן בכל כיוצא בזה כגון מכסי שאר כלים שחיברם בקרקע, והביאו בב"י והטור פסק כך ההלכה, ולשיטתו כל כיסויי כלים בין עקורים ובין מחוברים לקרקע, בין טמונים ובין גלויים יהיה הדין לקולא ואין צורך בבית אחיזה אלא רק בתורת כלי, ורק בכיסויי קרקעות נצריך שני תנאים, הראשון: 'תורת כלי' והשני: 'בית אחיזה'.

ב. אבל הראב"ד (בהשגות ע"ד הרמב"ם פרק כ"ה הלכה י"ג) ביאר דבאמת הורה הרי"ף כת"ק המחמיר בכיסויי כלים שחיברן לקרקע ובאמת בתנור שחיברו לקרקע יצריך הרי"ף בית אחיזה, אלא שהתנור שהיקל בו הרי"ף בכיסוייו שאינו צריך בית אחיזה הוא תנור שלא חובר וקובע לקרקע, אלא הוא ככל כיסויי הכלים שאינן צריכים בית אחיזה

וז"ל הראב"ד: א"א כן פסק הרב ז"ל (רי"ף שבת סוף פי"ז) ותמהנו עליו דהא אמר רבינא מטלטלין האידנא כסויא דתנורא אף על גב דאין לו בית אחיזה כר' אליעזר בן יעקב, הא ודאי כר' יוסי, דאיהו הוא דמייתי סייעתא למילתיה דכלים וחברינהו בארעא כתלושין דמו שהתנור באפייתו תלוש ולבסוף חברו הוא אלמא הלכה כר' יוסי, כן היינו סבורים ימים על ימים עד שחזרתי וראיתי ראש הברייתא (תוספתא שם פט"ו ה"ב) על שברי תנור ישן שהן ככל הכלים הניטלין בחצר אלמא בשאינן מחוברים מירי ור' יוסי העיד על כסויו שאינו צריך בית יד ורצה לומר שאע"פ שחברו דינו כתלוש ורצה לגלות מהיכן יצא לו ההיתר תחלה ומשם למד, עכ"ל.

ג. והרמב"ן (מלחמות ה' בתירוץ הראשון) יצא לחלק בין כל כיסויי כלים שאינם משמשים למלאכת הכלי אלא רק לשמירה על מה שבתוכו וכד' לבין כיסוי תנור שהוא עצמו מסייע למלאכת התנור וללא הכיסוי לא תאפה הפת יפה ולכן הכיסוי נחשב כחלק מחלקי התנור ואינו נידון ככיסוי, וממילא אין דין כיסוי התנור המחובר בקרקע כשאר כיסויי הכלים המחוברים בקרקע, שבהם נדרוש בית אחיזה.

ד. אך הרמב"ן (מלחמות ה' בתירוץ השני) יצא לחלק בין כיסויי כלים שעדיין אחר חיבורן נותרו מגולים מעל הקרקע כגון תנור ודומיו שבהם נקל ולא נצריך בית אחיזה, לבין כלים שע"מ לחברן טמנן בתוך הקרקע שבהם נחמיר ונצריך בית אחיזה, וכן ביארו הרשב"א והריטב"א, והובא תירוץ זה בב"י בשם הר"ן.

ויש לעיין ע"פ שיטות רבותינו הראשונים מה יהיה דינם של כמה כיסויים המצויים כיום בבתים:

כיסוים בחדר השירותים

מיכל הדחה גלוי, ומיכל סמוי

ויש לעיין מה יהיה דין טלטול כיסוי מיכל הדחה (ניאגרה) ויש בזה שני סוגים, הסוג הראשון הוא מיכל פלסטיק מגולה המקובע בברגים לקרקע שבד"כ אין למכסה בית אחיזה והרי המיכל עצמו הוא כלי המחובר בקרקע, אלא שאינו טמון בקרקע וברור שלפי דעת הרא"ש יש להתיר שהרי בכל כלי המחובר התיר, אבל לדעת הראב"ד ברור שיש לאסור, וכן יהא הדין אליבא דהרמב"ן בתירוץ הראשון, שחילק בין כיסוי תנור המשמש מעין מלאכת התנור אך כאן מכסים אלו אינם מסייעים לכלי עצמו וממילא ייחשבו ככיסויים הצריכים בית אחיזה [אך ישנם כיסויים שמתקן הלחיצה נמצא ע"ג הכיסוי ובזה גם הרמב"ן בתירוץ הראשון יתיר דהא הכיסוי הינו חלק מהותי ממערכת ההדחה] אבל לדברי התירוץ השני ברמב"ן וכך פסק השו"ע נתיר לטלטל את הכיסוי ואין לאסור דהא אין מיכל ההדחה מגולה, ואין לאסור משום שמא יתקע כשם שאסרנו בסעיף ט"ז לגבי כירה שנשמטה אחת מירכותיה, וזאת לשני התירוצים שהבאנו שם דלתירוץ הראשון שחילק בין אם אפשר

להשתמש בכלי לאין אפשרות גם כאן אין לחוש דהא אפשר להשתמש בכלי גם כך, ולתירוץ השני שחילק בין האיסור להשתמש בכלי עצמו לבין ההיתר להשתמש בחלק שהתפרק גם כאן נתיר משום שמטלטל את החלק שהתפרק, אך ישנו סוג נוסף הנקרא 'מיכל סמוי' שהמיכל עצמו קבור לחלוטין בתוך הקיר ואינו נראה כלל והכיסוי גלוי ועליו יש ידיות ללחיצה ע"מ לרוקן את המיכל וכאן ברור שיאסור הראב"ד ואפילו הרמב"ן בתירוץ השני כיון שהמיכל קבור בקרקע, אך מנגד יתיר הרא"ש אבל עתה יחבור אליו להתירא גם הרמב"ן בתירוץ הראשון שהרי כאן הכיסוי משמש ג"כ כחלק ממערכת ההדחה, למעשה הורה השו"ע כתירוץ השני ברמב"ן שחילק בין כלי טמון לכלי גלוי ולכן להלכה נתיר במכסה מיכל הדחה גלוי גם ללא בית אחיזה ונאסור במכסה מיכל הדחה סמוי כיון שאין לו בית אחיזה.

כיסוי אסלה

חידש הרב תוספת שבת ס"ק ל"ג לגבי לול של תרנגולים, שבכלי שהיה בנוי וחיברו או עיגנו ע"ג קרקע נותר דינו ככלי לגבי בונה וסותר כשם לגבי הכיסוי שעליו נחשב ככלי שהרי אינו טמון בקרקע, ויוצא מדבריו שיימצאו שתי קולות במכסה המחובר לכלי המקובע בקרקע הראשונה: שמותר לפרקו, והשנית: שאינו צריך בית אחיזה. והפמ"ג חולק וסובר שיש להבדיל בין הלכות כיסויי קרקעות שהם גזירה דרבנן משום מיחזי כבונה וסותר לבין הלכות בונה וסותר ממש ולכן אף שהקלנו בטלטול כלי שחיברו לקרקע ולא הצרכנו בית אחיזה, אין זה מתיר לטלטל כיסוי של כלי כזה המחובר בצירים וכ"ש שייאסר לפרקו. והמשנ"ב הביא מחלוקתם בסק"מ, ונפק"מ מצויה במחלוקת זו בכיסוי של 'מושב אסלה' שהרי האסלה היא כלי גמור מחרס שמדובק לקרקע, ועליו מחברים את מושב האסלה ואת כיסויו בברגים והתו"ש יתיר לפרקו ולטלטלו ללא בית אחיזה אך הפמ"ג יחשוש לאיסור דאורייתא בפירוקו ויאסור לטלטלו ללא בית אחיזה, ונראה שנחמיר בכיסוי אסלה שנתפרק מחיבורו לאסלה כשיטת הפמ"ג שהרי אף שמשמש בתורת 'מכסה' וכך גם שמו 'כיסוי אסלה', הרי המכסה עצמו מחובר לאסלה [ע"י ברגים] הקבועה ברצפה ונראה שע"י החיבור הזה פקע ממנו שם מכסה וממילא דינו ממש כדין דלת הבית וכל חלקיה שיש בה מוקצה, דפשיטא אם התפרק המכסה בשבת שהיה מוקצה ביה"ש מכח החיבור לאסלה המחוברת לקרקע, אלא שאפילו אם התפרק בע"ש עדיין יש לאסור את טלטולו כיוון שעתיד לשוב ולהתחבר לקרקע, אבל פשוט וברור שכל זמן שהמכסה מחובר לאסלה מותר לסוגרו ולפותחו.

מכסה 'קופסת ניקוז'

ויש לעורר שבבתים מצויות נקודות ניקוז למים שטיפת הרצפה ורגילים לפותחן ולסגרן בתדירות, והן עשויות מכלי בפנ"ע הנקבע ברצפה טרם ריצופה, ואח"כ מכסים אותו בחול ומרצפים על

גביו והקופסה מכוסה במכסה פלסטיק חלק ללא ידית או 'בית אחיזה' ויש לדון בהתירו דבפשטות יש לאסור את פתיחת וסגירת המכסה ואפילו את טלטול המכסה כדין כיסוי של כלים הטמונים בקרקע, ובשש"כ (פכ"ג הע' קמ"ו) יצא לחדש שאם שפתי המכסה בולטות יש להחשיב זאת כבית אחיזה, וכיום ישנם פתרונות של מכסים שיש להם בית אחיזה שקוע במכסה ומוברגים לתוך מתקן הברגה שבבור או כאלו שיש להם בית אחיזה נסתר ובלחיצת כפתור נשלף הבית אחיזה ומשתחררת הנעילה של המכסה, ואלו עדיפים על הכל ומותרים בשימוש ללא פקפוק.

פקק אמבטיה, ומסננת

ונראה שבפקק אמבטיה אף שהאמבטיה היא כלי הקבור בתוך לבנים ורצפות ולכאורה המכסה שלו צריך בית אחיזה, נראה לחלק שאין תכלית המכסה לכסות אלא רק למנוע את המים שירדו וממילא אינו נידון כמכסה שחשו בו חכמים דדמיא לבונה וסותר כיון שהכא איננו קבוע באמבטיה אלא רק בשעה שרוצה לשמר את המים סותם בו את הפתח, וכן יהא הדין במסננת המונחת על פי הכיור [ומדובר בכיור שמכוסה בשיש מכל צדדיו דאל"כ ודאי שייחשב כשאר כלים שחיברם לקרקע] שאין מטרתה לשמש ככיסוי אלא רק למנוע מלכלוך ליפול לתוככי מערכת הניקוז.

פח אשפה טמון

ויש לעיין מה יהיה דינו של מכסה של 'פח אשפה טמון' שתיאורו כמיכל פלסטיק גדול ורובו טמון ומיעוטו בולט, והמכסה מונח ע"ג החלק הגלוי שכיום רוב העיריות מציבות אותם ברחובות, האם ניזיל בתר רובו וייחשב כטמון או כיוון שמיעוטו בולט די בזה שלא להצריכו בית אחיזה, וברור שאין להניח עליו את המכסה או לסלקו מדין אהל אלא באנו לדון מה יהיה דין טלטול המכסה שאינו מונח ע"ג פי הבור, ולכאורה יש לחוש דהא הכלי של פח האשפה הוא גדול ועצום הרבה יותר מארבעים סאה ויש לומר שאינו נחשב כלי כלל וכלל ומצאנו סברא זו בדברי הרמ"א בסימן שי"ד סעיף א', וע"פ סברא זו יש להחמיר במיכלי מים אדירים יותר מארבעים סאה אפילו אם כלל וכלל אינם מחוברים לקרקע, אלא שבדעת השו"ע נחלקו גדולי רבותינו האחרונים הפר"ח והעו"ש (בסימן שי"ד) טענו כי לשיטת השו"ע אין חילוק בין כלי גדול לקטן אך המאמר מרדכי סבר שהשו"ע מודה בזה לרמ"א, ועוד שיש לומר אפילו בדעת הרמ"א שישנו חילוק בין דין בונה וסותר דאורייתא לבין גזירת כיסויי כלים דרבנן שהכל תלוי במיחזי כבונה וסותר ואם הכלי אינו מחובר לקרקע יהיה גדול ככל שיהיה לא מיחזי הפותח את המכסה או הסוגרו כבונה וסותר ואין צורך בבית אחיזה. ועדיין הדברים צריכים תלמוד.

כלים חד פעמיים

שיטת הרשב"א במחצלת
שיטת הרשב"א במחט
בירור דעת השו"ע
מחט לצעיפים
חידוש עצום, השו"ע תולה הכל בעושה מלאכה ראשונה
שלש דרכים - והכרעה
כלים חד פעמיים
תוס' בשבת המחייב הוא 'ייחוד בכח'
מג"א, ומחלוקת התוספות
תוס' בזבחים, המחייב הוא 'דרך לייחד'
מי זאת עולה...
כלי אחסון
בקבוקי שתיה מפלסטיק

• • •

בגמרא שבת (קכג:) נאמר: שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף: ילמדנו רבינו, מחט שניטל חררה או עוקצה מהו. ונחלקו בזה האמוראים. והורה רבא שכיון שהמחט אינה נחשבת כלי לענין טומאה, ממילא גם יש לאסור את טלטולה בשבת וכך הורה בשו"ע סי' ש"ח סי"א בזה"ל: מחט שלימה מותר לטלטלה ליטול בה את הקוץ, ניטל חודה או חור שלה, אסור. וחדשה שלא ניקבה עדיין, מותר, עכ"ל.

ויש להבין, מה נשתנה דינה של המחט שנשברה מכל שברי כלים שהרי בשברי כלים מצינו שלשה תנאים ע"מ לאוסרם:

א. שיהיה שבר כלי [ובביה"ל ד"ה אם זרקה טען כי אפילו אם יעשה מעין מלאכתו].

ב. שיזרק לאשפה.

ג. שהזריקה הנ"ל תהיה מבעוד יום.

אך לעומת זאת, מצינו במחט שאמנם נשברה אך עדיין ייאסר לטלטלה אם נשברה אפילו בשבת, ואפילו אם לא נזרקה כלל לאשפה.

וצריך לבאר ע״פ יסוד הגמרא שלימדנו אביי דכיון שאדם אינו משתמש בשברי המחט אלא ׳זורקה לבין גרוטאות׳ וא״כ ברגע שנשברה המחט הרי היא דומה לכלים שנשברו ושבריהם אינם ראויים לכלום שהורה בזה המשנ״ב דהם מוקצים ככל מוקצה מחמת גופו [ויש לעיין מה יבארו בזה הפרישה וא״ר שלשיטתם גם שברים כאלו שרי לטלטלן לצורך גופו ומקומו, אבל נראה שיחלקו בין שברי כלי היתר שבהם היקלו לבין שברי מחט שהיא כלי שמלאכתו לאיסור שלא נוכל להקל בשבריו].

והרי לפי יסוד זה, כל דבר שאדם אינו מתכוין להשתמש בשבריו, אין צורך בהשלכה לאשפה אלא די בהא דנשבר וכבר הוקצה מכל דבר ואפילו בשבת, ואפילו אם עושה מעין מלאכה ראשונה שהרי מחט עיקרה לתפירה אך גם ישנם בה שימושים נוספים בחשיבות מועטת כנטילת קוצים, ומחט שניטל חורה עדיין ראויה להוצאת קוץ.

שיטת הרשב״א במחצלת

ובגמרא (קכה.) שנינו: אמר בר המדורי אמר שמואל, קרומיות של מחצלת מותר לטלטלם בשבת. מאי טעמא, אמר רבא, בר המדורי אסברא לי: מחצלת גופא למאי חזיא - לכסויי ביה עפרא, הני נמי חזיין לכסויי בהו טינופת, ע״כ. והקשה הרשב״א על דברי הגמרא מדוע הוצרכה לתלות את ההיתר בעושין מעין מלאכתן, והא לא שמואל ולא רבא פסקו כרבי יהודה שהצריך מעין מלאכתן אלא די בעושין מעין מלאכה, וז״ל הרשב״א: הא דאמר שמואל קרומית של קנים מותר לטלטלן בשבת. איכא מאן דמפרש דדוקא בשנשברה בשבת הא בחול לא משום דאין אדם מצניען אלא זורקן לאשפה או מייחדן להסקה, ומיהו בשנשברו בשבת והוכנו אגב אביהם והשתא נמי חזיין למלאכתן ראשונה שרי, הא לא חזי למלאכתן ראשונה לא ואף על גב דחזו לכפורי ביה טנופא כיון דבחול אדם זורקן לאשפה או מסיקן תחת תבשילו, והיינו דאיצטריך בר המדורי לפרשה משום דמחצלת גופה למאי חזיא לכסויי בה עפרא האי נמי חזייא לכסויי ביה טנופא, ואף על גב דלא קיימא לן כרבי יהודה דבעי מעין מלאכתן ראשונה, ומחט של יד שניטל חררה או עוקצה שאסר רבא לעיל (קכ״ג.) וקא יהיב אביי טעמא לפי שאדם זורקה בין גרוטאות, ההיא בשניטל חררה ועוקצה מערב שבת הא ניטלו בשבת שרי הואיל והוכנו אגב אביהם וחזיין למלאכתן הראשונה דהא בחול נמי נוטלין בה את הקוץ, כן נראה לי לפי פירוש זה, עכ״ל**א**.

א. אך בתוספות ד״ה מחצלת כתבו שרק לרווחא דמילתא נאמר שימוש זה ובאמת די במעין מלאכה, והריטב״א תירץ דבמחצלת אין שום חשיבות לעושה מעין מלאכה ולכן נדרש תנאי שיעשה מעין מלאכתן.

ותורף תירוצו, שכיוון ששברי מחצלת הם גרועים מאד משאר שברי כלים, וגריעותא דידהו היא דכל אדם משליכם לאשפה מיד כשנשברו בין אם ראוים רק למעין מלאכה כקינוח נעלו ואפילו אם ראויים לעשות מעין מלאכתן ככיסוי טינופת, ולכן מיד בשעת השבירה יאסרו בטלטול ואפילו אם בפועל עדיין לא זרקן לאשפה.

אלא שחידש הרשב״א דאי יהיו תרתי לטיבותא והיינו:

א. נקרעה המחצלת בשבת עצמה.

ב. השברים ראויים לשמש מעין מלאכתן, כלומר לכסות בהם טינופת.

נתיר את הטלטול, ולפי ביאור זה כל מאי דהתירה הגמרא את שברי המחצלאות מיירי רק בנשברו בשבת ותנאי דמעין מלאכתן בדוקא הוא.

שיטת הרשב״א במחט

והשווה הרשב״א מידותיו וכך ביאר גם בדין מחט שנשברה שהורה בה רבא (קכג:) דנאסרה בטלטול ומפורשות קבע אביי שם כי כאשר נשברה המחט אין משתמשים יותר בשבריה אלא אדם זורקה לבין גרוטאות, וממילא גם במחט יש להחמיר ולאוסרה ברגע שנשברה ואפילו אם עושה מעין מלאכה ראשונה [שראויה עדיין ליטול בה קוץ שזה חלק משימושי מחט] ואפילו אם לא זרקה עדיין לאשפה, אלא שאם יצטרפו תרתי לטיבותא דהיינו:

א. נשברה בשבת.

ב. עושה מעין מלאכה ראשונה.

במצב כזה נתיר, וממילא לדברי הרשב״א יש להעמיד את החומרא בדין מחט שנשברה דוקא בנשברה בע״ש, ואילו את היתר מחצלאות דוקא בנשברו בשבת, אבל דין אחד להם.

בירור דעת השו״ע

ונמצא שהחמיר הרשב״א בכל גווני במחט ומחצלת שנשברו בערב שבת, אבל אין כן דעת השו״ע שהיקל בהם והצריך ע״מ לאוסרם תנאי דהשלכה לאשפה ממש בע״ש, וז״ל בסעיף י״ב: שירי מחצלאות, מותר לטלטלם דחזי לכסות בהו טינופא. ואם זרקן לאשפה מבע״י, אסור לטלטלם, ע״כ. אבל עכ״ז אין הכרח לומר שיחלוק על עצם סברת הרשב״א דשברי מחצלאות גרועים הם משאר שברים, שהרי בהיתר מחצלאות הדגיש כי הם ראויות לכסויי טינופת שזה מעין מלאכה ראשונה, ורק פליג עליה בדין נשברו בע״ש ועדיין לא השליכן לאשפה בפועל, דלרשב״א שרי בטלטול ולשו״ע אסור, **וא״כ לכאורה היה נראה לחדש ולומר שדעת השו״ע תהיה יותר לקולא מהרשב״א** דהתיר לטלטל אפילו בנשברו מחט ומחצלת מע״ש, ובנשברו בשבת שרי בין לשו״ע ובין לרשב״א שהרי עושין מעין מלאכתן [ולפ״ז נפלה ראית הביה״ל שרצה לחדש כי שברי כלים העושין מעין מלאכתן וזרקן לאשפה מבעו״י יאסר לשימוש וראייתו משברי מחצלת אך לפ״ד הרשב״א אין ראיה כלל, דשברי מחצלת גריעי טפי שהרי אדם עומד להשליכן לאשפה].

מחט לצעיפים

אלא שבסימן ש"ג סי"ט הורה השו"ע מפורשות שאין לטלטל מחט שניטל חררה או עוקצה שנשברה בשבת, וז"ל: צריך להזהיר לנשים שלא יטלטלו מחט שניטל חודה או עוקצה[ב] לשום בצעיפים, אא"כ ניטל מע"ש חודה ועוקצה ויחדה לשום כך, עכ"ל. ומוכח מכאן שלא ביאר כדעת הרשב"א אלא דעתו דמחט בין נשברה בשבת ובין בע"ש נאסרה בטלטול ואפילו שלא זרקה לאשפה, אך שיירי מחצלת דינם ככל שברי כלים.

וכן מצינו בדברי הגרעק"א בהגהותיו שנקט כי לדעת השו"ע יש לחלק בין מחט החמורה שאסור לטלטלה אם נשברה בשבת לבין מחצלאות דקילי טפי והם ככל שברי כלים ויסוד הבנתו דאי יש לחלק בין מחצלת למחט, ממילא אי אפשר להקיש מזו לזו.

חידוש עצום, השו"ע תולה הכל בעושה מלאכה ראשונה

אלא שעדיין יש כח בידינו לחדש ולומר כי השו"ע בעיקר הדין מסכים הולך ליסודו המחודש של הרשב"א שחידש כי בכל חפץ שאדם משליכו אחר שבירתו לשריפה, אשפה או לשברי גרוטאות, יש לאסור את טלטולו ואפילו אם עושה מעין מלאכה, אבל אם עושה מעין מלאכה ראשונה ונשבר בשבת אין לאוסרו, אלא שהשו"ע מיקל יותר מהרשב"א ומיקל בנשבר מע"ש ולא זרקו לאשפה שהרשב"א יאסור אך השו"ע יקל, ורק נחלק עליו בדין הפרטי של מחט שניטל חררה וראויה לנטילת קוץ, שהרשב"א מגדיר את המחט 'עושה מעין מלאכה ראשונה' שהרי בהיותה שלימה היינו מוציאים עמה קוצים ואף שאין זהו שימושה העיקרי, אך השו"ע אינו מגדיר את המחט כך אלא השימוש לצורך נטילת קוץ הוא 'עושה מעין מלאכה', ולכן בין נשברה בשבת ובין בע"ש נאסרה בטלטול [ואינה כשאר שברי כלים משום חומרתה שזורקה לשברי גרוטאות] אבל אה"נ אי היינו מגדירים את המחט שעושה מעין מלאכתה באמת היה מותר לטלטלה בין נשברה בשבת ובין בע"ש, וזהו בדיוק הדין המפורש בשברי מחצלאות שאף שמרגע שנקרעו אדם זורקן או שורפן אבל כיוון דאית בהו האי מעליותא דעביד 'מעין מלאכתן' וחזו לכיסוי טינופת הרי מעלה זו מצילה אותן ומותרות בטלטול בין נשברו בשבת ואפילו בע"ש כל זמן שלא השליכן לאשפה, אך יש לדחות מדין מחט המיועדת לצעיפים [הנקראת כיום 'סיכה'] שהורה בה השו"ע (בסי' ש"ג סי"ט) לאיסור אף שבניטל חודה ונותר עוקצה

ב. כאן מיירי במחט המיועדת לאחיזת צעיפים ולא לתפירה וממילא לית בה חור אלא יש בה עוקץ שהוא כעין כדור עבה בחלק האחורי והיום קורים לה 'סיכה' ואפילו הכא הורה השו"ע דדי לאסרה בניטל אחד מהן חור או עוקץ אבל כאן חולק המג"א סקט"ו ע"ד השו"ע וס"ל דאי ניטל חורה ונותר עוקץ – דין המחט כאילו לא נשברה מעולם כיון שעדין ראויה לשימוש צעיפים [אבל במחט המיועדת לתפירה דאית בה חור וחוד מודה המג"א דבשבירת חדא מינייהו סגי לאוסרה.

ראויה לנעיצה ואחיזת הבגדים, וממש כסברת המג״א שם שהתיר בה, וא״כ מצינו ראיה חזקה שאף אם המחט עושה מעין מלאכתה ממש עכ״ז אסר השו״ע ונהיה מוכרחים לבאר בהיתר מחצלאות דס״ל דאין אדם משליכן לאשפה או שורפן ומאי דנקט ראויות לכיסוי טינופת לרווחא דמילתא נקט, או דאין בשימוש אחר שום חשיבות ואפילו ׳מעין מלאכה׳ לא ייקרא.

שלש דרכים - והכרעה

ולסיכום, ניסינו לבאר את דעת השו״ע בשלשה אופנים:

א. כל חפץ, בין מחט ובין מחצלת שאדם משליכו לאשפה כשנתקלקל, נאסר כמוקצה מיד עם שבירתו אא״כ ראוי למעין מלאכתו הראשונה ובהאי מעלה ניצל מאיסור טלטול בין נשבר בשבת ואפילו בע״ש, ומלאכה ראשונה דמחט היא נטילת קוץ, ובמחצלת היא כיסויי טינופת.

ב. כל דבר, כגון מחצלת שאדם משליכה לאשפה כשנקרעה, נאסר כמוקצה מיד עם שבירתו אא״כ ראוי למעין מלאכתו הראשונה ובהאי מעלה ניצל מאיסור טלטול בין נשבר בשבת ואפילו בע״ש, אבל במחט שנשברה וראויה לנטילת קוץ אין זה נחשב כמלאכה ראשונה.

ג. כל דבר שאדם משליכו לאשפה כשנשבר, נאסר מיידית לשימוש בכל מצב, בין עושה מעין מלאכה ובין עושה מעין מלאכתו, בין בשבת ובין בע״ש, בין זרקו לאשפה ובין שלא זרקו, וזהו דין מחט, אבל מחצלת ושברי כלים דין אחר להם משום שאדם אינו משליכן לאשפה כשנשברו.

ומכח דברי השו״ע בסימן ש״ח סי״ב וסי׳ ש״ג סי״ט שאסר בכל מצב במחט שנשברה בין בשבת ואפילו בע״ש אם לא ייחדה לשימוש, בין במחט לתפירה ובין במחט לצעיפים בין ניטל עוקצה ובין חודה, הוכחנו כאפשרות השלישית בלבד.

כלים חד פעמיים

וממילא נפק״מ גדולה לגבי כלים ׳חד פעמיים׳ שנהוג להשתמש בהם ואחר השימוש להשליכן לאשפה, ולכאורה יש צד לדמותן למחט שנשברה בשבת שדרך בנ״א להשליכה לגרוטאות וממילא חל עליה מיד אחר השבירה שם מוקצה חמור, ואף שיש לדחות שכל זמן שאין שבר ממש לפני לא אוכל לדון מדין שברי כלים, עכ״ז אפשר לצדד דעצם הידיעה שאחר השימוש אזרוק את הכלים לאשפה די בזה לגרום איסור על הכלי מיד בתום השימוש ואפילו שעדיין לא השלכתי אותו לאשפה דלדעת הרשב״א ודאי שנתיר שהרי התיר אפילו במחט שנשברה והכא ההיתר אלים טפי משתי סיבות:

א. דהא הכלים החד״פ מעולם לא נשברו, ואילו המחט נשברה.

ב. ואף השימוש של ׳מעין מלאכתן׳ הרבה יותר חזק משימוש מעין

מלאכתן של מחט שהרי המחט בהיותה שלימה היתה ראויה בעיקר לתפירה ואף היה בה שימוש מועט מאד של נטילת קוץ, ועתה אחר השבירה עושה המחט מעין מלאכה ראשונה רק של אותה בחינה מועטת של נטילת קוץ אך השימוש החשוב והעיקרי כבר לא יהיה במחט, אך בכלים חד"פ עדיין עושין מעין עיקר מלאכתן[ג].

אלא שלדעת השו"ע אין להתיר במחט שנשברה בשבת בכל מצב וממילא אם נחשיב את הכלים החד"פ אחר השימוש בהם לשברי כלים שעתיד לזורקן יש לאסור גם אם השתמש בהם בשבת וגם אם עדיין לא זרקן.

תוס' בשבת המחייב הוא 'ייחוד בכח'

אך עד עתה לא דיברנו כלום מהקשר שבין הלכות שבת לדיני טומאה וטהרה ששנינו במסכת שבת (קכג.) וז"ל: 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 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 עלייהו ומשוי להו מנא. אבל היכא דניטל חררה או עוקצה - אדם זורקה לבין גרוטאות, ע"כ.

ותמהו תוספות (ד"ה מדלענין) וז"ל: תימא הא תנן לקמן כל הכלים הניטלין שבריהן ניטלין אף על גב דלענין טומאה לא הוי מנא כשנשבר אלא על ידי ייחוד לפי' הקונטרס דסוף המצניע (לעיל דף צה:) י"ל דה"פ מדלענין טומאה לאו מנא אפילו על ידי ייחוד דכיון דניטל חררה או עוקצה לא מהני ביה ייחוד לענין שבת נמי לאו מנא היא **אבל היכא דהוה מנא לענין טומאה ע"י ייחוד איכא למימר דהוי מנא לענין שבת אפילו בלא ייחוד כיון דיכול להיות כלי לענין טומאה** וכן משמע בסמוך דתרגמא אביי אליבא דרבא בגולמי דזימנין דמימלך עלייהו ומשוי להו מנא משמע דלהכי מותר לטלטל אף על גב דטהורה היא דאכתי לא מימלך עלה כיון שראוי ליחדה להיות כלי, עכ"ל. ותורף דבריהם דיש מצבים שהחפץ בפועל אינו נחשב כלי לענין טומאה אך מכיוון שיש יכולת תיאורטית לייחדו לשימוש ואז ייחשב כלי לענין טומאה וטהרה, לגבי טילטולי שבת די בכך ואין צורך שיהיה כלי בפועל אלא די שיהיה כלי בכח, ולכן יש להבין מדוע בשברי כלים שאינן נחשבים כלים לענין טומאה

ג. הערת הרב ר' עזרא רוז שליט"א.

וטהרה מותרים בטלטול בשבת, ודי בכך שראויים לייחדם לשימושי כלי וכן מבואר מדוע מותר לטלטל גולמי מחטים שאינן נחשבות כלים לענין טהרה אבל מותרות בטלטול שבת.

ובתוס׳ בשבת (מט: ד״ה לא אמרו) ביארו אף הם ע״פ יסוד זה את ההיתר לטלטל עורות בין עבודים ובין שאינן עבודים, ואף שלענין טומאה אינן נחשבים כלים, שהרי ביכולתו לייחדן לשימוש ואז ייחשבו כלים לכל דבר ולכן לצורך שבת די בכך, אלא שלפ״ז יש להבין והא אפילו שברי מחטין ראוייות הן לייחוד לצורך מיתוח, וע״ז חידשו תוס׳ שלצורך מיתוח אין די רק בייחוד במחשבה אלא נדרש גם מעשה תיקון במחט וממילא בכה״ג לא נאמר שיש להתיר בשבת אם לא ייחד לשימוש תדירי.

ולפי שני דיבורי תוספות אלו עולה קולא גדולה שאף אם בשבירת הכלי פקע ממנו שם כלי, עכ״ז אם יוכל לשוב לידי חשיבות כלי לענין טומאה וטהרה בייחוד בעלמא ללא מעשה, נתיר את טלטולו בשבת ללא שום ייחוד, וממילא גם כאן לגבי כלים חד״פ, גם אם נחשיב אותם כשברי כלים לענין טומאה מכח הרגילות לזורקן לאשפה, עכ״ז עצם היכולת לייחדן שוב די בה להתיר את טלטולן.

מג״א, ומחלוקת התוספות

ובמגן אברהם ס״ק כ״ד בתחילה הביא את התוס׳ הנ״ל אך אח״כ כתב לפרוך זה, וז״ל: מדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא, וא״ת ומ״ש משברי כלים כמ״ש ס״ז וי״ל דהתם מהני בהו יחוד לטומאה משא״כ במחט דלא מהני ביה יחוד אא״כ עשה בו שום שינוי ותיקון למיתוח (תו׳ דף מ״ט) ובזבחים דף צ״ד כתבו וז״ל עור לח אף על גב דמקבל טומאה במחשבה כיון דלא מיחדו לישיבה בעוד שהוא לח אסור לטלטלו וכן צ״ל גבי מחט שניטל חודה או עוקצה דאסור לטלטלה אף ע״ג דאם התקינה למיתוח טמאה עכ״ל, וכונתם דדוקא בשברי כלים דרגילין להשתמש בהם תשמיש אחר שרי לטלטלם משא״כ במחט דרגילין לזורקו בין הגרוטאות כשנשברה כדאיתא בגמרא וכן נלע״ד עיקר דפשטא דמתניתין משמע דאם התקינה למיתוח טמאה בלא שום תיקון וכ״פ הרמב״ם פי״א מכלים, עכ״ל.

תוס׳ בזבחים, המחייב הוא 'דרך לייחד'

והביא המג״א את דברי התוס׳ בזבחים שחולק על התוס׳ בשבת וס״ל דהגורם את היתר הטלטול הוא דוקא הרגילות בשימוש גרוע כגון אחר שבירה, וממילא בגולמי מחטים יש נוהג ורגילות לייחדן אפילו לשימוש גרוע בהיותן גלמים, וכן בשברי כלים יש נוהג לייחדן לצורך כיסוי כלים אבל במחט שנשברה לא נוכל לומר כך משום שאין מצוי שאדם ייחד מחט שבורה לצורך שימוש גרוע וממילא כל זמן שלא ייחדה בפועל נאסור את השימוש במחט השבורה, ולגבי כלים חד״פ זו חומרא גדולה כי אם נחשיב את הכלי מיד אחר שימושו כשבר שפקעה

ממנו תורת כלי, עדיין אי אפשר לומר שנתיר לטלטלו מכח היכולת לייחד בכח, משום שאין רגילות להשתמש בפועל בכלים חד״פ שימוש חוזר, ולכן כל זמן שלא ייחדן מע״ש יש לאסור לטלטלן מיד אחר השימוש.

אך הכריע המג״א כדעת התוס׳ בזבחים, שהרי הכל תלוי בביאור המשנה ׳מחט שנשברה וייחדה למיתוח טמאה׳ ומהו הייחוד למיתוח, לדעת תוס׳ בשבת הוא ייחוד בתוספת מעשה בגוף המחט השבורה אך לדעת התוספות בזבחים הייחוד הוא ייחוד במחשבה בעלמא, ופשטא דמתניתין שדי בייחוד במחשבה.

מי זאת עולה...

חד״פ בשימוש סעודות שבת

למעשה, נראה לצדד לקולא ולומר שאין איסור לטלטל כלים חד״פ שהשתמש בהם בשבת עצמה, אחר סיום השימוש **טרם השלכתן לאשפה**[ד] דהא יש לומר דעדיפי ממחט מכיוון שמעולם לא נשברו, ואף שהשו״ע החמיר במחט שנשברה וא״כ היה מקום להחמיר על הצד שנחשבים החד״פ כשברים, אבל כיוון שיש לנו את דעת הרשב״א שאפילו במחט שנשברה בשבת הורה לקולא, ואת התוספות בשבת שנקטו שאף כלי שפקע ממנו שם כלי ע״י השבירה עכ״ז יכולים לטלטלו משום היכולת בכח לייחדו לשימוש, ואף דפליגי עלייהו תוס׳ בזבחים עכ״ז אין זה ברור שכלים חד״פ נחשבים כשברים שפקע מינייהו שם כלי לענין טומאה וטהרה.

ספק אם חד״פ דומים למחט, ולכן נלך אחר המיקל במחט

ובמילים אחרות, במחט שנשברה נתחדש יסוד ׳שובר כללים׳ לחומרא והוא ׳אדם זורק לשברי גרוטאות׳ אלא שלא ברור אם היסוד הנ״ל שייך גם בכלי שלם או דוקא ׳רוכב׳ על שבר כלי, ומחמת הספק יש להחמיר בכלים חד פעמיים שאדם מתעתד לזורקן לאשפה אחר השימוש ולהשוותן לדין מחט שנשברה ואף שכלי החד״פ לא נשברו אלא רק סיים לאכול בהם, **אך מחמת שאין הדמיון מוחלט** נראה שאם בדין מחט עצמה תהיה פלוגתא, נלך אחר המיקל.

חד״פ בשימוש ע״ש

אבל ברור שנחמיר ונאסור מכל וכל טלטול של כלים חד״פ שאכל בהם מערב שבת ואף שלא הושלכו לאשפה מע״ש, עכ״ז אם באמת דומים

ד. אבל אחר שהושלכו לאשפה נראה ודאי להחמיר בהם דלא ברירא לן מה תהיה דעת הרשב״א במחט שהושלכה לאשפה בשבת, ולא עוד אלא שבגמרא דימה רב פפא זורק מגופת חבית בשבת לזורק גלימא לאשפה, ומזה למדנו את יסוד דין ׳זרקה מבעוד יום׳ בדוקא אבל בכלים חד״פ גרועים כאלו שאין לך עני שבישראל שיוציאם מפח האשפה ויחזירם לשימוש ולא דמי למגופה שנזרקה באשפה בשבת, וממילא גם בשבת הזורקם מבטל תורת כלי מהם.

למחט הרי שדינם חמור מאד ואפילו הרשב״א לא יתיר בכה״ג שנגמר שימושם מע״ש, וברור שעלינו למיחש לדמיון למחט החמורה.

כלי אחסון

אלא שבכלים המשמשים לאריזת ואחסון מזון כגון קופסאות לסלטים [כגון ׳חומוס׳ ודומיו] או ׳שקית חלב׳ שהאריזה מיועדת לצורך איחסון המזון עד שהקונה נוטלו לביתו ואחר האכילה מושלכת האריזה לאשפה יש לצדד כי מכיוון אחר נראה שיש לאוסרם, דהוו כקליפות מאכלים שאינן ראויות למאכל בהמה וחל עלייהו שם מוקצה חמור בין אם נשתמש בשבת ובין מע״ש, ודמיא לדברי השו״ע בסימן שי״ד סעיף ח׳ וז״ל: חותלות (פי׳ מיני כלים) של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותך אפילו בסכין, **ואפילו גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם**, עכ״ל. הרי שכלי המיועד רק לאריזה ושימור נחשב כקליפת פרי והתירו לסותרו מבלי לחוש לאיסור סתירה, אך ממילא ייחשב אחר השימוש ואפילו בעודו שלם כקליפת פירות שאינם ראויות למאכל בהמה שהורה בהם השו״ע לאיסורא בסי׳ ש״ח סעי׳ כ״ז וז״ל: עצמות שראויים לכלבים, וקליפים שראוים למאכל בהמה, ופרורים שאין בהם כזית מותר להעבירם מעל השולחן, אבל אם אין הקליפים ראוים למאכל בהמה, אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלא והם נופלים, ע״כ.

בקבוקי שתיה מפלסטיק

אבל נראה פשוט וברור שבבקבוקי ׳שתיה קלה׳ שרבים משתמשים בהם למילוי מים [כגון אם יודע שעתידה להתרחש ׳הפסקת מים׳ הרי הוא אוגר מים ככל יכולתו בבקבוקי השתיה הריקים, וכן נוהגים אנשים רבים למלא מים בשימוש חוזר בבקבוקים אלו לשימוש יומיומי] וא״כ אין לחוש בהו למוקצה כל זמן שלא זרקן, ואפילו אם זרקם בשבת לאשפה נראה לצדד להתיר, ובעיני ראיתי אנשים רבים מוציאים בקבוקים לשימוש ביתי ממתקן ׳מיחזורית׳ שודאי מוגדר כאשפה, אבל בזרקן מע״ש לאשפה או למיכל ׳מיחזורית׳ יש לומר שדומים למגופה ומעתה ייאסרו בטלטול.

סכין מילה בשבת

טלטול הסכין שלא לצורך מילה לפני המילה ולאחריה
שיטת הט"ז
דברי המג"א
שיטת הגר"א
שלש שיטות בסכין מילה
התירי טלטול הסכין
ט"ז, מימנע ולא מהיל
מג"א, המשך טלטול
ארבע דרכים לטלטל סכין אחר שהניחו מידו
קושיות האוסרים על המתירים
שיפוד שצלה בו
טלטול עלי
הבנה מחודשת ביותר בדעת המג"א
לולב שהניחו מידו
הואיל ואשתרי אשתרי
טלטול כלי קבורה
מילה נוספת
סכין מילה ומקלות להפשטה
היפוך ערלה וטמינת שליא
ראיה מחודשת לטלטול סגולי
סכין מילה 'חד פעמי'

• • •

טלטול הסכין שלא לצורך מילה לפני המילה ולאחריה

בשו"ע סי' ש"ח מבואר כי אזמל של מילה הרי הוא מוקצה חמור מחמת חסרון כיס, ויש לברר את גדרי טלטול הסכין בין למוהל ובין לאבי הבן או למסייעים, לפני המילה ואחריה, ודוגמאות לדבר:

א. המנהג ליתן את סכין המילה תחת ראש התינוק בלילה שקודם הברית [ואך נאכט] והוא סגולה לשמירה לרך הנולד (ליקוטי מהרי"ח סדר המילה).

ב. המנהג שהאב מוסר את הסכין למוהל קודם הברית כדי להודיע שממנה אותו לשליח ומקור המנהג בספר שולחן גבוה שהביאו בתור 'מנהג שאלוניקי' וכ"כ בקיצור שו"ע סי' קס"ג סעי' א' אך בשו"ת תשובות והנהגות חידש שטעם המנהג הוא קנין האב בסכין וממילא יהיה לאב חלק במעשה המילה שהרי המילה נעשתה בסכינו של האב [ולפ"ז תתעורר בעיה של קנין בשבת].

ג. וכן יש הנוהגים להביא לאישה עקרה שתביט בסכין המילה אחר המילה בעוד דם המילה ע"ג הסכין.

ד. וכן יש לעיין אם נתיר למוהל לארגן ולנקות כליו אחר המילה.

ובכל זה יש לעיין האם נתיר את טלטול הסכין בשבת.

ראשית נברר מהי הגדרת הסכין דהא אף שברור שבכל שבת הרי הוא מוקצה חמור מחמת חסרון כיס, בשבת זו שיש לנו ברית הרי הסכין מיועדת לשימוש המצוה בשבת ויש לעיין בזה אי בכה"ג שפעולת המילה מותרת בשבת והיתר גמור הוא לטלטל הסכין לצרכי המילה אולי תחשב הסכין ככלי שמלאכתו להיתר בשבת זו.

וכתב בבית יוסף יורה דעה סימן רס"ו וז"ל: כתב רבינו ירוחם (נ"א ח"ב יד ע"א) בשם הרמב"ן מותר לטלטל הכלי ולהחזירו לאחר המילה דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאי זה מקום שירצה אף על פי שאין לו תינוק אחר למול, עכ"ל. וכן מצינו במהרש"ל בתשובה סי' מ' שהתיר לטלטלו לפני המילה ולאחריה וחזר ושנה פרקו ביש"ש ביצה פ"ג סי' ט"ז ודחה את הסוברים דאית ביה מוקצה בכמה אופנים, והוא חידש שאין בו מוקצה כלל.

אבל בדרכי משה שם כתב וז"ל: ובמהרי"ל (הל' מילה סז ב) מחמיר דמיד אחר המילה יזרוק האיזמל מידו משום מוקצה והוא הדין כל צרכי המילה וכן ביום טוב עכ"ל ולי נראה דברי רבינו ירוחם דמאחר שלא הוקצה לבין השמשות יוכל לטלטלו לאיזה מקום שירצה וכבר נתבאר דין זה באורח חיים הלכות שבת (עי' סי' שי) ע"ש, עכ"ל ובאמת פסק הרמ"א לקולא ביו"ד סי' רס"ו ס"ב וז"ל: ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב, אף על גב דאינו צריך לו עוד באותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת, כן נראה לי. (היתר טלטול כתוב בתולדות אדם וחוה נתיב א', והטעם הוא כדברי המחבר ודלא כמהרי"ל), עכ"ל.

שיטת הט"ז

אבל הט"ז ביורה דעה (סימן רס"ו סק"א) כתב וז"ל: להצניעו בחצר המעורב. כ"כ ב"י בשם רבינו ירוחם ובמהרי"ל כתב שצוה מהר"י סג"ל שתיכף אחר המילה יסירו מידם כל צרכי המילה דחשובים מוקצה להלאה וגם המוהל לא יחזור ליטול האיזמל מן החול שהטיל שם הערלה בהיותו בהול על הפריעה עכ"ל ורש"ל בתשובה כתב גם כן להתיר כמו שכתב רמ"א כאן מטעם שכיון שהיה ראוי בין השמשו' הותר לכל היום דאין מוקצה לחצי שבת.

ואיני כדאי להכריע בין הרים הגדולים

אבל נ"ל מבורר לאיסור וראיה ברורה מתלמוד ערוך פ"ק דביצה (דף י"א) **תנא ושוין שאם קצב עליו בשר שאסור לטלטלו** פירוש התם קאי על עלי שמלאכתו לאיסור לכתוש במכתשת ואפילו הכי מתירין ב"ה לקצב עליו בשר לצורך י"ט וע"ז אמר דאחר שעשה בו צורך י"ט אסור לטלטלו ועוד ראיה מפרק אין צדין (דף כ"ח) **שפוד שצלו בו בשר אסור לטלטלו בי"ט** לפי שנמאס ומוקצה וכבר נעשה צורך י"ט והאי איזמל ממש הוא כוותייהו דהנך דאחר שנעשה בו המצוה חזר לאיסור מוקצה.

ומ"ש רש"ל דאין מוקצה לחצי שבת

אינו ענין לזה דהך אין מוקצה לחצי שבת הוא בפרק אין צדין (דף כ"ו) בענין שיהיה ראוי בבין השמשות וביום השבת אידחי וחזר ונעשה ראוי דאין איסור מוקצה בזה מה שאין כן כאן שמתחילה בבין השמשות לא היה עליו שם ראוי אלא לעשות צורך י"ט ולא אח"כ ומ"ש ב"י בשם רבינו ירוחם בשם הרמב"ן דמותר לטלטלו אחר המילה דמאחר שטלטל בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה כו' נראה טעמו דאי היה צריך להשליך האיזמל אחר כך ויהיה אבוד ודאי מימנע ולא מהיל וזה עדיף טפי מהנך ג' דברים שאמר עולא [פ"ק דביצה] שהתירו סופן משום תחילתן ולא חשבו עולא כי פשוט הוא והנך ג' יש בהו חידוש כדאיתא שם[א]. וע"כ נראה דלא התיר הרמב"ן אלא להצניעו אח"כ באותו חדר שמל שם כדי שלא יהיה אבוד אבל לא למקום אחר מטעם שאמרנו כיון שסגי בלאו הכי וגם בשופר של ר"ה אחר התקיעה כתב רש"ל שם שראה שנהגו איסור לטלטלו אח"כ ותמה הוא ע"ז שם שהרי ראוי לתקוע בו כל היום ולפי מה שכתבתי ניחא שהרי גם העלי והשפוד שרי לעשות בהם צורך י"ט פעם שנית אם ירצה ואפ"ה אסור כל שאינו לצורך יום טוב וה"נ דכותיה שאין לטלטל השופר אם הוא שלא לצורך תקיעה וכ"ש האיזמל אחר המילה אם לא להצניעו באותו חדר שמל שם ותו לא **ואפילו לפני המילה אין לטלטלו בחנם כל שאינו לצורך המילה** כנלע"ד, עכ"ל.

א. ולא זכיתי להבין דברי קדשו מדוע הוצרך לבאר מדוע לא הביאו עולא שהרי עולא ביאר רק טעמי דינים שנתפרשו במשנה ודין סכין מילה לא נתפרש במשנה וממילא עולא לא ידבר בו.

דברי המג"א

ואף המג"א בסימן של"א סק"ה כתב כדברים הללו וז"ל: ולי נראה להחמיר, וכ"מ בסי' תצ"ט **דהא עלי הוי מוקצה מחמת חסרון כיס** כדאי' בגמ' דף קכ"ג ומותר לטלטלו לקצב עליו בשר לצורך י"ט ואח"כ אסור לטלטלו ה"נ ל"ש וכ"מ ממ"ש סס"י תרנ"א בשם הירושלמי והא דקי"ל דאין מוקצה לחצי שבת היינו בדברים שאסורים מחמת שהקצה אותם מדעתו אמרינן כיון שהיה דעתו עליהם ב"ה שרי היכא דהדר ואחזו כמ"ש סי' ש"י אבל הכא לאחר שמל בו חזר לאיסורו דמוקצה מחמת חסרון כיס הוא והוי כפירות שהיו ראוין ב"ה ועכשיו אינם ראוים דאסור לטלטלם ה"נ כן וכן כלי שמלאכתו לאיסור שנשתמש בו היתר אסור אח"כ לטלטלו מחמה לצל מהאי טעמא דיש לו דין כלי שמלאכתו לאיסור, וכן משמע בהדיא ממ"ש סי' תקכ"ו ס"ו בשם הרמב"ן ה"נ אף על פי שנשתמש בו להיתר מ"מ ה"ל דין כלי שמוקצה מחמת חסרון כיס, וכ' המבי"ט ח"ג סימן פ"ט מי שרחץ הסכין אחר המילה איכא איסורא כיון שאינו לצורך שבת (עסי' שכ"ג ס"ו) אבל מוקצה ליכא כיון שעודו בידו עכ"ל לכן יש להחמיר שלא יניחנו מידו עד שיוליכנו לביתו להצניעו, עכ"ל.

ומדברי המג"א שדימה דין סכין מילה שמל בו לדין כלי שמלאכתו לאיסור שהשתמש בו לצורך גופו או מקומו, וברור שלא נתהפך ע"י השימוש הזה להיות כמלאכתו להיתר חידש הרב ר' אריאל וקנין שליט"א שבא להשמיענו המג"א סברא דקה שבאמת נאסרה הסכין בין לפני המילה ובין לאחריה כדין מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא מאי, בשעת השימוש בסכין לצורך המילה מעולם לא הוצרכנו **לדחות** איסור טלטול מוקצה לצורך המילה כיוון שלצורך שימוש כזה בדיוק הוקצתה הסכין והשתא דאית ברית קודש שרי להשתמש בסכין ומעולם לא הוקצתה לכך, וכך אפשר לבאר גם בדעת הט"ז.

שיטת הגר"א

אבל בביאור הגר"א (יורה דעה סי' רס"ו סק"ג) כתב וז"ל: ומותר לטלטל כו'. כמ"ש בפ"ג די"ט (כ"ו ב') אין מוקצה כו' אבל מהרי"ל כתב דמיד אחר המילה יזרוק האזמל מידו וד"מ כתב שנראה לו דברי רי"ו ואשתמיטתהו דברי תוספתא וירושלמי מפורש כדברי מהרי"ל שבתוספתא ספ"ב דסוכה רי"א י"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כיון שיצא י"ח בו אסור לטלטלו ובירושלמי ספ"ג שם הניחו בארץ אסור לטלטלו **ולא שייך כאן אין מוקצה דבאמת מוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה** וכן השיגו בט"ז ע"ש.

וגם מ"ש מהרי"ל שצריך לזרוק מידו הדין עמו ואף על גב דגבי מלאכתו לאיסור כשמטלטלו לצורך מקומו מותר להצניעו כמ"ש בא"ח סי' ש"ח ס"ג כאן אסור וראיה ממ"ש מספ"ב דשבת שמעתי שאם בא כו' מקום כו' (ועמ"א סי' רס"ו ס"ק י"ט ובדברי רבינו שם). דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה שמותר

לטלטל לצורך גופו ומקומו רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך דאפי׳ ר״ש דל״ל מוקצה כלל מודה בזה כמ״ש תוס׳ ספ״ב דשבת שם דאינו מחמת מוקצה וכמו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל בזה מותר כיון שמטלטל לצורך משא״כ במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו וכו׳ דלא כט״ז.

ומ״ש סופן משום תחלתן אינו ענין לכאן דלא אמרו אלא בשמחת י״ט ובירושלמי הנ״ל הניחו בארץ כו׳ ובי״ט מתירין להחזיר התריסין וליתן לפני הדורסן, עכ״ל.

שלש שיטות בסכין מילה

וא״כ מצינו שלש דיעות בין חכמי ישראל היאך להגדיר את סכין המילה:

א. הרמ״א ומהרש״ל ס״ל דהיתר המצוה מגדיר את האיזמל שאינו מוקצה כלל, לכל השבת בין לפני המילה ובין לאחריה כיוון שבבין השמשות היה מוכן לקיום המצוה, ומה שאח״כ בא להיאסר אין מוקצה לחצי שבת.

ב. הט״ז והמג״א חידשו שהסכין נידונת כמוקצה לכל דבר עד שעת המילה, אבל לצורך המילה מעולם לא היתה הקצאה על הסכין שהרי למטרה כזו בדיוק הוקצתה, אך מיד אחר המילה חוזר שם מוקצה על הסכין.

ג. הגר״א חידש כי הסכין היתה ונותרה מוקצה מחמת חסרון כיס, וההיתר חל לשעת המילה בלבד שדוחה איסור תורה של חובל וק״ו איסור מוקצה, וכבר קדמו בזה רבינו חיים בן עטר בספרו ׳ראשון לציון׳.

התירי טלטול הסכין

ט״ז, מימנע ולא מהיל

ולדעת מהרש״ל והרמ״א ישנו היתר ברור לטלטל את סכין המילה לפני המילה ולאחריה, אך לדעת הט״ז ומג״א לפני המילה הסכין אסור בטלטול שלא לצורך המילה, ואף מיד אחר המילה חל עליו איסור טלטול, ולשיטתם יש לדון היאך ינהג המוהל מיד אחר החיתוך, והט״ז חידש כי כאן נתיר לשאת את הסכין ולהצניעה במקום בטוח מדין המפורש במסכת ביצה (יא:) ואמר עולא: שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן, ואלו הן: עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש. ורחבא אמר רבי יהודה: אף הפותח חביתו ומתחיל בעיסתו על גב הרגל, ואליבא דרבי יהודה דאמר יגמור - עור לפני הדורסן תנינא, מהו דתימא: טעמייהו דבית הלל משום דחזי למזגא עלייהו, ואפילו מערב יום טוב נמי, קא משמע לן: התירו סופן משום תחלתן, דיום טוב - אין, דערב יום טוב - לא. תריסי חנויות נמי תנינא: ובית הלל מתירין אף להחזיר - מהו דתימא: טעמייהו דבית הלל משום דאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, ואפילו דבתים

נמי, קא משמע לן: התירו סופן משום תחלתן, דחנויות - אין, דבתים - לא. חזרת רטיה במקדש נמי תנינא: מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה - מהו דתימא: טעמא מאי - משום דאין שבות במקדש, אפילו כהן דלאו בר עבודה הוא, קא משמע לן: התירו סופן משום תחלתן; דבר עבודה - אין, דלאו בר עבודה - לא. פותח את חביתו נמי תנינא: הפותח את חביתו ומתחיל בעיסתו על גב הרגל, רבי יהודה אומר: יגמור, וחכמים אומרים: לא יגמור - מהו דתימא: טומאת עם הארץ ברגל כטהרה שויוה רבנן, ואף על גב דלא התחיל נמי, קא משמע לן: התירו סופן משום תחלתן, התחיל - אין, לא התחיל - לא, ע״כ.

ואף כאן אם לא נתיר למוהל ליטול את סכינו מימנע ולא מהיל, וכן נקט בא״ר (או״ח סי׳ של״א סק״ה), ובראשון לציון החמיר כדעת הגר״א שהסכין נותרה מוקצית מביה״ש שהרי אסור לטלטל האיזמל בין השמשות בשום אופן אפילו למול דהא אפילו איתרמי שלא מלו מי שנולד ביום ו׳ עד בין השמשות של ע״ש אסור למולו משום דהוי ספק ואין מחללין שבת אלא שנימול בזמנו דכתיב ״ביום השמיני״ וא״כ אין שום אופן למולו ב״ה והוקצה בין השמשות, ועכ״ז התיר מחשש שמא יבא לידי מניעה, ויש להעיר כי מצאנו יסוד זה כבר בדברי הב״י בשם מהר״י אבוהב שהורה להתיר החזרת גרף של רעי אחר שפינהו באשפה מכח סברא זו ׳שאם לא יתירו להחזירו לא יוציאנו׳ .

אך הגר״א לא הסכים עם היתר ׳מימנע ולא מהיל׳ משום שלדעתו כל הארבעה דברים הנ״ל הותרו רק משום היתר מיוחד עבור ׳שמחת יו״ט׳ ולא משום מצות מילה.

מג״א, המשך טלטול

והמג״א (או״ח סי׳ של״א סק״ה) גם הוא חשש מהחלות המחודשת של המוקצה אחר המילה ולכן הורה שנתיר למוהל לסמוך על היתר ׳עודו בידו׳ דכיון שבא לידו בהיתר הרי שרינן לטלטלו עד ביתו ולהניחו שם ומקור הדין מובא בב״י בסימן ש״ח וז״ל: וכתב הרב המגיד בפרק כ״ה (ה״ה) בשם המפרשים 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 ויש ראיות לזה ועיקר עכ״ל וכן כתבו התוספות (ג: ד״ה אבל) והר״ן (ב. ד״ה ומינה) בריש ביצה, עכ״ל. ואף הד״מ הביא דכן כתבו המרדכי (סי׳ תרמה) והגהות אשיר״י (סי׳ א ד״ה מההיא) ריש ביצה, וכך הורה בשו״ע ש״ח ס״ג, וע״י ביאור זה מיישב המג״א את הוראת המהרי״ל שהורה שלא ליטול את סכין המילה מן החול שהשליכו לשם עם היתר רבינו ירוחם בשם הרמב״ן לטלטל את הסכין אחר המילה עד ביתו, דמהרי״ל מיירי כששמט את סכין המילה ורי״ו מיירי כאשר לא הסירו מידו, והגר״א לא הסכים גם עם היתר זה וסברתו שכל ההיתר נאמר רק לגבי טלטול כלי

שמלאכתו לאיסור שהקצאתו קלה אך לא לגבי מוקצה חמור כמוקצה מחמת חסרון כיס, ונפק״מ בין דרכו של המג״א להט״ז וסייעתו תהיה בשני אופנים:

א. **הניח את הסכין מידו:** לט״ז נתיר בכל זאת את טלטול הסכין עד מקום המשתמר, ובזה מחמיר המג״א והט״ז מיקל.

ב. **עודו בידו:** לט״ז נתיר להביאו רק עד מקום מוצנע סמוך אך למג״א יכול לטלטלו כל היום עד שיגיע למקומו [אך בשו״ע הרב כתב (סי׳ ש״א קו״א סק״י) שבודאי לא התירו לטלטלו כל היום כולו אלא רשאי להוליכו עד המקום שרוצה להצניעו] ובזה מיקל המג״א והט״ז מחמיר.

אבל באמת יש לתמוה שלכאורה נפל התירא דמג״א בבירא משום שאחר המילה באה פריעה וממילא נצרך המוהל להסיר מידו את הסכין דהא ע״מ לפרוע מוכרח לאחוז בצפרניו את עור הפריעה, לקורעו ולהפשילו ע״מ לגלות את העטרה.

ארבע דרכים לטלטל סכין אחר שהניחו מידו

שני מוהלים, אחד מל והשני פורע

ובאמת עורר בזה הא״ר שכל זה יתכן רק במקום שישנם שני מוהלים האחד מל וחבירו פורע, אבל במקום שמוהל אחד מל ופורע באמת אסור, וכתב השולחן ערוך יורה דעה בסימן רס״ו סעיף י״ד וז״ל: יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. הגה: ולא מצאתי ראיה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בקלף, שכתב בסוף הלכות שבת בהדיא, דשרי. אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור ועל כן טוב להחמיר לכתחלה, אף על פי שמדינא נראה לי מה שכתבתי (ד״ע ודלא כב״י), עכ״ל שו״ע ורמ״א. וא״כ באמת אין לעשות כדבר הזה ואינו מצוי.

מסירה לחבירו

ומשום הכי הציע הא״ר שימסור המוהל מיד אחר המילה וטרם הפריעה את הסכין לאדם העומד סמוך אליו וממילא גם לגביו ישנו את ההיתר של ׳עודו בידו׳ וראיה לדבר מירושלמי מפורש (סוכה פרק ג הלכה יא) שכל זמן שהלולב בידו מותר להמשיך לטלטלו ואף נתיר להעבירו ליד חבירו וז״ל הירושלמי: כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו. הניחו בארץ אסור לטלטלו. א״ר אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנייה, עכ״ל.

לצורך תיקונים

אבל עכ״ז מצינו דרך להתיר דהא עדיין יש לומר שלא הוקצה הסכין דהא אי יצטרך ליה לצורך

תיקונים של ציצים המעכבים הרי מחויב לשוב ולהשתמש בסכינו וא״כ לא הסיח דעתו ולא תם עידן השימוש בסכין, ואפילו אם בד״כ משתמש במספרים מיוחדים לצורך תיקונים עדיין יש לומר שהסכין אינה מוקצית ודעתו עליה לצורך תיקונים.

חשש ילדים

ויש עוד דרך והיא מצויה במקום שישנם ילדים העלולים לשחק עם הסכין ולהחתך ח״ו וא״כ מותר למוהל לסלק משם את הסכין כדין סילוק מפגעים שהותרו בשבת כפי שהורו הרמ״א בסי׳ ש״ח ס״ו, והשו״ע בסי׳ י״ח, וא״כ אחר שהותר לו לשוב וליטלה בידו הרי נחשב שבאה לידו בהיתר ומעתה שרי לו לטלטלה לאיזה מקום שירצה [ונראה שאף לדעת הגר״א שהחמיר יותר מכולם זהו היתר מבורר להצנעת הסכין][ב].

קושיות האוסרים על המתירים

והקשו האוסרים על דברי המתירים [והם הרמ״א ומהרש״ל] שקבעו כי הסכין אינה מוקצית כלל כמה וכמה קושיות הט״ז טען כי הכא אין לדמות כלל וכלל לסוגיית ׳מוקצה לחצי שבת׳ משום דהתם היו הפירות ראוים בביה״ש אלא שבשבת עצמה נסרחו ואח״כ נתקנו ושבו להיתרם הראשון והרי היה שינוי במציאות, אך כאן הסכין אמנם היה ראוי לטלטול לצורך המצוה אלא שאחר גמר המצוה הרי הוא חסר שימוש ושב מיד למצבו הקודם דהא סיבת ההקצאה קיימת ואם באת לדמותו יש לדמותו לפירות שהסריחו במהלך השבת ועודם עומדים בקלקולם.

והביאו האוסרים כמה ראיות ודוגמאות שיש לאסור בכה״ג שלא נשתנתה המציאות אלא רק חלפה סיבת ההיתר:

שיפוד שצלה בו

הט״ז הביא ראיה מדין שיפוד המפורש בשולחן ערוך סימן תקי״ח סעיף ג׳ וז״ל: לקח עץ שאינו מיוחד לשפוד וצלה בו בשר, אסור לטלטלו אח״כ, שאינו כלי, אלא שומטו ומניחו בקרן זוית כדי שלא יזוקו בו, אפי׳ אין עליו בשר כלל, ע״כ. וכאן השיפוד מעיקרו היה כשאר עצים שלא ניתנו אלא להסקה, והותר לצורך צלית בשר דמה לי לשורפו ולצלות בגחליו ומה לי לצלות בעזרתו כשפוד, ועתה אחר שהיה מותר בשימוש ע״י הבשר עכ״ז מיד שסרה סיבת ההיתר נותר השיפוד כלעומת שבא, מוקצה מחמת גופו והרי זהו ממש כסכין מילה שאחר

ב. והאיר עיני בזה הרב ר׳ יצחק חיים מינצברג שליט״א.

שהסתלקה סיבת ההיתר ראוי שהסכין יחזור לאיסורו.

טלטול עלי

והט"ז ומג"א הביאו ראיה מדין עלי שהוא כלי המיוחד למלאכת איסור של כתישה וטחינה, ולצורך שמחת יו"ט התירו לטלטלו לקצב באמצעותו בשר [דהיינו להניח את הסכין ע"ג הבשר ולהכות ע"ג הסכין בעלי] ואחר השימוש נאסר לטלטלו, ובשו"ע סי' תצ"ט ס"ה כתב וז"ל: עלי, שהוא דף עב וכבד וכלי הוא, אלא שמלאכתו לאיסור לכתוש בו הריפות, מותר לטלטלו לקצב עליו בשר, ולאחר שקצב עליו אסור לטלטלו מחמה לצל, (אבל לצורך גופו ומקומו שרי), עכ"ל. אלא שנראה לכאורה שהמג"א בחר לבאר בצורה שונה שהעלי הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, ולפ"ז נתחדש השתא דשרינן לטלטל לצורך שמחת יו"ט אפילו מוקצה חמור כזה, וא"כ אחר השימוש יסבור המג"א שחזר לאיסורו ואסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו, ופליג על השו"ע והרמ"א.

הבנה מחודשת ביותר בדעת המג"א

אבל רציתי להציע ביאור חדש בדברי המג"א דלא פליג כלל ע"ד השו"ע והרמ"א אלא רק מבאר את דבריהם דס"ל דאה"נ העלי מלאכתו לאיסור אך יש בו עוד הקצאה נוספת וגורם לו להיות מוקצה מחמת חסרון כיס [ובזה כבר נפתר קושי גדול על ההבנה הקודמת דמה בא השו"ע לחדש, וכי בא ללמדנו דשרי לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, אלא היא גופא מאי דבעי להשמיענו דשרי משום שמחת יו"ט לטלטל אפי' עלי שהוא מוקצה מחמת ח"כ לצורך גופו, וזה חידוש עצום] **ועוד בא המג"א להשמיענו** שאחר שנשתמש בו בהיתר שוב לא תוכל להגדירו כמוקצה מחמת ח"כ שהרי ישנה אפשרות להשתמש בו בהיתר מכח שמחת יו"ט וא"כ פקעה ההקצאה הגמורה והמוחלטת ששרתה עליו בכל שבת מכח 'קפיד עלייהו וקובע להו מקום', והרי העלי נידון כשאר כלי שמלאכתו לאיסור, וע"פ יסוד מחודש זה יש מקום לבאר שיסבור המג"א גם בסכין מילה שאחר שמל בו יהיה דינו כשאר כלים שמלאכתם לאיסור שמותרים לצורך גופם ומקומם, וסרה קושית הגר"א מעל דברי המג"א שהקשה הגר"א דהיתר עודו בידו נאמר רק לגבי מוקצה קל ככלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה חמור כחסרון כיס, ויאמר לו המג"א דאה"נ וגם סכין מילה שמלתי בו הרי הוא כשאר כלי שמלאכתו לאיסור דההקצאה החמורה פקעה לה.

לולב שהניחו מידו

ועוד קושיא הקשו המג"א והגר"א מתלמוד ירושלמי בדין טלטול לולב (סוכה פרק ג הלכה יא) וז"ל הירושלמי: כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו. הניחו בארץ אסור לטלטלו. א"ר אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנייה, עכ"ל. הראת

לדעת שהלולב מוגדר כמוקצה מחמת גופו אלא שהותר לנענע בו וברגע שהניחו בטל התירו ולמה לא נאמר 'אין מוקצה לחצי שבת' אלא חובה עלינו לומר שהמצוה שהתירה בשימוש אין בה כח לגרום היתר אחר שתמה שעתה.

ולסיכום, מצינו שלש קושיות ע"ד הבנת המהרש"ל שנקט כי אחר המילה נתיר לטלטל את סכין המילה מכח סברת 'אין מוקצה לחצי שבת' והם מדין שפוד עלי ולולב, ועוד הביא הט"ז את מנהג העולם המקפידים שלא לטלטל שופר אחר שתקעו בו, אבל בזה חלק מהרש"ל ואה"נ התיר לטלטלו.

ומצינו עוד כמה התירים בדברי הפוסקים:

הואיל ואשתרי אשתרי

והבא"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' יח) יצא לחדש ע"פ יסוד 'הואיל ואשתרי אשתרי' וז"ל: אמנם, נראה להוכיח לנ"ד של האזמל דאמרינן בכהאי גוונא הואיל ואשתרי אשתרי מגמרא דביצה דף י"ח ע"ב, ומי לית ליה לרבא הואיל, והתנן החושש בשיניו וכו', ואם איתא נימא הואיל וקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי, ומשני הדר ביה רבא מההיא דחומץ, ולעולם ס"ל לרבא דאמרינן הואיל ע"ש, נמצא לפי המסקנא גם לרבא אמרינן הואיל וקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי, וא"כ ה"ה בנ"ד דאשתרי לטלטל האזמל לצורך אשתרי לטלטלו גם לאחר שגמר המצוה להוליכו למקום שירצה כל זמן היותו בידו, ונראה דהוי כ"ש מההיא, עכ"ל. וכוונתו שלגבי טבילת אדם ביוה"כ כתבה הגמ' (ביצה יח:) אמר רבא: מי איכא מידי דבשבת שרי וביום הכפורים אסור, אלא, הואיל ובשבת שרי ביום הכפורים נמי שרי. - ומי אית ליה לרבא הואיל, והתנן: החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ, אבל מטבל הוא כדרכו, ואם נתרפא - נתרפא. ורמינן עלה: לא יגמע ופולט, אבל מגמע ובולע, ואמר אביי: כי תנן נמי מתניתין - מגמע ופולט תנן. ורבא אמר: אפילו תימא מגמע ובולע, ולא קשיא, כאן - קודם טבול, כאן - לאחר טבול. ואם איתא, נימא: הואיל וקודם טבול שרי - לאחר טבול נמי שרי - הדר ביה רבא מההיא. - וממאי דמההיא הדר ביה, דלמא מהא הדר ביה, - לא סלקא דעתך, דתניא: כל חייבי טבילות טובלין כדרכן, בין בתשעה באב בין ביום הכפורים, ע"כ. וביאר רש"י את היסוד של 'הואיל ואשתרי אשתרי' בזה"ל: ובחצי שבת אתה אוסרו ובחצי שבת אתה מתירו.

למעשה, כתב המשנ"ב בסי' ש"י סקט"ו שהא"ר הורה שאם הניח את האזמל מידו וישנו חשש שייגנב יש להקל ולסמוך על הוראת הרמ"א והש"ך שהקלו, והביאו החכמת אדם בהלכות מילה.

טלטול כלי קבורה

מלאכתו להיתר – 'הגדרת הכלי' או 'רמת טלטול'

אך יש לעיין עוד בכל זה מדברי תשובת הרמב"ן (הוב"ד בב"י סי' תקכ"ו) לגבי

החזרת כלי הקבורה למקומן ביו״ט שני, וז״ל: כתב בתשובה שכלי הקבורה שהוליכו עמהם חוץ לתחום שמותרים כמו כן להחזיר אותן למקומן **מאחר שמלאכתן להיתר** ושמא יצטרך להם למת אחר בו ביום, וכן נמי שמא יגנבו ואפילו היה בית סמוך לחומה המשתמר להם מותר להחזירם בבית שירצו דגבי דבר שמלאכתו להיתר כל מחמה לצל שרי ולא אמרינן אי אפשר להצילן מן החמה בטלטול מועט לא יטלטלם יותר אלא כיון שהוא נוטלן משם כדי להניחן בצל מטלטלן ומניחן באיזה מקום שיזדמן לו לדעתו ולרצונו הכי נמי מחזירן לאיזה מקום שירצה, ע״כ. הרי שהגדיר הרמב״ן את כלי החפירה ככלים שמלאכתן להיתר, וזה עולה יפה רק לשיטת המהרש״ל, אלא שהמג״א דוקא מכאן הביא ראיה נגד מהרש״ל שא״כ למה נצרך טעם ׳שמא יצטרך להם למת אחר בו ביום׳ והא לשיטת המהרש״ל אין צורך בהאי טעמא אלא די בהא שהיה מותר בחצי שבת וממילא שרי בשאר השבת, אבל עכ״ז יש לכאורה ראיה דההיתר לקבור מגדיר את הכלי כמלאכתו להיתר, אבל המעיין בדברי הב״י הנ״ל יבחין כי הרמב״ן לא הגדיר את הכלי כמלאכתו להיתר אלא את ׳רמת הטלטול׳ דהיינו ההיתר לטלטל אפילו מחמה לצל הוא ככלי שמלאכתו להיתר, וזה הגיע אליהם מכח היתכנות של מקרה מות אחר ח״ו.

מילה נוספת

ובאמת מתוך דברי הרמב״ן עולה כי במקום שיש סבירות של מילה נוספת יש להתיר את טלטול הסכין ואפילו מחמה לצל ע״מ שיהיה מצוי סכין למילה נוספת.

סכין מילה ומקלות להפשטה

העולה מן האמור: לבד מדברי המהרש״ל לא מצאנו מי שיגדיר את סכין המילה ככלי שמלאכתו להיתר ויתיר ללא הגבלות את טלטול הסכין לפני המילה ולאחריה, דהא המג״א והט״ז אסרו לפני המילה ואחריה וכן הגר״א והאו״ח, והמג״א ביאר בדברי הרמ״א שהתיר רק בעודו בידו וממילא יקשה מאד על המשנ״ב שהגדיר את המקלות המיועדים להפשט ככלי שמלאכתו להיתר, ולפי כל הפוסקים הנ״ל היה צריך לומר שדינם יהיה ככלי שמלאכתו לאיסור אלא שמצות הקטרת האימורים דוחה את איסור המוקצה ואפילו הוא עצמו סותר משנתו שהרי בסי׳ ש״י סקט״ו בקושי התיר לטלטל את הסכין אחר שהניחו מידו[ג] והיאך כתב בסי׳ ש״ח בשעה״צ סקי״ג שהמקלות מוגדרים ככלי שמלאכתו להיתר, ואולי כוונתו לומר דכיון שייעוד המקלות למלאכת הפשטה, וההפשטה הותרה בשבת הרי לצורך ושעת ההפשט מוגדרים המקלות כמלאכתו להיתר שהרי נתיר לטלטלם

ג. ובסוף השיעור עורר בזה הרב ר׳ יהודה יו״ט זלזניק שליט״א.

לצורך גופו ומקומו ואף מחמה לצל ע״מ שלא יתקלקלו כדי שיהיו כשירים למצות הפשטת קרבן פסח, אבל לא ׳הגדרת המקולות׳ גרמה לזה אלא ׳המצוה העומדת להתקיים׳, ואה״נ אחר ההפשט ייחשבו המקלות שוב ככלי שמלאכתו לאיסור, וממש כשם שביארנו בהגדרת כלי קבורה לרמב״ן.

היפוך ערלה וטמינת שליא

ואגב דלא לישתמיט אכתוב עוד ענין בדין מילה בשבת והוא לגבי היפוך הערלה והיא סגולה לפתיחת הלב ולזכרון לתינוק הנימול, ויש בזה שתי גרסאות הראשונה הובאה בספר פאר הדור משם החזו״א להלביש את הערלה הפוכה על הזרת אך בספר מאיר עיני חכמים (קורסטשוב) הביא משם הרמב״ן בשם ספר אוצר ה׳ שסגולה נפלאה להפוך את הערלה אחר החיתוך ויכוין בפסוק (תהלים ס״ה ה׳) ״אשרי תבחר ותקרב ישכון חציריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך״ **אש רי תב חר ות קר בי שכ זח צר יך נש בע הב טו בב ית דק דו שה כל ך[י], ותוסיף על ה - ך׳ אות י׳ לעשות די ואז** תשים את הערלה על קמיצת יד שמאל ותהפוך אותה עם שתי הזרתות של שמאל וימין ואח״כ ישים הערלה בעפר והוא טוב להמתיק הדינים מעל הילד וגם טוב לזכירה עבור הילד, עכת״ד.

ובשו״ת שבט הלוי (חלק ד סימן קלה אות ד׳) התיר בזה מטעם שאין הערלה נעשית מוקצה דדעתו עליה וז״ל: ומה ששאל לפי המנהג דמהפכים הערלה לאחר המילה ואומרים לטובת הילד, האם מותר לעשות כן בשבת כמו שמתיר הנו״ב לתת הערלה בשבת לתוך העפר אפי׳ זרקו כבר מידו - הנה הדבר פשוט דמותר דכיון דטעם הנוב״ת יו״ד סי׳ קס״ב דמותר לתת לתוך העפר דאין הערלה נעשית מוקצה עד אחר נתינתו לעפר ועד אז הי׳ דעתו עליה א״כ כיון שמהפך הערלה לפני נתינתו לעפר מותר ומן הסתם הי׳ דעתו עליה גם לזה ופשוט, עכ״ל שבט הלוי.

ראיה מחודשת לטלטול סגולי

ונראה להביא ראיה גמורה ונפלאה להיתר טלטול הערלה שהסגולה מקנה לה חשיבות, מגמרא מפורשת במסכת שבת (קכט:) וז״ל: וטומנין השליא כדי שיחם הולד. אמר רבן שמעון בן גמליאל: בנות מלכים טומנות בספלים של שמן, בנות עשירים בספוגים של צמר, בנות עניים במוכין, ע״כ. וכתב המאירי שרק בשבת כך היו עושות אבל בימי החול היו קוברים את השליה בארץ וכמש״כ בירושלמי ׳ליתן ערבון לארץ׳ וא״כ מוכח מכאן שע״מ לקיים את הסגולה של חימום הולד הותר לטלטל את השליה ועוד יותר לבטל כלי מהיכנו שהרי נותנים אותה בשמן או צמר או מוכין.

סכין מילה ׳חד פעמי׳

והיום מצוי סכין מילה ׳חד פעמי׳ שאחר המילה המוהל משליכו לאשפה וברור שסכין כזה טרם המילה מוגדר כסכין מילה רגיל ובשאר שבתות ייחשב כמוקצה מחמת חסרון כיס אלא שאחר המילה ראיתי שיש שהתירו את טלטולו

ללא חשש בתואנה שעתה אינו מחשיבו וממילא פקע ממנו דין מוקצה מחמת חסרון כיס, ואין נראים דבריהם כי מלבד שנראה שסברא זו היא אך ורק לדעת הגרעק״א ורבים החולקים עליו, והארכנו בזה די הצורך בשיעור ׳נולד ושברי כלים׳, כאן אי אפשר לומר שנתיר כיוון שאינו ראוי לכלום דמחמת שמל בו לא ישתמש בו לכלום קודם שיעקרנו מחיידקים וסכין כזה אינו ראוי לעיקור, וממילא יהיה דינו כמחט שנשברה ומיד אחר המילה חל עליו שם מוקצה חמור ׳מחמת גופו׳ אלא שנתיר לסלקו ע״מ שלא יינזקו בו מזיהומים או חתכים.

סנדל שנקרעה רצועתו

טעם האיסור ברצועה חיצונה
טעמי ההיתר ברצועה פנימית
ביאור חדש ומחודש
מנהג בני אדם בימי החולין
רצועות שנקרעו בשבת עצמה
ביאור דברי רש"י
האם הכל תלוי בגנאי או ביכולת לנעול את הסנדל
חידוש מחודש, תיקון גרוע תליא בגנאי
סנדל שנקרע ובא גוי ותיקנו
חידוש גדול, גם בזמננו מנעל קרוע אינו מוקצה

• • •

מסופר בגמרא שבת (קיב.) בלשון זו: רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דרבי אבהו בכרמלית, איפסיק רצועה דסנדליה, אמר ליה: מאי ניעבד לה, אמר ליה: שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה, וכרוך עילויה. אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף, איפסיק ליה רצועה, אמר ליה: מאי איעביד ליה, אמר ליה: שבקיה. - מאי שנא מדרבי ירמיה - התם לא מינטר, הכא - מינטר, - והא מנא הוא, דאי בעינא - הפיכנא ליה מימין לשמאל, ע"כ, והשיב לו רב יוסף שאנו פוסקים כרבי יהודה שאין מחשיבים את אפשרות היפוך הסנדל כאפשרות תיקון.

וכן פסק בשולחן ערוך סימן ש"ח סט"ו וז"ל: סנדל שנפסקה רצועה הפנימית, עדיין תורת כלי עליו ומותר לטלטלו, נפסקה החיצונה בטל מתורת כלי ואסור לטלטלו. ואם הוא בכרמלית, מותר לכרוך עליו גמי לח שהוא מאכל בהמה לתקנו שלא יפול מרגלו, ובחצר שהוא נשמר שם, אסור.

טעם האיסור ברצועה חיצונה

וצ"ב מאי בין רצועה לרצועה ובין פנימית לחיצונה, דהא פשיטא לאביי דאי היתה נקרעת הרצועה הפנימית היה הסנדל מותר בטלטול, והרי מאי שנא

פנימית או חיצונה והא בתרוויהו אי אפשר ללבוש את הסנדל והמג״א סקכ״ח ביאר את חומרת רצועה חיצונה שבטל הסנדל מתורת כלי וז״ל: דגנאי הוא לתקנו כיון שניכר מבחוץ והקשה המ״מ מ״ש מכל שברי הכלים דשרי כמ״ש ס״ו וי״ל דלא חזי לכסות כלים משום דממאיס (ב״י) וצ״ע דאמרי׳ סנדל המסומר שרי לטלטלו לכסות בו את הכלי ולסמוך בו כרעי המטה ועוד דמי בעינן שיהיה דוקא ראוי לכסות בו כלי הא אפילו חזי לתשמיש אחר שרי ועמ״ש **סי״א בשם התוספות**, עכ״ל. ובלבושי שרד ביאר את דברי המג״א דרצועה חיצונה אין מתקנים כלל משום שהתיקון מגונה ולכן האדם מתיאש מסנדלו ועתיד לזרקו לאשפה ולכן ייאסר עליו לטלטלו וממש כדין מחט שנשברה שאף שיש בה שימושים אחרים בכ״ז זורקה לבין שברי גרוטאות, וכך ביאר בתוספת שבת ואחריהם במשנ״ב, ונראה שביארו את הוראת רבי אבהו ׳כרוך גמי לח׳ ע״ג הסנדל בתור דרך כלשהיא לטלטל את הסנדל ולהוליכו מבלי ליגע בו בידו.

ויש לתמוה על ביאור זה כמה תמיהות:

א. מה גרע סנדל שנקרעה רצועה החיצונה מכל שברי כלים והא ראוי הסנדל לסמוך בו כרעי המיטה [כך הקשה הרשב״א ואחריו המג״א, אלא שהמג״א יצא לחדש שאדם זורקו לאשפה].

ב. מדוע התיר רבי אבהו לר׳ ירמיה לכרוך גמי על הסנדל ולטלטלו עד הבית, והא מוקצה גמור הוא כעצים ואבנים וכי שרי לטלטל מוקצה ע״י קשירה לרגלו, ועוד הרי ע״מ לקושרו צריך לאחוז את הסנדל בידו.

ג. ועל יסוד המג״א שחידש כי אדם זורקו לאשפה יש להקשות מדוע טרחו וחששו האמוראים רבי ירמיה ואביי על סנדלם שנקרע, והא אדם משליכו לאשפה[א].

ד. ועוד הקשה בני יאשיהו ני״ו מהגמרא (שבת קיב:) שהעמידה את המשנה בכלים (פכ״ו מ״ד) סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותיקנה - טמא מדרס, נפסקה שניה ותיקנה - טהור מלטמא מדרס אבל טמא מגע מדרס בסנדל שיש לו ארבע אזנים וארבע תרסיותים **ומיירי בנקרעו אזניו החיצונות**, וא״כ מוכח מכאן שמתקנים את הרצועות החיצונות דאטו בשופטני עסקינן דטרחי ומתקני סנדל שאינו ראוי לתיקון.

ה. ולקמן נביא את דברי הראב״ד שהביאוהו ראשונים רבים (רשב״א, ריטב״א ומאירי) ומפורשות נקט כי אדם

א. וביאר הרב ר׳ חיים יו״ט קולסקי שליט״א ביאור מחודש ונפלא מאד, שאין משליכים את הסנדל לאשפה אלא רק מפקיעים אותו משימוש נעילה אך משתמשים בו לצורך שימוש בחלקיו ׳כחלקי חילוף׳ לסנדלים אחרים שנקרעו וממילא הוי מוקצה גמור אך עכ״ז עדיין נצרך הסנדל לבעלים.

רוצה בתיקון רצועה החיצונה, ומצניעו לצורך כך וברור שאינו משליכו לאשפה.

טעמי ההיתר ברצועה פנימית

אבל בהיתר נקרעה רצועה פנימית צ״ב מאי טעמא, ויש שתי דרכים לבאר: הראשונה, שאף שאין הסנדל ראוי ללבישה כעת אך בעליו מתכוין להביאו לרצען ע״מ שיתקנו [שהרי אין התיקון ניכר בצד הפנימי] ואדהכי והכי עד שיתקנו עדיין ראוי לשאר תשמישים וכדין עושה ׳מעין מלאכה׳ שיכול לתמוך בו כרעי המיטה והיתירו כדין כל שברי כלים העושים מעין מלאכה, וראיתי שיש שביארו בדרך שניה: שהסנדל הקרוע אינו ראוי ללבישה, ומתעתד לתקנו אך מצניעו היטב שלא יאבד או יתקלקל ולכן אינו משתמש בו למלאכות אחרות וממילא כעת לכאורה אינו ראוי למלאכתו ואף לא למלאכה אחרת **אבל החידוש כאן הוא** שאף שאין לנו יכולת ללבוש את הסנדל עד שיתקנו הסנדלר, עכ״ז עצם העובדה שמתעתד לתקנו ולהשיבו לקדמותו די כדי להתיר את טלטולו, ודומיא לדין דלת שנשברה שאך שאינה ראויה לכלום עכ״ז מותר לטלטלה מכח השידה, וכן יהיה הדין כאן שאף שכעת הסנדל אינו ראוי לכלום שללבשו אינו יכול ואין רגילות לכסות בו כלים מחמת מאיסותו, עכ״ז הרי הוא ראוי ׳אגב עצמו׳ שעתיד להרפא בעצמו ושניא מכל שברי כלים שאבד סברם ונתיאשו מתקותם לשוב ולהבנות ככלי מחדש ולכן אי לא ראויים למלאכה שוב נפגמו ונאסרו בטלטול, וביאור זה קשה לי מכמה וכמה סיבות:

א. יש לתמוה דהיכן מצינו כלי שאינו ראוי לכלום ומותר בטלטול ׳אגב עצמו׳ ואינו דומה כלל לדלתות כלים ששם השידה עצמה ראויה לשימוש והדלת נסרכת ונטפלת לשידה הבנויה.

ב. ולפי דימוי זה תתעורר קושיא גדולה מדברי תוס׳ רי״ד שאסר לטלטל דלתות כלים שנתפרקו וזקוקות לתיקון אומן, והרי כאן תיקון הרצועה הפנימית דורש אומן ועכ״ז התרנו כיוון שיכול לתקנו.

ג. ומדברי הראב״ד שנביא בסמוך ג״כ יש להקשות על הדרך הראשונה שהרי מוכח מדבריו סברא הפוכה בדיוק דהא דאדם משמר סנדלו לתיקון - דין גרמא ליה שלא ישתמש בו לשימושים אחרים.

וכתב הרשב״א וז״ל: ועוד תירץ הראב״ד ז״ל דרב יוסף ורבי אבהו סבירא להו כר׳ יהודה דוקא בסנדל שנפסקה אחת מאזניו דלא מבטיל ליה איניש ממלאכתו בהכי לחודיה לכסויי ביה מנא או לסמוך בו כרעי המטה אלא דעתיה לתקוניה ולאהדוריה למלאכתו, הלכך כיון דלא חזי ליה לנועלה לכולה שבת מוקצה הוא ומשום הכי אמר ליה רב יוסף שבקיה דלאו מנא הוא, ודוקא בחצר דמינטר דמקצה ליה איניש מדעתיה עד דמתקן ליה, אבל בכרמלית דלא מינטר לא מקצה ליה איניש אלא דעתיה עליה לטלטולי על ידי גמי לח, עכ״ל, והובא יסוד זה גם בדברי הריטב״א והמאירי.

ביאור חדש ומחודש

ורציתי להציע ביאור מחודש וכולל במהלך הסוגיא, ומבוסס על יסודו של רש״י והראב״ד, וראשית יש להבחין בכמה ׳הנחות עבודה׳:

א) כל רצועה אפשר ונהוג לתקנה כהוגן בידי הרצען, ואפילו רצועה חיצונה ואין אדם משליך את סנדלו לאשפה.

ב) כל רצועה שנקרעה אי אפשר לילך עם הסנדל כמות שהוא קרוע.

ג) אדם שנקרעה רצועה חיצונה של סנדלו מניחה כמות שהיא עד שיביאנה לתיקון אצל הרצען ואינו משתמש בה לשום צורך אחר כיוון שרוצה בהמשך השימוש של הסנדל להליכה.

ד) כל סנדל יש מציאות לתקנו בצורה ארעית וגרועה ע״י כריכת חוט או שרוך או אפילו ׳גמי׳[ב] במקום הרצועה אבל תיקון זה הוא מגונה.

ה) מחמת הבושה, אדם אינו הולך עם תיקון מגונה אא״כ תהיה סיבה חזקה הגוברת על בושתו כגון מרחק הליכה רב, או שיקול של הפסד הסנדל, או לחילופין אם התיקון המגונה אינו בולט או שיש יכולת להסתירו.

ו) לכל סנדל יש סגירה מצד ידוע וקבוע וזה מה שיוצר הבדל משמעותי בין סנדל ימין לסנדל שמאל, וכשם שהיום כל סוגרי הסנדלים נתונים מהצד החיצוני של הרגל ע״מ להקל על פתיחה וסגירה.

מנהג בני אדם בימי החולין

וע״פ יסודות אלו נבאר כי אדם שנקרעה רצועה חיצונה ואפילו בימות החול מניחה בביתו עד שיזדמן אצל הרצען, וממילא גם בשבת כאשר נקרעה רצועת סנדלו החיצונה הרי הוא משמרה לתיקון ולא נתיר לו ליגע בסנדל אלא הרי הוא מוקצה מחמת גופו שהרי למלאכתו אינו ראוי ואף לשימושים אחרים אין משתמשים בו מחמת שחס עליו שלא יתקלקל, אלא שבסנדל שנקרעה רצועתו הפנימית ישנה ׳דרך עראי׳ לקשור חוט כלשהו ובזה יהיה אפשר לקשור את הסנדל על גבי הרגל וללכת בו כדרכו וממילא אין מניח את הסנדל בקרן זוית עד שיתקנו אלא מהלך בו בקשירה זו עד שיזדמן אצל רצען ויתקן סנדלו כהוגן, וא״כ יש להבין מדוע בסנדל שנפסקה החיצונה לא יעשה כן, והתשובה ביאר

ב. מזוהה כצמח ממשפחת הגומאיים, המצוי בסביבות מקוי מים (איוב ח׳ י״א) ״היגאה גומא בלא בצה ישגה אחו בלי מים״ מהם התקינה יוכבד אמו של משה רבנו את התיבה (שמות ב׳, ג׳) ״ותקח לו אמו תיבת גומא״ וממנו בנו סירות קטנות (ישעיהו י״ח ב׳) ״השלח בים צירים ובכלי גומא על פני מים״ חלקי הצמח שימשו כחומר לחבלים כלי בית ורהיטים **ובעיקר כחוט זמין לקשירות וחיבורים**, ואף לרפואה כבמסכת עירובין (פ״י י״ד) ׳כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי במקדש׳ [ויש לציין כי גם היום יש המשתמשים עם ענפי הצמח ופקעותיו התת קרקעיות לריפוי פצעים מוגלתיים], וענפיו נאכלים ע״י בהמות לתיאבון.

רש״י שהתיקון הגרוע ניכר ויש גנאי לילך בו כך וממילא אין מהלכים בו, ואף שבנקרעה רצועה פנימית ג״כ תיקון כזה הוא גרוע ומגונה עכ״ז ׳אינו ניכר׳ שהרי התיקון נמצא בצד הפנימי שבין רגלי האדם, ונמצא א״כ שההבדל בין רצועה לרצועה הוא שבפנימית מצוי שילך עם תיקון מאולתר דאינו ניכר ואילו ברצועה חיצונה אינו מצוי שילך עם תיקון גרוע מחמת שפונה לצד חוץ וניכר, אבל מה יקרה לאדם שבכרמלית תקרע רצועת סנדלו, ברור שלא יחוש להא דמינכר התיקון כיוון שהאפשרות העומדת לפניו היא להניח את סנדלו כאן ולילך ללא סנדל עד ביתו וברור שבזה בושתו מרובה וממילא לא יחוש למלעיגים ויכרוך שרוך כלשהוא וילך כך ואף שניכר וגנאי, יותר גנאי לילך ללא סנדל ואף החשש שמא יאבד סנדלו גורם לו שלא יחשוש ללעגם של בני אדם, וילך בסנדל כרוך בכריכה מאולתרת, ולהלכה נפסק כי אדם אינו מחליף בין סנדליו ע״מ שצד החיצון יפנה כלפי פנים ולא יהיה התיקון ניכר, משום שעתה תתעורר בעיה חדשה ואפילו בסנדל השני שיהיה צד הסגירה במיקום משונה, פונה לגבי פנים.

רצועות שנקרעו בשבת עצמה

וממילא נוהג זה של ימות החול ישפיע גם בדיני שבת, שאדם שנקרעה לו רצועה חיצונה בביתו הרי הסנדל מוקצה כיון שאינו ראוי לכלום, להליכה כמות שהוא אינו ראוי ואף אינו ראוי לכרוך כריכה ארעית מחמת שהתיקון ניכר וגנאי הדבר, וגם אינו מיועד לשימושים אחרים כגון לסמוך בו כרעי המיטה משום שאינו מפסיק את השימוש בו כסנדל אלא ממתין עד שיתוקן ואז ילבשנו, [ואביי רצה שיתיר לו רב יוסף לכרוך גמי לח ולהלך בביתו בסנדל המתוקן ולא התיר לו רב יוסף] **אלא שבכרמלית** מצוי ונהוג שיכרוך אדם חוט כלשהו וילך כך בצורה ארעית עד ביתו, ולכן נתיר לו לכרוך על הסנדל רצועה כלשהיא [בצורה שאין לחוש שמא יבטל את הכריכה ונמצא קושר בשבת] ולילך בסנדל זה לביתו דהא מי יחוש לגנאי בשעה שאין לו סנדל, ואף אדם מעדיף את הגנאי בהליכה עם תיקון גרוע מאשר שיאבד סנדלו, וזה פשר ההוראה של רבי אבהו ׳כרוך גמי לח׳ - לאחוז את הרצועה בצורה ארעית ולהמשיך להלך בו כדרכו.

אך בנקרעה רצועה הפנימית דרך בני אדם לילך כך ואינם חוששין לילך בו אחר שתקנוהו בצורה ארעית וממילא לא פקע ממנו שם כלי, ולפי זה אם תיקרע לאדם רצועה פנימית בביתו נאמר לו - ׳שקול גמי לח וכרוך עילויה׳ וכך תמשיך לילך עמו כל השבת.

ביאור דברי רש״י

וראיתי להביא את לשון רש״י ולפרשה [בסוגריים מרובעות] וז״ל רש״י: דאי בעינא הפיכנא מימין לשמאל - שהסנדל יש לו שתי תרסיות והן של עור, מקום קביעות הרצועות אחת מבחוץ ואחת מבפנים לבין שני רגלים [רצועות עור התחובות בסוליה עצמה ויוצרות מעין טבעת שבה נקשרות הרצועות] כעין

שיש למנעלים שלנו, וכשנפסק הפנימי [בין רצועה ובין תרסית] ראוי הוא לתקנו [בתיקון עראי ע״י הבעלים] ואף על גב שתיקונו ניכר וגנאי הוא מיהו לצד פנים לא מיתחזי, וכשנפסקה חיצונה אינו הגון שוב לתקנו [בתיקון עראי, אבל בתיקון אומן ראוי וראוי] והך דאביי חיצונה איפסיק, משום הכי אסריה רב יוסף אפילו לטלטלו, ואמר ליה אביי: והא אכתי מנא הוא, דהפיכנא ליה לרגל האחרת, ונמצאת החיצונה פנימית [ואז אף שהתיקון מגונה, לא יהיה ניכר], ועונה לו רב יוסף כי אי אפשא לומר כך דחיישינן לשיטת רבי יהודה אין אדם הופך סנדלו, דהפיכת הסנדל גם היא מגונה, **והצעתי פירוש זה בפני הרבנים הגאונים שליט״א וקילסוהו רבנן.**

האם הכל תלוי בגנאי או ביכולת לנעול את הסנדל

ולכאורה יוצא שהכל תלוי בענין הרגשת בני אדם ואם איכא גנאי הרי הסנדל מוקצה ואף שאפשר לילך עמו ואי ליכא גנאי שרי, אך במגן אברהם ס״ק כ״ח וז״ל: ונ״ל דבמנעלים שלנו אף על פי שנפסקה הרצועה עדיין חזי ללבישה ותורת כלי עליו דדוקא במנעלים שלהם שהיו פתוחים לגמרי מלמעלה וצדדיו של עץ או של עור קשה והרצועה נקשרת על גבי הרגל כמו שכתב רש״י ואם נפסקה לא היה יכול לנועלו משא״כ שלנו, עכ״ל. ויש קצת לדייק מדבריו שבמנעלים שלנו שאין בהם בעיה לילך עמם מותר תמיד בין ניכר הקרע וגנאי ובין שאינו ניכר, ולכאורה זה סותר לדברינו שתלינו הכל בגנאי.

חידוש מחודש, תיקון גרוע תליא בגנאי

אבל בעומק הענין יש מקום לחדש ולומר שבאמת כל הבעיה היתה כל זמן שהסנדל היה קרוע וחקרנו אם יהיה מותר לטלטלו ע״מ לתקנו תיקון גרוע ובזה תתאפשר ההליכה בו דבפנימית שרי ובחיצונה אסור דלא נתיר לטלטל מוקצה של שבר כלי ע״מ לתקנו תיקון ארעי שאינו נוהג בין בני אדם מחמת הגנאי דהרי מוקצה גמור לפנינו אלא מה תאמר הרי אני רוצה לתקנו תיקון גרוע, ובזה תישלל ממני הזכות לטלטלו דכיוון שאין דרך בני אדם לתקנו מחמת הגנאי אין כח בתיקון גרוע כזה ׳לתקן׳ את המוקצה [וזוהי בדיוק הסיבה שסבר מתחילה אביי להתיר סנדל בבית דהרי רצונו היה לטייל בו בביתו וא״כ אינו מקפיד על הגנאי כיוון שאינו ניכר הגנאי בבית המוצנע וא״ל רב יוסף שייאסר דהתם איכא אומדנא דמוכח שודאי אינו משאיר חפציו להפקר אך כאן תלוי בדעתו ומאן מפיס ולכן אסר על אביי לתקן את סנדלו ולהכשירו ללבישה] אבל בשעה שבני אדם אינם מקפידים על התיקון המגונה משום שאינו ניכר או מחמת צער ההליכה ע״ג קרקע או מחמת החשש מחסרון כיס באיבוד הסנדל הרי שיש כח אפילו בתיקון גרוע כזה להגדיר את הסנדל בתורת כלי. **וא״כ נוסיף ונחדש** שאם היה לאדם סנדל שנקרעה רצועה חיצונה מע״ש ותיקנו תיקון גרוע ודאי שנתיר

ללובשו ולטלטלו ולא ניחוש לגנאי דהא אינו חשיב ככלי שבור דראוי למלאכתו, **ועפ״ז נחדש עוד חידוש עצום**, שיתיר רבי אבהו לרבי ירמיה לילך עם הסנדל שתיקנו בכרמלית בגמי אפילו אחר שהגיע לביתו ומה שאסר רב יוסף הוא להרים את הסנדל ע״מ לתקנו.

סנדל שנקרע ובא גוי ותיקנו

ויש לחקור מה יהיה הדין הסנדל שנקרעה רצועה חיצונה בחצר ובא גוי ותיקנו, דעתה לכאורה הרי חזר הסנדל להיות ראוי ללבישה והרי זהו דין ׳אין מוקצה לחצי שבת׳ שבכניסת השבת היה הסנדל ראוי ואחר שנקרע נדחה וכאשר תיקנו הגוי הרי חזר להתירו הראשון אבל נראה לאסור מדין נולד שהרי אחר שנקרעה הרצועה הרי הסנדל נפגם ואינו נחשב לכלום עד שיתקנו ואחר שתיקנו הרי פנים חדשות באו לכאן וזה ממש בבחינת דומה לנולד גמור שלא היה בעולם[ג], אבל עורר בזה ידידי הרב ר׳ אריאל וקנין שליט״א שבנקרעה רצועה הפנימית בחצר ובא גוי ותיקנה בגמי אין לאסור את הסנדל דהא למאי תיחוש לה, דהרי למעשה ראוי הוא ללבישה כעת, ואין לאסור משום שהיה מוקצה לשעתו דהא ׳אין מוקצה לחצי שבת׳ ובכניסת השבת היה ראוי ועתה חזר להכשירו, ומשום ׳נולד׳ ג״כ אין לאסרו דהא אין כח בתיקון גרוע כזה להחשיבו כנולד ופנים חדשות.

חידוש גדול, גם בזמננו מנעל קרוע אינו מוקצה

ונפק״מ גדולה במנעלים קרועים בזמננו שאין הולכים במנעלים קרועים כלל ועיקר אך באמת עדיין ראויים למלאכה ראשונה, שלפי יסוד זה נאמר שאף שבד״כ כלי שנשבר ואינו ראוי למלאכה אחרת ואף למלאכתו אינו ראוי הרי דינו כעצים ואבנים ואף שבאמת ראוי למלאכה ראשונה וממש כדין מחט, עכ״ז כאן יש לצדד להיתר משום שבאמת מנעל קרוע הרי הוא ראוי לכל מלאכת המנעלים אלא מאי, שאנשים בושים ומתגנים לילך עם מנעל כזה אך אין בכח הבושה לגרום מוקצה לכלי שאינו שבור ולא נפגם ממלאכתו.

ג. ע״פ יסוד הפמ״ג רנ״ב א״א סקט״ו לגבי עור או בגד שתפרו גוי בשבת שהבד היה קיים אך לא הבגד, אבל עיין בתוספת שבת ש״ח ס״ק כ״ו שחולק וס״ל דכיון שחומר הגלם היה בעולם לא אמרינן בזה נולד גמור וממילא בשבת נתיר לטלטלו, אבל עכ״ז לכל הדיעות ביו״ט ייאסר הטלטול דלכל הפחות הוי ׳נולד רגיל׳ האסור ביו״ט, והרחבנו בדיני נולד בשיעור ׳נולד ושברי כלים׳.

'מוקצה מחמת גזירת חכמים'

כירה שנשמטה אחת מירכותיה
תרומת הדשן, דין ספסל שהתפרק
עיון בשיטת הדרכי משה
ישב מע"ש, פתר שתי בעיות
ספסל ככירה, ודין כפתור מחולצה
מעשה תיקון או שימוש בפועל
מוקצה 'מחמת גזירה'
עשתי עשרה נפק"מ בין מוקצה 'מחמת גזירה' לדין 'שברי כלים'
א. מחמת מקומו
ב. טלטול בגופו וכלאחר יד
ג. עודו בידו
ד. טלטול בשני אנשים יחדיו
ה. 'שומר' שלא יתקע
ו. נשברה הרגל או שאבדה
ז. מיגו דאיתקצאי
ח. רגיל להיות רפוי או הברגה שחוקה
ט. יום טוב
י. טלטול מוקצה לצורך מצוה
יא. טלטול הירך 'אגב הכירה'
למעשה, מהלך עם עגלה ונשמט הגלגל

• • •

כירה שנשמטה אחת מירכותיה

בגמרא שבת (קל"ח:) הובאה מחלוקת בין ת"ק דברייתא לרב וז"ל:

כירה שנשמטה אחת מירכותיה - מותר לטלטלה, שתים - אסור. רב אמר: אפילו חד נמי אסור, גזירה שמא יתקע, ע"כ. וביאור הענין שיש כלי המיועד לחימום

ובישול הנקרא 'כירה' העומד על ארבע רגלים [ירכות] התקועות בחוזק בתוך נקבי הכירה, ומלאכתו לאיסור, ועתה רוצה לטלטלה בשבת לצורך גופו או מקומו, אבל משום שנשמטו הירכות יש לחוש כי האדם ישיב את הירכות לנקב בתקיעה ויעבור על איסור 'מכה בפטיש' וביארו הערוך ור"ח ואחריהם המאירי (והוב"ד בשעה"צ סי' ש"ח ס"ק ס"ח) שיש כאן שני גדרים שונים שכאשר נשמטו שתיים מירכותיה הרי הכירה אינה ראויה כלל לשימוש ודינה כשאר שברי כלים שאינם ראויים לשום מלאכה, אך בנשמטה רגל אחת הרי הכירה ראויה למלאכתה וממילא אין שום סיבה לאוסרה, ולפ"ד ת"ק לית כאן גזירה שמא יתקע אלא רק דין גמור של שברי כלים, אבל רב הסכים שבנשמטו שתים מירכותיה הרי הכירה אינה ראויה לכלום אבל חידש רב שבנשמטה רגל אחת יש לאסור מטעם אחר והוא 'שמא יתקע' שהרי אף שאפשר להשתמש כך בכירה הרי זהו שימוש דחוק ולכן יש לחוש שמא יבוא הבעלים להחזיר ולתקוע את הירך השמוטה ע"מ לייצב את הכירה, וא"כ נחלקו רב ות"ק דברייתא ביסוד גזירת 'שמא יתקע' דלרב חיישינן ולת"ק לא חיישינן להכי, וכיוון שהלכה כרב יש לאסור אפילו בנשמטה ירך אחת מדין גזירה שמא יתקע וכ"ש שאם נשמטו שתיים דיש לאסור אף מדין שברי כלים אך מדברי רש"י מבואר שנחלקו מתי אמרינן 'שמא יתקע' דלת"ק רק בנפלו שתיים מירכותיה ולרב יש לחוש אפילו בנפלה רגל אחת, ולקמן נבאר נפק"מ רבות בין הפירושים וטעמי האיסור.

תרומת הדשן, דין ספסל שהתפרק

ומצינו בדברי תרומת הדשן (סימן ע"א) שהרחיב בענין זה ממש וז"ל: שאלה, ספסל ארוך שנשמטה אחת מרגליו, שרי לטלטלו ולהניחו בראשו באותו צד שנשמט הרגל על ספסל אחר או לאו. תשובה: יראה דיש להסתפק בדבר. וכן ראיתי כתוב על שם אחד מהגדולים שאסור. והביא ראיה מפרק תולין (שבת קלח:) כירה שנשמטה מירכותיה אסור לטלטל, גזירה שמא יתקע, והיינו הך ממש. אמנם היה נראה לחלק, דהתם לא מצי להושיבה בלא הירך שנפלה, ולכך גזרינן. אבל כאן אפשר להניח על ספסל אחר, ולא גזרינן דלמא יתקע. אך מדמחלק בתחלה התם בין אחת לשתים, משמע נמי דאחת אכתי חזי על ידי סמיכה, ואפ"ה מסקינן לאיסור, והמחמיר תבא עליו ברכה, וכן ראוי הוא להחמיר הנלעד"כ, עכ"ל. והביא דבריו בדרכי משה סק"ו וז"ל: כתב בתרומת הדשן סימן ע"א דהוא הדין ספסל ארוך שנשמט אחת מירכותיה אפילו בחול דאסור לטלטלה ולהניחה בצדה הנשבר על גבי ספסל אחרת. וכתב בית יוסף סוף סימן שי"ג (עמ' ריד ד"ה כתוב בתרומת הדשן) דכל שכן דאסור להחזיר הרגל לתוכה אף על פי שהוא רפוי דחיישינן שמא יתקע. **מיהו נראה לי אם ישב עליה מבעוד יום**

מותר לישב עליה בשבת דלא גרע מחריות של דקל כמו שיתבאר בסמוך, עכ"ל.

עיון בשיטת הדרכי משה

והנה ראה ראיתי להתעכב קמעא ע"ד הד"מ הנ"ל, וראשית יש לעיין יסוד התירו שחידש כי אם יתמוך את הספסל השבור בספסל אחר וישב עליו מע"ש הרי מעתה נתיר לטלטלו, ולכאורה מצינו שלשה תנאים:

א. יעשה מעשה תיקון כלשהו כגון סמיכת הספסל בספסל אחר.

ב. ישב עליו במצב הנ"ל.

ג. וכל זאת מערב שבת.

וע"ז נתיר לדברי הד"מ לישב עליו כך, אך ברור שבזה אין צורך לכל התנאים הנ"ל שהרי אם אינו מנידו פשיטא שמותר וכ"כ במשנ"ב סק"ע בשם א"ר, אך באמת בהגהה ע"ד השו"ע בסימן ש"ח סעיף ט"ז נקט לשון יותר מבוררת וז"ל: וכן ספסל ארוך שנשמט אחת מרגליה, כ"ש שתים, דאסור לטלטלה ולהניחה על ספסל אחרת ולישב עליה אפילו נשברה מבע"י (תרומת הדשן סי' ע"א), אא"כ ישב עליה כך פעם אחת קודם השבת (ב"י ס"ס שי"ג), עכ"ל. הרי שמוכח מדבריו שאחר שישב עליה כך מבעו"י שרי אפילו לטלטלה ולהניחה על ספסל אחרת. וכן ראיתי להביא ראיה ליסוד זה בהקדם קושיא גדולה ע"ד הד"מ הנ"ל שביסס את התירו מדין 'חריות שגדרן וישב עליהן' ויש לתמוה מה הקשר בין דין חריות לנידון דידן **והא לכאורה לא קרב זה אל זה** דדין חריות ענינו ייחוד מוקצה מחמת גופו לשימוש האדם והפיכתו לכלי שמלאכתו להיתר, ואילו דין שימוש בספסל ענינו הוכחה שאפשר לי ללא תיקון הכלי וממילא לא אבוא לתקוע, וכן הקשה המג"א בסקל"ג ע"ד הד"מ.

ישב מע"ש, פתר שתי בעיות

אבל לענ"ד רצה הרמ"א לבאר שני דינים בבת אחת דהיינו בספסל שנשבר ברבות מהפעמים אינו ראוי לשימוש וממילא יהיה כשברי כלים המוקצים, וא"ת והרי ראוי הספסל לעשות מעין מלאכה ראשונה דהנה יכול לסומכו על ספסל אחר ולישב עליו, אומר לך דלא היא דהא יסוד גדול למדנו מדברי הראב"ד בדין סנדל שנקרעה רצועה החיצונה דכלי שנשבר ואדם חפץ לשקמו ולהחזירו לקדמותו היא גופא סיבה לכך שלא ישתמש בו יותר לשימושים אחרים [והארכנו בסברתו בשיעור 'סנדל שנקרעה רצועתו'] ולכן גם הספסל הנ"ל שנתפרק רצונו לתקנו וממילא אנו משתמש בו כלל וכלל לא לשימושי ישיבה ובודאי לא לשימושים אחרים דהא חייס עליה שלא יישבר יותר, וממילא הרי דינו ככל מוקצה מחמת חסרון כיס, ובא הרמ"א וחידש חידוש עצום שבהא דסמך הספסל מע"ש ע"ג ספסל אחר וישב עליו, נפתרו שתי בעיות האחת שגילה דעתו שאינו מוקצה ורוצה בו כמקום לישיבה וממש כדין חריות, ועוד בעיה נפתרה והיא סוגיית חשש 'שמא יתקע' שבהא דיתיב עליה הרי הוא מגלה דעתו דדי לו

בשימוש כזה ולא יבא לתקוע[א], וא"כ ע"פ יסוד זה מוכח שבהא דנתקיימו כל שלשת התנאים הרי הספסל מותר בטלטול ככל כלי שמלאכתו לאיסור ולא תיחוש מדין 'שברי כלים' ולא מדין 'שמא יתקע'.

ספסל ככירה, ודין כפתור מחולצה

למעשה נראה שבשולחן ערוך סימן שי"ג סעיף ח' לא הוה ברירא ליה לאסור וז"ל: ספסל שנשמט אחד מרגליו, אסור להחזירו למקומו, ולהניח אותו צד השמוט על ספסל אחר, יש מי שמחמיר לאסור, עכ"ל.

ויסוד הספק נתבאר בדברי התה"ד אי יש לדמות לכירה שנשמטה או שמא אין הדמיון עולה יפה דהתם אי אפשר להשתמש בה ללא הרגל וממילא יש חשש סביר שיבא לתקוע את הרגל ע"מ לתקנה, אבל כאן יש דרך להשתמש ללא תקיעה.

וברמ"א מצינו היתר להשתמש בספסל אחר שישב עליו מע"ש, ויש לעיין אי יתיר הרמ"א גם לטלטל כירה שנשמטה אחת מירכותיה וסמכה באבנים מע"ש או שמא רק בספסל הקל התיר, וכן יש לעיין אי היתר זה מוסכם גם על השו"ע, ונראה שבאמת כל צדדי ההיתר יהיו אך ורק בספסל וא"כ גם יתיר בזה השו"ע דמעיקרא לא ברירא ליה לאסור בספסל אבל בחולצה שנקרע ממנה כפתור אינו ענין לכאן, משתי פנים:

א. דלא גזרו 'שמא יתפור' שהיא מלאכה שיש בה טורח ואדהכי והכי מידכר, אלא רק 'שמא יתקע' שהיא מלאכה קלה וברגע של היסח הדעת כבר תקע והתחייב.

ב. החולצה עצמה ראויה ללבישה גם כך והכפתור מהני לסגירה ונוי בעלמא.

מעשה תיקון או שימוש בפועל

ויש לעיין אי התנאי הראשון שכתבנו 'שיעשה מעשה תיקון' הוא באמת הכרחי ובלעדיו ייאסר להשתמש בספסל, ונפק"מ גדולה בישב כך על ספסל שבור ללא מעשה בפועל, ומצוי מאד במשקפיים שנפלה מהן הידית ומערב שבת לבש כך את המשקפיים, דאי די בשימוש גרוע המוכיח שיכול להשתמש ללא תקיעה, גם כאן נתיר, אך אם נדרש תנאי של מעשה, הרי לא עשה ולא כלום ולא נתיר עד שיתקן ע"י תיקון גרוע כגון

א. והקשה הרב ר' יהודה יו"ט זלזניק שליט"א דאם כנים אנו במש"כ וטעמא דמוקצה מחמת שהבעלים 'מצניעו לתיקון' מדוע הגמרא חידשה טעם האיסור 'שמא יתקע' והא כבר יש בידינו איסור כדין 'שברי כלים', אבל באמת אין זו קושיא כלל משום שבכירה שנשמטה באמת הכל שמא יתקע דהא למעשה ראויה היא לשימוש ואינו חושש להשתמש בה כמות שהיא [שהרי לא תתקלקל בגלל השימוש ללא ירך] ורק האיסור מכח שמא יתקע, אבל ספסל חסרונו שאינו ראוי לשימוש נובע רק מחשש שמא יתקלקל יותר ולכן אית ביה תרתי, 'מצניעו לתיקון' וגזירה 'שמא יתקע'.

שאילתר חוט ברזל והציבו במקום הידית, וכן יהיה בגלגל עגלה שנשמט אך מע"ש השתמש בעגלה והסיעה בשלשה מגלגליה, וצ"ע[ב].

מוקצה 'מחמת גזירה'

ובאמת יש להדגיש כי כאן מצינו דין ייחודי בהלכות מוקצה והוא 'מוקצה מחמת גזירה' וכל ענינו הוא שמדובר בחפצים שעל פי הכללים שבידנו היינו מתירים את טלטולם, אם משום שמוגדרים ככלים שמלאכתם להיתר או שהגדרתם כשברי כלים הראויים למעין מלאכה, ועכ"ז אסורים בטלטול מכח גזירת חכמים, **ויש להבחין בהבדל מהותי מאד בינו לבין שאר מוקצים שמוקצה מחמת גזירה הוא 'איסור בגברא' לעומת שאר מוקצים שאיסור דידהו הוא 'איסור בחפצא'**, ויש עוד כמה סוגי מוקצה מחמת גזירה בהלכות שבת ויו"ט:

א. **כירה שנשמטה אחת מירכותיה**, ויש להחמיר בדין ספסל שנשמטה רגלו כדין כירה.

ב. מנורת פרקים: בסי' רע"ט סעיף ז' וז"ל השו"ע: מנורה, בין גדולה בין קטנה, אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי ואפילו אם אינה של פרקים אלא יש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים, אסור לטלטלה, הרי שאם עד עתה אסרנו לטלטל כירה שנשמטה אחת מירכותיה אבל התרנו לטלטלה ללא חשש כל זמן שלא נשמטה הירך הרי שעתה התחדש דין שייאסר לנו לטלטל כלי שלם שלא נתפרק מהחשש שמא יתפרק, ואחר יבנהו, ויש לחוש שמא יתקעהו בחוזק, ולא עוד אלא שגזרו בכל מנורות שיש להם חריצין משום דדמו למנורת פרקים, **ויש לעורר בזה בסלסלאות פלסטיק המצויות כיום שבנויות מחלקים נפרדים האחודים אחד בשני שיש איסור גמור לטלטלן כדין מנורת פרקים.**

ג. **פירות שנשרו מהאילן בשבת** וביו"ט וכן ענפי אילן שנתלשו בכולן אית בהו מוקצה מחמת גזירה שמא יעלה ויתלוש, עי' בחיי אדם ח"ב כלל ס"ז סעיף כ"ז ובנשמ"א שם, משנ"ב סי' שכ"ב סק"ז, תק"א סקכ"א, תק"ז סק"ה.

ד. **משקין שזבו**, מגזירה שמא יסחוט כתב בשו"ע הרב סיש"ח ס"ט דאסור לטלטלן לצורך גופן ומקומן, אך עי' בחי' הגרעק"א בריש ביצה דס"ל דמשום משקים שזבו נאסרים רק בשתיה אך לא בטלטול וזאת ע"פ התוספות בשבת (מה: ד"ה דאית ביה ביצה).

ה. **טלטול 'סולם של עלייה'** לשיטת הטור שהורה כשיטת רבי אברהם

ב. ואח"כ ראיתי בקנה בשם ח"א סי' י"ט שפשט להיתר בנשתמש כמות שהן קודם השבת.

מבורגייל ונרחיב מעט, שהרי בגמרא (ביצה ט:) נאסר לטלטל סולם של עלייה שמא יאמרו להטיח גגו הוא צריך, ומנגד הגמרא בעירובין (עז:) מוכח שמותר לטלטל סולם בשבת בין 'צורי' ובין 'מצרי' או 'סולמות שבבבל'[ג] ובתוס' (ד"ה מאי דקא שרי) הביאו שני תירוצים, הראשון [בשם ר"ת] שיש לחלק בין סולם של בית לסולם של עלייה, והשני [משם רבי אברהם מבורגייל] שיש לחלק בין שבת ליו"ט דביו"ט כיוון שמותר לטלטל ברה"ר ממילא יש לאסור טלטול סולם גדול כשל עלייה בפרהסיא מחשש שמא יאמרו להטיח גגו הוא צריך ואחר שנאסר ברה"ר יש לאסור גם ברה"י משום 'כל דבר שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור' אבל בשבת שממילא אי אפשר לטלטל ברה"ר מדאורייתא אין טעם לאסור ברה"ר וביאר הב"י שפסק הטור כר"א מבורגייל, ולפי התירוץ הראשון בתוס' יש לאסור סולם עלייה בין בשבת ובין ביו"ט ובא"ר שי' ש"ח סקמ"ו כתב וז"ל: והטור מתיר דאין חשש רואין בשבת כיון שאסור להוציא לחוץ, וכן פסק רש"ל [בים של שלמה] פרק קמא דביצה סי' כ"ו, וכן עיקר כי ראיתי בפסקי תוספות שם (אות ל"א) ובפ' חלון (עירובין אות קמ"ט) ורבינו ירוחם (נתיב יב חי"ג פ"ג ע"ד) וספר צידה לדרך (מאמר ד כלל א פכ"ג) שפסקו הכי, עכ"ל. אך בשו"ע הורה בסי' ש"ח סעיף י"ט וז"ל: סולם של עלייה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גגו, אסור לטלטלו. אבל של שובך מותר לנטותו ממקום למקום, אבל לא יוליכנו משובך לשובך כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבוא לצוד, עכ"ל. וברור שלא פסק כר"א מבורגייל שהתיר טלטול סולם של עלייה בשבת, והגר"א ביאר את דברי השו"ע כדעת ר"ת שאסר תמיד בסולם של עליה בין ביו"ט ובין בשבת, וא"כ איסור סולם בשבת יסודו באיסור גזירה [אך עי' במג"א שנקט לבאר את דברי השו"ע כשיטת הרמב"ם שסולם של עלייה אין עליו תורת כלי כלל והריהו כדלתות הבית, ולפ"ד המג"א לית הכא מוקצה 'מחמת גזירה' כלל וכלל][ד].

ג. שם מיירי בדין עירוב חצירות בין שכנים שמפרידה ביניהם גדר גבוהה עשרה טפחים, שחובה שיהיה מושען ע"ג הכותל סולם שאסור לטלטלו בשבת, משום שכל דבר שמותר ליטלו הרי עלול לקחתו משם בשבת ובטל העירוב בין החצירות, ושם הגמרא קבעה כי כל הסולמות מותרים בטלטול [צורי, מצרי, בבלי] והתוס' הקשו סתירה לזה מדין סולם של עלייה שמוכח מכאן שאסור לטלטלו וא"כ הרי אפשר להחשיבו כסולם הגון לענין עירובי חצירות, וע"ז חילק ר"ת בין סולם עלייה לשאר סולמות בין מצרי צורי או בבלי, ור"א מבורגייל חילק בין שבת ליו"ט, וממה שהקשו ולא תירצו שהסולם מוקצה אך מותר לטלטלו בסמוך למקומו מוכח כי הבינו שהסולם אסור בטלטול בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו ככל מוקצה חמור, **אבל הגר"א למד מדברי הרשב"א בעבודת הקודש תירוץ שלישי לקושיא** שבאמת סולמות גדולים כסולמות הצורי וסולם בבלי באמת אסורים בטלטול וממש כדין סולם של עלייה אך בכולם כיוון שנאסרו רק מחמת גזירה שרי לטלטלם לצורך מקומו, וא"כ אף שהם מוקצים הרי הם פסולים לענין עירוב חצירות משום שבשעה שיצטרך לסלקן לצורך מקומו יעשה זאת בהיתר ובטל עירובו.

ד. ונשאלתי ע"י ידידנו הרב ר' יהודה מירסקי שליט"א לגבי דין טלטול של 'סולם חגית' והוא סולם בטיחותי מאד מאלומניום המשמש טכנאים ובעלי מקצוע למיניהם, וייחודו שיש בו אפשרות

ו. **בגד רטוב** שמקפיד על מימיו, ומקור הדברים ממרדכי בשם רבי אליעזר ממיץ הוב"ד בדרכי משה סי' ש"א וז"ל: וכתב המרדכי פרק חבית (סי' תמא - תמב) בשם רא"ם (יראים סי' רעד, קלו א) דכל דבר השרוי במים אסור לטלטלו שמא יבא לידי סחיטה והוא שמקפיד על מימיו, עכ"ל. אלא שבמג"א סקנ"ח התיר לעשרה בני אדם לטלטל בגד רטוב בידם וכ"כ בתו"ש, אך בא"ר סק"פ מבואר דסגי בתרי.

ז. **סנדל המסומר** שנתפרש דינו במסכת שבת (ס:) לא יצא האיש בסנדל המסומר, ולא יטייל מבית לבית, אפילו ממטה למטה. אבל מטלטלין אותו לכסות בו את הכלי ולסמוך בו כרעי המטה, ורבי אלעזר ברבי שמעון אוסר, ע"כ. הרי שלדעת ראב"ש הרי הוא מוקצה גמור כמוקצה מחמת גופו, ולא נתפרש לנו ברמב"ם ובטושו"ע כמי נפסקה ההלכה.

עשתי עשרה נפק"מ בין מוקצה 'מחמת גזירה' לדין 'שברי כלים'

ומצינו אחת עשרה נפק"מ ושינויים מחולקים בין דין כירה שנשמטה אחת מירכותיה לשאר שברי כלים דמוקצה דידהו מחמת שאינם ראויים לכלום:

א. מחמת מקומו

ולכאורה אפשר לומר שאם נעיין ביסוד הגזירה נבחין כי יש לאסור את הטלטול לצורך גופו בלבד אך לא לצורך מקומו דסברא פשוטה היא דהחשש הוא שכיוון שיבא להשתמש ולא יוכל ישכח ויתקע אך במידה ומטלטל לצורך מקומו למה יתקע, אבל דברינו נסתרים מדברי רבינו חננאל וז"ל: כירה זו כלי מתכות היא וכל זמן שתורת כלי עלייה **מותר לטלטלה לצורך מקומה**. לפיכך אם ניטלה אחת מירכותיה עדיין כלי היא שיכולה לעמוד בג' אבל אם ניטלו ב' בטלה מתורת כלי שאינה יכולה לעמוד בשתים. רב אמר אפילו אחת אם ניטלה אסור לטלטלה גזירה שמא יתקע והלכתא כרב, עכ"ל. הרי שמפורשות נקט שהאיסור הוא אף לצורך מקומה[ח] אבל באמת אין זו

להאריכו לגבהים שונים, ויחסית לגובהו הרי הוא קל מאד ונראה שלכל הדיעות והשיטות אין לאסור בו כדין סולם 'של עלייה' דהא המג"א אסר בסולם של עלייה כיוון שמחמת קביעותו לבית אין לו שם כלי והרי הוא כדלתות הבית ואילו הסולם הנ"ל אין בו שום שייכות בית, ואפילו לפי דברי הגר"א שאסר בסולמות עלייה בכל גודל שהם והתיר בסולמות בית, כאן אין לנו כח לדמות גזירות חכמים וכיוון שסולם הנ"ל אינו 'של עלייה' אין להרחיב את הגזירה גם על הסולם הנ"ל ואפילו שגם בו יש את החשש 'שמא יאמרו להטיח גגו הוא צריך', אבל נראה שיש למיחש ביה ולהחזיקו בחזקת 'כלי שמלאכתו לאיסור' ומותר רק לצורך גופן או מקומו שהרי עיקר שימושו הוא לתשמישי איסור כגון תיקוני חשמל [ויש עוד קצת לחלק לקולא שהרי איני מבצע בו מלאכת איסור אלא רק הסולם מגביה אותי שאוכל לעשות את מלאכת האיסור, והרי הוא רק 'היכי תימצי' למלאכת איסור].

ח. ואחר כתבי זאת מצאתי שקדמני בראיה זו התהלה לדוד, ובתחילה הביא את שיטת השו"ע הרב דס"ל דרק לצורך גופו אסור, ודחה כל זאת מכח דברי הערוך ור"ח ולפי דברינו אין כאן דחייה כלל.

דחיה כלל, דהא ר"ח לשיטתו אזיל בדעת ת"ק דברייתא שהחסרון כאן הוא בתורת כלי ולא מחמת גזירה, ובאמת כלי שנשבר ואינו ראוי לכלום אסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו, **והאיר ה' עיני בעוד ראיה חזקה ליסוד זה מדברי רבינו הגר"א** שהובאו במשנ"ב סי' תקי"ח סקכ"ט וז"ל: ודע דמלשון המחבר משמע לכאורה דסולם של עלייה דין מוקצה יש לו אבל הגר"א בביאורו מצדד דאינו מוקצה ולא אסור בסתם טלטול והזזה ממקומו אלא טלטול של הולכה לאיזה תשמיש או אפילו הטיה לתכלית זה, עכ"ל. ועתה יש לבאר בעומק סברת הגר"א דשרי לטלטלו לצורך מקומו וממש כשם שביארנו בשאר מוקצה מחמת גזירה, **אלא שלפי זה יוצא דכל דין טלטול 'מוקצה מחמת גזירה' לצורך מקומו שנוי במחלוקת ראשונים** דהא הקשו התוס' סתירה לכאורה בין הגמרא בביצה שאסרה טלטול סולם של עלייה לבין הגמרא בעירובין שנראה ממנה שסולמות ביתיים אפילו גדולים וכבדים מותרים בהזזה [שם הנידון היה לגבי הצבת סולם סמוך למכשול ע"מ ליצור אפשרות מעבר ואז ייחשב הסולם כפתח ונתיר לערב ולטלטל מחצר לחבירתה ואי אפשר ליצור חיבור עם חפץ שיכול להינטל בשבת] ותירצו התוס' שני תירוצים א: ר"ת חילק בין 'סולם של עלייה' לשאר סולמות ביתיים, ב: ר"א מבורגייל חילק בין יו"ט החמור לשבת הקלה, ומדבריהם מוכח שאוסרים את טלטול הסולם לצורך מקומו דאל"כ היו צריכים לבאר בפשטות שאין מחלוקת כלל בין הסוגיות וא"צ לשום חילוק דאכן סולם של עלייה מוקצה חמור הוא ואסור לטלטלו לצורך גופו ועכ"ז אי אפשר להציבו סמוך לכותל ע"מ לחבר בין החצרות משום שמותר להזיזן לצורך מקומו, ולכן מוגדר הסולם 'דבר הניטל בשבת' לענין עירובין דמאי איכפת לן מחמת מאי שרי להזיזו, דעצם העובדה שמותר להזיזו די בכך לפוסלו מתורת פתח, ולכן הוצרכו התוספות לתירוצים וחילוקים אבל בדברי הגר"א [שלמד מדברי הרשב"א בעבודת הקדש] נראה שביאר דסולם זה חזי לטלטול לצורך מקומו וממילא לא היתה קושיא מעולם, דכל סולם גדול הרי הוא מוקצה מחמת גזירה ואסור בטלטול לצורך גופו אך לצורך מקומו מותר בטלטול וממילא אינו ראוי לשמש כפתח לענין עירובי חצירות.

ב. טלטול בגופו וכלאחר יד

ולכאורה במוקצה כזה שאיסורו שמא יתקע נראה שיש לאסור את טלטולו גם בטלטול כלאחר יד שהרי איידי דעסיק ביה יש לחוש שמא יתקע וכן הסתפק בשו"ת אור לציון (חלק ב פי"ח הערה כ"א) לגבי טלטול פמוטות שיש בהם חריצין כעין פרקים, וז"ל: ואפשר שאף כלאחר יד אין לטלטל פמוטים אלו בשבת, שאעפ"י שקי"ל שמותר לטלטל מוקצה כלאחר יד, וכמ"ש הרמ"א בסימן ש"ח סוף סעיף ג', וראה גם בשו"ע שם סעיף מ"ג, אפשר שכאן שהטעם שאין לטלטלו הוא מטעם שמא יתפרק ויבוא לתקנו בשבת, א"כ גם בטלטול כלאחר יד יש חשש שמא יפול ויתפרק ויבוא לתקנו,

וצ״ע, עכ״ל. ונראה להביא ראיה לחששו מדברי הביה״ל סי׳ ש״ח ד״ה דאסור לטלטלה שנקט בפשטות שאם פינה את הספסל ע״מ שלא ייפגעו ממנו מותר להניחו ע״ג ספסל אחר 'ובלבד שלא יטלטלנו בישיבתו' ואין לומר ששיטת הביה״ל שכיוון שמטלטל דרך ישיבתו הרי זהו דרך טלטול דהא מפורשות לגבי חריות של דקל שגדרן להסקה ולא ייחדן, ורוצה לישב עליהן שפסק השו״ע בסעיף כ׳ וז״ל: חריות של דקל שקצצם לשריפה, מוקצים הם ואסור לטלטלם, ע״כ. הורה המשנ״ב בס״ק פ״ב דשרי לישב עליהם וז״ל: ואסור לטלטלם - היינו טלטול ממש אבל לישב עליהם כשאין מזיזן ממקומן ודאי שרי ואפילו כשמזיזן ע״י ישיבתו מצדד המ״א להקל דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאין מזיזן בידים ומצאתי במאירי שגם הוא הסכים לזה רק שכתב דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה, עכ״ל.

ג. עודו בידו

וע״פ הספק הנ״ל יש להסתפק אם נתיר 'עודו בידו' כגון אדם שאוחז בידו כירה ולפתע נשרה אחת מירכותיה דיש לצדד לאיסור דהרי הא דעודו בידו יבא לתקן בידיו, ועוד יותר לדעת הגר״א (יו״ד סי׳ רס״ו לגבי סכין מילה) שהחמיר בדין עודו בידו בכל מוקצה שאינו כלי שמלאכתו לאיסור.

ד. טלטול בשני אנשים יחדיו

ועוד יש לחלק בין סוגי המוקצה ע״פ הדין המבואר בסימן רע״ה ס״א וס״ב וז״ל השו״ע: אין פולין (פי׳ לבער את הכנים מהבגדים, תרגום בערתי הקדש (דברים כו, יג) פליתי), ואין קורין בספר לאור הנר ואפילו אינו מוציא בפיו, שמא יטה. ואפי׳ הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר. ומטעם זה יש לאסור אפי׳ הוא בעששית או קבוע בחור שבכותל, וכן בנר של שעוה. **ודוקא אחד, אבל שנים קורים ביחד, שאם בא האחד להטות** (פי׳ להטות הנר כדי שיגיע השמן לפתילה), **יזכירנו חבירו.** והוא שקורים בענין אחד, שאז ישגיח האחד במה שיעשה חבירו, אבל בשני עניינים לא, ע״כ. הרי דאיכא הכא גזירה דרבנן 'שמא יטה' ועכ״ז כאשר שנים יחדיו ממש עוסקים במלאכה או בקריאה אין חשש הטיה, ולכאורה הוא הדין כאן דאי שניים אוחזין בכירה נתיר לטלטלה ולא ניחוש לשמא יתקע שהרי מדכרי אהדדי, ובאמת מוכח מדברי הט״ז שם בסק״ג שמתיר בפעולה משותפת הנעשית ע״י שנים וז״ל: משמע דלענין פולין אין חילוק דאפילו בשנים אסור דכל אחד שהוא מפלה ובודק אחר כינים הוא בודק במקום אחר וה״ל כמו לענין קריאה בשני ענינים אם לא שאחד מפלה והשני משמרו שזה ודאי מותר, עכ״ל, אבל בב״ח חילק בין פליית כנים לקריאה וז״ל: במשנה תני בלשון יחיד לא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר דדוקא ליחיד אסור, אך קשה דמשמע דלפלות אפילו בשנים אסור ולמה תני לא יפלה בלשון יחיד ויש לומר דאיידי דתני לא יקרא דחד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי תני נמי לא יפלה בלשון יחיד אבל ודאי בלפלות אפילו

בשנים אסור, עכ"ל. והביא דבריו המג"א בסק"ד, ובסק"ה הביא המג"א את קושיית מהרי"ל שהקשה על יסוד ההיתר לקרוא בשנים ובזה אין לחוש שמא יטה דעל פי יסוד זה נתיר גם לשניים לרכב ע"ג בהמה שאיסורו הוא משום גזירה שמא יקטום זמורה להנהיג בה את הבהמה או לשוט ע"פ המים שאיסורו הוא שמא יתקן חבית של שייטין, דהא עתה דאיכא תרי מדכרי אהדדי, ותירץ ע"ז המג"א שני תירוצים וז"ל: ולפמ"ש בשם הב"ח לא קשה מידי דדוקא בקריאה התירו לו אבל במילי דרשות לא אי נמי התם גזרינן שמא יחתוך זמורה קדם שישב על הסוס כדי להנהיגו כי היכי דאמרינן אין שטין שמא יעשה חבית של שייטין וכן עיקר, עכ"ל. ויסוד התירוץ הראשון הוא דיש לחלק בין קריאה שהיא מצוה ורק לצורך מצוה הקלו בשניים לבין רכיבה ע"ג בהמה או שייט ע"ג המים שהוא רשות, ולפי זה מתבארים דברי הב"ח שאסר לפלות כליו בשנים שהרי פליית כינים היא פעולת רשות, וא"כ נראה שיחלקו גם בדין טלטול כירה שנשמטה אחת מירכותיה המג"א והב"ח שאסרו לעשות פעולות רשות בשניים, עם הט"ז שהתיר גם בפעולות רשות ע"י שניים שהרי מדכרי אהדדי ולא יבואו לתקוע, וראיתי שקדמני בזה התהל"ד בסי' ש"ח אלא שהמג"א עצמו לא נשאר עם יסוד דברים אלו וביאר את החילוק בין איסור רכיבה ע"ג בהמה בשניים לבין היתר הקריאה בשניים בצורה שונה, והיא ע"פ יסוד איסור שייט בחבית של שייטין דלא מהני לשוט בשניים כיוון שהגזירה היא שמא טרם שישוט יבנה חבית ומאי מהני שייט בשניים והא אין חבירו עמו לשמרו קודם השייט, וכן הענין כאן שגזירת חכמים היתה שמא יחתוך זמורה קודם הרכיבה וממילא לא יהיה שום ריווח בהא דרכיבי תרי, וסיים המג"א על הפירוש השני - וכן עיקר, וא"כ גם לדברי המג"א אין חומרא בדבר הרשות יותר מדבר מצווה ויודה לט"ז שנתיר לטלטל כירה שנשמטה בשניים, והמשנ"ב בסק"ו כתב וז"ל: ודוקא לענין קריאה שהוא מלתא דמצוה התירו בזה אבל לא לענין רשות כ"כ המג"א ומדברי הט"ז סק"ג משמע שהוא חולק בזה, עכ"ל.

ה. 'שומר' שלא יתקע

וע"פ כל הנ"ל יש להתיר באדם המבקש מחבירו לשמרו שלא יתקע או אפילו יכול לבקש מאשתו שתשמרהו ותזכירו מתקיעה ע"פ פסק השולחן ערוך רע"ה ס"ג וז"ל: אם יש אחר עמו, אפי' אינו קורא, ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה, מותר וה"ה אם אומר כן לאשתו, עכ"ל, והיתר זה יותר מבורר מהיתר שניים שקוראים וראיה מדברי המשנ"ב סק"ה שנקט בפשיטות שאחד פולה והשני משמרו שזה ודאי מותר אך לגבי מלאכה בשניים הביא מחלוקת בזה.

ו. נשברה הרגל או שאבדה

וכתב הט"ז בסקי"ד וז"ל: ונ"ל דוקא בנשמט קא אסר בזה דאפשר לחברו ואין בו איסור רק אם יתקע וע"כ אסרו אפי' בלא תקע דשמא יתקע אבל אם נשבר רגל אחד דל"ש בזה שמא יתקע

אלא צריך לעשות רגל אחר ולזה ל"ח ורמ"א דנקט כאן אפי' אם נשברה מבע"י לאו דוקא הוא אלא נשמט קאמר ותו נ"ל דאם נשמט הרגל כבר ואין כאן אותו רגל כלל אלא הספסל עומד כך בלא רגל ההיא מקודם אין איסור לסמוך אותו על ספסל אחר דכאן אין שייך שמא יתקע כנלע"ד באיסור זה שהוא חומרא דרבנן ולצדד בו להקל במקום שאין חשש שמא יתקע בפרט במקום שהוא צורך בית המשתה בשבת כמ"ש ב"י בסמוך לענין חריות, עכ"ל.

ספסל שנתפרקה הרגל, כרצועת סנדל חיצונה או פנימית

ואני הדל רציתי לעורר כאן תמיהה ע"ד הט"ז דהרי מצינו יסוד גדול בדברי הראשונים [הראב"ד והביאוהו הרשב"א הריטב"א והמאירי] לגבי סנדל שנקרעה רצועתו שכל דבר שמתעתד לתקנו אינו משתמש בו לשאר תשמישים אלא מצניעו לתיקון, וכאן כל זמן שלא גילה דעתו מע"ש שחפץ לישב על הספסל, הרי הספסל הוא מוקצה כסנדל שנקרעה רצועתו החיצונה [וכך ביארנו לעיל בעומק דעת הדרכי משה] **ויש לבאר בעומק דעת הט"ז** שהבין כי ספסל שנפרק הרי הוא כסנדל שנקרעה רצועתו הפנימית דכך הדרך להשתמש בו וממילא אי לאו גזירה שמא יתקע הרי הוא עושה 'מעין מלאכתו' שהרי עודנו ראוי לישיבה ע"י סמיכה, אבל נראה ברור שהרמ"א פליג בזה על הבנת הט"ז ומדמה ספסל לסנדל שנקרעה רצועה החיצונה ומחשיבו למוקצה מחמת גופו, ויש להביא לזה שתי ראיות: הראשונה, שהרי מפורשות השווה הרמ"א ספסל שנשברה רגלו לספסל שנשמטה רגלו, ובשניהם אסר. ואף הט"ז הרגיש בזה אלא שכתב דדברי הרמ"א בנשמטה דוקא אך בנשברה לאו דוקא, והראיה השניה כמו שכתבנו לעיל מהא שביסס התירו בספסל על דין חריות.

ויש לעיין אי שרי לומר לחבירו לסלק את רגל הספסל [ע"י שומר נוסף] עד שייסתר מעיניו ומעתה יהיה כאבוד, ובאמת ע"פ זה נראה להוסיף שגם אם יתקלקל עד שיצטרך אומן לתקנו ג"כ נראה שיהיה בגדר 'אבדה הירך' ואף שהיא לפנינו, ויש לעיין אם הוא עצמו יכול לתקנה אך לצורך זה יש צורך להשתמש בכלים מכלים שונים ולכאורה נראה לומר שזה אינו כלול בכלל הגזירה 'שמא יתקע' ששם גזרו על מעשה אקראי ומזדמן ולא חשו שמא יביא כלים ויחלל שבת דאדהכי והכי מידכר ויש להביא ראיה ברורה ליסוד זה מדברי הרדב"ז (שו"ת רדב"ז ח"ב סימן תר"צ) וז"ל: שאלת הרוצה להגיה ספר אם מותר לקרות בו בשבת כדי שיכיר מקום הצריך הגהה לתקן אותו למחר. תשובה: דבר זה אסור, **ולאו משום דחיישינן דילמא אתי לכתוב בשבת דבשלמא להטות הנר דבר קל הוא לעשות ולפיכך גזרו אבל להביא הקולמס והדיו לא חיישינן דאתי לאדכורי** ובשלמא כשהוא מתכוין לקרות ומצא טעות בספר התירו הפוסקים לרשום הטעות בצפורן כדי לתקנו למחר אבל לקרות לכתחלה להגיה אסור ודמיא להא דאמרינן אסור לאדם לפקוד שדותיו כדי לראות מה הם צריכין וכן אסור לאדם

להלך בשבת עד סוף התחום כדי שיהא קרוב לעשות חפציו [במוצאי שבת] ועל כיוצא בזה נאמר ממצוא חפצך וגו' הכא נמי כיון שהוא מכוין להגיה ודאי אסור אבל אם הוא מכוין לקרות ולהגיה מסתברא שהוא מותר כיון שאין כאן מלאכה גמורה, עכ"ל.

ז. מיגו דאיתקצאי

וע"פ יסוד הנ"ל תהיה נפק"מ נוספת בין איסור מוקצה מחמת גופו למוקצה מחמת גזירה, דאי נשבר הספסל בע"ש ובשבת עצמה בא גוי ושרף באש את הירך השמוטה נראה פשוט שיתיר זאת הט"ז ולא יחוש למיגו דאיתקצאי ביה"ש דהא כל האיסור הוא על הגברא ואי אפשר לבא לידי תקיעה, אבל אי האיסור היה מדין 'שברי כלים' לא יעזור הא דיבא גוי ויתקן את הכלי דאמרינן בזה מיגו דאיתקצאי דהא איסורא חייל על החפצא, אך יש לעיין בזה ע"פ יסוד המשנ"ב בסי' ש"ח ס"ק ס"ג שטען כי יש 'מיגו דאיתקצאי' בבגד שהיה רטוב ביה"ש ברמה של 'טופח ע"מ להטפיח' אבל דברי קדשו באמת צריכים הבנה וכבר תמהו בזה גדולי האחרונים דהא אפילו במצב של בגד רטוב בין השמשות מצינו התירי טלטול כגון היתר המג"א ע"י עשרה בני אדם או היתר הא"ר בשני בני אדם דמדכרי אהדדי, ואפילו במצב שהוא לבדו מצינו שלא גזרו חכמים במידה ואין לו בגדים אחרים ושרי לילך בבגדים רטובים, וא"כ גם בשעת תוקף האיסור מצינו אפשרויות שימוש והיאך תגזור במיגו דאיתקצאי, אך יש לדחות שבזה לא העמידו רבנן גזירתם משום כבוד הבריות אבל אין בזה כח להגדיר את הבגד כאילו אינו מוקצה דודאי לא נגדיר 'גרף של רעי' כאילו אינו מוקצה מחמת הטענה שיכולתי לטלטלו בביה"ש ע"מ לפנותו מפני כבוד הבריות, ואף אפשר לומר שכשם שלא נגדיר מוקצה רגיל כמלאכתו להיתר מכח ההיתר לטלטלו בשינוי וכלאחר יד גם כאן נגדיר את הטלטול ע"י עשרה בני אדם כטלטול משונה שהרי ברור שכל העשרה יצטרכו לאחוז בידם את הבגד ואין די בהא דהולכים יחדיו ואחד אוחז, וכן יהיה לדעת הא"ר בשניים אוחזים בטלית אבל אם נתיר ע"י שומר לכאורה זאת באמת טענה חזקה כנגד המשנ"ב דהא אין זה משום כבוד הבריות ולא טלטול בשינוי אלא דרך טלטול גמורה אך מותרת ונראה שיטען המשנ"ב שדרך טלטול בהשגחת שומר גם היא דרך משונה ואינה חלק מהגדרות הטלטול הקבועות.

ח. רגיל להיות רפוי או הברגה שחוקה

כתב המשנ"ב בס"ק ע"ב וז"ל: כתב המ"א דאם דרך הרגל להיות לעולם רפוי אצלו מותר להכניסו ברפיון ועיין בביאור הלכה. וכ"ז ברפוי ממש אבל רפוי ולא רפוי אסור, ובביה"ל ביאר וז"ל: גם אסור להכניס וכו' - עיין במ"ב במש"כ אפילו אם לא יתקענה וכו' הוא מט"ז ופשוט ומש"כ דסתם רגלי הספסלין דרכן להיות מהודקין הוא בב"י סוף סימן שי"ג וע"כ דין זה שהבאתי במ"ב בשם המ"א לא ברירא לענ"ד כ"כ דמנלן

דתליא באדם זה שאצלו דרכו להיות רפוי דילמא תליא בדעלמא וע"כ אין ראיה מה שהביא המ"א מסימן שי"ג ס"ו, עכ"ל. ונמצא שאף אם ירצה להחזיר ברפיון לא נשמע לו אא"כ דרך העולם להחזיר תמיד ברפיון, ומדברי המשנ"ב עולה שברור שאדם שנשחקה ההברגה או התקלקלה האחיזה ואין יכולת כעת לתקוע ודאי שנתיר להחזיר את הרגל, ואפשר שאף שיכול ליטול 'שקית ניילון' וכדומה ולתחוב יחד עם הירך וכך לדחוק ולתקוע היטב לא ניחוש להא[1].

ט. יום טוב

בגמרא שבת (מה:) אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי: הורה ריש לקיש בצידן: מנורה הניטלת בידו אחת - מותר לטלטלה, בשתי ידיו - אסור לטלטלה. ורבי יוחנן אמר: אנו אין לנו אלא בנר כרבי שמעון. אבל מנורה, בין ניטלה בידו אחת בין ניטלה בשתי ידיו - אסור לטלטלה, ע"כ. וחקרה הגמרה - טעמא מאי, וביאר אביי את טעם המחלוקת בזה"ל: בשל חוליות. אי הכי, מאי טעמא דרבי שמעון 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, ע"כ. ובסימן רע"ט ס"ז הורה השו"ע כרבי יוחנן וז"ל: מנורה, בין גדולה בין קטנה, אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי, ואפילו אם אינה של פרקים אלא יש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים, אסור לטלטלה, עכ"ל. ומגמרא זו אנו רואים מפורשות שיש להחמיר מאד בדין שמא יתקע עד שנאסר לנו לטלטל מנורה שיש חשש שתדמה למנורה שיכולה להתפרק ויש חשש שיתקענה, ומנגד יש משנה במסכת ביצה שבה נחלקו ב"ש שאסרו לזקוף את המנורה ביו"ט כנגד בית הלל שהתירו לזקוף מנורה בידיים ובגמרא שם (כא:) נתבארה מחלוקתן וז"ל: ואין זוקפין את המנורה. מאי קא עביד, אמר רב חיננא בר ביסנא: הכא במנורה של חוליות עסקינן, דמחזי כבונה. דבית שמאי סברי: יש בנין בכלים, ובית הלל סברי: אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, ע"כ. וכבר הקשו זאת תוספות (שבת מו. ד"ה דחוליות) וז"ל: קשה לר"י דבפ"ב דביצה (דף כא:) תנן ג' דברים ר"ג מחמיר כב"ש וחשיב אין זוקפין את המנורה ומשמע דב"ה שרי ומפרש התם בגמרא הכא במנורה של חוליות עסקינן משום דמיחזי כבונה דב"ש סברי יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים וב"ה סברי אין

---

1. ולכאורה היה נראה דיש עוד מקום להקל בתקיעה שנחלקו בה הפוסקים אם שמה תקיעה, כגון דין 'הברגה' (עי' סי' שי"ג שעה"צ סקל"ב) דיש לומר דעיקרא דדינא אינו ברירא לאיסור ודיינו שנחמיר שנחשיבו כתקיעה לעניין שלא להחזירו בידיים אבל לא נגזור בטלטול כלי שנשמט ממנו חלק שמא יבא לתקוע, וכן יש לדון במידי שאיסור תקיעתו הוא רק מדרבנן אי נאמר דלא גזרו גזירה לגזירה, אך לעת עתה לא ראיתי מי שיסכים עמי בחילוקים אלו.

בנין כו' אלמא שרי ב"ה מנורה של חוליות להחזיר ומאן דשרי בסוף פירקא להחזיר מטה של חוליות ברפוי איכא לאוקמא ה"נ ברפוי אבל למאן דאסר קשה ותירץ ר"י דהתם מיירי כגון שהחוליות מחוברין יחד ואינם מתפרקין ופעמים מטין אותן ופעמים זוקפין אותן, עכ"ל. ותירצו דהמשנה בביצה שהתירה מדברת על סוג שונה של מנורה שיש חוט האוגד ומקשר בין כל החולית וממילא יוצא שלשיטת בית הלל מעולם לא נתפרקה המנורה וכך גם תירצו התוס' בביצה (כב. ד"ה ובית הלל) בתירוץ השני, אך שם בתירוץ הראשון יצאו לחדש כי ישנו חילוק בין יו"ט לשבת וז"ל: וא"ת והא בשבת (דף מו.) במנורה של חליות כ"ע לא פליגי דאסור וי"ל דהתם מיירי בשבת והכא מיירי בי"ט ולא החמירו חכמים הואיל ואין בנין בכלים, עכ"ל.

יישוב הוראות השו"ע ונושאי כליו

ובשו"ע סי' תקי"ט סע' ב' הורה וז"ל:

כלים שהם מפוצלים, כגון מנורה של חוליות וכסא ושולחן שהם חתיכות חתיכות, מעמידין אותן ביום טוב. והוא שלא יתקע, עכ"ל. וביאר המג"א בסק"ד וז"ל: והוא שלא יתקע. פי' בחוזק, משמע דלא איירי ברפוי ואפ"ה שרי אף על גב דבשבת אסור כמ"ש סי' רע"ט בי"ט לא גזרו כיון דאין בנין וסתירה בכלים וכ"מ דעת הרמב"ם וכ"כ התוספות בביצה, ע"כ. ולכאורה משמע מדברי המג"א דאין כלל גזירה שמא יתקע ביו"ט, אלא שא"כ יש להבין היאך אסר השו"ע החזרת תריסין משום שמא יתקע בסעיף שקודם לזה וז"ל: מסלקין תריסי חנויות **ומחזירין אותם בי"ט**, כדי שיוציא תבלין שהוא צריך להן ולא ימנע משמחת יום טוב. במה דברים אמורים, כשיש להם ציר באמצע, אבל יש להם ציר מן הצד, אסור, **גזירה שמא יתקע**, ושאין להם ציר מן הצד כל עיקר, אפילו בבית מותר להחזיר, עכ"ל. הרי שביש ציר מן הצד בכל מקרה אסור, ואפילו בדיש להם ציר באמצע הותרה ההחזרה רק מדין 'הותרו סופן משום תחילתן' דאי לא שרית ליה להחזיר מימנע ולא פתח, וא"כ מוכח שיש גזירת 'שמא יתקע' ביו"ט, ויש לבאר ע"פ יסוד רבינו הגר"א בביאורו שיש לחלק בין זקיפת מנורה והרכבת שולחן שהם פעולות חיוביות שיש בהם משום שמחת יו"ט ובזה לא גזרו רבנן שמא יתקע אך בנידון דהחזרת תריסין ליכא שמחת יו"ט שהרי זו פעולה שלילית לסגור את התיבה ע"מ שלא יתקלקלו התבלינים או ע"מ שלא ייגנבו המאכלים, וכל ההיתר יהיה אך ורק בציר באמצע משום התירו סופן משום תחילתן.

י. טלטול מוקצה לצורך מצוה

מצינו סתירות לכאורה בדברי הפוסקים בדין טלטול מוקצה לצורך קיום מצוה, כגון טלטול אפר מוקצה לצורך כיסוי הדם או נענוע בלולב שנקצץ ע"י גוי ביו"ט, והארכנו בנושא זה בשיעור 'טלטול מוקצה לצורך מצוה' עיי"ש, ובחיי אדם מצאתי (ח"ב כלל ס"ז סעיף כ"ז) שחילק חילוק נפלא, בין טלטול שע"י עצם הטלטול מתקיימת המצוה דאורייתא לבין טלטול מוקצה שהוא רק 'היכי

תימצי' לקיום המצוה, וז"ל: לטלטל מוקצה לצורך מצוה, אם על ידי טלטול זה מקיים המצוה, כגון ששחט ביום טוב וצריך לכסות ואין לו עפר מוכן, מותר. אבל אם אינו כך אלא שעל ידי זה יוכל לקיים המצוה אחר כך, אסור, כגון שירדו גשמים על סוכתו וכבר פסקו הגשמים ועדיין מטפטף, ולכן אינו יכול לאכול בסוכה, אסור לנער הסכך כדי שיפלו המים למטה. לא מבעיא להגביה הסכך ולטלטל אסור משום סתירת אהל, אלא אפילו להכות עליו בידו, אסור, שהרי מנענע בידו והוי טלטול ממש ואסור, שהרי לא מקיים על ידי זה המצוה אלא שהוא מכשירי מצוה, ולכן אסור. אבל להכות עליו במקלות שאינם מוקצים, הוי טלטול מן הצד ומותר, כדלעיל סימן י"ג י"ד. ואפילו אם על ידי זה מקיים המצוה דמותר, דוקא בסתם מוקצה. אבל אם הוא מוקצה מחמת גזירה, כגון לולב שנתלש ביום טוב אפילו על ידי נכרי, כיון דכל מחובר אסור שמא יעלה ויתלוש, לכן אסור ליטלו אפילו ביום טוב ראשון, ואף על גב דבעידנא דמטלטל מקיים המצוה. ואפילו בסתם מוקצה ומקיים המצווה דמותר, דוקא אם בעידנא דמטלטל מקיים המצוה, אבל אם הטלטול קודם, אסור. ולכן אסור לטלטל חמץ שנמצא ביום טוב של פסח כדי לבערו, עכ"ל החיי"א, **ובנשמת אדם** כתב וז"ל: בסימן תצ"ח במ"א ס"ק ל' כתב דמוקצה מותר לטלטל לצורך מצוות כסוי הדם, וכן פריך הש"ס בסוכה מ"ב טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת, וכתבו תוס' דהלולב הוא מוקצה, אך ע"כ צריך לחלק שהרי שופר של ר"ה אין מפקחין עליו גל של אבנים בסימן תקפ"ו, ובסוכה מ"ג שכבשו הערבות תחת אבנים ופרש"י שהיו יודעים שלא יטלטלו חכמים האבנים (ועיין סי' תמ"ו), **וע"כ צ"ל דשאני כיסוי שבזה המוקצה מקיים המצוה, וכן בטלטול הלולב מקיים המצוה, משא"כ בטלטול אבנים אינו מקיים עדיין שום מצוה עד שיתקע בשופר ויגביה הערבה, וא"כ ה"נ בטלטול הסכך אינו מקיים מצות סוכה עד שישב בה.** אך צ"ע דא"כ מאי פריך הגמ' בפסחים ס"ט על הזאה שאין דוחה שבת, ופריך טלטול בעלמא הוא, והיינו טלטול מוקצה שהאזוב ומי חטאת אינו ראוי לכלום, והוצרך לשנות גזרה שמא יעבירנה, ומאי קושיא הא התם אין הזאה מצוה כדאמרינן בהדיא שם דהוי מכשירי מצוה כדי שיוכל לעשות פסח, וא"כ אסור לטלטל מוקצה כמו גבי שופר. וצ"ל דאזוב ראוי', ולפ"ז צ"ע בסימן תמ"ו בהמוצא חמץ ביום טוב ראשון למה לא נתיר לו להוציא לקיים מצות תשביתו כמו מצות כיסוי דיכול ג"כ להמתין עד הערב, וצ"ל דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה. וכו', **ואמנם דוקא בסתם מוקצה אבל**

ז. ונראה שכוונתו שבאמת ליכא מוקצה באזוב וממילא מה שטענה הגמרא 'טלטול בעלמא הוא' לא על טלטול מוקצה דיברה אלא על טלטול של היתר ולכן תמהה ומה בכך שיזה, אלא שודאי מי חטאת הם מוקצים אבל שרינן להזות בעזרת האזוב דהוי טלטול מן הצד וכמו שהתיר להכות על הסכך במקלות לנערו מן המים שעליו.

במוקצה שאסור משום גזירה אף על פי שמקיים המצוה ע"י טלטול זה אפ"ה אסור, ולכן לולב שנתלש ביום טוב אפילו ביום טוב ראשון אסור ליטלו לצאת בו דכיון דמוקצה דמחובר אסור משום שמא יעלה ויתלוש העמידו חכמים דבריהם כדאיתא בסימן תרנ"ה, עכ"ל.

ותורף דבריו שיש להבחין בכמה הגדרות:

א. **'היכי תימצי':** טלטול מוקצה שאינו מקיים מצוה תוך כדי הטלטול, כגון סילוק אבנים מע"ג שופר, וכגון ניעור סכך מהמים שעליו, וסילוק חמץ מן הבית ביו"ט של פסח - והדין יהא לאיסור.

ב. **בעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה:** טלטול מוקצה וע"י הטלטול עצמן מתקיימת מצוה דאורייתא, כגון תקיעה בשופר מוקצה שנעשה מקרן של ישראל ביו"ט, כיסוי הדם באפר נולד - והדין יהיה להיתר.

ג. **'גזירת חכמים':** אך במידה וישנו איסור חמור יותר ממוקצה כגזירת חכמים, לא נתיר לעבור על דבריהם לצורך קיום מצווה דאורייתא כגון הגבהת ערבה שנתלשה ע"י גוי, ונטילת לולב שנקצץ ביו"ט.

ד. **'תרתי לריעותא':** וברור שלא נתיר לעלות באילן לצורך נטילת שופר לתקיעה, דאית ביה תרתי לריעותא גם 'היכי תימצי' וגם 'גזירת חכמים'.

וניהדר אנפין לנידון דידן, ונאמר שמוכח כאן מדברי החיי"א שמוקצה מחמת גזירה חמיר טפי ולא נתיר לטלטלו אפילו ע"מ לקיים מצוה דאורייתא, אבל במוקצה רגיל ואפילו חמור מאד כאפר שהוסק ביו"ט דהוא מוקצה מחמת גופו וגם נולד חמור מאד, נתיר לטלטלו לצורך קיום מצות כיסוי הדם ובתנאי דבעידנא דמיעקר מוקצה מקיים מצוה.

יא. טלטול הירך 'אגב הכירה'

חידוש, 'איסור בגברא' ומעולם לא נאסרה הירך

ובאמת ראיתי לכמה מגדולי אחרוני זמננו שנקטו בפשיטות שהירך אסורה בטלטול ממש כמו הכירה עצמה, אבל אין ראיה שהדבר מוחלט כלל לאיסור ולא ראיתי בפוסקים מדורות קודמים שנקטו לאיסור בטלטול הירך, ובאמת יש להקדים קושיא גדולה ועצומה מסעיף ח' שבו מצינו דין 'דלתות הכלים' שמותרות בטלטול בין נתפרקו בחול ובין נתפרקו בשבת ואפילו אם אינן עושות מעין מלאכה כלל וכלל וזאת מטעם שראויות 'אגב אביהן' ויש להבין מדוע התרנו את טלטול הדלתות ולא חששנו לשמא יתקע, ויש לבאר בפשטות דשני סעיפים הם ושני דינים שונים, הדין המוזכר בסעיף ח' מירי מדין טלטול הדלת עצמה ולא דיבר כלום מדין טלטול השידה עצמה, ואילו הדין בסעיף ט"ז מדבר על דין טלטול הכירה ולא דיבר על הירך ועתה נחבר דין כירה לשידה ונאמר שאכן כשם שכירה שנשמטה אחת מירכותיה אסורה בטלטול כך יהיה הדין גם בשידה שנתפרקו ממנה דלתותיה

שתהא אסורה בטלטול מחמת החשש שמא יתקע, ואילו כשם שדלתות השידה מותרות בטלטול ולא חששנו בהם לשמא יתקע כך גם ירכי הכירה מותרות בטלטול ואין לחוש בהם לשמא יתקע.

חילוק בין כירה שבורה לכירה שמוטת ירך

ואל ישיאך לבך להקשות על חידוש זה - היאך אנו יכולים להתיר את טלטול ירכי הכירה משום שראויות לחזור לשימוש ולכן נחשבות מיטלטלות 'אגב הכירה' והא הכירה עצמה אסורה בטלטול מגזירה שמא יתקע, וכי תעלה על דעתך שאם נשברה הכירה ואינה ראויה לשום מלאכה שנתיר את טלטול הירך אגב אביה והא באב עצמו אין כח להציל את עצמו והיאך יציל אחרים, **אומר לך דלא קרב זה אל זה**, וזאת ע"פ היסוד שביארנו דמוקצה מחמת גזירה הוא איסור שחל על הגברא ולכן עדיין חייל 'שם כלי' על הכירה ואף שאסורה בטלטול, וממילא יש בכירה כח להציל את הרגל ולהחיל עליה 'שם כלי' וכיון שאין מקום לגזור ברגל עצמה 'שמא יתקע' הרי היא מותרת בטלטול אגב הכירה, משא"כ בכירה שנשברה ופקע ממנה 'שם כלי' לא נוכל להתיר את טלטול הרגל אגב הכירה השבורה.

חילוק בין כלי דחזי לשימוש ללא הירך, לבין אינו ראוי

וראיתי לגרש"ז אויערבאך זצ"ל (שולחן שלמה ח"ב עמ' מ') שיצא לתרץ את הקושיא שהקשינו מה בין דלתות הכלים לכירה שנשמטה בדרך מחודשת שיש לומר שבדלתות הכלים עדיין אפשר להשתמש בשידה עצמה ללא הדלת וממילא האדם לא יבא לתקוע כיוון שיכול להשתמש בעיקר הכלי ללא תיקון ודמי לספסל שנשמטה רגלו וסמכו מע"ש ע"ג ספסל אחר דתו לא חיישינן לשמא יתקע, אך בכירה שנשמטה ירכה קשה להשתמש בה כמות שהיא וממילא יש לחוש לשמא יתקע ולכן ייאסר לטלטל גם את הירך, **אבל תורה היא וללמוד אני צריך**, והא מפורשות בגמרא ביצה (יא:) מצינו שאף שאפשר להמשיך ולהשתמש בכלי ללא הדלת עכ"ז רצונו של אדם בסגירת דלתות ע"מ שלא יתקלקלו תבליניו או מחשש גניבה, עד שמצינו שהתירו חכמים החזרת דלתות ותריסי חנויות מסברת 'התירו סופן משום תחילתן' ביודעם בעומק חכמתם דאי לא שרית ליה לסגור הדלתות, לא יפתח את התיבה וא"כ לענ"ד הקלושה נראה שעדיין יש למיחש הכא לשמא יחזיר את הדלת ע"מ לשמור על החפצים הנתונים שם.

למעשה, מהלך עם עגלה ונשמט הגלגל

למעשה נראה שאדם שמהלך ברחוב עם עגלת תינוק ונפל גלגל מהעגלה תוך כדי נסיעה וראוי להשיבו ע"י תקיעה, העגלה נעשית מוקצית באותו הרגע ואינו יכול לסמוך על סברת היתר 'המשך טלטול' בעגלה, ואפילו

אשתו עמו לא מהני בהא דתרוויהו מהלכים יחדיו דאינם נחשבים כשניים האוחזים בכלי.

א. אך אם אשתו עמו ומבקש ממנה שתסייע לו להסיע את העגלה והרי הם כשניים הקוראים יחדיו וממילא יש להתיר ע"פ דעת הט"ז בקריאה לאור הנר [והמג"א בתירוץ השני אינו סותר לזה] ועל דעת הא"ר בדין טלטול בגד רטוב, דבמוקצה מחמת גזירה אפשר לסמוך על היתר 'שנים שעשאוה' ואפילו במילי דרשות.

ב. ואם יבקש מאשתו או מאדם אחר שישגיחו עליו שלא יתקע, נראה דמותר לכ"ע ללא חשש.

ג. ולגבי טלטול גלגל העגלה בפנ"ע יש עוד צד להקל בטענה שלא נאסר מעולם, וממילא דינו כדלתות הכלים שנתפרקו ואף שאינן עושות מעין מלאכה שרי ע"ג אביהן.

ד. ובפרט אם מפנה את העגלה או הגלגל לצורך מקומו [כגון שעומדת במעבר או בחדר המדרגות ומפריעה למעבר] הרי יש לצדד שלא היה בכלל הגזירה.

ה. ויש עוד דרך לצרף שיאמר לחבירו לסלק את גלגל העגלה [עם שומר נוסף] ולהסתירו מעיני הבעלים וגורם שיהיה בבחינת 'אבוד'.

ו. ונראה לצדד להקל לסלק את הגלגל ע"י אדם אחר [ע"מ להחביאו] ללא שומר דהרי פעולה זו נחשבת ממש 'צורך מקומו' שנראה מדברי הגר"א ושו"ע הרב דשרי במוקצה מחמת גזירה.

ז. וכל זאת בשבת אבל ביו"ט לית דין צריך בשש ואין לחוש בו לשמא יתקע וממילא כיוון דלא שייכא ביה עיקר הגזירה, העגלה מותרת כדין שבר כלי הראוי למלאכה והגלגל מותר בטלטול ללא פקפוק כדין דלתות הכלים שנתפרקו וראויות אגב אביהן.

'הזיקא דרבים'

שיטת הרמב"ם
שיטת הטור
שיטת בה"ג
חידוש הריב"ש
הקושיות על שיטת הריב"ש
שש דרגין במפגעים
א. קוץ וגחלת
ב. כיבוי נר
ג. חליבת צער
ד. הפסת מורסא
ה. צידת נחש
ו. צידת פרעוש
יסוד חדש ומחודש, בחדא לטיבותא סגי
תרתי לריעותא
ז. שברי זכוכית בבית
יסוד מחודש, סבירות גבוהה או חשש רחוק
עיון מחדש בחידוש הריב"ש
שמונה גדרים בפינוי מפגעים
חילוק מחודש בכיבוי נר
ט. שפוד שצלה בו, ניכר לעינים ברה"י, חידוש מחודש
שלש רמות היתר
שברי זכוכית תקועים במסגרת
סילוק סולם שלא יטפסו עליו
שמן על הכביש

חקירה, האם החילול דוקא בגוף אחד או אפילו בשני גופים
צער מועט, ושעון מעורר בחדר
מקרה, הגדרה, טעם ודין.
בחתימת הענין, חובה קדושה

• • •

בגמרא שבת (מב.) הובאה מחלוקת בין רב לשמואל בדין צירוף וחיזוק מיחם של מתכת ע״י ריקונו מהמים החמים שבו ויציקת מים צוננין לתוכו, רב אסר ושמואל טען כי הדבר מותר וזאת ע״פ שיטת ר״ש שדבר שאינו מתכוין מותר, ותמהה הגמרא בזה״ל: למימרא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה, והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ. ואי סלקא דעתך סבר לה כרבי שמעון - אפילו של עץ נמי - בדבר שאין מתכוין - סבר לה כרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה - סבר לה כרבי יהודה. אמר רבינא: הלכך קוץ ברשות הרבים - מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית אפילו טובא, ע״כ.

ואיכא לפרושי ולאורויי בהאי סוגיא שלש דרכים:

שיטת הרמב״ם

הרמב״ם שדעתו כי מלאכה שא״צ לגופה חייב עליה, ברור שלא יכול להתיר את כיבוי הגחלת של עץ דהא כיבוייה לשיטתו אסור מדאורייתא ואין כאן סיכון מוחשי שיכול להצדיק כיבוי כזה, ולכן לפ״ד נתיר רק בכיבוי גחלת מתכת משום דאיסור כיבויה הוא רק מדרבנן, וכ״ש שנתיר טלטול קוץ בכרמלית או ברה״ר פחות מד״א והרי הרמב״ם פסק לחלוטין כהאי סוגיא.

שיטת הטור

אולם הטור שנקט לעיקר כשיטת ר״ש בכל דרכיו דהיינו גם בדבר שאינו מתכוין וגם להקל במלאכה שא״צ לגופה יבאר כי אין הלכה כשמואל שאסר כיבוי גחלת של עץ ואנו נתיר בכל שלשת המפגעים המוזכרים בסוגיא:

א. כיבוי גחלת של מתכת דהוי רק איסור דרבנן דומיא דכיבוי.

ב. ואפילו כיבוי גחלת של עץ החמורה משום דהוי מלאכה שא״צ לגופה.

ג. וכ״ש שנתיר לטלטל מוקצה כקוץ, ואפילו בכרמלית או ברה״ר פחות פחות מד״א.

שיטת בה״ג

ושיטה שלישית איכא בהאי סוגיא והיא דעת בה״ג [הוב״ד ברשב״א] דס״ל דמלאכה שא״צ לגופה חייב עליה, והמכבה גחלת של עץ ודאי חייב משום כיבוי. אלא מאי, שהוא ס״ל שגם המכבה גחלת של מתכת חייב משום

מצרף ואף שהכא מכבה ואינו צריך לכיבוי עכ"ז חייב מדין מלאכה שא"צ לגופה, וא"כ האי דאורייתא והאי דאורייתא ומדוע הורה שמואל כי יש חילוק בין גחלת של עץ החמורה לגחלת של מתכת הקלה, ביאר הבה"ג יסוד עצום ונורא דכיוון דהגחלים מונחות ברה"ר הרי יש לחוש לסכנה אלא שנתיר מלאכה דאורייתא רק אם יימצא חשש סביר לפגיעה בנפש, וכיוון שגחלת של מתכת אינה ניכרת ואינשי עלולים לדרוך עליה בחושבם שאינה רותחת התירו לכבותה אבל גחלת של מעץ ניכר בה אם דולקת היא ואין רשות לעבור על דאורייתא לכבותה כיוון שאין חשש סביר שיסתכנו הרבים דמינכרא.

חידוש הריב"ש

והריב"ש[א] בסימן ת"א קבע מפורשות כי לא התירו איסור של תורה מפני נזק הרבים אלא רק איסור שבות, ואחר כתב בזה"ל: וכי התירו לפנות הדרכים ולסקלם מאבן פחות מד"א, או בכרמלית אפילו טובא כדי שלא יכשלו בהן הרבים. הא ודאי לא, שהרי דבר הנראה לעין הוא והעוברים לא טח מראות עיניהן. ולא אמרו אלא בקוץ שהוא דבר בלתי נראה ומזיק מאד. וכן גחלת של מתכת לא מפני שיכשל בה אדם אלא מפני שלא יכוה בה. וכבר פירש הרב בעל הלכות ז"ל טעם התר גחלת של מתכת מפני שאין חומם ניכר, לפי שאף בתר דאזיל סומקא עדיין יש בה כח לשרוף. ומפני זה יוזקו בה רבים מבלי מבין. אבל גחלת של עץ, כל זמן שיהיה בה כח לשרוף תהיה אדומה ויכירו בה הרבים. ואף על פי שיש לדקדק עליו במה שנראה מדבריו להתיר אפילו איסורא דאורייתא מפני נזק הרבים. והוא דבר תימה להתירו כי אם מפני סכנת נפשות. מ"מ דבר ברור הוא מפירושו שאין ראוי ליקרא נזק הרבים כי אם בדבר שאינו ניכר שההזק מצוי בו, עכ"ל.

הקושיות על שיטת הריב"ש

הרי שהחמיר הריב"ש חומרא גדולה בדיני פינוי נזקים, ואסר לפנות מפגעים הניכרים לעין הרואה, והקשו עליו כמה קושיות, התשב"ץ (שו"ת חלק א סימן קל"ז) הקשה וז"ל: וראיתי תשובה אחת לאחד מגדולי הדור וכתוב בה שלא אמרו כן אלא בגחלת של מתכת שאין בני

א. רבי יצחק בר ששת, הוא רבינו הריב"ש, נולד בעיר ברצלונה שבספרד בשנת ה"א פ"ו ונפטר בשנת ה"א קס"ח באלג'יר. הריב"ש היה לגדול הדור לאחר פטירת רבו הגדול, ר' נסים בן ראובן (הר"ן). הוא שימש ברבנות בקהילות רבות בספרד, ובשנת ה"א קנ"א בעקבות רדיפות היהודים שפקדו את ספרד שבהם נשרפו שני בניו ברח הריב"ש לצפון אפריקה, ושם שימש כרב וכאב בית דין בעיר אלג'יר. בבית דינו שימש הרשב"ץ [הוא רבי שמעון בן צמח דוראן מחבר 'שו"ת התשב"ץ' הצעיר מהריב"ש ב- 35 שנים] כדיין. בשו"ת שכתב הריב"ש יש 517 תשובות (גימטריא הריב"ש) ידידות עמוקה היתה בינו לבין ר' חסדאי קרשקש, מרן ר' יוסף קארו בבית יוסף מזכיר את הריב"ש **850 פעם**, ומאות מפסקי השו"ע מבוססים על תשובות הריב"ש, הב"י עצמו מעיד שרבו מהר"י בירב היה סומך על הריב"ש יותר משאר מפרשים.

אדם מכירין אם היא גחלת אם לאו אבל בשאר דברים לא שהרי בני אדם עינים להם לראות ויזהרו. [ובה"ג יש הפך מזה דבגחלת של מתכת אית בה סומקא דחזו לה אינשי ובגחלת של עץ ליכא סומקא ובחדושי הרמב"ן ז"ל מצאתי לשון ה"ג הפך מזה דבמתכת ליכא סומקא ובשל עץ איכא סומקא. וזה הלשון מדוקדק יותר] אבל החלוק בין דברים הנראים לדברים שאינן נראים אינו נראה נכון לאיסור שבות במקום היזק, ואין זאת דעתי דהא אמרינן בפרק המניח את הכד (כ"ז:) שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים ומש"ה חייב בנזקין המניחם שם[ב]. והכי פסק הרי"ף ז"ל והרי זה ק"ו אם ממון אנו מוציאין מפני טענה זו דאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים כ"ש שנדחה שבות של דבריהם מפני זו זה נראה לי בענינים אלו, עכ"ל.

ואף המג"א בסקל"ז הקשה עליו שתי קושיות, **הראשונה** - מסימן תקי"ח דהתם הורה השו"ע שמותר לטלטל שפוד מוקצה ע"מ שלא יכשלו בו, והרי השיפוד הוא מכשול הניכר לעינים ומדוע התירו בו, ותירצו בזה האחרונים כמה תירוצים ולי נראה לבאר דבאמת שרינן לטלטל שפוד רק ע"י טלטול מן הצד, **ועוד הקשה** המג"א קושיא מסימן של"ד שהתיר השו"ע כיבוי גחלת של עץ והרי מפורש בדברי בה"ג כי גחלת כזו היא גלויה לעינים ולשיטת הריב"ש היה צריך לאסור את כיבויה, וגם ע"ז תירץ התו"ש שלמסקנת הריב"ש יהיו שלש רמות 'נראות' הראשונה היא גחלת של מתכת וקוץ קטן שאינם נראים כלל, והשניה היא גחלת של עץ שהיא נראית ואינה נראית משום שלעיתים האפר מכסה את לחישת השלהבת הקשורה בגחלת, ולדידן דפסקינן כר"ש שמתיר מלאכה שא"צ לגופה נחשבת הגחלת כאינה נראית לעינים, והדרגה השלישית היא קוץ או אבן הנראים לעינים שאסור לסלקם מרה"ר פחות פחות מד"א.

קושיא מבי מדרשא

ואחרון אחרון חביב, הקשה לי הרב נתי פדר שליט"א קושיא חזקה על דברי הריב"ש, דהא בעצם מקור דבריו ויסוד החילוק בין נראה לעיינים או לא נראה הוא הבה"ג, אבל הבה"ג לא בא כלל להחמיר אלא רק להקל קולא גדולה ועצומה שבמקום שאינו ניכר וממילא הוי סיכון ממשי יש להתיר אפילו איסור דאורייתא אבל מדין דרבנן לא עסיק כלל,

---

ב. והמעיין בגמרא שם (בבא קמא דף כז:) יראה כי ארבע דיעות איכא התם, וז"ל הש"ס: בא אחר ונתקל בה ושברה - פטור. אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזל. אמרי דבי רב משמיה דרב: בממלא רה"ר כולה חביות, שמואל אמר: באפילה שנו, רבי יוחנן אמר: בקרן זוית, אמר ליה ר' אבא לרב אשי, הכי אמרי במערבא משמיה דר' עולא: לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, ע"כ. וא"כ אין זו קושיא על בה"ג דהוא אמר לה אליבא דשמואל אבל על הריב"ש שאמר דבריו אליבא דהלכתא והלכתא כטעמא שאין דרך בני אדם להתבונן זוהי קושיא חזקה, ותירץ בתו"ש שבנזקים החמירו חכמים וחייבו אף על אונס כ"ש הכא שהניח כד ברחוב ולכן יש לחייב את מניח הכד על נזקי המחליק, אך לענין שבת לא החמירו חכמים וחששו לפציעת העוברים ושבים.

ולכאורה ברור שיקל אפילו בניכר המכשול, וראיה לכך מדברי המקשן שטען כנגד שמואל מדוע אינך מתיר בגחלת של עץ אף שסוברים גם המקשן וגם שמואל כי גחלת של עץ ניכרת היא, וא"כ הבין המקשן שאם יסבור שמואל כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה יש להתיר כיבוי גחלת של עץ ואפילו שניכר הזיקא, אלא שבא הריב"ש והחמיר שתי חומרות על דברי הריב"ש, **הראשונה** - שקבע כי אין לעבור על שום איסור דאורייתא במקום נזק דרבים, **והשניה** - שאסר לעבור על איסורי דרבנן במידה והמפגע ניכר לעינים.

תירוץ הקושיא ע"ד הריב"ש

אבל באמת המעיין בסוגיא יראה כי דברי הריב"ש הם אמת לאמיתם וכך תתפרש הסוגיא אליבא דהבה"ג:

א. מכבין גחלת של מתכת - אף שבכך עובר על איסור דאורייתא עכ"ז שרי משום סיכון סביר לרבים וזה בגדר פיקוח נפש.

ב. אין מכבין גחלת של עץ - כיוון שזה איסור דאורייתא אסור ואף שנמצא במקום מעבר הרבים אין סיכוי סביר שייפגעו מהגחלת ולא נחשב בגדר 'היזיקא דרבים'.

ג. ובא רבינא וחידש - 'הילכך' כלומר מדיני שתי הגחלות, יש ללמוד שמותר לטלטל קוץ, ולכאורה יש לתמוה על דבריו מהיכן למד ומדוע אמר 'הילכך' והא עד עתה דיברנו רק על איסורי דאורייתא, אלא הבין רבינא שנקבע כאן גדר 'הזיקא דרבים' לא שנא לדאורייתא ולא שנא לדרבנן גדר אחד להם וממילא כל שיש 'הזיקא דרבים' שרי לסלק את ההיזק בין יעבור על איסור תורה וכ"ש באיסור דרבנן, ואי ליכא 'הזיקא דרבים' אין לעבור על שום איסור שבעולם בין דרבנן וכ"ש דאורייתא, ועתה יתבארו דברי רבינא כמו חומר הלכך קוץ ברשות הרבים - מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית אפילו טובא משום **שקוץ הוא זעיר ואינו ניכר לרבים וממילא** אחר שלמדנו גדר 'היזקא דרבים' מדין גחלת של מתכת כמו כן ברור שיש להתיר גם בטלטול קוץ דהוי דרבנן[ג].

ונמצא שקבע הבה"ג גדרים קבועים בגדרי 'הזיקא דרבים' והם בין לחומרא ובין לקולא, דהיינו בדיני דאורייתא יהיו גדרים אלו מקילים, אך לגבי איסורי דרבנן יהיו אלו גדרים מחמירים, אך תמיד יידרש תנאי של אינו ניכר לרבים.

וא"כ עתה דברי רבינו הריב"ש מאירים ומבוררים, שאחז בחומרת הבה"ג

ג. ואין לפרש את דברי רבינא שבא להשמיענו חומרא בטלטול קוץ ואוסר לטלטלו להדיא: הלכך דאסור לכבות גחלת של מתכת משום מלאכה שא"צ לגופה, קוץ שהוא גדול וניכר אין לטלטלו להדיא דהא סילוקו הוא מלאכה א"צ לגופה וחייב עליה, וכיוון שניכר הוא הרי דינו כגחלת וממילא יש לטלטלו פחות פחות מד"א, כדי לא לעבור על דאורייתא דא"כ מה ענין המשך דברי רבינא 'בכרמלית אפילו טובא' ומה בא לחדש בזה.

לגבי גדר 'הזיקא דרבים' באיסור דרבנן שדרש סכנה מסתברת דהיינו שלא תראה לעינים, אך מנגד לא היקל כמותו לחלל שבת בפיקוח נפש אא"כ תהיה סכנה ברורה ומוחשית.

שש דרגין במפגעים

דרגות החומרא בראי הראשונים:

א. מלאכה דאורייתא במפגע ניכר לעינים.

ב. מלאכה דאורייתא במפגע שאינו ניכר.

ג. מלאכה שאינה צריכה לגופה כיבוי גחלת עץ או העברת קוץ או גחלת ד"א ברה"ר דהוי לצורך סילוק.

ד. שני איסורים דרבנן טלטול מוקצה ואיסור דרבנן דאיכא ביה סרך דאורייתא.

ה. דרבנן חמור, כיבוי גחלת מתכת, טלטול כלי מסוכן בכרמלית, פחות פחות מד"א ברה"ר, איסור צידה בנחש ופרעוש.

ו. איסור דרבנן גרידא, מוקצה כטלטול שברי זכוכית בבית, סילוק פרעוש בידיו.

א. קוץ וגחלת

ולכאורה מפורש בשו"ע (שח סעיף יח) שאך ורק במקום הזיקא דרבים שרינן שבות וז"ל: **קוץ המונח ברשות הרבים**, מותר לטלטלו פחות פחות מד' אמות, ובכרמלית מותר לטלטלו להדיא, **משום דחיישינן שמא יוזקו בו רבים, ובמקום הזיקא דרבים לא גזור רבנן שבות**, עכ"ל. וכן הורה השו"ע בסי' של"ד סעיף כז וז"ל: גחלת המונחת **במקום שרבים ניזוקים בה** יכול לכבותה, בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ, והרמב"ם אוסר בשל עץ, עכ"ל. ומדיוק לשונו נראה שאם תהיה גחלת ברשות היחיד לא נתיר את כיבויה.

ב. כיבוי נר

וכן משמע גם מסימן רע"ח שהורה השו"ע וז"ל: מותר לכבות הנר בשביל שישן החולה שיש בו סכנה, עכ"ל. וכתב במשנ"ב סק"ג וז"ל: אבל בשביל חולה שאין בו סכנה אסור לכבות לכו"ע ואפי' להפוסקים דס"ל דאין על כיבוי חיוב חטאת משום דהוי מלאכה שאין צריך לגופה אפ"ה אסור מדברי סופרים ולכך נקראת מלאכה שאין צריך לגופה שהרי א"צ לתכלית המלאכה כי א"צ לכיבוי בשביל עצמו אלא שהוא מכבה מפני איזה ענין כגון כדי שיישן החולה או שהוא חס על השמן שבנר שלא ידלק כולו עכשיו או שהוא חס על חרס הנר שלא יתקלקל מפני חוזק ההדלקה או שמכבה עצים דולקים מפני שחס עליהם או שמכבה את הדליקה מפני שחס על ממונו כ"ז מקרי אינו צריך לגופו שהרי אינו מכוין לתכלית המלאכה עצמה וכן הדמיון בשאר מלאכות כגון החופר גומא

וא״צ אלא לעפרה שהמלאכה היא הגומא וחייב בבית משום בונה ובשדה משום חורש וכיון דא״צ לגומא הוי מלאכה שאין צריך לגופה. ואין לך כיבוי הצריך לגופו אלא כשהוא מכבה עצים כדי לעשות מהן פחמין דהלא זה צריך לגוף המלאכה שהרי א״א לעשות פחמין אם לא שיכבה וכן כשהוא מכבה את הפתילה מפני שצריך להבהבה שיהא נאחז בה האור יפה כשיחזור וידליקנה. וכ״ז שכתבנו הוא לדעת הרבה פוסקים והרמב״ם פוסק דמלאכה שאין צריך לגופה חייב עליה ואפילו להפוסקים הנ״ל איסור כביה חמור משאר איסור דרבנן כיון דיש בו צד חיוב לכו״ע, עכ״ל. הרי שברור שיש לאסור מלאכה שאינה צריכה לגופה מחשש הזיקא דיחיד.

ג. חליבת צער

אבל מנגד יש להביא ראיה הפוכה מדברי השולחן ערוך סימן ש״ל סעיף ח׳ וז״ל: נולד לח׳, או ספק בן ז׳ או בן ח׳, שלא גמרו שערו וצפרניו, אסור לטלטלו אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני צער החלב שמצערה, וכן היא בעצמה יכולה להוציא בידה החלב המצער אותה, עכ״ל. והרי חליבה היא מלאכת מפרק ובזה שמוציאתו מחמת צער הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ועכ״ז שרי.

אבל קצת יש לדחות ראיה זו דהא יש את דעת ר״ת (תוס׳ כתובות ו. ד״ה האי מסוכרייתא) שבחולב לאיבוד הרי זוהי פעולה המותרת לגמרי ואין עליה שם מפרק כלל, וממילא אינה נחשבת כמלאכה שא״צ לגופה. ובאמת כ״כ המשנ״ב בסקל״ב וז״ל: להוציא בידה - על הארץ דאין זה כדרך מפרק כיון שהולך לאיבוד ועוד דהוי מלאכה שאצ״ל דפטור ומשום צערא ל״ג כמו מפיס מורסא, עכ״ל. אלא שבסו״ד ראה לצדד שאפילו אי הוי מלאכה שא״צ לגופה עכ״ז יש להתיר.

ד. הפסת מורסא

וכן מצינו מפורשות בסי׳ שכ״ח סעיף כ״ח שכתב השולחן ערוך וז״ל: המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושים שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא, ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה שבה, הרי זה מותר, עכ״ל. וכתב המשנ״ב בסק״צ וז״ל: אף על גב דממילא נעשה פתח מלאכה שאין צריך לגופה היא והוי דרבנן ובמקום צער לא גזרו, עכ״ל. הרי שהותרה מלאכה שאינה צריכה לגופה במצבי צער היחיד.

ה. צידת נחש

וכתב השולחן ערוך סימן שטז סעיף ז׳ וז״ל: הצד נחשים בשבת, או שאר רמשים המזיקים, אם לרפואה, חייב; ואם בשביל שלא ישכנו, מותר, עכ״ל. ובמשנה ברורה סקכ״ז כתב וז״ל: ואם בשביל וכו׳ - היינו אפי׳ במקום שאין רגילין הנחשים להמית ואין רצין אחריו אלא עומדין במקומן דבזה אסור לילך להרגן וכדלקמן בס״י אפ״ה לצודן שרי דהיינו שכופה עליהם כלי או שקושר

אותן והטעם דהא הוי מלאכה שאין צריך לגופה דהא אינו צריך לצוד אלא שלא ישכנו ואם היה יודע שיעמוד ולא יזיקנו לא היה צד וקי"ל דמלאכה שאינו צריך לגופה פטור אבל אסור מדרבנן והכא משום הזיקא אפילו איסור דרבנן ליכא, עכ"ל. הרי שהותרה מלאכה שא"צ לגופה משום חשש הזיקא דיחיד, **וכן יהא הדין בלכידת 'כלב משוטט' שעלול לנשוך בין ברה"ר ובין ברה"י.**

ו. צידת פרעוש

וכן מצינו בשולחן ערוך סימן שט"ז סעיף ט' וז"ל: פרעוש, הנקרא ברגו"ת בלשון ערב, אסור לצודו אא"כ הוא על בשרו ועוקצו, ואסור להרגו, עכ"ל. והנה כאן הצידה היא איסור דרבנן חמור[ד] ועכ"ז שרי ע"מ להציל את היחיד מצער.

אבל בסוגית 'צידת פרעוש' יש להבין, והרי מצינו בכל מקום שיש היזקא דרבים שרי לסלקו ואפילו במצב של אי וודאות שיתרחש נזק, ואילו הכא בפרעוש מצינו חומרא גדולה שיש חילוק בין 'עוקצו בפועל' שבו נתיר את הצידה לבין 'יכול לעוקצו' שלא נתיר לצודו.

יסוד חדש ומחודש, בחדא לטיבותא סגי

והתשובה לזה ביאר המג"א בסקי"ח וז"ל: עוקצו. **משמע דאם הוא על בשרו ואינו עוקצו אסור לצודו** ול"ד לקוץ בר"ה כמ"ש סי' ש"ח סי"ח **דהכא ליכא למיחוש להזיקא רק צער בעלמא** אבל י"א דמותר ליטלו מעל בגדיו מבפנים, עכ"ל. הראת מדבריו שחילק בין 'צער' הקל שלא נתיר מחשש 'שמא יצטער' אלא רק בודאי מצטער, לבין 'נזק' שיש למיחש אפילו למצב 'שמא יינזק', **ויש להבחין בסברת המג"א יסוד מחודש** שע"מ להתיר סילוק נזק ע"י מלאכה שא"צ לגופה נדרש 'חדא לטיבותא' דהיינו או מעלת 'היזיקא' ואפילו דאיכא צד ריעותא שהוא 'חסרון דספק אם יינזק' **וע"פ יסודו של המג"א נמשיך לבאר את היתר השו"ע** לצוד פרעוש העוקצו ונחדש כי אף שיש כאן ריעותא דאיכא הכא רק צער ולא נזק, אך מצד שני יש לנו 'מעלת ודאי' וברור שאם יש ודאות שיתרחש היזיק הוי תרתי לטיבותא ולית דין צריך בשש, אלא אפילו אם יהיה מצב של חדא לטיבותא וחדא לריעותא דהיינו יש מציאות של נזק ממש כגון פציעה וחתך [והוא חדא לטיבותא] ומצד שני יש אי וודאות בזה [והוא חדא לריעותא], או מצב הפוך שיש מציאות של 'צערא בעלמא' כגון עקיצת פרעוש [והיא חדא לריעותא] ומצד שני יש וודאות או סבירות גבוהה בזה [והיא חדא לטיבותא], בכל הנ"ל נתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה, וזה ביאור היתרי חליבת צער [צער וודאי], הפסת מורסה [צער וודאי], כיבוי גחלת [נזק ושמא] וצידת פרעוש [צער וודאי].

ד. ועורר בזה הרב ר' דוד שלום אוזי שליט"א דצידת הפרעוש לעולם לא תהיה אסורה מדאורייתא דהא חשיב 'דבר שאין במינו ניצוד', אבל עכ"ז הצידה אסורה מדרבנן ואית ביה סרך דאורייתא.

תרתי לריעותא

ובאמת אם הפרעוש רוכב עליו ואינו עוקצו ממש ייאסר לתופסו, שהרי יש כאן 'תרתי לריעותא' עקיצת הפרעוש שהיא רק צערא בעלמא וגם ספק אם בכלל יעקצנו וממילא אסור לחלל שבת במלאכה שאינה צריכה לגופה בכה"ג, ואף הגר"א בביאורו (שט"ז) דימה דין פרעוש לדין מפיס מורסא שהוא צער עכשוי והתירו משום צער שכבר בא ולא ע"מ למנוע צער שיבא עליו, וא"כ נאמר כי במפיס מורסא ע"מ שלא תצטבר וייצר לו איכא תרתי לריעותא, ספק שמא יתמלא הפצע מורסא והוא רק צערא בעלמא.

פמ"ג, ספק צער – מתיר איסור קל

וחידש הפמ"ג (משב"ז סק"ח) שכל זה הוא רק לענין איסור דרבנן חמור כמלאכה שא"צ לגופה אבל לענין טלטול מוקצה כהרחקת הפרעוש וסילוקו מעליו יש להקל אפילו בשמא יעקצנו, והוא תרתי לריעותא, ועכ"ז שרי משום שאין האיסור חמור כ"כ[ה] [ומצינו שהחמיר הפמ"ג באיסור דרבנן שיש בו סרך דאורייתא כגון כיבוי גחלת של מתכת והשווהו למלאכה שא"צ לגופה].

מאי בין יחיד לרבים

ויש להבין א"כ מדוע חילק השו"ע בין רשות הרבים לרשות היחיד והא המג"א נראה שלימד כי רק חילוק אחד איכא הכא בין היזק לצער אבל אי איכא היזק לא שנא רה"ר ולא שנא רה"י הכל שרי, וכן בכל הדוגמאות שהובאו לעיל מצינו שיש להתיר גם ליחיד, כגון חליבת צער, הפסת מורסא, וצידת נחש ופרעוש.

ז. שברי זכוכית בבית

וביותר יש להקשות על הפמ"ג דכאן ייסד דאי הוי איסור קל כמוקצה יש להתיר אפילו בתרתי לריעותא, ומנגד הוב"ד במשנ"ב סי' שח ס"ק ע"ז וז"ל: ובמקום הזיקא דרבים וכו' - והא דאיתא לעיל בס"ו בהג"ה דאם יש שברי זכוכית בבית מותר לסלקו ולפנותו אף שסתם בית אין מצוי בו רבים כ"כ שם הוא רק איסור מוקצה ואיסור טלטול ד"א בכרמלית או בר"ה פחות מזה חמור מזה [כן מצדד הפמ"ג], עכ"ל. ויש לתמוה מדוע תלה זאת באיסור הקל והא הכא איכא חדא לטיבותא והוא מציאות 'הזיקא' והיה לו לומר דהכא אף דהוי ברה"י שרי לפנות מפגעים ואפילו באיסור מלאכה שא"צ לגופה, ולדוגמא גחלת של עץ ברה"י יש להתיר את כיבויה וכאן יתיר הפמ"ג רק את סילוקה בידיים.

יסוד מחודש, סבירות גבוהה או חשש רחוק

ולתרץ קושיא זו נ"ל לחדש עוד גדר בגדרי 'ודאי ושמא'. ותורף החידוש דלא כל 'ספק נזק' מתחשב כשמא אלא רק אם יש סבירות גבוהה

ה. אך בשו"ע הרב (סעיף כ"ח) ותוספת שבת ולבושי שרד נקטו שאף להתיר איסור מוקצה יש תנאי דרבים דוקא.

דמשמא כזה יוולד היזק או צער, אבל אם יש ספק רחוק שמא יוולד נזק או צער אין זה נחשב כלל כבסיס להתיר, ונרחיב יותר היריעה: דברה"ר, מחמת ריבויא דאינשי כל 'שמא' הרי הוא כמעט בחזקת 'ודאי' שיינזקו בני אדם, וכן יהא הדין בפרעוש היושב ממש על גופו ואינו עוקצו הוי 'שמא' וקרוב לודאי שיעקצנו, ועל שמא מסוג שני ספיקות אלו ייסד המג"א חילוקו, דברה"ר מחמת הזיקא דרבים חיישינן להאי ספיקא ואילו בפרעוש כיון דאיכא רק צערא לא נחשיב את הספק וממילא נאסור את לכידתו, אבל במפגע הנתון ברה"י שהוא רק בחזקת שמא יינזק הסבירות של השמא אינה חזקה וממילא לא נתיר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה אפילו בהיזק, אלא רק נתיר טלטולי מוקצה, וממילא הכל בא על מקומו בשלום שהרי זכוכיות בבית הם שמא יינזק רחוק, שהרי ע"מ להינזק יצטרך האדם ליקרב אליהם, ואילו נחש בבית מחמת יכולת התנועה שלו הרי הנחש יכול להגיע אל האדם וממילא זהו חשש קרוב, וכן יהיה חשש קרוב בזכוכית ברה"ר שאיני יכול להזהיר את כל בני רה"ר, וכן פרעוש העומד ממש עליו וקרוב לעוקצו שאסור ללוכדו רק משום דהוי צער אך אם היה מדובר בנזק היינו מתירים לצודו שהרי זהו חשש קרוב.

ולסיכום, אפילו במקום חשש הזיקא יש לדרוש בתחילה תנאי בסיסי של 'חשש קרוב' כלומר בסבירות גבוהה לנזק, אבל במצב שיש 'חשש רחוק' כלומר בסבירות נמוכה לנזק לא נוכל להתיר מלאכה שא"צ לגופה, אלא רק איסורי דרבנן קלים כטלטול מוקצה.

עיון מחדש בחידוש הריב"ש

וע"פ יסוד זה יתבארו דברי הריב"ש כמו חומר, שקבע כי אפילו במקום הזיקא דרבים לא נתיר לסלק קוץ גדול בכרמלית או באיסור דרבנן של טלטול פחות מד"א אא"כ ההיזק אינו ניכר לעין, ונבאר כי כל זמן שההיזק ניכר אין כאן חשש סביר שיבא לידי פגיעה והיזק, וממש דמי לגחלת של עץ ברשות היחיד שאסור לכבותה, ונ"ל שיש מקום לחדש בדברי הריב"ש שכל מאי דאסר במכשול הנראה לעינים זהו דוקא שע"מ לפנותו יצטרך לעבור על איסור חמור כגון מלאכה שא"צ לגופה או שאר איסורי דרבנן אבל גם הריב"ש יודה שנתיר איסור קל כגון טלטול מוקצה, ולכן נתיר לסלק אבן גדולה ברה"ר דידן, שהרי מכשול הנראה לעינים ברה"ר שווה ערך למכשול נסתר ברה"י, ושם התרנו טלטול מוקצה.

שמונה גדרים בפינוי מפגעים

ונמצא שסללנו דרך חדשה ובה שמונה גדרים ברורים, ובה ייבחנו כל מצבי פינוי מפגעים:

א. **איסור דאורייתא או דרבנן** - ובזה התשובה מוכרעת, אין היתר לחלל שבת באיסור דרבנן משום 'הזיקא

דרבים' [וחילוק זה מקורו מדברי הריב"ש].

ב. **צער או היזק** - והחילוק יהיה דבהיזק נקל אפילו בשמא יבא לידי נזק, אך בצער נאסור בשמא יבא ונתיר רק אחר שהצער חייל [חילוק זה מקורו מדברי המג"א בסי' שט"ז].

ג. **שמא או ודאי** - והוא כנ"ל, דבמצב 'שמא יבוא' נתיר רק חשש נזק אך במצב 'ודאי יבוא' נתיר אפילו בצער.

ד. **איסור דרבנן קל או חמור** - מצינו חילוק בין דרבנן קל [טלטול מוקצה] לבין דרבנן חמור [סרך דאורייתא, או מלאכה שא"צ לגופה] דבספק צער [תרתי לריעותא] נתיר רק טלטול מוקצה, אך בודאי צער [חדא לטיבותא וחדא לריעותא] או ספק היזק [חדא לריעותא וחדא לטיבותא] נתיר אפילו מלאכה שא"צ לגופה [מג"א ופמ"ג בסי' שט"ז].

ה. **חשש קרוב או חשש רחוק** - והוא מגדרי חשש שמא יינזק או יצטער, ותורף החילוק הוא שאם הנזק ממש סמוך אליו ויש חשש קרוב שיתהוה מותר להסירו במלאכה שא"צ לגופה, לדוגמא, נחש הנמצא סמוך לו ויכול להזיקו מותר ללוכדו, ואילו גחלת המונחת בבית אסור לכבותה [סברא מחודשת].

ו. **רשות הרבים או רה"י** - הוא סניף מהגדר הקודם 'חשש קרוב או רחוק' וכאן נאמר דברה"ר מחמת שהרבים מצויים שם ואין דרך להזהירם ולהודיעם על הימצאות המפגע, הרי שבעצם הנחת המכשול ברחוב ישנו חשש סביר לנזק ונתיר איסורי דרבנן חמורים, אך ברה"י אין לחשוש כ"כ לנזק בהא דמונח המפגע ונתיר רק איסורי דרבנן קלים כטלטול מוקצה [סברא מחודשת].

ז. **היזק הנראה לעינים או מסותר** - גם הוא המשך וסניף לסוגיית גדרי 'חשש קרוב או רחוק' וזה שייך בעיקר ברה"ר שבה חפץ מזיק המונח שם נחשב כחשש סביר לנזק ויש להטיל תנאי דייחשב כך אך ורק אם נסתר מעיני הרואה וע"פ זה קוץ גדול ברה"ר אסור לטלטלו פחות מד"א אבל ברה"ר מעורבת יהיה מותר לסלקו מכיון שעובר רק על טלטול מוקצה [החידוש מיסודו של הריב"ש].

ח. **צער מרובה או צער מועט** - בחילוק זה נעסוק לקראת סוף השיעור, ונוכיח כי לא בכל צער ודאי נתיר מלאכה שא"צ לגופה, אא"כ הוא צער גדול.

חילוק מחודש בכיבוי נר

ונותר לנו להבין מדוע נאסר כיבוי הנר לחולה שאין בו סכנה מכח מלאכה שא"צ לגופה והרי הכא איכא הכא צער בפועל ולא 'חשש קרוב' לצער, ומיבעי לן להתיר כשם שהתרנו במפיס מורסא ובחליבת צער ובצידת פרעוש וכן בלכידת נחשים ומזיקים, נראה לבאר בצורה מחודשת כי הנר אינו 'גרמת צער' אלא מונע מהחולה את השינה הנזקקת לו וא"כ אין היתר בכה"ג לעבור על איסור דרבנן חמור שאין כאן לא נזק ולא צער, אלא שע"פ זה יש לחדש דין שאם סובל החולה דוקא מאור הנר כגון שמסנוורו האור החזק וברי שאם יכבה

הנר יסור הכאב מעל החולה הרי שיש כאן צער ממשי ומותר כשם שהותר לסלק פרעוש העוקצו[1].

ט. שפוד שצלה בו, ניכר לעינים ברה"י, חידוש מחודש

ויש לחקור אם יהיה ברה"י קוץ הנראה לעינים, מה דינו, וצדדי הספק דכיוון שאיכא הכא חשש מאד רחוק של היזק דהא עצם העובדה של קוץ ברה"י אין בה סיבה להתיר אלא רק טלטול מוקצה, שהרי אין זה מצוי שיינזקו ממנו וכאן נוספה עוד ריעותא והיא שניכר ההיזק וא"כ אולי לא נתיר אפילו לטלטלו, ונראה לי לתלות את הדבר במחלוקת ראשונים ומקור הדברים בסימן תקי"ח סעיף ג' וז"ל השו"ע: לקח עץ שאינו מיוחד לשפוד וצלה בו בשר, אסור לטלטלו אח"כ, שאינו כלי, **אלא שומטו ומניחו בקרן זוית כדי שלא יזוקו בו**, אפי' אין עליו בשר כלל, עכ"ל. ופירש רש"י (ביצה כח:) וז"ל: שומטו ומניחו בקרן זוית - שומטו מלפניו מהר בגרירא וטלטול מן הצד, עד שיעבירו מלפניו לקרן זוית, אבל לא טלטול גמור. אבל ברשב"א הביא בשם התוס' שמטלטלו כדרך, וכן הוא במאירי. ונ"ל לבאר עומק מחלוקתן דהאי שפוד הוא היזק ניכר ברה"י וממש כנידון החקירה דידן, והוי חשש רחוק שייפגעו ממנו בני ביתו שהרי מכשול גדול הוא וניכר לעינים [כך כתב המג"א בסי' שח סקל"ז] ודעת רש"י שמחמת שניכר הוא יש להחמיר בו יותר משברי זכוכית המונחים בבית שאין היזקן ניכר מחמת קוטנן, ובהם נתיר לטלטלן להדיא אבל כאן בשפוד יש להחמיר יותר ולטלטלו בגרירה ושינוי, ואילו הסוברים דשרי לטלטלו להדיא לא נראה להם לחלק ולהצריך טלטול מן הצד ושרי לטלטל מוקצה ברה"י אף אם הוא ניכר וגלוי.

מה בין שפוד לשברי זכוכית

וע"פ ביאור זה סרו קושיות רבות מהאי דינא, שהרי הקשה הט"ז מאי שנא שפוד מקוץ ברה"ר שהותר לטלטלו להדיא, והוצרך לתרץ דאחר שהתרנו להשתמש בו לצורך הצליה ראו חכמים להחמיר בו ע"מ שלא יטעה, והביה"ל לא ניחא ליה בהאי תירוצא, ועוד הוסיף להקשות מהיתר טלטול שברי זכוכית להדיא ותירץ שני תירוצים, בראשון חילק בין הסכנה הגדולה שבשברי זכוכית לבין שפוד שלא ברי היזיקו, ובשני יצא לחדש חילוק גדול שאה"נ כל דינא דסי' שח סע' ו' שהתיר הרמ"א טלטול שברי זכוכית הוא רק לסוברים בשפוד שא"צ שינוי בטלטולו אך אה"נ לרש"י וסייעתו שהצריכו שינוי בטלטול שפוד יצריך שינוי גם בטלטול שברי זכוכית והניחו בצ"ע. [אלא שלפ"ז ישנה מחלוקת בין הרמ"א שהתיר בשבת טלטול שברי זכוכית ללא שינוי, לבין השו"ע שהצריך ביו"ט שינוי בטלטול שפוד], והתירוץ שתירצנו יעלה יפה עם תירוצו הראשון של המשנ"ב שיש לחלק

---

1. ועיין במג"א סי' שכ"ח ס"ק מ"א שרמז לזה.

בין שפוד הקל שלא 'ברי היזיקו' מחמת שניכר לעינים לבין זכוכית החמורה שברי היזקה מחמת קוטנה.

שלש רמות היתר

ונמצאו בידינו שלש רמות של היתר:

א. היתר מלאכה שא"צ לגופה או שאר גזירות דרבנן חמורות: את זה נתיר בודאי צער או ספק נזק, וכ"ש בודאי נזק.

ב. היתר טלטול מוקצה: נתיר במצבים של 'תרתי לריעותא' דהיינו ספק צער [פרעוש מהלך ע"ג בגדו], או אפילו במצבים של 'שמא רחוק' והוא הסתברות רחוקה שתגיע לידי נזק או צער, כגון היזק גלוי ברה"ר [אבן או קוץ גדולים ברחוב] או היזק מסותר ברה"י [שברי זכוכית בבית].

ג. טלטול מן הצד: את זה נצריך רק במצבים של 'שמא רחוק דרחוק' כגון היזק גלוי ברה"י [אבן או קוץ גדולים בבית].

שברי זכוכית תקועים במסגרת

ויש לעורר ענין חשוב ומצוי מאד במידה ונשבר חלון בביתו, אין שום היתר להוציא בידיים את שברי הזכוכית התקועים במסגרת משום שזהו ממש איסור דאורייתא של 'סותר ע"מ לבנות' וכ"פ בשש"כ פכ"ג סעי' מ', אלא שהוסיף שם שיאמר לגוי לסלק את השברים ובמידה ולא נמצא גוי מותר לישראל לפרק את השברים התקועים בשינוי כגון ברגלו [אך כל זה בביתו אן בבית הכנסת שהיש רצון לאדם לתקן את החלון אבל אם מיירי בחלון שאינו שלו וממילא לא אכפת ליה בתיקונו הרי בכה"ג הוי מלאכה שא"צ לגופה].

סילוק סולם שלא יטפסו עליו

ויש לדון מה יהיה דינו של טלטול 'סולם של עליה' שלמדנו בסי' שח סעי' י"ט כי הוא אסור בטלטול ויש לחוש שמא יטפסו עליו ילדים ואינם נותנים דעתם לחישוב הסיכון ויש לחוש שיעלו ויפלו, אך מצד שני גם אם יטפסו לא ברור שיפלו ח"ו, ונראה שיש להקל בטלטולו דאף שלשיטת הרמב"ם הגדרת הסולם כמוקצה חמור שאסור לצורך גופו ומקומו דאין עליו תורת כלי וכך ביאר המג"א את שיטת השו"ע, אלא דעיקרא דאיסורא לא ברירא דהגר"א אוסרו רק מדין מוקצה מחמת גזירה 'שלא יאמרו להטיח גגו הוא צריך' ולומד כך בדעת השו"ע [ומתיר לטלטלו לצורך מקומו] ולכן נראה ברור שנתיר לטלטלו ע"מ לסלקו מהמקום ללא חשש.

מסקנא: אף שיש צד לומר שהסיכון רחוק עכ"ז יש להתיר בשופי טלטול סולם של עליה להרחיקו מחשש טיפוס ילדים, דיש לצרף את דעת הגר"א שמתיר תמיד בטלטולו לצורך מקומו.

שמן על הכביש

ועוד יש לדון בשמן שנשפך על הכביש או המדרכה ויש חשש שאנשים יחליקו ויינזקו, האם נתיר לחפור עפר מוקצה וליתנו ע"ג השמן ע"מ שייספג

שם, ולפי כל הנ"ל נראה להתיר דהא הכל הוי דרבנן, חפירת הגומא ואינו צריך אלא לעפרה, דאפילו לר' יהודה הסובר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אינו אלא במתקן אבל כאן מקלקל הוא, ונחלקו ראשונים: יש סוברים (תוס' מז:) שלא אמרו שהוא מקלקל אלא בחופר בבית שאינו מקום זרע, אבל בשדה העומדת לזריעה אינו מקלקל, ואפילו אינו צריך אלא לעפרה חייב לדעת ר' יהודה, ויש סוברים (ר"ח שבת עג:) שאף בשדה מקלקל הוא ופטור לדברי הכל, לפי שגורם שלא יפול הזרע בשוה. וכן טלטול העפר, ואפילו פיזור העפר ע"ג הכביש מותר ואין למיחש למאי דכתב השו"ע בסי' שי"ג סעיף י וז"ל: חצר שנתקלקלה במימי גשמים, יכול לזרות בה תבן ולא חשיב כמוסיף על הבנין, ובלבד שישנה שלא יזרה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי הקופה, שיהפכנה ויביא תבן על שוליה דהיינו על ידי שינוי; אבל ביד, אסור, ע"כ. וכתב ע"ז המשנ"ב בס"ק נ"ה וז"ל: ולא חשיב כמוסיף - משום דלא מבטל ליה התם דחזי למאכל בהמה או לטיט **אבל דבר דמבטל ליה התם כמו טיט וחול וצרורות אסור דאיכא משום אשויי גומות** ודוקא הכא שבא לתקן החצר אסור דדמי לבנין אבל בענין אחר כמו שנוהגין לפזר חול בבוקר בבית כדי לכסות הרוק שרי דהא שרי לכסות הרוק באפר כמש"כ סוף סימן ש"י כיון שאינו מכוין לבנין, עכ"ל. הרי שאיכא ג' דרגין:

א. פיזור חול ע"מ לתקן חצירו [שיש גומות ורוצה לסותמן] - אסור מדאורייתא מדין בונה.

ב. פיזור תבן וכל דבר שאינו מתבטל לחצר, ע"מ לתקן את החצר - מותר בשינוי.

ג. נתינת חול ע"ג לכלוך כדי לכסותו ואינו מתכוין לתקן את הקרקע - מותר ללא שינוי.

והכא בנידון דידן שנותן חול ע"ג שמן בודאי אין כוונתו לתקן את הרחוב להליכה דאינו משווה את קרקע רה"ר בכך אלא מטרתו לסלק את השמן המסוכן בכל דרך שתהיה, והרי הוא ממש כמכבה גחלת ע"י שפיכת מים או עפר, והכא קיל טפי כיוון דבכיבוי גחלת הרי הוא עובר על מלאכה שא"צ לגופה והכא אינו מכבה ואינו בונה, אלא רק מכוין לכסות את השמן, ואף שבגמרא בעירובין (קד.) משמע שפעולה מעין זאת [שם מיירי בבזיקת מלח ע"ג הכבש ע"מ שלא יחליקו] מתפרשת כתיקון הקרקע אפשר לחלק:

א. דהתם מכסה את כל הכבש וכאן רק את המקום שיש עליו שמן.

ב. ועוד אפשר לחלק דהתם מניחו גם למחר ולימים הבאים ע"מ שבעתיד לא ייתפס הקרח ויחליקו וא"כ שפעולה זו נתפסת כמעשה תיקון של הכבש, אבל כאן זוהי רק פעולת ביטול לנזק ולא מניעת דבר שיחול בעתיד.

ג. וביותר יש לדייק מדברי רש"י שאין כאן בעיה צדדית אלא הכבש עצמו הוא מחליק וז"ל רש"י: בוזקין מלח - מפזרין ומכתתין על הכבש, מפני שחלק הוא, וכשהגשמים נופלין עליו הוא מחליק, עכ"ל. משא"כ כאן שאין בעיה כלל בעצם רה"ר אלא נשפך שמן ואני רוצה לסלקו.

ד. ומלבד כל זאת הרי משמע מהגמרא שם שאפילו אם יבטל את המלח לגבי הכבש הרי כל זה הוא איסור דרבנן בלבד.

ולכן נראה שנתיר לחפור בקרקע[1] [ואפילו אם יהיו בה עשבים] וליטול עפר מוקצה ולפזר ע"ג השמן כדי לסופגו [וא"צ לשנות בשפיכת העפר] דכל הנ"ל הם איסורי דרבנן שהותרו ללא שינוי במקום הזיקא דרבים.

חקירה, האם החילול דוקא בגוף אחד או אפילו בשני גופים

אלא שיד הדוחה נטויה לחלק בין המקרים, שהרי בכל הדוגמאות שהובאו לעיל מצינו שחילול השבת נעשה ע"ג המכשול או הנזק דהיינו הכיבוי בגחלת עצמה, הטלטול בקוץ, הצידה בנחש ובפרעוש, וההפסה במורסא. אך כאן בנידון דידן החילול נעשה לא על גוף המכשול אלא בעפר והעפר ישמש לטיפול במכשול, אבל באמת אין זו דחיה כלל וכלל דסברא פשוטה היא דמאי איכפת לן היאך אטפל במכשול והרי אני מצווה לסלקו ולהסירו ולצורך זה הותרו איסורי דרבנן, **אבל האיר ה' עיני ומצאתי ראיה נאה לדין זה** מדברי שבלי הלקט (ענין שבת סימן קכג) וז"ל: כתב ר' בנימין אחי נר"ו שזה שנוהגת פעמים רבות שמקלחות מן החלב בפי התינוק כדי שיהא אוחז את הדד ויינק אין בו איסור אבל מה שנוהגת להתיז מן החלב על נשיפת רוח רעה אסור שהרי אין בו סכנה. וצערא יתירא נמי ליכא הלכך אסור, עכ"ל. והובאו דבריו בב"י וברמ"א סי' שכ"ח סעיף ל"ה, וכתב ע"ז המג"א סקמ"א וז"ל: וצערא יתירא נמי ליכא שם **הא לאו הכי שרי דמלאכה שאצ"ל הוא**, עכ"ל. הרי שחידש המג"א שאם יהיה בעל רוח רעה שצערו מרובה ב"מ, נתיר אפילו את התזת החלב שהיא איסור דרבנן חמור של מלאכה שא"צ לגופה, ואפילו שחולי זה סגולי ורפואתו סגולית, והוב"ד במשנ"ב ס"ק קי"ג, וכמה מרבותינו האחרונים ייסדו עוד מדברי המג"א שבמידה ואיכא חולי באוזן שרפואתו להתיז חלב אשה לתוכו, שרי [כ"כ הטל אורות והוב"ד בעיקרי הד"ט סי' י"ד אות ס' וכ"כ בכה"ח ס"ק ר"ט] והנה כאן החליבה היא בגוף אחד ואילו הצער הוא בגוף אחר וחילול לא נעשה בגורם הצער ועכ"ז שרי.

---

1. ומצאתי בשש"כ פרק כ"ג סע' כ"א שאסר לחפור ולא אבין מדוע והרי גמרא ערוכה היא (שבת עג:) אמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה - פטור עליה. ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה הני מילי - מתקן, האי - מקלקל הוא.

צער מועט, ושעון מעורר בחדר

ומזה נלמד שלא בכל צער התרנו מלאכה שא"צ לגופה ומיבעי לן צער מרובה, ועפ"ז יש לחקור במעשה שהיה לחכם אחד מחכמי בית מדרשנו, 'טלפון סלולרי' החל לצלצל באמצע הלילה שוב ושוב מחמת 'שעון מעורר' שהיה ערוך בתוכו והתעורר בעל הבית משנתו בליל שבת וירא שמא יתעוררו גם כל בני הבית והורה בו אותו חכם לטלטלו ולסלקו מהחדר כדין 'גורם צער', ולכאורה כאן הוי המקרה הנ"ל כגורם צער ודאי וכעקיצת פרעוש והיו שרצו לדמותו ולהתיר אפילו את כיבוי המכשיר באיסור דרבנן, אלא שע"פ היסוד שלמדנו מנשיפת רוח רעה נאמר שלא כל 'צער מועט' חשיב צער ע"מ להתיר מלאכה שא"צ לגופה, אלא רק 'צער מרובה' וכאן נראה לומר שהתעוררות משינה נחשבת כצער מועט, וראיה לדבר שאסרנו לכבות את הנר ע"מ שיישן חולה שאין בו סכנה, ואף שהנר גורם נזק שאינו יכול לישן, **ומה לי מניעת הירדמות או פעולת התעוררות, תרוויהו צער מועט חשיבי**, ולכן נראה ברור שיש לאסור את כיבוי המכשיר באיסור דרבנן, אך עכ"ז נראה לצדד להתיר את טלטול וסילוק הטלפון ואף שהינו מוקצה חמור [ומוגדר כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושי היתר] שהרי בפשטות יש להתיר גם את סילוק הנר בטלטול מוקצה מלפני חולה שאין בו סכנה ע"מ שיירדם, דהא אמנם הוי 'צער מועט' אך מצד שני הוא צער ודאי המתרחש כעת, וגם האיסור הוא איסור קל של טלטול מוקצה [ואח"כ מצאתי שבאמת התיר הפמ"ג משב"ז בסי' רע"ח להוציא את הנר מהחדר וכ"כ בשש"כ פל"ג הע' כ"ז והוסיף את התהל"ד שהתיר] ובפרט שיש לצרף את שיטת הרשב"א והריטב"א שהתירו לטלטל כלי מוקצה חמורים לצורך מקומן [והארכנו והרחבנו בסברתם בשיעור 'קרני דאומנא' קחנו משם] וברור שסילוק טלפון מפריע נחשב 'צורך מקומו', ולכן נ"ל שיפה הורה אותו חכם לסלק את הטלפון אך לא לכבותו באיסור דרבנן.

מקרה, הגדרה, טעם ודין.

ונציג כאן כמה מההלכות שעסקנו בהן ונכתוב לצידן את טעמן, נימוקן ודינן:

א. **טלטול קוץ ברה"ר פחות מד"א, או בכרמלית** - ספק היזק הרה"ר שיש סבירות גבוהה לנזק - מותר לעבור על איסורי דרבנן חמורים.

ב. **כיבוי גחלת מתכת ברה"ר** - ספק היזק ברה"ר שיש סבירות גבוהה לנזק -מותר לעבור על כיבוי הגחלת ולעבור על איסור דרבנן של כיבוי או צירוף.

ג. **כיבוי גחלת עץ ברה"ר** - ספק היזק ברה"ר שיש סבירות גבוהה לנזק

-מותר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה של מכבה.

ד. **כיבוי גחלת של עץ ברה"י** - חשש רחוק לנזק - אין להתיר כיבוי שהוא מלאכה שא"צ לגופה אלא רק טלטול וסילוק הגחלת ואף שהיא מוקצה.

ה. **כיבוי גחלת של מתכת ברה"י** - חשש רחוק לנזק - אין להתיר כיבוי שהוא איסור דרבנן חמור אלא רק טלטול וסילוק הגחלת ואף שהיא מוקצה.

ו. **חליבת צער** - צער ודאי, ואפילו שמדובר ביחיד אין זה מעלה ומוריד - מותר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה של מפרק תולדה דדש.

ז. **התזת חלב על מי שנשף בו רוח** - בצער מרובה, ואפילו ביחיד מותר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה דמפרק תולדה דדש, בצער מועט - אסור.

ח. **מפיס מורסא מפצע כואב** - צער ודאי, ואפילו שמדובר ביחיד אין זה מעלה ומוריד - מותר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה של מכה בפטיש.

ט. **מפיס מורסא ע"מ שלא יצטער בעתיד** - חשש סביר לצער - אין להתיר מלאכה שא"צ לגופה.

י. **צידת נחש** - חשש סביר לנזק, ואפילו שמדובר ביחיד אין זה מעלה ומוריד כיוון שיש לנחש יכולת תנועה - מותר לעבור על מלאכה שא"צ לגופה של צידה.

יא. **צידת פרעוש עוקץ** - צער ודאי, ואפילו שמדובר ביחיד אין זה מעלה ומוריד - מותר לעבור על איסור דרבנן של צידת דבר שאין במינו ניצוד.

יב. **פרעוש על גופו** - חשש סביר לצער, מותר אך ורק טלטול מוקצה בידו.

יג. **שברי זכוכית בבית** - חשש רחוק לנזק [והמכשול אינו גלוי לעין] - מותר אך ורק טלטול מוקצה בידו.

יד. **קוץ ואבן גדולים ברחוב** - חשש רחוק לנזק דהמכשול גלוי לעין - מותר אך ורק טלטול מוקצה בידו.

טו. **שפוד בבית** - חשש 'רחוק דרחוק' לנזק, דהמכשול גלוי לעין - מותר רק טלטול מוקצה בשינוי.

טז. **כיבוי נר לחולה שאין בו סכנה** - אין כאן לא צער ולא נזק אלא רק מניעת שינה - אסור לכבות [וצ"ע אם נתיר לסלק את הנר בטלטול מוקצה].

יז. **כיבוי נר מסנוור או מכאיב את עיני האדם** - כאן יש צער ודאי ואפילו שמדובר ביחיד אין זה משנה - נראה להתיר אפילו במלאכה שאינה צריכה לגופה.

יח. **שמן על הכביש או המדרכה** - כאן יש חשש בסבירות גבוהה לנזק של החלקה שהרי הנזק אינו ניכר לעינים ונמצא במקום שהרבים מצויים שם - נראה להתיר חפירת עפר, טלטולו, והולכתו פחות פחות מד"א ברה"ר, ופיזורו ע"ג השמן ללא שינוי - דכל הני מלאכה שא"צ לגופן, איסורי דרבנן, וטלטול מוקצה ושרי במקום הזיקא דרבים.

בחתימת הענין, חובה קדושה

ונעורר את לב המעיין כי בסוף חו"מ סימן תכז סעיף ח' נאמר: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר: "השמר לך ושמור נפשך" (דברים ד, ט). ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים (דברים ד, ט), עכ"ל השו"ע. אך כל זה הוא חובה על מפגעים השייכים לו אך אין חיוב על האדם הפרטי לסלק מפגעים מרה"ר ומנגד בסוגיא דידן רוב עסק סוגיא זו היא דוקא בהזיקא דרבים ורבותינו אחילו לייקריהו והורו לחלל שבת באיסורי דרבנן ע"מ שלא יוזקו בני אדם, **ומכאן עלינו ללמוד כמה חשיבות יש להזהר בדבר יפה יפה ולא לומר שלום עליך נפשי הואיל ואין המפגע שלי**, וביותר כיום שיש בכל עיר ועיר 'מוקד 106' שכל ענינו טיפול במפגעים, חובה גדולה לדווח לעיריה על כל דבר העלול לגרום נזק ע"מ שימהרו ויתקנו את כל הדרוש, והנהגה זו למדנו מרב הונא במסכת תענית (כ:) וז"ל: אמר ליה רבא לרפרם בר פפא: לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה עביד רב הונא, אמר ליה: בינקותיה לא דכירנא, בסיבותיה דכירנא, **דכל יומא דעיבא הוו מפקין ליה בגוהרקא דדהבא, וסייר לה לכולה מתא, וכל אשיתא דהוות רעיעתא - הוה סתר לה. אי אפשר למרה - בני לה, ואי לא אפשר - בני לה איהו מדידיה**, ע"כ. ובפרט אנו הדרים כאן בארץ ישראל שמוטלת עלינו המעלה הגדולה של תיקון א"י כדמצינו בשילהי מסכת כתובות (קי"ב.) בסוגיית 'שבח ארצנו' על רבי חנינא שהיה 'מתקן מתקליה' ופירש רש"י בזה"ל: מתקן מתקליה - **משוה ומתקן מכשולי העיר מחמת חיבת הארץ שהיתה חביבה עליו ומחזר שלא יצא שם רע על הדרכים**, עכ"ל.

'ייחוד מוקצה'

ארבע דרגות בייחוד מוקצה
לכל דרגה יש מקום בהלכה
הכרעת ההלכה - שלש שיטות בראשונים
החילוק בין חריות לאבנים
מגיד משנה 'איכא דקיימי'
כיס של מעות, 'מעשה הפקעה'
'חזו לאישתמושי בהו'
'לא חזו אך אורחיה לאישתמושי בהו'
'מעשה ייחוד'
דברים שלא חזו, ולאו אורחיה לאשתמושי בהו
'חסרון כיס'
חסרון שימוש מחמת הזיקא
דברים שאין חשיבות לייחודם ללא מעשה
דברים שעשה בהם 'מעשה הקצאה'
אוסף מטבעות עתיקים, ואלבום 'בולים'
חזו"א, יש לחוש לנמלך
חידוש עצום, 'מעשה הפקעה'
ארבעה 'יוצאי דופן' ייחוד מחשבה לא יועיל ורק מעשה ייחוד מהני

• • •

בתוככי דיני מוקצה שוכנת סוגיא בפני עצמה שאינה עוסקת בהגדרת כלי המוקצה או רמת החומרא של ההקצאה, ואף לא בהיתרי הטלטול השונים אלא בדרכים לשנות חפץ מוקצה למלאכתו להיתר, ומצינו מקומות רבים שעסקו בנושא זה אך עיקרם במסכת שבת בדף מט: ובדף קכה: ולצורך הבנה שלימה בסוגיא זו יש לעיין בשו"ע בהלכות הבאות [עשרים ושנים סעיפים]:

סימן שח סעי' ט"ז [קנה לייבוש חלוק], י"ז [לבנים], כ' [חריות], כ"א [נדבך אבנים], כ"ב [אבן לסגור דלת או לפצע אגוזים], כ"ג [ענף דקל לזבובים], כ"ד [פשתן וצמר סרוק ע"ג מכה], כ"ה [עורות יבשים], כ"ו [נסרים], כ"ח [חבילי קש ועצים], ל"ג [קמיע שאינו מומחה**א**], ל"ח [עפר לכיסוי], **סימן שט** ס"ב [אבן שבקרויה], סעיף ד' [אבן ע"פ חבית], **סימן ש"י** ס"ז ברמ"א [כיס של מעות], **סימן שי"א** סעיף ח' [קש שע"ג המיטה], **סימן שי"ב** ס"א [אבנים לבית הכסא], ובנוסף מצינו עוד הלכות **בסימן רנ"ט** ס"א [הטמנה במוכין וגיזין], וסעיף ב' [אבנים ולבנים סביב הקדירה], **בסימן שג** סע' כ"ב [פריפה על אבן ומטבע], **בסימן תצח** סע' י"ז [עפר לכיסוי], **ובסימן תרנח** ס"ב בדברי הרמ"א [טלטול לולב בשבת].

במסכת שבת בפרק במה טומנים (נ.) הובאה מחלוקת גדולה בין התנאים ואחריהם נחלקו האמוראים:

תנא רבה בר בר חנה קמיה דרב: חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לישיבה - צריך לקשר, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין צריך לקשר. הוא תני לה והוא אמר לה: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. איתמר, רב אמר: קושר, ושמואל אמר: חושב, ורב אסי אמר: יושב, אף על פי שלא קישר ואף על פי שלא חישב. בשלמא רב - הוא דאמר כתנא קמא ושמואל נמי - הוא דאמר כרבן שמעון בן גמליאל, אלא רב אסי - דאמר כמאן - הוא דאמר כי האי תנא, דתניא: יוצאין בפקורין ובציפא בזמן שצבען וכרכן במשיחה, לא צבען ולא כרכן במשיחה - אין יוצאין בהם, ואם יצא בהם שעה אחת, מבעוד יום, אף על פי שלא צבע ולא כרכן במשיחה - מותר לצאת בהן. אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא, הקש שעל גבי המטה - לא ינענעו בידו, אבל מנענעו בגופו, אבל אם היה מאכל בהמה, או שהיה עליו כר או סדין מבעוד יום - מנענעו בידו. שמע מינה.

ארבע דרגות בייחוד מוקצה

הרי שבגמרא הובאו שלש דרגות בייחוד מוקצה, וראינו עוד אחת בדברי הראשונים ונמצאו לפנינו ארבע דרכים:

א. 'מעשה שימוש': הגרועה ביותר היא שאינו מתכנן להפקיע שם מוקצה מעל החפץ אלא פשוט משתמש בו, וממש כדוגמת מעשה שימוש דיום חול שאינו מתיחס במעשיו להגדרה ההלכתית של החפץ וכך פסק רב אסי ע"פ דברי תנא דתוספתא פ"ו.

א. שנוטלין מיני שרשים וסממנים ושאר דברים שאין להם שום שימוש ופועלים בהם בדרך סגולית, או בקלף או נייר שכתב עליו שמות ולחשים שללא חשיבותו הסגולית אין לו שום ערך ואינו חשוב לכלום, והנה מצינו שאף שאין חשיבות לקמיע כזה כדיני קמיע מומחה שמותר לצאת בו לרה"ר אבל עכ"ז מותר לטלטלו בשבת ומזה נלמד יסוד לעניני ייחוד שאפילו ייחוד לצרכי סגולה מהני ואפילו בייחוד גרוע כזה שלא נתבררה תועלתו.

ב. **'מחשבה לזמן':** הדרגה האמצעית היא תכנון במחשבה בלבד, להפקיע שם מוקצה מעל החפץ ואפילו בצורה זמנית ואפילו לאותה שבת בלבד - וכך פסקו שמואל ורבה בר בר חנה וזאת ע"פ דברי רשב"ג.

שימוש חול או שימוש שבת

ומצינו בדברי הראשונים והאחרונים מחלוקת גדולה בגדרי מחשבה זו אי צריך לחושבה ע"מ שימוש חול או שימוש שבת, ונראה להוסיף בזה 'הבחנה דקה' שיש 'חשב לישב' מעולה ויש 'חשב לישב' גרוע, חשב לישב ביום חול הרי מחשבתו ורצונו להחיל שם כלי על החפץ אך אינו מתייחס להפקעת המוקצה השורה על החפץ ולכן זוהי מחשבה גרועה, אך חשב לישב בשבת מהות המחשבה וייעודה לעקור שם מוקצה האוסר עלי לישב בשבת ולכן זוהי פעולה המתנגדת למוקצה השורה על החפץ ולכן נגדיר את המחשבה כמחשבה מעולה, למעשה בב"י נקט שדי לנו בחשב להשתמש ביום חול וזאת ע"פ תשובת הרא"ש וז"ל הב"י: וכתב הרא"ש שם גבי יוצאין בפקורין ובציפה (נ.) דלפי דברי ר"י (נ. ד"ה ואם) משמע דבעי מחשבה לצורך השבת ולא משמע הכי לעיל דנמלך עליהן דקתני גבי חריות של דקל משמע דאפילו בחול מהניא הך מחשבה, עכ"ל. וכן פסק בשו"ע לגבי חריות ויש להבחין שלגבי אבן לפיצוע אגוזים כתב בסעיף כב לשון 'ייחוד לשבת אחת' ושמא יש לחלק בין אבן לחריות, אך במשנ"ב כבר העיר שא"ר חלק על השו"ע והביא ראשונים דס"ל דיש להצריך מחשבה לשבת דוקא וז"ל האליה רבה סקמ"ח: וצ"ע דהא הרא"ש (פ"ד סי' ח) כתב בשם התוס' דמחשבה לחול אסור עד שמחשב לשבת, אלא שהרא"ש חולק עליהם מסברתו, וא"כ ראוי לנו לפסוק כתוס'. וכן ראיתי דרבינו ירוחם נתיב י"ב (פד ע"א) פסק כתוס', אף שהוא תלמיד הרא"ש ונמשך אחריו, וכן מבואר בתשובת הרשב"א (ח"א) סי' תשנ"ז ובר"ן פרק במה טומנין (כג ע"א ד"ה ונשאל) על תשובת הרשב"א עי"ש ודו"ק. ועוד הא הר"ן (שם) כתב בשם רמב"ן דמחשבה לא מהני לגמרי, דרב אסי דאמר ישב אף על פי דלא חישב כל מקום, ישב דוקא בעינן, ואף שר"ן כתב שלא נ"ל דבריו, מ"מ למה נקיל אפילו במחשבה חול. ועוד דשלטי גיבורים פרק במה טומנין (שם אות ב) הביא דברי רמב"ן. ויותר תימא לי דבתשובת הרא"ש כלל כ"ב (סי' ח) מבואר דפסק כרמב"ן דמחשבה לא מהני, והוא סותר מה שכתב בפסקיו, ע"כ. הרי שבא משני כיוונים, א - שרבינו ירוחם, הרשב"א והר"ן מסכימים עם התוספות דבעינן מחשבה לשבת. ב - עצם הדין להתיר במחשבה ללא מעשה שימוש אינו מוסכם ולכן היאך נקיל עוד קולא במחשבה לבדה לחול.

ג. **'מחשבה לעולם':** אך יש עוד דרך שנתבארה בדברי הר"ן (על הרי"ף כג. ד"ה ונשאל) דמייחד במחשבתו לעולם והיא חשובה הרבה יותר ממחשבה זמנית ושקולה כדרגה הבאה 'מעשה ייחוד'.

ד. 'מעשה ייחוד': הדרגה הגבוהה ביותר היא תכנון במחשבה תחילה להפקיע שם מוקצה אך להוסיף 'מעשה ייחוד' המבטא את שינוי מהות החפץ ממוקצה לכלי שמלאכתו להיתר כגון קשירת החריות ובזה בלי ספק מוכח שמכינן לישיבה – וכך פסק רב ע"פ ת"ק דברייתא שהגמרא הוכיחה שהוא רבי חנינא בן עקיבא, ומצינו כמה רמות במעשה, שהרי ברור שמעשה גמור בגוף החפץ כשיוף וליטוש הרי הוא חשוב מאד אך גם מעשים שאינם בגוף החפץ כגון קשירה בחריות, ולימוד וסידור באבנים מהני לכ"ע כמעשה[ב] ונחלקו האמוראים במעשה קל כשפשוף האבנים מעפר רבי אסי החשיבו למעשה אך רבי אמי לא ייחס למעשה זה חשיבות, למעשה כתב הב"י שיש להסתפק בדברי הרי"ף והרא"ש מה דעתם לגבי שפשוף אך הרמב"ם הורה מפורשות שיש לסמוך רק על מעשה לימוד בלבד[ג].

לכל דרגה יש מקום בהלכה

להלכה מצינו שיש חפצים רבים שנתיר את השימוש בהם אחר 'מעשה שימוש' בלבד וכשיטת רב אסי, ומנגד יש חפצים שנצריך 'מעשה ייחוד' או לכל הפחות 'ייחוד לעולם' כסברת רב, ואילו דברי שמואל שיש חפצים שאי אפשר להתירם ע"י 'מעשה שימוש' אך 'מחשבה' בלבד תועיל בהם, נדחו לגמרי מהלכה, אך מצאנו בדברי הב"י שיש למקום להקל ולהתיר ע"י מחשבה בלבד דבר שעיקרו ניתר ע"י 'מעשה ייחוד' וזאת לצורך בית המשתה, בית אבל או בית המדרש והראיה לכך מגמרא מפורשת (נ.) וז"ל: דכי אתא רב דימי אמר זעירי אמר רבי חנינא: פעם אחת הלך רבי חנינא בן עקיבא למקום אחד, ומצא חריות של דקל שגדרום לשום עצים, ואמר להם לתלמידיו: צאו וחשבו כדי שנשב עליהן למחר. ולא ידענא אי בית המשתה הוה, אי בית האבל הוה. מדקאמר אי בית המשתה הוה אי בית האבל הוה – דוקא בית האבל או בית המשתה דטרידי, אבל הכא: קשר – אין, לא קשר – לא, עכ"ל. הרי שמוכח מכאן שאף שמעיקר הדין סבר רבי חנינא בן עקיבא דחריות חמירי ובעו 'מעשה ייחוד' כקשירה, עכ"ז מחמת הטירדא בצורך המצוה היקל והסתפק במחשבה בלבד וביאר הריטב"א את יסוד ההיתר בשתי

ב. ואף שלכאורה נראה מדברי רש"י שהבין כי הלימוד באבנים אינו חשיב כמעשה אלא רק כדרך למנוע את טלטול האבן בשבת וז"ל רש"י: צאו ולמדום – סדרו אותם והשיבום, כדי שלא נצטרך ליגע בהם למחר, לפי שאין הזמנה במעשה [כל דהו] מועלת לאבן לעשותה כלי, ור' אמי לטעמיה, דאמר לעיל: אין אבן נעשית כלי בהנחה, עכ"ל. אבל חידש הרב ר' משה אריה יודלביץ שליט"א חידוש נפלא בדברי רש"י דבא ללמדנו גדר בגדרי ייחוד ע"י לימוד והוא אם הלימוד משובח ומושלם עד שלמחר אבוא ואשב ללא תיקון הרי זה מעשה משובח ומהני מעתה ואילך גם לטלטל את האבן אם אחפוץ, אך אם הלימוד הוא חלקי ולמחר אצטרך עוד לצדד את האבנים הרי שהלימוד גרוע ונחשב רק כהזזת אבן ממקום למקום וכהנחת אבן ע"פ חבית, ובאמת בגדר הזזת אבן נחלקו רבי אמי ורבי אסי אם חשיב ייחוד.

ג. והרשב"א (הוב"ד בב"י) הסתפק אם יש צורך מלבד ייחוד לעולם גם בתוספת 'מעשה שימוש'.

פנים וז"ל: פירוש וכיון דטרידי אקילו רבנן עלייהו, אי נמי דבעלמא אמאי לא סגי במחשבה משום דכיון דבר מעשה הוא ולא עביד מעשה אין מחשבתו קיימת ודילמא מימליך, אבל כי טרידי ליכא גלויי דעתא שאין מחשבתם קיימת דמשום דטרידי הוא דלא עבוד מעשה, עכ"ל, ונלע"ד שכל ההיתר לצורך מצוה הוא רק במחשבה לזמן אבל עדיין אי אפשר להתיר לצורך בית המשתה ע"י 'מעשה שימוש' כגון שמע"ש ישב על האבן ובשבת רוצה לטלטלה לישיבה אסור, שהרי כל דין זה שאפשר להקל לצורך מצוה וסגי במחשבה הוא חידוש ומנא לך להקל בו יותר מכדי חידושו.

ונמצא למעשה ששתי האפשרויות המעשיות שנפסקו להלכה הן 'מעשה שימוש' הגרועה והאפשרות המעולה ביותר 'מעשה ייחוד' [ובו כלולה גם מחשבת ייחוד לעולם], ומצינו בדין חריות הסכמת הראשונים עמודי ההוראה להתיר את טלטולם ע"י 'מעשה שימוש' כך כתבו הרי"ף הרמב"ם הרא"ש, והמרדכי, אלא מאי שבדין נדבך של אבנים נבוכו המפרשים משום שהשמיט הרי"ף דין זה ולכן סבר המגיד משנה שדעת הרי"ף להשוות דין נדבך אבנים לדין חריות ותרוויהו לקולא ובמעשה שימוש סגי, וכך פסק הרמ"א.

אך הב"י חלק על המ"מ וסבר שאין להוכיח כן מהשמטת הרי"ף אלא יש לבאר שהרי"ף סמך דוקא על מה שכתב לגבי הנחת אבן ע"ג חבית [דהוי 'מעשה שימוש'] דלא מהני, ומתוך כך נבין שיש צורך במעשה ייחוד, ובפרט שהרמב"ם מפורשות הורה להחמיר שתי חומרות בדין נדבך אבנים שהצריך 'מעשה ייחוד חשוב', דהיינו עצם 'מעשה ייחוד' ועוד דרש הרמב"ם דוקא לימוד האבנים ולא הסתפק במעשה קל כשפשוף, ולכן החמיר השו"ע כדעת הרמב"ם בנדבך של אבנים ודרש 'מעשה ייחוד חמור' ואילו בחריות של דקל דרש רק 'מעשה שימוש'.

הכרעת ההלכה - שלש שיטות בראשונים

ונמצא שישנה מחלוקת בין רבותינו הראשונים בפסיקת ההלכה:

א. **המחמירים ביותר** - הם ר"ת וסייעתו וס"ל דבחריות מיבעי לקשור וא"כ נראה פשוט שיחמירו בנדבך של אבנים להצריך מעשה וכן מצאתי במרדכי דבעו באבנים 'סיתות' (דברי ר"ת הובאו בתוס' נ. ד"ה ורב, וכ"פ ר"י ורבינו ברוך הוב"ד במרדכי פ"ד רמז שכד, ובפי"ז רמז תטז, ואף בעל ההשלמה השלים עמהם).

ב. **שיטה ממוצעת** - שיטת הרמב"ם היא לחלק בין חריות שדי בישיבה הקלה, אך בנדבך אבנים הצריך מעשה ייחוד חשוב כלימוד האבנים, ונבאר בהרחבה את החילוק בין אבנים לחריות ע"פ המגיד משנה והר"ן, **וכך פסק בשו"ע.**

ג. **המקילין ביותר** - שיטת המרדכי הוב"ד בדרכי משה וז"ל: אבל במרדכי פרק

במה טומנים[ד] פסק להדיא דאין חילוק בין אבנים לחריות ואדרבה כתב דיש אומרים דוקא בחריות של דקל פליגי משום שמזיזן אבל אבנים שרי דאין מזיזן ותמיהני שלא הביא בית יוסף דברי המרדכי וקצת משמע כן בהר"ן סוף פרק כל כתבי (מו: ד"ה עשה) דמותר לישב על אבנים בשבת וגם המגיד משנה כתב פרק כ"ה (הכ"א) דדעת הרי"ף שאין לחלק ביניהם וכן יש לפרש דעת הרא"ש (סי' ח) דלא חילק ביניהם אלא שבית יוסף דחק עצמו לפרש דעת הרא"ש והרי"ף כדעת הרמב"ם, עכ"ל. ועפ"ז פסק הרמ"א לקולא בסי' שח סע' כ"א, ותמה התוספת שבת (ס"ק סה) מדוע כתב הרמ"א דין זה רק בסעיף כ"א העוסק בסוגיית נדבך של אבנים ולא כתבו בסעיף כ"ב העוסק בסוגיית ייחוד 'סתם אבן' לצרכי סמיכת הדלת והכאה בברזא, ומכח זה הסיק התו"ש שהרמ"א פליג על השו"ע רק בדין נדבך שראוי מעט לישיבה שהרי הוא אבנים מסותתות אך בסתם אבן שאינה ראויה לשימוש מסכים הולך הרמ"א לשו"ע שיש לעשות בה 'מעשה ייחוד' או לכל הפחות 'ייחוד לעולם'[ה] איך שיהיה, **המשנ"ב בסק"צ הביא את דברי המג"א שהשיג על הרמ"א וס"ל דאבנים חמירי מחריות וכך נראה מדעת שאר אחרונים.**

החילוק בין חריות לאבנים

ובאמת יש להבין מדוע חילק הרמב"ם בין חריות לאבנים, ומצאנו בביאור הענין שתי שיטות בדברי רבותינו הראשונים:

מגיד משנה 'איכא דקיימי'

במגיד משנה ביאר כי ישנו הבדל מהותי ביניהם והוא כי באריות של דקל יש שני אופני שימוש בהן, יש המשתמשים בהם לישיבה ויש שמשתמשים בהם לשריפה, וכלשון המ"מ 'איכא דקיימי ואיכא דקיימי' וממילא הקוצץ חריות יש לפניו שתי דרכים אן להקצותן או להתירן ומכיון שבחר במחשבתו לקצצן לשריפה ממילא 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ובקלות יש בו כח לעקור את ההקצאה ודי במעשה שימוש כדי להחיל היתר על החריות שהרי מיסודן 'כח ההיתר בלוע בהן' וזאת לעומת האבנים שאין בהם 'שני צדדים' אלא האבן מבראשית היתה מוקצית ואינה עומדת להא ולהא ולא הבעלים החיל עליה את ההקצאה ולכן נדרש 'מעשה ייחוד' בעוצמה גדולה ע"מ להחיל 'היתר ראשוני' על האבן.

ד. וכעת לא מצאתי כדברים אלו במרדכי.

ה. אך בא"ר נראה דפליג על הבנת התו"ש וס"ל שמקור דברי הרמ"א בדעת התוספות שלא חילקו בין אבנים לחריות.

הר"ן, 'אורחייהו לאשתמושי'

אך הר"ן רוח אחרת עמו, וייסד חילוק שונה שחריות 'אורחייהו לאישתמושי בהו' וממילא קל מאד להכינם לטלטול היתר לעומת אבנים שאין הדרך להשתמש בהם ובהמשך השיעור נבאר שאנשים נמנעים להשתמש באבנים לישיבה מחמת ההיזק הכרוך בכך וכיוון שאינן מיועדות לשימוש יש לעשות מעשה ייחוד חזק כדי להכינן ולייחדן.

נפק"מ בין המ"מ לר"ן, ודעת השו"ע

ונפק"מ בין שיטת הר"ן להרב המגיד תהיה בחפץ שדרך בני אדם להשתמש בו אך מנגד לא הוא החיל את ההקצאה אלא החפץ היה מוקצה מעצמו, שבזה יתיר הר"ן במעשה שימוש הקל [שהרי אורחייהו לאשתמושי ביה] אך המ"מ ידרוש דוקא מעשה ייחוד חשוב [שהרי לא הבעלים החיל את ההקצאה] ומצאנו דוגמא לדבר בדברי הר"ן עצמו לגבי אבן לפיצוע אגוזים שהיינו אורחיה אך האבן היתה מעצמה מוקצה ולא ע"י מחשבת האדם, ועפ"ז יש בידינו הכרעה היאך הורה השו"ע שהרי בסעיף כ"ב כתב וז"ל: אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת, או לסגור בהן את הדלת, או להכות בהן בברזא אף על פי שחשב עליה מבע"י, אסור, אלא אם כן יחדה לכך לעולם, אבל יחדה לשבת זה בלבד, לא. וה"מ, בדבר שאין דרכה לייחדה לכך, כגון: הני דאמרן, אבל בכל מידי דאורחיה בהכי, כגון: לפצוע בה אגוזים, ביחוד לשבת אחת סגי, עכ"ל. ונמצא שאחר שחילק בין אבן לפיצוע לשאר אבנים מוכח דס"ל כדעת הר"ן, ולכן היקל באבן לפיצוע אגוזים אע"פ שהיא מוקצה מתחילת ברייתה.

קושיא גדולה מחריות על לבנים

ובאמת יש להבין את הוראת השו"ע בסי' שח סע' י"ז בדין לבנים שנותרו אחר הבניה וחזר וריכזן, הרי חל עליהן שם מוקצה וז"ל: לבנים שנשארו מהבנין, מותר לטלטלם דמעתה לא קיימי לבנין אלא למזגא (פי' לסמוך ולשבת עליהן) עלייהו. ואם סידרן זה על זה, גלי אדעתיה שהקצן לבנין ואסור לטלטל, עכ"ל. וכתב המשנ"ב בסקע"ד שדרגת המוקצה היא חמורה ביותר עד שכדי לייחד את הלבנים לשימוש מחדש יש צורך לפעול ע"פ הדינים המפורשים בסעיף כ"א לגבי 'נדבך של אבנים' וז"ל השו"ע: אבל נדבך של אבנים אף על פי שחשב עליו מבע"י, אסור לישב (עליהם) אא"כ למדום (פי' סדרום), עכ"ל.

ולי יש כאן מקום קטון לשאול שאלה גדולה, מאי שנא דין לבנים מדין חריות והא בין לשיטת המ"מ ובין לדעת הר"ן יש להקל בהן דהא לדברי המ"מ הכל תלוי בנעשה מוקצה מעצמו או אי הבעלים הקצהו וכאן ברור שתלוי בהקצאת הבעלים שהרי הלבנים נעשו היתר מיד בתום הבניה ולולי דשרגינהו לא אקצינהו, וא"כ הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואף לדברי הר"ן שתלה הכל באורחיה לאשתמושי ביה ברור שאורחייהו דאינשי ליתב עלייהו שהרי הני ליבני דאייתור מבנינא מותרות ללא שום מעשה דחזו למיזגא עלייהו, ומדוע

הצריך המשנ"ב 'מעשה ייחוד' או לכל הפחות 'ייחוד לעולם'.

תירוץ נפלא בשיטות הראשונים

ויש לבאר בעומק הענין דיאמר הרב המגיד שיש לחלק, דהכא האי מעשה דשרגינהו הרי יש בו כח גדול להקצות את הלבנים וממילא אין בנו כח להוציא מידי המוקצה אם לא במעשה ייחוד אבל לעומת זאת בחריות של דקל אף שלכאורה 'קצצן לשריפה' וא"כ הרי עשה בהם מעשה הקצאה 'וקציצתן זוהי עשייתן' עכ"ז יש לחלק דהאי מעשה קציצה אינו 'מעשה הקצאה' דהא אף לצרכי היתר היה צריך לקצוץ ולכן טול מעשה זה מכאן ונותרה רק מחשבת עצי הסקה ומחשבה או מעשה שימוש מוציאים מידי מחשבה, ואחר כתבי זאת מצאתי שזכיתי וכיוונתי לדברי הגרעק"א בריש הסימן שכתב דהאי מעשה דקציצת החריות אינו חשיב מעשה הקצאה ולכן מחשבה מהניא ביה.

ואף ע"פ יסוד דברי הר"ן שחילק בין 'אורחיה לאישתמושי' לבין שאר חפצים שאין דרך לאישתמושי בהו יש לומר ע"פ יסוד דברי הריטב"א שחידש שדין לבנים דשרגינהו הוא 'מוקצה מחמת חסרון כיס' ועפ"ז יש לחדש שבאמת הני ליבני חמירי טפי דהוו מחמת חסרון כיס ומצינו דחסרון כיס מצריך 'מעשה ייחוד' או 'ייחוד לעולם' בדין מוכין וגיזי צמר דהפתק.

כיס של מעות, 'מעשה הפקעה'

וע"פ יסודות מחודשים אלו זה יש לבאר בדרך נפלאה את חומרת הרמ"א בסי' שי ס"ז וז"ל: ויש אוסרין בייחד לכך והניח בהם אף על פי שסילקן מבע"י (טור בשם ר"ת); ולכן אסור לטלטל כיס של מעות אף על פי שהוציא המעות ממנו מבע"י, אא"כ עשה בו מעשה שפתחו מלמטה וסלקו מן היחוד, וכן נוהגין, עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה בין לדברי המ"מ ובין לדברי הר"ן, והא הכיס קודם שנתן בו מעות יש בו שני צדדים ואיכא דקיימו בו להתירא דהיה יכול לשמש ככיס לדברי היתר והבעלים בחר להניח בו מעות ולהפכו למוקצה וא"כ נאמר אף הכא הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולפי שיטת המ"מ היה עלינו להתירו במעשה שימוש או מחשבה לזמן, וכן ברור שכיס הוא דבר דאורחייהו דאינשי לאישתמושי ביה ולכן גם הר"ן היה צריך להתיר בו ללא מעשה ייחוד אלא רק בייחוד לשבת אחת או אפילו במעשה שימוש, אבל עתה נאמר לשיטת המ"מ דהכא הוי הנחת המעות חשיבא כמעשה ואין מחשבת ייחוד לזמן מוציאה מידי מעשה ולכן הצריך הרמ"א 'מעשה ייחוד' של פתיחה מלמטה, וכ"כ במשנה ברורה ס"ק כו וז"ל: דמעשה זו מבטל המחשבה דיחוד והמעשה שעשה בה מעיקרא שהניח בה מעות [הגר"א], עכ"ל. ואף לשיטת הר"ן נאמר כי האי כיס הוי מוקצה מחמת חסרון כיס ולכן אחמירו ביה וכ"כ במשנ"ב ס"ק כה וז"ל: טעמו דהוא גריע

משאר כלי שמלאכתו לאיסור כיון שיחדה בהדיא לזה מסתמא מיחד לה מקום ומקפיד שלא להשתמש בה תשמיש אחר זולת זה [ומ"מ אם לא הניח בה עדיין מעות כלל רק ביחוד בעלמא אין שם מוקצה עלה דהזמנה לאו מילתא היא] וע"כ דינה כמוקצה מחמת חסרון כיס כ"כ הפוסקים וכתב המ"א ולפ"ז אפילו לצורך גופו ומקומו אסור ונשאר בתימה על הרמ"א שכתב לשיטה זו דלצורך גופו או מקומו מותר דליתא והביא ראיות לזה וכן בפרישה וביאור הגר"א מסכימים לדבריו, עכ"ל.

שיטת רע"א, בכיס שהשתמש בו לא מהני ייחוד לעולם

אלא שאחר כתבי זאת מצאתי בדברי הגרעק"א בהגהותיו בריש הסימן שהחמיר מאד בהאי כיסא וס"ל דהאי כיס ייאסר בייחוד מחשבה בין לזמן ובין לעולם מפני המעשה דאיתעביד ביה וע"כ אין לו תקנה אלא רק ע"י מעשה ייחוד והפקעה, שכתב בריש סי' שח לגבי ייחוד סכין של מילה וז"ל: ואולם אף אם מע"ש אמר שאינו רוצה להחזיקו לסכין של מילה אלא כשאר סכין י"ל דלא מהני דהרי בסי' ש"י ס"ז בהג"ה גבי כיס של מעות אא"כ עשה בו מעשה שפתחו מלמטה וסלקו מתורת יחוד. והתם בכיס הוי מוקצה מחמת חסרון ומשמע דלא מהני בטול יחודו מע"ש בדבור רק במעשה. ומה דכתב המג"א סי' ש"ח סק"מ דבחריות כיון דקיימא לעצים כמו לישיבה כמו לעצים אלא בטל מחשבתו שגדרן לעצים מש"ה מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה. צ"ל דבכיס כיון דיחדה למעות והניח בו מעות הוי מעשה ולא מהני מחשבה לבטלה ושאני בחריות דהגרידה לא מקרי מעשה דגם לישיבה צריך הגרידה ואין המעשה מוכח עליהן דלשריפה הוא. וא"כ בסכין של מילה ומל בו וכן סכין של שחיטה ושחט בו י"ל דבאמירה לא נתבטל יחודו אא"כ ע"י מעשה. וכ"ז צל"ע לדינא, עכ"ל. ומוכח מדבריו שהייחוד במעשה יש בו תוקף גדול להצריך מעשה ייחוד חשוב ואין להתיר בו בייחוד לעולם, וע"פ דברי הגרעק"א נראה שע"מ לייחד מחדש ליבני דשרגינהו נצטרך בדוקא 'מעשה ייחוד' ולא נוכל להתיר ע"י 'ייחוד לעולם', משום שעשה בהן מעשה סידור והקצאה.

שיטת הגר"א, בכיס שייחדו למעות לא מהני ייחוד לעולם

ונוראות נפלאתי בדעת הגר"א בסי' ש"י שציין ע"ד הרמ"א בכיס למשנה במסכת כלים פרק כה משנה ט: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואינן עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה שהמעשה מבטל מיד המעשה ומיד מחשבה ומחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה, ע"כ. ולפי דברי המשנה נראה שבכיס יש להפקיעו

---

1. ונמצא שעתה לפי דברינו מובן מדוע הוצרך המשנ"ב לשני טעמים ע"מ לאסור את הכיס ולהצריכו קריעה, אחד לשיטת המ"מ ואחד לשיטת הר"ן.

מתורת מוקצה ע"י מעשה בין אם ייחדו במעשה ובין אם ייחדו במחשבה בלבד שהרי מחשבה אין בה כח להוציא מידי מחשבה, וצ"ב כיצד יבאר הגר"א את הדין המובא בשולחן ערוך סימן שח סעיף כו וז"ל: נסרים של בעה"ב, מותר לטלטלן. ושל אומן, אסור אא"כ חשב עליהם מבע"י ליתן עליהם פת לאורחים או תשמיש אחר, עכ"ל. והרי כאן באומן הרי הן מוקצים ע"י מחשבתו והיאך יכולים לעלות ע"י מחשבה לזמן, והרי אפילו בייחוד לעולם יש לאסור אך יש לבאר כי באמת אין זו הקצאה חזקה שהופכת את הנסרים למוקצה מחמת חסרון כיס דהרי במצב כזה יש צורך במעשה ייחוד חשוב הרבה יותר כשפשוף ולימוד וכיוון שההקצאה אינה חזקה ממילא יש כח בייחוד מחשבה קל כזה של 'ייחוד לזמן' להתירו בשימוש.

ועתה נתמקד בשיטת הר"ן שמפורשות מצינו בסעיף כ"ב שהשו"ע פסק כמותו[1] ונבחין בשלש קבוצות חפצים שיש לחלק בינהם:

'חזו לאישתמושי בהו'

כאן נביא חפצים שנראים לכאורה כמוקצה אבל מחמת שבאמת אינו מקצה דעתו מהן, ודעתו עליהן כל העת שאימתי שיזדקק להן יטלם וישתמש בהם, ממילא אינן צריכים ייחוד.

א. לבני דאישתיור מבנינא - כאן החידוש הוא כפול, לא רק שאינו צריך לייחדם לשימוש אלא אף שתוך כדי בניה היו הלבנים מוקצות כדין שאר חומרים המיועדים לבניה, עכ"ז בשעה שסיים את הבניה מיד הופכות הלבנים להיות חפצי היתר ללא ייחוד במעשה או במחשבה.

ב. עורות יבשים - אף שעוסק בהם לסחורה, כיוון שאינן מתקלקלים בשימוש אינו מקצה דעתו מהן כלל, כך הורה השו"ע בסי' שח סכ"ה ע"פ דברי ר"ת (מט: ד"ה ד"ה טומנים) אך הרמ"א חילק בין עורות בהמה דקה לגסה ע"פ דברי רש"י (ד"ה בתרתי).

ג. נסרים של בעה"ב.

ד. חריות של דקל שקצצן בסתמא.

ה. אבנים מקורזלות שמוכח בגמרא שבת מג. שאינן מוקצות ולכן מותר לפרוס עליהן מחצלת מפני

---

1. ואף שהמג"א ביאר את דברי השו"ע בס"כ ע"פ דברי המ"מ כבר הקשה עליו בהגהות מקור חיים דא"א למימר כך בדעת השו"ע מהא דסי' שי"א ס"ח וז"ל: וטלטול בגופו אפי' לצורך דבר האסור, מותר. **הילכך קש שעל המטה, דסתמו מוקצה להסקה, מנענעו בגופו, ואם הניח עליו מבע"י כר או כסת, מנענעו אפילו בידו שהרי הכינו מבע"י לשכב עליו**, עכ"ל. הרי שאף שסובר שהקש הוי מוקצה מתחילתו עכ"ז שרי במעשה ייחוד קל, ועל הרה"מ לא קשיא דאפשר דס"ל דהקש דינו כמו חריות ואיכא דקיימו להא ואיכא להא.

הגשמים, והיתרן הוא משום דחזיין לבית הכסא.

ו. עומרים [כיפי] - שהורה בהם אביי (קמב:) דחזו למיזגא עלייהו.

בכל הנ"ל הדין הוא שאין צריך לכלום ושרי בשבת עצמה ליטלם ולהשתמש בהם ואף שלא ייחדן מע"ש ואפילו לא פעל בהם 'מעשה שימוש'[ח].

'לא חזו אך אורחיה לאישתמושי בהו'

כאן בסברת 'אורחיה' יש להבחין כי ישנן שתי הגדרות:

הראשונה: 'חשיבות' - דהיינו אם החפצים בעלי ערך נמוך ממילא קל להפקיעם משמם הקודם, אך אם הם בעלי ערך ממוני גבוה ממילא יהיה קשה יותר להפקיע את השם הקודם.

והשניה: 'זמינות' - שהרי אם החפץ מוכן ומזומן לשימוש כמות שהוא ללא תיקון מיוחד הרי זה מיקל על הפקעתו מתפקודו הקודם והעברתו לשמש כחפץ היתר, אך אם ע"מ להשתמש בחפץ יש לטרוח בו ולתקנו במיני תיקונים זה מקשה על הפיכתו להיתר בדבר קל.

ומצאתי רמז לסברא זו בדברי הריטב"א (שבת נ.) וז"ל: וק"ל דהא בגיזי צמר דכולי עלמא בעינן יחוד וסגי להו בייחוד[ט] ואילו הכא איכא מאן דמצריך קישור ואיכא מאן דסגי ליה בישיבה גרידתא, וי"ל דבגיזי צמר יש להם להקל או להחמיר יותר מחריות של דקל, דרב סבר דבגיזי צמר דחזו להטמנה סגי להו בייחוד אבל חריות דלא חזו לישיבה כלל בעו קישור, ורב אסי סבר אדרבה גיזי צמר דחשיבי בעו ייחוד אבל חריות דלא חשיבי בכל דהו סגי להו ואפי' בישיבה גרידתא, עכ"ל.

ועפ"ז נבחין בשלש חלוקות:

תרתי לטיבותא

החלוקה הראשונה היא כולה לטיבותא, ובה יהיו דברים זולים שמזומנים לשימוש כמות שהם ללא תיקון מיוחד - והדין בזה שדי בדרגת ייחוד הנמוכה ביותר והוא 'מעשה שימוש' וכל שכן אי חושב דמהני:

א. אבן לפיצוח אגוזים.

ב. ענף של דקל שקצצו לשריפה, ורוצה להשתמש בו להברחת זבובים.

ג. קש לשכיבה.

ד. עפר לכסות בו רוק או צואה [ונראה שאפילו אם מילא קופתו עפר לצרכי בניה וזריעה] שודאי אורחיה בהכי ולכן

ח. ואף מצינו יסוד זה בגמרא שבת (מח.) שסברה בהוא אמינא דאולי י"ל דגיזי צמר לשונות של ארגמן ומוכין 'חזי למזגא עלייהו' ושרו לטלטולי, קמ"ל.

ט. נ"ל שכוונתו לפי דברי ההוא מדרבנן, שהעמיד את דברי רבא בייחדן לכך.

די בייחוד לשבת אחת או אפילו במעשה שימוש [וצבירתו בקרן זוית היא רק ע"מ לקיים את מעשה הייחוד דהרי אם יניחנו להתפזר הרי אין ייחזדו שוה לכלום].

ח. אבנים לקינוח בבית הכסא - שולחן ערוך סימן שיב ס"א וז"ל: ואם ניכר באבן שקנחו בו, מותר להכניסו אפילו הוא גדול הרבה, או אפילו הם הרבה ממלא היד, מותר ליטול כולן דכיון שקנחו בהן הוכנו לכך, עכ"ל.

ו. חבילי עצים וקש - שו"ע סי' שח סע' כ"ח וז"ל: חבילי עצים וקש שהתקינן למאכל בהמה, אפילו הם גדולים הרבה, מותר לטלטלן, עכ"ל. וכתב המשנ"ב בס"ק קי"ח וז"ל: היינו שהזמינן אבל בלא הזמנה אפילו הם חבילות קטנות אסור לטלטלן וטעמא דסתמא עומדין להסקה ולכך אף שחזו למאכל בהמה אסור. כתב המ"א קש שלנו סתמא עומד לשכיבה או למאכל בהמה ועיין בתוספת שבת (סקע"ח) דזה תלוי במנהג המקומות ולפ"ז במקומות שחבילי תבן סתמן עומדין לבנין לכסות הגגות הם מוקצה וצריך הזמנה, עכ"ל. וכתב בתו"ש (סקע"ח) ובפמ"ג (מש"ז סקי"ט) דמהני בחבילי קש ייחוד כמו חריות.

ז. עשבים לנוי - שהעיד הרמ"א בסי' תצד ס"ג שנוהגים לשטוח עשבים בשבועות בביהכנ"ס ובבתים זכר לשמחת מתן תורה, ומהרי"ל כתב שאם אינן ראוים למאכל בהמה יש לשוטחן מע"ש ויו"ט שהרי הן מוקצין, והמג"א בסק"ה כתב שאין לחוש שהרי מע"ש חישב עליהם ודימה זאת להא דחריות.

טלטול לולב

ובאמת יש להבין את הדין שכתב הרמ"א משם כמה ראשונים בסימן תרנח ס"ב וז"ל: ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן, עכ"ל. [יש שביארו דדינו כמוקצה מחמת גופו ויש שהגדירוהו כמוקצה מחמת חסרון כיס ונפק"מ בשבתות שאחר החג] ומאי שנא מעשבים לנוי הבית וכי צורך המצוה גרוע כ"כ שלא יהא בו כח לייחד הלולב לתשמיש, ונראה ליישב דבריהם רק ע"פ הרמב"ן במלחמות (מט.) שהתיר לטלטל את נדבך האבנים אך ורק לצרכי ישיבה ולא לצרכים אחרים דס"ל דאי אפשר להחיל 'שם כלי' על האבנים אלא רק 'היתר טלטול', וכ"כ בשו"ע הרב (שח סע' נ"ב), ואף כאן ייחוד הלולב היה לצורך נענוע דמצוה וכיוון שבשבת ליכא נענוע ממילא אסור הלולב בטלטול, אבל שמחתי באומרים לי דברי המאמ"ר בסי' תרנ"ד שהביא את דברי רבינו מנוח (רמב"ם הלכות לולב פ"ז הכ"ה) בשם בעל העזר הסוברים דלולב ניטל בשבת, ואף מצינו להט"ז שהקל בטלטול הלולב אלא שהתיר רק לצורך גופו ומקומו ולא מחמה לצל, וצ"ב מדוע החזיקו ככלי שמלאכתו לאיסור ולא כהיתר גמור, ובדעת הרמ"א שהחמיר בלולב יש לבאר בטעם איסורו שבאמת אין ההכנה למצוה מוסיפה בו שום מעלה והיתר שימוש

י. והאיר עיני בזה הרב ר' משה אריה יודלביץ שליט"א.

אלא אדרבה כיוון שמעתה הוקצה למצוה הרי היא גופא הגורם לאסור וכדין נויי סוכה שאחר שנתלו בסוכה הרי הם מוקצים כעצים ואבנים וכן יהא הדין באתרוג שמעיקרו אינו מוקצה כלל אך אחר שהקצהו למצוה הרי חל עליו כעת שם מוקצה למצוה ופקע ההיתר שהיה עליו מתחילת בריאתו וא"כ בלולב שמעולם לא היה ראוי לשימוש ועתה מייחדו לצורך מצוה אין כאן שום התחלת ייחוד לצרכי שימוש היתר.

חדא לטיבותא וחדא לריעותא

החלוקה השניה היא חפצים שיש בהם חדא לטיבותא וחדא לריעותא, ואף בזה שרי ע"י דרגת ייחוד הנמוכה ביותר והוא 'מעשה שימוש' וכל שכן אי חושב דמהני:

א. חריות של דקל שקצצן לשריפה - מצד אחד הן זולות וזה טיבותא ומצד שני אינו מזומנות לישיבה ללא תיקון ע"י קשירה וזה ריעותא.

ב. פקורין וציפא [פשתן סרוק וצמר מנופץ] ליתן ע"ג המכה - מצד אחד הן יקרות והוא ריעותא ומצד שני הן מוכנות לשימוש ונתינה ע"ג מכתו.

ג. עורות לחים - יש להן ערך כספי וממילא זוהי ריעותא, אך יש מקום לומר שהם ראויים כמות שהן לישיבה ללא תיקון נוסף [כל זה אליבא דהשו"ע אך לפי הרמ"א אין חילוק בין יבש ללח אלא בין בהמה דקה החמורה לבהמה גסה].

ד. גיזי צמר לטמינת קדירה - מצד אחד הן יקרות והוא ריעותא ומצד שני הן מוכנות לשימוש הטמנת קדירתו ללא מעשה תיקון נוסף.

ה. אבן עגולה לפריפה - מצד אחד היא זולה והיא טיבותא אך מצד שני יש צורך בפריפה ע"מ להשתמש בה.

ו. נסרים של אומן שפסק השו"ע בסי' שח סעיף כו וז"ל: נסרים של בעה"ב, מותר לטלטלן, ושל אומן, אסור אא"כ חשב עליהם מבע"י ליתן עליהם פת לאורחים או תשמיש אחר, עכ"ל.

תרתי לריעותא

והחלוקה השלישית היא חפצים שיש בהם תרתי לריעותא, והם דברים שאינם ראויים כמות שהן לשימוש אא"כ תקנן ואף יש להן ערך ממוני גבוה - ונראה שבזה הדין יהיה שנצריך ייחוד לעולם או מעשה ייחוד מחמת שאיכא תרתי לריעותא ממילא הוי כמידי דלאו אורחיה לאישתמושי ביה, ונ"ל להביא דוגמא לדבר ממטבע שרוצה אשה לפרוף בו שפת בגדה דאית ביה תרתי לריעותא גם ערכו הממוני גבוה ואין ההקצאה נעקרת בקלות ואף אינו מוכן ומזומן לשימוש ללא מעשה פריפה.

'מעשה ייחוד'

דברים שלא חזו, ולאו אורחיה לאשתמושי בהו

כאן מצינו כמה סוגי חפצים שמצינו שהחמירו בהם להצריכם מעשה ייחוד והמשותף לכולם הוא דאי אפשר לייחדם לשימוש בייחוד קל אלא נדרש ייחוד חזק, דלא חזו לשימוש ואף לאו אורחייהו בשימוש ואיכא שתי דרכים בביאור דהאי לאו אורחיה:

'חסרון כיס'

הסיבה הראשונה, מחמת חשיבות גבוהה של החפץ המיועד לאיסור, כגון חומרי גלם לבניה או סחורה, ודוגמא לדבר הדין המפורש בסימן רנ"ט ס"א וז"ל השו"ע: מוכין (פי' כל דבר רך קרוי מוכין כגון: צמר גפן ותלישי צמר רך של בהמה וגרירת בגדים בלוים) שטמן בהם דרך מקרה, אסור לטלטלן אלא מנער הכיסוי והן נופלות, וכגון שמקצתן מגולה, שאין זה טלטול אלא מצדו. ואם יחדן לכך, מותר לטלטלן. אבל אם טמן בגיזי צמר, אפילו לא יחדן לכך, מותר לטלטלן. וה"מ סתם גיזין שאין עומדין לסחורה, אבל אם נתנם לאוצר לסחורה, צריכין יחוד, עכ"ל. והרי מפורשות הורה במוכין שערכן רב וכן בגיזי צמר [הזולות יחסית] שנתנן לאוצר לסחורה דבעו ייחוד לעולם ולא די להם במעשה שימוש של הטמנה.

ג' סוגי נסרים

וזה הדין המבואר בגמרא לגבי 'גשוש של ספינה' וכן 'סוואר של קורות', ואין דין נסרים של אומן דומה להאי דסוואר שהרי התם שרינן בייחוד קל, ונמצאו ג' דרגין בנסרים: א. הקלים ביותר נסרים של בעה"ב ואינם צריכים כלום מפני דחזיין למזגא, ב. אחריהם נסרים של אומן והם צריכים ייחוד קל כמעשה שימוש או ייחוד לזמן, ג. החמורים ביותר הם עצים שהכניסם לאוצר ודינם שצריכים 'מעשה ייחוד' או לכל הפחות ייחוד לעולם.

חסרון שימוש מחמת הזיקא

וסיבה שניה לחסרון שימוש, מחמת ההיזק הכרוך בשימוש ההיתר.

ודוגמא למידי דאית ביה הזיקא מצינו בסימן שח סעיף כא וז"ל: אבל נדבך של אבנים אף על פי שחשב עליו מבע"י, אסור לישב אא"כ למדום, עכ"ל. והביא הגר"א בביאורו ראיה שאבנים מזיקות ליושב עליהם מירושלמי ביצה פ"א ה"ז [עם ביאור קרבן העדה בסוגריים מרובעות] וז"ל: **תני רבי ישמעאל בי רבי** אומר: אבנים שישבנו עליהן בנערותינו עשו עמנו מלחמה בזקנותינו [שהן מקררין את הגוף מהן נחלש בעת זקנתינו], **ר' יונה** מפקד לחברייא לא תיתבון לכון על מסטובייתא ברייתא דסדרה דבר עולא דאינון צנינין [מצוה

לחבירים שלא ישבו להם על האצטבאות החיצונות של בית המדרש של בר עולא שהן צוננים ומקררין את הגוף], **רב** מפקד לתלמידוי לא תיתבון לכון על טבלה ברייתא דסדרה דאסי דאינון צנינין [מצוה לתלמידיו שלא ישבו על טבלאות החיצונות של בה״מ של אסי שהן צוננין], **ר׳ אבהו** הוה נחת מסחי בהדין דימוסין דטיבריה והוה מיסתמיך על תרין גוחיין [הוה ירד לרחוץ בהנך מרחצאות של טבריא והיה מסתמיך על שני נסרים שלא לילך על הקרקע יחף מפני הצינה] שרעין וזקפין שרעין וזקפין [היה מניח אחד ובתוך כך זקפו השני והניחו אותו במקום שפסק הראשון וכן היו עושין תמיד עד שמגיע לקרקעות המרחץ] אמרין ליה מהו הכין [למה אתה עושה כן]אמר לון שימרתי כחי לזיקנותי [שהצינה שהאדם סובל בנערותו מזיקו לזקנותו], ע״כ. ואח״כ מצאתי שכבר קדמו הרמב״ן במלחמות פי״ז בראיה זו.

אבנים וסלעים לטמינה

וכן יהיה דינם של אבנים שטמן בהן קדירתו, שמחמת שמשברים קדירות חרס או מקלקלים טעם התבשיל ממילא נמנעים בני אדם מלהשתמש בהם ולכן אם ירצה לייחדן יהיה צורך במעשה ייחוד כגון שיוף וכדומה או ייחוד לעולם ומצינו אין רגילות לטמון בסלעים משברים הקדירה בדברי הרמ״א סי׳ רנז ס״ג וז״ל: י״א דמותר להטמין בסלעים, אף על פי שמוסיפין הבל, דמלתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, עכ״ל. וכתב ע״ז המג״א סקי״א (והוב״ד במשנ״ב סקכ״ד) וז״ל: דלא שכיח כלל שיטמין בסלעים משום שמשברים הקדירה או שמקלקלים המאכל אבל דבר שלפעמים טומנין בהם אף ע״ג דלא שכיח גזרו בהו רבנן, עכ״ל.

דברים שאין חשיבות לייחודם ללא מעשה

כאן יתבאר עוד סוג אחד שלאו אורחיה בשימוש קבוע ומחמת שאין שימושו קבוע אלא האדם משתמש ומיד אחר השימוש משליך החוצה, ממילא אין משמעות לייחוד קל ולכן נדרש ייחוד חזק, ובזה יתבאר דין אבנים שסמך בהן קדירתו שהורה השולחן ערוך סימן רנט ס״ב וז״ל: הנותנים אבנים ולבנים סביב הקדירה צריך שייחדם לכך לעולם, שהרי כל זמן שלא יחדן אינם חשובים לו ומשליכן. הילכך אסור לטלטלן, אם לא שיצניעם ומיחדן לכך, עכ״ל. וביאר במשנ״ב סק״י וז״ל: היינו שייחדם מע״ש **להטמין בהם תמיד** דאל״ה יהיה אסור למחר לטלטלן משום מוקצה וכן עצים העומדים להסקה יזהר מלסתום בהן פי התנור בע״ש דאל״ה יהיה אסור למחר לטלטלן בשבת משום מוקצה, עכ״ל. הרי שכיוון שזורקן אחר השימוש ממילא זהו העד הנאמן שאין אורחיה לאישתמושי בהו וממילא אם ייחדם בייחוד קל אין משמעות לייחודו ויש להבחין כי לפ״ז יוצא שבאבן ע״מ לפצח בה אגוזים ברור שאינו משליכה אחר השימוש אלא קובע לה מקום לשימוש חוזר.

וזוהי הסיבה להחמיר בקנה שמשתמש בו לייבוש חלוק שאחר השימוש

משליכו לאשפה או לאש ולכן אף שמעיקר הדין היה נראה להתירו ע"י ייחוד לשבת אחת או אפילו ע"י 'מעשה שימוש' שהרי הדרך היא להשתמש בו ואין לו ערך ממוני עכ"ז כיוון שמיד אחר ייבוש הבגד משליכו לאשפה ממילא הייחוד אינו חשוב לכלום דלפחות בעינן שישתמש בקנה לכל השבת ולא רק עד שתתיבש הכתונת, אבל הר"ן עצמו (נח. ד"ה משלפא) נקט בביאור הטעם בחלוק שבזמן הש"ס לא היתה דרכן להשתמש בקנים וממילא דין קנה כדין נדבך אבנים.

ובהגדרה זו יש להבחין בדין מיוחד בהלכות ייחוד מוקצה והוא 'אבן שבקירויה' שכיוון שנופלת אין הייחוד חשיבא לכלום, ולכן אפילו אם ייחדנה לעולם אין ייחודו חשוב לכלום שהרי תוך כדי שימוש עלולה האבן ליפול והיכן ייחודו, ואפילו אם יעשה בה מעשה ייחוד אחר אינו מועיל אא"כ יקשרנה ע"מ שלא תיפול בעת שאיבת המים.

נייר ואבנים דביהכ"ס

אלא שלכאורה צ"ב דינו של המשנ"ב בסימן שי"ב סק"ו לגבי נייר חלק שמקפיד עליו דסגי ייחוד במחשבה ואז יוכל לטלטל יותר מכדי צרכו דפקע שם מוקצה מהנייר[א], ואין לומר שכיוון שאחר השימוש אזיל הנייר לאיבוד הרי ייחשב כייחוד לעולם דסברת 'אזיל לאיבוד' אינה סיבה להיתר אלא דוקא לאיסור וכדין אבן שבקרויה שעלולה ליפול תוך כדי שימוש, אבל נראה לחלק דבאבן שבקירויה אין שום קשר בין נפילת האבן לאיבוד ובין השימוש ובאמת היה רוצה ונוח לו אי היתה האבן קשורה ומחוברת בקירויה ולא נופלת לעולם וא"כ הא דהאבן נופלת בשימוש או אחריו זה מעיד כי אין משמעות למעשה הייחוד, אך בנייר לקינוח כל ייעודו הוא לשימוש החד פעמי ותו לא ולכן אפשר לומר שבהא דמייחד ליה לקינוח הרי זה חשיב כייחוד לעולם [אלא שלפ"ז יש להבין מדוע לא ענתה הגמרא למ"ד דרצה לאוקים את מילא קופתו עפר אליבא דרשב"ג דבאמת האי עפר הוי ייחוד לעולם שהרי כאשר ישתמש בעפר מיד הגיע סוף קיומו בעולם, ואפשר לומר שאה"נ היתה יכולה הגמרא לתרץ כך דחשיב ייחוד לעולם אבל עדיפא מינה חידשה הגמרא דבמידה ולא שייך למיעבד מעשה, די במחשבה לזמן].

וכיון שבאנו לדין מילא קופתו עפר עתה אפשר לבאר לגבי נייר לקינוח כי אפילו אם נאמר שהיה צורך במעשה ייחוד או לפחות בייחוד לעולם אבל כיוון ששניהם לא שייכי הכא דמאי אית ליה למיעבד וכי יכול ליחדו לעולם, והא כל מהותו של הנייר להשתמש בו לתשמיש חד פעמי, ואף אינו יכול לעשות בו מעשה ייחוד שהרי אין הנייר זקוק למעשה זה וממילא לא מינכר בהכי והרי

יא. אך לפלא שלא התייחס לדינו של רבי עקיבא איגר בהגהות סימן שח וז"ל: המייחד נייר חלק לקנח בו אם הוא נייר טוב שעומד לכתיבה בעי' שמייחד לכך לעולם ומהני לכ"ע כיון דלאו בר מעשה הוא. אבל בנייר גסה סגי בייחוד לשבת א' מג"א לקמן רסי' שי"ב סק"ב ובתוס' שבת שם וכו', עכ"ל.

כעת הנייר דינו כדין מילא קופתו עפר שהורתה הגמרא כי אין צורך למיעבד ביה מעשה לכל הדיעות והשיטות דאינו ראוי למעשה.

אבל באבנים לביהכ"ס שראויות לשימוש חוזר ברור שיש להתיר בנשתמש בהן מע"ש וכ"ש אם ייחדן לזמן, שהרי הן ראויות לכך ולא אזלי לאיבוד כנייר ומובנת היטב פסיקת המשנ"ב (שיב סק"ו) שהתיר טלטול אבנים שייחדן לזמן ואפילו לשבת אחת או אפילו נשתמש בהן מע"ש.

דברים שעשה בהם 'מעשה הקצאה'

זוהי סיבת חומרת 'כיס של מעות' שבעצם היה צריך להקל בו כיוון שהאדם החיל עליו הקצאה ושייך לסוגיית 'איכא דקיימי', ואף אליבא דהר"ן היה צריך להקל בו דהרי יש רגילות להשתמש בכיס לצרכי היתר, וכך נראה דין 'ליבני דשרגינהו'.

והחזו"א (סי' מג ס"א) יצא לחדש כי כלי שמלאכתו לאיסור בעי ייחוד לעולם או 'מעשה ייחוד' וטעמו שאף שאורחייהו בהכי עכ"ז כיוון שייחדו למלאכה גרע טפי מאבן לפיצוע אגוזים, ובאבני נזר (סימן נ סק"ג) מצאתי עוד יותר שהחמיר דלא מהני ביה ייחוד לעולם וז"ל: ואף דלתוס' בדבר דמהני מחשבה לטומאה לענין שבת חשיב כלי אף בלא יחוד. בכלי שעשייתו לצורך מלאכת איסור. לא מהני מחשבה ליחדו למלאכת היתר. דאין מחשבה מוציא מידי מעשה, עכ"ל. ונראה שדבריהם מבוססים על חידוש הרמ"א שהצריך מעשה ע"מ להתיר את השימוש בכיס של מעות, ושניהם הבינו כי החומרא הגדולה בדברי הרמ"א היא משום דהוי האי כיס כלי המתוקן למלאכת איסור אלא דפליגי אי בעינן דוקא מעשה ייחוד או סגי אפילו בייחוד לעולם, אבל מצאתי בדברי הריטב"א שכתב מפורשות דמהני 'ייחוד קל' בכלי ואפילו הוא מוקצה מחמת חסרון כיס (קכה:) וז"ל: אבל גשוש קפיד עליה. פירוש, ובעי מעשה חשוב לדברי הכל, וא"ת וכיון דגשוש כלי הוא הא כל דכן דסגי ליה במחשבה להוציאו מידי הקצאה בעלמא והוה ליה כלי שמלאכתו להיתר, י"ל דלא היה גשוש גמור שנתקן כבר אלא עץ שהיה מוכן לתקנו לספינה, עכ"ל. הרי שמפורשות נקט הריטב"א דהאי דעבדיה כלי היא מעליותא ועתה קיל טפי לייחדו להיתר במעשה שימוש וקשיא לחזו"א, או ייחוד לזמן וקשיא טפי לאבנ"ז שמשמע שאסר אפילו ייחוד לעולם וכ"ש ייחוד לזמן[יב].

יב. ואולי אפשר לבאר את דברי הרמ"א עם דברי הריטב"א ע"פ ביאור הגרעק"א בדין כיס, שביאר כי החומרא הגדולה משום דהניח בו מעות והוי מעשה ואין מחשבה מוציאה מידי מעשה אבל באמת כל זמן שלא הניח בו מעות [או בסכין שחיטה שלא שחט בו] אפשר לייחדו לשימוש במחשבה וכאן בגשוש שכתב הריטב"א מיירי בגשוש שעוד לא נשתמש בו וזו הכוונה בלשון 'לא היה גשוש גמור שנתקן כבר'.

אוסף מטבעות עתיקים, ואלבום 'בולים'

ויש לעיין מה יהיה דינו של הרוצה לטלטל מטבע חדש שהוסיפו בעליו לאוסף מטבעות עתיקים שברשותו דאליבא דהרב המגיד נראה שיש להחמיר בו כיון שהמטבע נעשה מוקצה עוד לפני שהגיע לידו ואף לפי הר"ן נראה לומר שאין דרך בני אדם לצרור ולאסוף מטבעות חדשים ולכן נראה שמעשה זה אינו מעשה דאורחייהו דאינשי לעשותו שהרי דרך בני אדם לאסוף מטבעות ישנים ועתיקים אך לא מטבעות חדשים, ולכן ברור שנצריך לכל הדיעות ייחוד חשוב אך דא עקא שכאן במטבע אי אפשר לעשות 'מעשה ייחוד' כיוון שמעשה זה הוא חסר משמעות לגבי הכנת מטבע לאוסף ולכן נראה שרק 'ייחוד לעולם' יועיל כאן, וממש כדין המפורש בשולחן ערוך סימן שג סעיף כב וז"ל: פורפת (פי' קושרת) בשבת על האגוז ועל האבן שיחדתו לכך, ויוצאת בו, אבל על המטבע אסור לפרוף בשבת, דלאו בר טלטול הוא ולא מהני בה יחוד. ואם פרפה עליו מע"ש, מותר לצאת בו בשבת, עכ"ל. ובמשנ"ב סקע"ד כתב וז"ל: ולא מהני בה יחוד - היינו לשבת אחת אבל אם יחדה מע"ש לענין זה לעולם גם במטבע מהני דשוב אזיל מיניה איסור טלטול [תו"ש וחדושי רע"א], ע"כ. ובס"ק עה כתב: פרפה עליו מע"ש - דמעשה מועיל לבטל מינה שם מוקצה, ע"כ. הרי שייחוד לעולם ומעשה פריפה מהני במטבע.

חזו"א, יש לחוש לנמלך

אך מצאתי בחזו"א סי' מ"ב סע' יג שיצא לחדש כי במטבע לפריפה לא מהני ייחוד דעתיד להמלך עליה ולהחזירה לשימוש מקח וממכר משא"כ בגיזי הפתק שייחדן לטמינה הרי גילה דעתו שאינו חס עליהן אבל במטבע בהא דפרפה בו לא הפקיעה שם כלי מעליו, ומה שהתיר השו"ע במטבע שפרפה עליו מע"ש החידוש הוא דשרי לאשה לילך עם בגד שפרוף בו מטבע מוקצה והמטבע בטל אגב הבגד, ואה"נ אם יפול המטבע מפריפתו בשבת ייאסר לטלטלו. ויש לעיין לשיטת החזו"א מה יהיה הדין כאן לגבי מטבע שייחדה לאוסף ונראה לענ"ד שאם האי מטבע יש בה איזו חשיבות כגון חקיקה מיוחדת כמו שנהוג ע"י טובעי המטבעות לחקוק צורות מיוחדות על מיעוט מטבעות וממילא אף שהמטבע חדשה עכ"ז לא בקלות ישיג כזו, ולכן לא ימהר להמלך אבל אם מדובר בסתם מטבע הרי ברור שיש לחוש שכשיצטרך יטלנה לשימוש ע"מ ליתן אחרת במקומה, וכן יהא הדין לגבי אדם שהוסיף בולים חדשים באוסף בולים משומשים וישנים שנראה דאי מיירי בבולים פשוטים יש לחוש לנמלך אך בבולים מסדרות נדירות אין לחוש לנמלך.

חידוש עצום, 'מעשה הפקעה'

ולכאורה יש בכאן תמיהה גדולה ע"ד הגרעק"א שהורה בדין מטבע לפריפה שסגי בייחדה לעזלף מע"ש ללא שום מעשה, והרי הוא עצמו לימדנו בריש סימן שח דכיס של מעות דכיון שנתן בו מעות הרי עשה בו מעשה ועתה אם ירצה

לעקור ממנו שם מוקצה בעי מעשה בדוקא, והרי כאן המטבע ברור שבהאי דנשא ונתן בה הרי זה חשיב כמעשה והיאך יוציאנה מידי מעשה ע"י מחשבת ייחוד גרידא ואפילו אם תהיה מחשבת ייחוד לעולם עדיין מירי במחשבה המוציאה מידי מעשה ובתחילה סברתי לומר ע"פ יסוד הגמרא בדין מילא קופתו עפר דמידי דלא בר מיעבד ביה מעשה סגי במחשבה ולכן גם כאן נאמר דכיוון שהמטבע לאו בר מיעבד ביה מעשה, הרי די לו בייחוד לעולם ושניא מכיס שהוא בר מיעבד ביה מעשה ולכן מחשבה לא מהניא ביה, אבל באמת אין זה נכון דהא מטבע לפריפה הרי הוא בר מיעבד מעשה שהרי יכולה לפרוף אותו בבגד מע"ש והוי מעשה משובח של קשירה[יג], ומתוקף הקושיא יש ליישב בדרך מחודשת[יד] כי באמת ישנו חילוק מהותי בין מטבע לבין כיס של מעות. מטבע ודומיו שאינן מוקצים בהגדרת 'כלי מחמת חסרון כיס' ממילא ההקצאה שנעשתה אינה חזקה כ"כ, ולכן כדי לייעדם לשימוש היתר די בייחוד לעולם ואפילו שנעשה בהם מעשה, אבל במוקצה שהקצאתו חזקה מאד דאיכא ביה תרתי לריעותא: א. שהקצהו עבור 'חסרון כיס', ב. שעשה בו מעשה כגון נתינת מעות בכיס או שחיטה בסכין - אי אפשר אפילו לייעדו לשימוש ע"י ייחוד לעולם אלא אך ורק ע"י מעשה ייחוד חזק, וע"פ יסוד אפשר לבאר תמיהה גדולה בדין 'ייחוד מוקצה' שהרי בכל מקום ואתר מצינו שאין צורך לעשות מעשה בגוף החפץ אלא די בלימוד וקשירה ומפני הצריך הרמ"א פתיחת הכיס וקריעתו וזה לא מצינו בכל דיני ייחוד מוקצה, אלא עתה נאמר דהכא שאני דין כיס של מעות מכל שאר דיני ייחוד מוקצה, שהרי יש בכיס זה תרתי לריעותא ולכן אין די במעשה ייחוד אלא מיבעי לן למיעבד 'מעשה הפקעה' וכן יהא הדין בכל מידי דאית ביה תרתי לריעותא כגון סכין של שחיטה א. שהקצהו עבור 'חסרון כיס', ב. שעשה בו מעשה שחיטה בפועל - אי אפשר אפילו לייעדו לשימוש ע"י ייחוד לעולם ואף לא ע"י מעשה חיצוני כגון קשירה אלא רק ע"י פגימתו ובזה יורה שמעתה אינו מחזיקו לסכין שחיטה.

ארבעה 'יוצאי דופן' ייחוד מחשבה לא יועיל ורק מעשה ייחוד מהני

ואף שע"פ רוב ייחוד לעולם שווה ערך למעשה ייחוד עכ"ז מצינו כמה חפצים שבהם לא נאפשר ייחוד לעולם ונתיר רק ע"י מעשה ייחוד:

א. 'נמלך' - לדעת החזו"א אי אפשר להתיר טלטול מטבע ע"י ייחוד לעולם משום חשש 'נמלך' ולכן יש לומר בכל חפץ שיש חשש נמלך שלא נוכל לייחדו ע"י ייחוד לעולם אבל מעשה חשוב המפקיעו משימוש קודם

יג. כך הקשה לי הרב ר' אברהם זוהר שליט"א.
יד. ויצא לחלק בזה הרב ר' אריאל וקנין שליט"א.

יועיל בו [ואף דנראה דמיבעי לן דוקא 'מעשה הפקעה' עכ"ז אפשר להחשיבו כמידי דלא מהני ביה מחשבה אבל מעשה מהני].

ב. כלי שנשתמש בו למוקצה - בזה הגר"א והגרעק"א יאמרו דלא די בזה בייחוד לעולם דאין מחשבה מוציאה מידי מעשה אלא בעינן דוקא מעשה ייחוד חזק.

ג. ייחוד של קטן - בזה הורה התוספת שבת (בהקדמה לסימן) שאין ייחוד של קטן חשוב לכלום אך עכ"ז מעשה של קטן חשוב לייחוד, וזאת ע"פ הגמרא בחולין (יב) דקטן יש לו מעשה ואין לו מחשבה, והדבר מצוי בגלעיני פירות המשמש[טו] שהקטנים רגילים לשחק בהם וממילא אם ייחדם לעולם אין ייחודו חשוב אבל אם יעשה בהם מעשה ייחוד הרי יצאו מחזקת מוקצה [ויש לעיין אי יש להתיר ע"י 'מעשה שימוש' כגון ששיחק בו מע"ש דהרי אורחייהו בהכי].

ד. מחובר לקרקע - והוא הדין המפורש בגמרא (שבת קכה:) לגבי זמורה שרוצה להשתמש בה למילוי מים וצריך לקושרה דוקא בטפיח, וביאר רב ששת שחומרא זו היא לכל הדיעות ואפילו מאן דס"ל בד"כ דבעינן מחשבה הכא לא מהניא מחשבתו וצריך דוקא לקשור, משום שהזמורה מחוברת לקרקע וביאר הריטב"א שני ביאורים וז"ל: יש שפירשו דמסתמא קפיד עליה כיון שהיא עומדת לפירות ונפסדת בקשירה ולהכי בעינן מעשה כל כך שתהא מחשבתו קיימת וכדאמרינן גבי גשוש קפיד עליה, והנכון דהכי קאמר דכיון שמחוברת לקרקע דלא הוי בר טלטול ותשמיש כלל ורוצה לעשותה בתורת תלוש שהוא היפך עניינה, בכי הא ודאי בעינן מעשה גמור, עכ"ל.

חפצים הצריכים ייחוד חמור

ולסיכום, מצינו חפצים רבים שע"מ להכשירם לשימוש יש לפעול מעשה ייחוד חזק והמשותף לכולם הוא שלא חזו לשימוש ואף לאו אורחייהו דאינשי לאשתמושי בהו, או מחמת הנזק הכרוך בשימוש או מחמת הערך הרב שיש לחפצים, ואף יש כאלו שמחמת השימוש הגרוע שבהן, אין ייחוד קל חשוב אצלם לכלום.

א. מוכין לטמינה.

ב. גיזי צמר דהפתק לטמינה.

ג. סוואר של קורות [שהכניסן לאוצר] - ע"מ לישב עליהן.

ד. אבן לישיבה.

ה. אבן לסגירת דלת.

ו. אבן לכיסוי חבית.

ז. אבנים וסלעים לטמינת קדירה ומאכלים.

ח. אבנים לסמוך קדירה.

ט. קנה לייבוש חלוק.

י. אבן שבקרויה - לשאיבת מים.

טו. הקרויים גוגואים או אג'ואים ונהרא נהרא ופשטיה.

יא. עצים המיועדים להסקה לסתום פי התנור.

יב. כיס של מעות.

יג. גשוש של ספינה - לישב עליו.

יד. מטבע לפריפה.

טו. אבן שאינה עגולה וחלקה לפריפה.

טז. לבנים שסידרן אחר הבניה - ועתה חפץ לישב עליהן.

העולה מן האמור

העולה מן האמור, העלינו חלוקה של שלשה מינים בחפצים יש כאלו שהם 'חזיין לשימוש' ואינם צריכים שום תיקון או ייחוד, יש כאלו שמצד אחד לא חזו לשימוש אך עכ"ז אורחייהו בשימוש ובאלו נצריך מעשה ייחוד קל כמעשה שימוש או מחשבה שימוש זמנית, בין לחול ובין לשבת ויש חפצים שמחמת שאין הדרך להשתמש בהם מחמת עכרם הממוני או מחמת ההיזק הכרוך בשימוש ע"מ להכשירם לשימוש יש לעשות בהם ייחוד חזק כדוגמת 'ייחוד לעולם' או 'מעשה ייחוד', ולמדנו עוד שבכל מקום שאי אפשר לעשות ייחוד חזק אפשר להסתפק במחשבה זמנית וכן יהא הדין לצרכי מצוה כגון ביהמ"ד ובית המשתה, ומצאנו ארבעה מצבים שבהם לא נתיר ע"י ייחוד לעולם אך ע"י מעשה ייחוד נתיר.

ופירות הנושרים, שיש מקום לבאר שחפצי מוקצה חמורים שעשה בהם תרתי לריעותא: א. הקצם למוקצה מחמת חסרון כיס, ב. עשה בהם מעשה איסור, כגון כיס של מעות וסכין שחיטה - באלו אין די במעשה ייחוד אלא נדרש דוקא 'מעשה הפקעה'.

נגיעה במוקצה

המגיד משנה – הכל תלוי בחפצא
תרומת הדשן – הכל תלוי בגברא
חידוש, המ"מ מחשיב כלי כידא אריכתא
בירור הכרעת הרמ"א
בירור שיטת השו"ע
סיכה והדחת מת
כיסוי לבנים ודבורים
תה"ד, סיכת מת - היתר מיוחד
קינוח בזנב הסוס
חידוש עצום, קינוח בזנב הסוס מחלוקת תה"ד ומ"מ
חידוש מחודש, השו"ע מיקל כתרוויהו
נגיעה במחובר או בבע"ח המיועדים לשעשוע

• • •

כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כה הלכה כג) אסור לבטל כלי מהיכנו מפני שהוא כסותר, כיצד לא יתן כלי תחת הנר בשבת לקבל את השמן הנוטף, שהשמן שבנר אסור לטלטלו וכשיפול לכלי יאסר טלטול הכלי שהיה מותר וכן כל כיוצא בזה, לפיכך אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, **אבל כופה הוא הכלי עליה, וכן כופה הכלי על כל דבר שאסור לטלטלו שהרי לא בטלו שאם יחפוץ יטלנו**, עכ"ל. והשיג על דבריו הראב"ד וז"ל: א"א בירושלמי (ביצה פ"ה ה"א) ובלבד שלא יגע בביצה, עכ"ל.

המגיד משנה – הכל תלוי בחפצא

ותמה המגיד משנה בזה"ל: ולא ידעתי טעם וכי המוקצה והנולד אסור ליגע בהן כל שאינו מנענע הא ודאי לא, **ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי**, עכ"ל. וכ"כ במאירי (שבת קכה:) לגבי ישיבה על אבנים וחריות וז"ל: כל מה שאסרנו בחריות ומדבך של אבנים וכיוצא בהם פירושו שהיו צריכים לטלטלן לישב עליהם במקום אחר שאלו לישב במקומן אף מחשבה אין צריך בהם שישיבה בלא

טלטול אינו כלום ומעשים בכל יום שיושבים על האבנים שאין זה טלטול אלא נגיעה בעלמא כנגיעה בכותלים או בקרקע וכל שנאסר בטלטול מותר הוא בנגיעה לבד שאין הנגיעה כלום אלא שבדברים שאפשר לנגיעה שתבא לידי טלטול ראוי להפריש הואיל ואין צריך לנגיעתו ויש חולקין בזו אלא שגדולי הדורות שלפנינו כתבוה כן, עכ״לא.

ונמצא שהגורם המחייב לשיטת הרה״מ והמאירי הוא האם החפץ יתנדנד ע״י הנגיעה או לא.

תרומת הדשן – הכל תלוי בגברא

אלא שמצינו שבתרומת הדשן[ב] סימן סז עסק גם הוא בשאלה זו, וז״ל: שאלה, שקין שיש בהן מעות מונחים בתיבה, שרי להניח עליהם חגורות או שאר חפצים שאינם מוקצים, וכן ליקח מעליהם או לאו. תשובה: יראה דשרי, והכי מוכח בפ׳ כיצד משתתפין (עירובין פד.) דמוקי ליה התם בבור מליאה פירות של טבל דמוקצה הן, כדמפ׳ התם. ואפ״ה שרי לבני מרפסת להשתמש ע״ג הפירות שבתוך הבור, כדמוכח התם. וכעין זה מצאתי שהעתיק אחד מהגדולים משום ר״ם דמותר ליגע במעמד שלפני ארון הקודש, אפילו בשעת שהנרות דולקות עליו. דאע״פ שהוא תשמיש מוקצה אין אסור ליגע במוקצה, רק שלא יטלטל ע״כ. ולפי״ז צריך להתיישב שפיר בהא דמייתי אשירי פ״ק דביצה הירושלמי, דכופין כלי על ביצה שנולדה ביום טוב כדי שלא תשבר, וצריך ליזהר שלא יגע הכלי בביצה. ואמאי הא שרי ליגע במוקצה אפילו בידים. ודוחק לומר כיון דביצה דבר המתגלגל הוא, אם היה הכלי נוגע בה א״א היה שלא יזיזנה ממקומה. עיין במרדכי פ׳ במ״ט, דמחלק כה״ג לענין קנים, משום דמתנענעים. אלא נראה לחלק, דהתם כיון דהנחת הכלי על הביצה היא לצורך הביצה, דהוי דבר המוקצה ולכך אסור ליגע בו. אבל בנ״ד, וכן הנהו דמייתי ראיה מינייהו, כולהו ההנחה והתשמיש אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה, ולכך אפילו אי נגע ע״י הנחה במוקצה שרי. והכי חילקו התוספות פ׳ כירה בשם ר״י (שבת מג: ד״ה דכ״ע) לענין טלטול מן הצד שמיה טלטול או לאו. וכן הוא שם באשירי ובמרדכי ע״ש, עכ״ל התה״ד.

ונמצא שהכריע התה״ד להתיר בהנחת חפצים ע״ג שקי מטבעות, או ע״ג פירות טבל שהם מוקצים אך בתנאי

א. ויש לעורר בזה כי דברי המאירי הללו הובאו במשנ״ב סי׳ שח סקפ״ב וז״ל: אבל לישב עליהם כשאין מזיזן ממקומן ודאי שרי ואפילו כשמזיזן ע״י ישיבתו מצדד המ״א להקל דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאין מזיזן בידים ומצאתי במאירי שגם הוא הסכים לזה רק שכתב דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה, עכ״ל. ונראה שהבין המשנ״ב שראוי לפרוש מישיבה אך כאן משמע במאירי שראוי לפרוש מנגיעה המביאה לנדנוד, ונראה לבאר שהבין המשנ״ב שאי אפשר שלא יגע בידיו תוך כדי ישיבתו.

ב. הרב המגיד הוא רבי וידאל די טולושא מחכמי ספרד, חבירו של הר״ן. נפטר בשנת ה׳ק״ל, ואילו התה״ד הוא רבי ישראל איסרלן מגדולי פוסקי אשכנז חי ופעל ה׳ק״נ – ה׳ר״כ.

שההנחה תהיה לצורך המותר ולא לצורך המוקצה, ולכן הנחת כלי ע״ג ביצה שהיא ע״מ להגן על הביצה המוקצית מפני שבירה אסור בין אם מנדנד את הביצה או לא, וביאר מחצה״ש (תקיג סק״ב) מדוע נאדי התה״ד מדעת הרב המגיד כיוון שדעתו של התה״ד לגבי פס״ר בדרבנן דשרי, והא הכא במניח כלי ע״ג ביצה ומנידה במגעו, הנדת המוקצה נחשבת כפס״ר בדרבנן ואין לאוסרה [ומה שכתב המחצית השקל שכך ס״ל לתה״ד זה ע״פ דברי המג״א בסי׳ שי״ד סק״ה, אבל באמת אין זה מוסכם ונחלקו בזה האחרונים והט״ז והגר״א ס״ל דהתה״ד סובר שפס״ר בדרבנן אסור].

ונפק״מ בין הדיעות תהיה:

א. בנוגע בידיו במוקצה לצורך האדם ומניד את המוקצה דלתה״ד שרי ולהרב המגיד אסור [כן מוכח מדברי הרמ״א בסי׳ רסו ס״ג].

ב. וכן יחלקו במניד מוקצה ע״י כלי לצורך האדם וכגון במניח בגדו ע״ג מתלה מוקצה, שזה נחשב כטלטול מן הצד דשרי לצורך דבר המותר ולדברי תה״ד מותר אך להרב המגיד אסור כפי שאסר הנחת כלי ע״ג ביצה, והדבר מצוי מאד בירידת גשמים בחג הסוכות ורוצה לכסות סוכתו ביריעות נילון וכל פעולותיו הם לצורך הגנה על חפצי ההיתר שבסוכה אך לצורך כך נוגע בסכך המוקצה ומניח עליו את היריעות ובזה תה״ד יתיר אך המ״מ אוסר.

ג. ואף יהיה חילוק בנוגע ממש בידו במוקצה שאינו מתנועע לצורך המוקצה שבזה יתיר הרב המגיד אך התה״ד יאסור, ודוגמא מצויה לדבר באדם הרוצה לכסות מוקצה כגון שקי מלט או תנור כבד ביריעת נילון ע״מ שלא יירטב בגשמים דלמ״מ שרי שהרי אינו מנענעו ולתה״ד אסור, וכן מצאתי דוגמא שהביא בשש״כ (פכ״ב הע׳ ע״ו) בדבר מוקצה מתגלגל ורוצה לבולמו בידיו דלמ״מ שרי אך לתה״ד אסור משום שעושה זאת לצורך המוקצה.

חידוש, המ״מ מחשיב כלי כידא אריכתא

וצ״ב מדוע החמיר המ״מ בנגיעה במוקצה ע״י כלי והרי לכאורה נגיעה ע״י כלי חשיבא ׳ניעור׳ ולכל היותר ׳טלטול מן הצד׳, ובשלמא אי מניח את הכלי ע״ג הביצה לצורך שמירה על הביצה הרי זהו נחשב כפעולה לצורך דבר האסור אבל היאך אפשר לאסור נגיעה בביצה ע״י כלי אם כוונתו לצורך ההיתר, והרי כלל לימדנו רבינו הט״ז בסי׳ שח סקי״ח לגבי קליפין דשרי לגוררן באמצעות כלי [וכבר הקשו על שיטת הט״ז מדבריו בסי׳ שי״א שאסר בכה״ג] אבל נראה דשיטת המ״מ כשו״ע הרב דס״ל דטלטול בכה״ג הוי כידא אריכתא, ומצינו שגם התוס׳ (שבת נ: ד״ה הכל מודים) כתבו כך לגבי דחיקת גיזי צמר באמצעות הקדירה וכן כתב המאירי (שבת לז.) לגבי הנחת קדירה ע״ג גחלים, וכן מצינו

במרדכי (שבת קכד:) לגבי כיבוד הבית במכבדת דהוי טלטול גמור [ומצינו גם במאירי בשם התוס׳ שאסר לכבד הבית בביצה כב:].

בירור הכרעת הרמ"א

בסימן רעז סעיף ג כתב הרמ"א ע"ד השו"ע שלימד דין נר שע"ג טבלא וז"ל הרמ"א: ומ"מ מותר ליגע בטבלא הואיל ואינו מטלטל הנר. וה"ה שמותר ליגע במנורה שבבהכ"נ והנרות דולקות עליו, ובלבד שלא ינענע (מרדכי פכ"ב), עכ"ל.

וכיוצא בזה כתב הרמ"א (סימן שח סעיף ג) וז"ל: כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו, שרי. ולכן מותר ליגע במנורה שבבית הכנסת שנרות דולקות עליו, או בתנור שדולק בו אש. וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על דבר מוקצה (מרדכי פ׳ כל הכלים וריש ביצה ורבינו ירוחם חי"ג והמגיד פכ"ה ות"ה סי׳ ס"ז וכל בו סוף דיני שבת). וכן מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח, דלא הוי טלטול אלא כלאחר יד, ולא מיקרי טלטול (תשובת מהרי"ל), עכ"ל.

הרי שבשני מקומות אלו הורה כהרב המגיד, שהמחייב הוא האם עלול לנדנד את המוקצה או לא.

אלא שבסימן רסה סעיף ג כתב הרמ"א וז"ל: ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, **אף על פי שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא**, מ"מ אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה (א"ז), עכ"ל. הרי שמוכח מדבריו דמתיר נגיעה אף שעלול להתנדנד אלא שמחמיר לענין איסור מבעיר החמור, וכן דייק המג"א וז"ל: בנגיעה בעלמא. צ"ל דס"ל כת"ה דכשהנגיעה לצורך דבר המותר מותר ולצורך דבר האיסור אסור אבל לדעת המ"מ דאסור ליגע בביצה מפני שהיא מתנדנד א"כ ה"ה ה"נ אפילו אין הנר דולק עליו אסור ועסי׳ ש"י ס"ו ועיין מה שכתוב רסי׳ תקי"ג דדעת הרב כמגיד משנה וא"כ מ"ש כאן צ"ע ובד"מ כתב בשם א"ז וז"ל דמיירי שדבר היתר מונח עליו ורוצה ליקח ממנו והוי טלטול מן הצד כמ"ש סי׳ שי"א ס"ח ועסי׳ ש"ח ס"ג אבל ליגע בו ממש אסור, עכ"ל.

ותורף דברי המג"א דמהכא מבואר שמותר ליגע במוקצה ואף אם יתכן שינענע, שהרי כאשר הנר דולק אסור לגעת במנורה רק מחשש הטיה וא"כ כאשר הנר כבוי ומותר ליגע בו מיירי כשמתנדנד, ולפ"ז מוכח מכאן שהרמ"א נקט דוקא כתה"ד שחילק בין נגיעה לצורך המוקצה לנגיעה לצורך האדם, אך אח"כ הביא דברי הד"מ שאין מדובר בנגיעה רגילה אלא דוקא בנטילת חפץ שבזה הנדנוד נחשב כטלטול מן הצד שהותר לצורך דבר המותר ולפי דבריו אין לגעת סתם במוקצה כיוון שמטלטל וזה תואם לשיטת הרב המגיד.

ומצינו עוד שלש דרכים לבאר דברי הרמ״א שיעלו יפה עם שיטת הרה״מ ואפילו אם נוגע נגיעה רגילה.

א. ביאר הביה״ל (ד״ה פן) שעצם נדנוד המנורה התלויה אינה נחשבת טלטול גמור אלא רק טלטול מן הצד, וא״כ ברור שאין לאסור נגיעה שמא יתנדנד, ויש ליתן טעם בדברי הביה״ל ע״פ היסוד שלימד אותנו הוא עצמו בסי׳ רעז בביה״ל ד״ה אע״פ שהוא קבוע שהקביעות לכותל גורמת שהדלת תתבטל לבית ולא לנר המונח עליה, ואף כאן נאמר דבהא דהמנורה מחוברת וקבועה בשרשרת לתקרה הרי זה גורם שהמנורה תתבטל לתקרת הבית וממילא הנרות לא יוכלו לבטלה אליהם ולעשותה בסיס.

ב. ובערוך השלחן (ס״י) ביאר שכאן אין סבירות גבוהה לנדנוד ולכן לגבי מוקצה הקל התירו נגיעה אך לגבי הבערה החמורה אסרו נגיעה ואפילו שיש רק חשש רחוק לנדנוד.

ג. וביד אפרים (סי׳ תקיג) צידד כי בגירסת הט״ז לא היו המילה ׳ויטה׳ וא״כ יש איסור ליגע במנורה שמא יניד את המוקצה ולא מחשש הטיה והבערה [וכך נהיה מוכרחים לומר בדעת הגר״א בסי׳ שי ס״ו שהוכיח מכאן שהרמ״א ס״ל כהמ״מ].

וא״כ עלה בידינו משלשת הסימנים דלעיל דשיטת הרמ״א היא להורות כהרב המגיד, אלא שבסימן תקיג כתב השו״ע וז״ל: ביצה שנולדה בי״ט אסור ליגע בה, (הגה: דהיינו לטלטלה), (מרדכי ריש ביצה ופ׳ כל הכלים), וכל שכן שלא לאכלה, עכ״ל. ודברי השו״ע נוטים בצורה ברורה לדעת המ״מ שאסר בביצה בכל מצב, אלא שיש לעיין כמי פסק הרמ״א שהגיה ע״ד השו״ע ׳דהיינו לטלטלה׳ וביאר הט״ז דהכא בא הרמ״א לחלוק על השו״ע שאסר נגיעה בביצה וקבע כי מותר לגעת בביצה והאיסור רק לטלטלה וזה ייתכן רק לפי ביאורו של תה״ד, שהרי לפי המ״מ אין שום היתר ליגע בביצה, ולפיכך תמה על הרמ״א שסתר משנתו אבל המג״א הבין כי הרמ״א לא בא לחלוק אלא לבאר את דברי השו״ע וליתן טעם הגון מדוע אסור ליגע בביצה, משום שפס״ר שיטלטלנה ע״י הנגיעה וממילא לשיטתו, בשלשה סימנים הורה הרמ״א כמ״מ והם רעט, שח, תקיג, ואילו בסי׳ רסה סתר הרמ״א משנתו, ואף לט״ז בשלשה סעיפים פסק הרמ״א כהמ״מ והם רסה, רעט, שח, ואילו דוקא בתקיג סתר הרמ״א משנתו, ונמצא שנחלקו המג״א והט״ז פעמיים בהבנת דברי הרמ״א בסי׳ רס״ה ובסי׳ תקיג.

בירור שיטת השו״ע

משמעות כתה״ד

ובב״י הביא את שתי הדיעות ולא הכריע בינהם, אך מבין ריסי סעיפי השו״ע יש לברר דעתו, דאף שבסי׳ תקיג ס״א כתב: ביצה שנולדה בי״ט אסור ליגע בה, ומכאן אין הכרעה דאולי דוקא בביצה החמירו מחמת שהיא עגולה

ונוטה לגלגול, עכ״ז בסי׳ שי ס״ו כתב: אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו. הרי שהודיענו איסור טלטול גורף מבלי לחלק בין מוקצה הרגיש לנענוע או לא, ולכן מכאן הוכיח המג״א שהשו״ע פסק כתה״ד ולא כהרב המגיד וכ״כ הט״ז והתו״ש, מאמ״ר ופמ״ג, וניחא ג״כ דהא השו״ע בסי׳ שיד (סעי׳ א׳, יב) הורה להתיר בפס״ר בדרבנן והיאך יודה להרב המגיד לאסור בהא שמניד את המוקצה בפס״ר.

משמעות כמגיד משנה

אבל המעיין בסי׳ שח סמ״ב ימצא שהורה השו״ע וז״ל: דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו (וכבר נתבאר ס״ג), עכ״ל. ומכאן מוכח שדעתו דוקא כהרב המגיד שתלה הכל באם מנידו או לא, וכן משמע שהבין הרמ״א שם, שציין להוראתו בס״ג והתם ברור שהורה כמ״מ.

סיכה והדחת מת

והגר״א בביאורו הוסיף להוכיח שדעת השו״ע כהרב המגיד מדבריו בסימן שיא סעיף ז וז״ל השו״ע: מותר לסוך המת ולהדיחו ולשמוט הכר מתחתיו כדי שלא יסריח, ובלבד שלא יזיז בו שום אבר, עכ״ל. הרי דהותר לגעת במת ע״מ לסוכו ולהדיחו, והוסיף הגר״א דאין לומר דכל זה היתר מיוחד במת, משום שכבר כתב הר״ן שהקולא היחידה שהקילו במת היא שהתירו טלטול ע״י ככר או תינוק.

כיסוי לבנים ודבורים

וראיה נוספת שהשו״ע אינו סובר כתה״ד היא מדבריו בהלכות יום טוב סימן תקכא סעיף ב וז״ל: מותר לכסות פירות או כדי יין או לבנים, מפני הדלף, עכ״ל. והרי כאן משמע שאפילו אם היריעה המכסה נוגעת במוקצה שרי וזה לא כתה״ד שיאסור בכה״ג [וראיה זו הובאה במג״א תקיג סק״ב כקושיא על שיטת השו״ע שהרי המג״א אחז שהשו״ע פוסק כתה״ד] אלא דאפשר לדחות דכל מאי דאיכא הכא הם דברי היתר פירות וכדי יין ואפילו הלבנים מיירי בליבני דאישתיור מבנינא והחידוש כאן דלא אסרינן משום טירחא דלא צריכא, אבל בסי׳ שט״ז ס״ד יותר מבואר וז״ל השו״ע: פורסין מחצלת ע״ג הכוורת, (מקום שמתכנסים בו הדבורים לעשות דבש), ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה, עכ״ל. והרי דבורים ברור דהוו מוקצה ובכ״ז שרי לפרוס עלייהו מחצלת לצרכן.

תה״ד, סיכת מת - היתר מיוחד

אך נראה שהתה״ד יבאר בהא דהותר לסוך ולהדיח את המת [והיא משנה ערוכה (פכ״ג משנה ה) וז״ל: עושין כל צורכי המת סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזיזו בו אבר, ע״כ] דלא כהר״ן אלא כשם שהקילו והתירו לטלטל את המת ע״י ככר או תינוק כך הקילו ליגע בו וזהו דין מיוחד במת, ועפ״ז נבאר תמיהה

בדברי התפארת ישראל כלכלת שבת כללי מוקצה ה׳ וז״ל: אסור לטלטל מוקצה אפי׳ מקצתו, כגון להניד עלה בהאילן, אפי׳ שנשאר האילן עומד במקומו (עי׳ רט״ז סי׳ של״ו סק״ד). וכ״כ אסור להעצים עיניו של מת או להניע בו אבר (שי״א ס״ז). אבל כשאינו מניעו, רק מנמיכו קצת ע״י שכובש עליו בידו או באצבעו מותר, דהרי סכין ומדיחין את המת (שם), אף שא״א שלא יכבש בשר המת כשיסכנו וכשידיחנו. ואי״ל מדהו״ל רק פ״ר במילי דרבנן, ליתא, דהרי גם בכה״ג אסור פ״ר (כמג״א שי״ד סק״ה), אלא ודאי אפי׳ במתכוון לכבשו כך שרי, עכ״ל. ויש לעיין בדברי הכלכלת שבת, דאי סבר כהרב המגיד זהו חידוש גדול לומר שכבישה ודחיקה אינה נחשבת נדנוד, אבל אי ס״ל כת״ה ואכן כאן במת הותרה הנגיעה מפני כבוד האדם ניחא וניחא משום שמעשה זה אינו חשיב טלטול גמור אלא טלטול מן הצד שבד״כ נאסר לצורך המוקצה אך כאן ישנו היתר מיוחד במת, וכמו שהותרה נגיעה במת כך הותרה גם דחיקה.

קינוח בזנב הסוס

והאיר ה׳ עיני בראיה נפלאה והיא מסי׳ שב סע׳ יא וז״ל השו״ע: מי שנתלכלכה ידו בטיט, מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה ובמפה הקשה העשויה לאחוז בה קוצים, אבל לא במפה שמקנחים בה ידים, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבא לכבס המפה, עכ״ל. וכתב בביאור הלכה וז״ל: כתב בספר תו״ש דהיינו שאינם מחוברין בבהמה דאל״כ הא קי״ל דאסור לטלטל בע״ח אפילו מקצתו עכ״ד ולענ״ד יש לעיין בזה שלא הוזכר זה בשום פוסק וגם לשון התוספתא אינו מיושב כ״כ דשם נזכר ג״כ בזנב שועל או בשער שועל ואי אמרת דגם זנב מיירי בתלוש א״כ הכל חדא מלתא היא ומה שהקשה משום איסור טלטול אפשר דלא אסרו רק גופן דבעלי חיים ולא בשערן שהוא מחובר להן דלא חשיב כגופן בזה וצ״ע, עכ״ל.

הרי שההיתר לקנח ידו בזנב הסוס תמוה מאד דהא מניד הוא את המוקצה, ומפני כך דחק התו״ש להעמיד בזנב תלוש, והביה״ל הקשה עליו ודחק גם הוא לחדש דשיער אינו מוקצה כגוף בע״ח, ואף הוא נשאר בצ״ע. ויש מאחרוני זמננו שהפליגו לומר שכיוון שהדרך היא לקנח בזנב בעלי חיים ממילא אינו מוקצה.

חידוש עצום, קינוח בזנב הסוס מחלוקת תה״ד ומ״מ

אבל באמת נראה לחדש ולומר דכל דין זה תליא וקאי במחלוקת התה״ד והרב המגיד, דהרב המגיד ברור שיאסור את קינוח היד בזנב שהרי פס״ר שיניע את הזנב המוקצה, אבל מנגד דין זה הרי הוא כפתור ופרח לשיטת התה״ד שמתיר ליגע במוקצה לצורך ההיתר ואע״פ שפס״ר שינדנדו, ולפיכך נאמר כי הרי כאן בקינוח היד בזנב זהו ממש דין נגיעה במוקצה ומכיון שנוגע לצורך דבר ההיתר שזה קינוח היד שרי ואף דפס״ר שמניע את הזנב, ועפ״ז ישנה ראיה גדולה לדינא דכאן השו״ע מסכים הולך לדינא דתה״ד.

חידוש מחודש, השו"ע מיקל כתרוויהו

ולולי דמסתפינא אמינא דבר חדש

בשיטת השו"ע דכיוון דמוקצה דרבנן ס"ל להקל כקולי דתרוייהו, וממילא נגיעה ללא הזזה שריא תמיד בין לצורך ההיתר ובין לצורך המוקצה וזה כקולת המ"מ, ואף נגיעה המביאה לידי הזזה ג"כ שריא אם היא לצורך ההיתר וזה כקולת התה"ד, ורק נאסרה עלינו נגיעה לצורך המוקצה המביאה לידי הזזה. ולכן מובנת הוראתו בסי' תקי"ג לאסור נגיעה בביצה וז"ל: ביצה שנולדה בי"ט אסור ליגע בה, ע"כ. והסיבה לאיסור היא לכ"ע, משום שכל נגיעה בביצה סתמא לצורך המוקצה וכן פס"ר שתתנדנד, וכן נאמר במאי דהחמיר בסי' שי ס"ו: אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו, ע"כ. מיירי לצורך המוקצה ופס"ר שמנידו, אבל מאי דהורה בסי' שח סמ"ב וז"ל: דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו (וכבר נתבאר ס"ג), עכ"ל. אפ"ל דמיירי אפילו לצורך המוקצה וזוהי קולת המ"מ, וכן מאי דהורה להתיר בסי' שטז ותקכא כיסוי לבנים וכוורת זה לפי קולת המ"מ, אבל מאי דהתיר בסי' שב לקנח ידו בזנב הסוס ובזנב הפרה זה רק לפי קולת התה"ד, אבל נראה לומר דהוראתו בסי' שי"א סעיף ז וז"ל השו"ע: מותר לסוך המת ולהדיחו ולשמוט הכר מתחתיו כדי שלא יסריח, ובלבד שלא יזיז בו שום אבר, עכ"ל. ברור שאינה לא כדברי התה"ד דהרי נוגע לצורך המת אבל גם אינה לדברי הרב המגיד שהרי מזיז בו בכבישה ודחיקה, אלא נהיה מוכרחים לומר שזוהי קולא מיוחדת במת.

נגיעה במחובר או בבע"ח המיועדים לשעשוע

למעשה נראה שהשו"ע מיקל בנגיעה במוקצה ולכן נראה שהרוצה לאחוז בידו ענפי הדס ע"מ להריח בו ודאי דשרי משום דהוי נגיעה במוקצה, ואף יש המתירים לנענע את ענפי ההדס מדין מחובר, וכן אפשר להקל בדין נגיעה בבע"ח כגון הרוצים ללטף חיות קטנות שבני"א נוהגים לגדלם לשעשוע, ואף שפס"ר שיניד את המוקצה כיוון שנגיעה זו לצורך הנאת האדם וכבר נחלקו בעצם טלטול בע"ח אלו דמצינו בתשובת הרא"ש למהר"ח או"ז (סי' פב) ששאלו לגבי טלטול עופות המצפצפים, והשיבו בזה"ל: ועל העופות לא מלאני לבי להתיר דאין ללמוד היתר שמוש בעלי חיים מהיתר כלים. דאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו מותר. אבל צרורות שבחצר אפילו צריך מהם צורך גדול אסור לטלטל משום דאין תורת כלי עליהם הכי נמי בבעלי חיים. ויש לאסור יותר בבעלי חיים דאין משתמשין בבעלי חיים ולא פלוג רבנן בבעלי חיים, ע"כ. אך בהלק"ט היקל וכן כתב בשו"ת אגרות משה חלק ה סימן כב וז"ל: שאלה, צפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס' שבת דף מ"ה ע"ב ד"ה הכא התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק

בו תינוק. תשובה: כל בעלי חיים הו״ל מוקצה, אפי׳ באותן שהתינוקות משחקין בהן - אלא א״כ הם מיוחדים לשעשועים, עכ״ל. אך עי׳ בשו״ת בצל החכמה שצידד להחמיר בזה. הרי שנוכל לצרופי קולי ולהתיר נגיעה במחובר ונגיעה בחיות מחמד, ואפילו לדעת הרמ״א שלכאורה הורה כהמ״מ, מצינו עיקולי ופשורי בדבריו דלדברי המג״א הורה כתה״ד בסי׳ רסה ס״ג ולדברי הט״ז הורה הרמ״א כתה״ד בסי׳ תקיג, וזאת מלבד שדעת השו״ע נוטה בבירור לקולא, וא״כ המיקל ליגע במחובר או בבע״ח לשעשוע לא הפסיד גם לדעת הרמ״א.

'מוקצה במחובר לקרקע'

לא יזיזם – הזזה או תלישה
מוקצה בפירות שנתלשו
קושיא עצומה מדין זמורה בטפיח
מוקצה במחובר – מחלוקת התלמודים
העולה מן המדבר

• • •

בגמרא שבת (פב.) הובאה מחלוקת אמוראים: היו לפניו צרור ועשבים, רב חסדא ורב המנונא; חד אמר: מקנח בצרור ואין מקנח בעשבים, וחד אמר: מקנח בעשבים ואין מקנח בצרור, עכ"ל. ופירש רש"י וז"ל: ואינו מקנח בעשבים - שהעשבים לחים, וחותכין את הבשר, **ורבותינו מפרשים**: משום תלישה, ואיני יודע מהו, דאי בעשבים מחוברין - מי איכא מאן דשרי, וכמדומה אני דמוקמי לה במחוברין, ומקנח בהן בחיבורן.

ואינו מקנח בצרור - דלאו בר טלטול הוא, **הלכך מקנח בעשבים כשהן במחובר ולא יזיזם**, ומשום שימוש במחובר לא מיתסר, כדאמרינן בעירובין בפרק שלישי (לד, ב) דלא אסרו אלא באילן ובקנים עוזרדין, לפי שהן קשין, עכ"ל רש"י.

וביאור הענין שבאמת חז"ל לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות והתירו לטלטל כל דבר כדי שלא יתבזו הבריות, אבל עכ"ז באה הגמרא ולימדה כי אם יש דרך מותרת לקנח ללא דחיית איסור מוקצה יש להעדיפה על פני קינוח במוקצה, ולכן ברור שאין לומר שהתירו את השימוש בעשבים כשם שהתירו טלטול אבנים לצורך קינוח בבית הכסא, דאם כן מאי מעליותא דעשבים על צרור עפר דאי באת מכח כבוד הבריות הדוחה איסור מוקצה יקנח בכל דבר אבל כיון שבקינוח בעשבים אינו עובר על שום איסור דרבנן יש להעדיפו על פני קינוח בצרור שבזה עובר אדרבנן.

ובשו"ע סי' שיב ס"ו פסק הלכה כדברי המעדיפים קינוח בעשבים על פני קינוח בצרור, וכפירוש רבותיו של רש"י וז"ל השו"ע: מקנחין בשבת

בעשבים לחים אפי' הם מחוברים, ובלבד שלא יזיזם, ומשום משתמש במחובר ליכא, דלא אמרו אלא באילן אבל לא בירק, עכ"ל.

לא יזיזם – הזזה או תלישה

ובדקדוק לשון השו"ע שכתב 'ובלבד שלא יזיזם' מצינו שנחלקו בהבנת דברי קדשו גדולי האחרונים, במג"א סק"ו ביאר: שהם מוקצים. והפמ"ג חידד יותר והוסיף שאף שהיה מקום לומר דאלו העשבים ראויים למאכל בהמה וא"כ אינן מוקצים כלל עכ"ז החיבור לקרקע גורם הקצאה ולפ"ד הקשה במנורה הטהורה מאי מעליותא איכא בין עשבים לצרור דהא תרוייהו מוקצים הם. אך במחצית השקל הביא דברי התוספת שבת ואליה רבה דפליגי על המג"א וס"ל דליכא מוקצה במחובר וביארו לשון השו"ע 'ובלבד שלא יזיזם' - שלא יתלשם, ונראה שכוונתם שלא יזיזם ממקור גידולם, וכן נקט במשנ"ב.

וכן מצינו בסי' שלו ס"י לגבי הרחה בהדס וז"ל: הדס מחובר, מותר להריח בו; אבל אתרוג ותפוח וכל דבר הראוי לאכילה, אסור להריח בו במחובר שמא יקוץ אותו לאכלו, עכ"ל. ולכאורה תהיה מחלוקתן שוה, והמג"א יאסור ליגע בהדס ולהריח בו אך התו"ש והא"ר יתירו.

ובתורת שבת[א] (סי' רסה) יצא לחדש כי באמת אין איסור כלל להניע מוקצה המעוגן ומחובר לקרקע וטעמו דכיון דכתב הראב"ד דטעם גזירת מוקצה הוא אטו הוצאה ממילא במידי דלא שייך להגיע איתו לאיסור והוצאה ממילא לא גזרו בו חכמים מוקצה, ועפ"ז ביאר היאך שרי לן לפתוח דלת בשבת והרי הדלת היא מוקצה, אלא ההיתר דאחר שקבעה במשקוף ממילא סר ממנה איסור מוקצה ועפ"ז ביאר בתורת שבת גם את היתר הרמ"א ליגע במנורה תלויה אף שפס"ר שתתנדנד ע"י נגיעתו והוב"ד בציץ אליעזר (ח"ט סי' כג) וביבי"א (ח"ז סי' לו) אלא שהרב המחבר זלה"ה גילה לנו חדר בעוצם בקיאותו והראה שכבר קדם לתורת שבת בסברא זו בשו"ת בית יהודה[ב] (חאו"ח סי' יא) וז"ל הבית יהודה וראיותיו: דכל דבר שעדין מחובר ומנענעו או מטלטלו אין בו איסור מטעם

א. לרבי יעקב וויל בעל ספר תורת שבת שנדפס בחיי המחבר בשנת תקצ"ט, נכד רבי נתנאל וויל [בעל 'קרבן נתנאל' על הרא"ש ונתיב חיים הגהות על השו"ע] וצאצא לרבי יעקב וייל מראשוני אשכנז, בהקדמת הספר תורת שבת כותב המחבר כי דברי השו"ע והרמ"א כאילו ניתנו מסיני אך בדברי הנו"כ מצא דברים רבים לחלוק, נפטר בשנת תרי"ב.

ב. רבי יהודה בן ר' יצחק עייאש, היה אחד מהרבנים המפורסמים ביותר בעיר אלג'יר בתקופה האחרונה, ועמד שם בראש ישיבה גדולה. במהלך תפקידו כראש בית הדין של אלג'יר הוא חיבר פסקים רבים, והתכתב עם רבנים ממרוקו, מאיטליה וממצרים. בשנת תקט"ז הוא עזב את אלג'יר על מנת לעלות לארץ ישראל לאחר שראה בחלומו 'איש של צורה' אשר יעץ לו 'עלה אל ארץ חפץ וקבעת שם ישיבתך' ובדרכו שהה בליוורנו שבאיטליה, המקום שבו נדפסו חיבוריו. הוא כתב גם פירושים לספרי הרמב"ם ולשלחן ערוך. תשובותיו נדפסו בספר בית יהודה, בו הוא אסף גם את מנהגי אלג'יר. רבי יהונתן אייבשיץ כותב

הקצאה דלא שייכא הקצאה אלא בדבר שיכול להטלטל כולו שהוא התלוש אבל מחובר אי לאו איסורא דשמא יתלוש לא הוה לן למיסר מטעם מוקצה דלא שמענו מעולם שום הקצאה במחובר בעודנו עומד בקרקע אלא דוקא אחר תלישתו כפירות הנושרין וכיוצא. ועוד דאם כן לסברתו רב נחמן דאמר להו כבושו כבשי וס"ל דליכא שבות בירק נאמר אליביה דלית ליה איסור מוקצה אתמהא ועוד דהא בהדיא אשכחן לרב נחמן דאית ליה מוקצ' בריש מס' ביצה דאמרי' התם אליבא דרב נחמן שבת דחמיר סתם לן תנא כר' שמעון יום טוב דקיל ואתי לזלזולי ביה סתם לן תנא כר"יהו ולכך אוקים מתני' דביצה שנולדה ביום טוב דאמרי בית הלל ולא תאכל דמיירי בתרנגולת העומדת לגדל ביצים ומטעם מוקצה ומאן דאית ליה מוקצה אית ליה נולד ע"ש. ועוד דאם נאמ' דגם במחובר שעדין עומד באיביהו שייך איסור מוקצה היה לנו לאסור לכ"ע אפי' לר' שמעון דהרי פי' רש"י ז"ל הביאוהו התוס' משמו שם בריש ביצה בד"ה גזירה שמא יעלה ויתלוש כו' ובפ"ק דחולין בדף י"ד בד"ה מחתכין כו' דמודה ר' שמעון במחובר הואיל ולא לקיטנהו מאתמול אקצינהו והוי כמוקצה דגרוגרות דדחינהו בידים יע"ש והזכיר זה מרן בית יוסף ר"ס שי"ח גבי שוחט בשבת יע"ש. וכן כתב שם משם הרא"ש ז"ל דאיסור דורון הוא אפי' לר' שמעון הוי מוקצה כיון דלא לקטינהו מאתמול יע"ש אלמא דהמחובר איסור הקצאתו הוא אפי' לר' שמעון ואם כן ודאי הוא צ"ל דאע"ג דבפירות הנושרין שייך גם טעם המוקצה מלבד הטעם דשמא יתלוש מ"מ היינו דווקא לאחר התלישה הוא שנאסר לטלטלו אבל בעודו עומד באיביהו הנענוע והנדנוד אין בו משום איסור מוקצה דמוקצה לא שייך אלא בשעה שיכול לעשות באותו דבר כחפצו ורצונו דהיינו בין לטלטול בין לאכילה. ועוד דהטעמים שנאמרו באיסור מוקצה הביאם מרן ריש סי' ש"ח יע"ש לא שייכי בעודו מחובר ובפרט טעם הראב"ד ז"ל שאמר שטלטול דברים המוקצים נאסר מפני גדר ההוצאה דלא שייכא הוצאה אלא בדבר שיכול לטלטלו כולו ואז יאסר אפי' בטלטול מקצתו דטלטול מן הצד שמיה טלטול כדאיתא סי' שי"א יע"ש ולפיכך ירקות ועשבי' אף על גב דכשנתלשו או נשרו בשבת אסורים מטעם מוקצה מ"מ בעודם מחוברים מותר אפי' להשתמש בהם ולית בהו לא איסור מוקצה ולא איסור גזירה דשמא יתלוש, עכ"ל. ובנהר שלום (סי' שלו) הביא דברי בית יהודה הנ"ל והסכים עמם ודלא כהמג"א.

מוקצה בפירות שנתלשו

ואין להקשות דאי אין מוקצה במחובר, מדוע נאסרו פירות התלושים משום מוקצה והא בעודן תלויים לא היו מוקצים

עליו 'אשר נודע בישראל גדול הוא וגדולים מעשיו' ומהרי"ט אלגאזי מעיד עליו 'חסידא קדישא מעין דוגמא של מעלה' בסוף ימיו התיישב בירושלים ונפטר שם בראש השנה תקכ"א.

ומהיכן יעלה ויבא עלייהו איסורא, אל תאמר כן, דשלשה איסורי מוקצה איתא:

הראשון - קיים במידה והפרי הולך ומתגדל הרי יש כאן נולד חמור שלא היה בעולם.

והשני - שייך גם בפרי גמור והוא מוקצה מחמת חיבורו לאילן הרי חשיב כדחייה בידים דהא מדלא לקטיה אקצייה.

והשלישי - הוא 'מוקצה מחמת גזירת חכמים' שגזרו עליו שמא יעלה ויתלוש, ועיין בשיעור 'מוקצה מחמת גזירה' שהארכנו והרחבנו.

קושיא עצומה מדין זמורה בטפיח

אלא שקושיא גדולה וחזקה הולכת וסוערת על הסוברים דאין מוקצה במחובר ורמי לה המנורה הטהורה (בסי' שלו) והוא מהדין המבואר בגמרא שבת (קכה:) זמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת. קשורה - אין, לא קשורה - לא, לימא מתניתין דלא כרבן שמעון בן גמליאל, דתניא: חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לישיבה - צריך לקשור, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין צריך לקשור. אמר רב ששת: אפילו תימא רבן שמעון בן גמליאל, הכא במאי עסקינן - במחוברת באביה. - אי הכי קא משתמש במחובר לקרקע - למטה משלשה. רב אשי אמר: אפילו תימא בתלושה, גזירה שמא יקטום, ע"כ.

ורבים מאחרוני זמננו הרגישו בקושיא ובפרט לשיטת המשנ"ב שמצד אחד הורה בסי' שיב כדברי הסוברים דאין מוקצה במחובר ומנגד הורה בסי' שח בדין זמורה מחוברת לחומרא ולכן יצאו לחלק דבזמורה היא עצמה מוקצה ואין החיבור לקרקע מפקיע ממנה שם מוקצה דהוי עלה, אבל בעשבים שמעצמם אינם מוקצים יש להתיר, ונמצא שלשיטתם המושג 'אין מוקצה במחובר' לא בא להשמיע דהחיבור עוקר שם מוקצה אלא אינו מחיל שם מוקצה על דבר היתר.

ולענ"ד יש להבין היאך אפשר לומר דעשבים אינם מוקצים בשלמא לאיסור מוקצה מחמת שמא יעלה ויתלוש ניחא דעד שלא נתלש אין לגזור, אבל בהא איכא עוד חסרון דכיוון שגדל והולך אין לך מוקצה גדול מזה והרי הוא 'נולד שלא היה בעולם' ואפילו אם תאמר דמיירי בעשבים שנגמר גידולן עדיין איכא איסור עצמי במוקצה מחמת דדחיה בידיים.

דחיית הקושיא מזמורה

אלא שבמנוחת אהבה (ח"ב פי"ג ה"ו ובהערה שם) יצא לחדש ולומר דאחר שבא רב אשי ואמר 'אפילו תימא בתלושה, גזירה שמא יקטום' ממילא אין לנו צורך לומר שהקשירה היתה לצורך ייחוד המוקצה שהיה על הזמורה בחיבורה, אלא בין זמורה מחוברת ובין זמורה תלושה יש למיחש בהו משום קטימה, וממילא אידחו דברי רב ששת ואין שום ראיה שיש מוקצה במחובר.

מוקצה במחובר – מחלוקת התלמודים

והעירני הבה"ח ר' יוסף חיים ויכלדר ני"ו הערה נפלאה בסוגיא זו, דאפ"ל דדין מוקצה במחובר לקרקע תליא במחלוקת התלמודים בבלי וירושלמי ויסוד הדברים מתחיל בהוראת הרמ"א בסי' רע"ז ס"א לגבי נר שעוה הקבוע באחורי הדלת שמותר לפתוח ולסגור ואין לחוש להטיה וכיבוי, ותמה ע"ז הביה"ל מדוע הדלת לא נעשית בסיס לנר וממילא ייאסר לפותחה ולסוגרה כל השבת כדין בסיס, וביאר הביה"ל דיש לומר שהדלת בטילה לבית ואינה מתייחסת לגבי הנרות, אבל הביא את דברי הירושלמי דס"ל דאי מניח את הנר ע"ג הדלת בכוונה הרי הדלת נעשית בסיס, והניח זאת בפלוגתא בין התלמודים. ואף שהתורת שבת יבאר כאן את דינא דהרמ"א שהתיר להניח נר ע"ג הדלת ואינה נעשית בסיס מטעם 'אין מוקצה במחובר' עכ"ז גם הוא יהיה מוכרח לבאר כי הירושלמי פליג בזה על הבבלי וס"ל דיש מוקצה במחובר, ובין כך נמצא שלכאורה משמע מדברי המשנ"ב דס"ל דיש מוקצה במחובר דאל"כ מדוע תלה טעמא דהתירא דוקא בהא דדלת אינה בטילה לנרות, והרי היה יכול לומר דדלת הרי היא מחובר ואין מוקצה במחובר לקרקע, אלא שאפשר לומר דהיא היא והמשנ"ב יסבור גם הוא שהחיבור לבית מפקיע שם מוקצה, וממש כשם שלא מניח לנרות להחיל שם מוקצה על הדלת, וזה ממש הביאור והטעם שאין מוקצה במחובר, משום שהחיבור לקרקע מבטל אליו את החפץ וממילא לא יכול לחול עליו שום הקצאה אחרת בין הקצאת 'בסיס' ובין הקצאת מוקצה מחמת גופו או נולדג.

העולה מן המדבר

ולסיכום: מצינו מחלוקת ברורה בין האחרונים בביאור מושג 'אין מוקצה במחובר' שטבע וקבע התוספת שבת, דהתורת שבת ס"ל דכיון שמוקצה משום הוצאה, החיבור לקרקע מפקיע שם מוקצה וקדמו בסברא זו בבית יהודה, ולשיטתם נהיה מוכרחים להעמיד סוגיא דזמורה דוקא אליבא דרב אשי ונדחו דברי רב ששת, אך יש שהבינו כי 'אין מוקצה במחובר' בא להשמיענו דהחיבור לקרקע אינו מגרע מדבר המותר את היתרו וסוגיא דזמורה מחוברת עוסקת דוקא בזמורה שמעצמה נחשבת מוקצית מחמת גופו.

אבל בין כך ובין כך, המג"א הורה כי בדבר מחובר יש בו משום מוקצה, וכך מוכח מן הירושלמי.

למעשה המשנ"ב נקט לגבי קינוח בעשבים לקולא כדברי התו"ש וא"ר ודלא כמג"א, ומצד שני הורה בזמורה מחוברת לחומרא, וממילא חובה

ג. ועי' עוד בשו"ע הרב בסי' רע"ט בקו"א שרצה לתלות זאת במחלוקת ראשונים.

לבאר שהבין כי החיבור לקרקע אינו 'יוצר היתר' כהבנת הבית יהודה והתורת שבת אלא רק 'אינו מעלה או מוריד' והקשינו על סברא זו שעשבים הינם מוקצים כדין נולד חמור וממילא דינם שוה לזמורה, ואין לחלק ביניהם.

איך שיהיה, מצינו לאחרוני זמננו שלא סמכו ידיהם על היתר 'אין מוקצה במחובר לקרקע' וממילא אין לטלטל חפץ מוקצה על סמך חיבורו לקרקע, בין חיבור טבעי כפירות אילן ובין חיבור מלאכותי כקיבוע בברגים, ועדיין צ"ב מדוע קינוח בעשבים אינו חשיב לטלטול מוקצה [ואדהכי והכי שלא יתברר הבנת ענין זה נראה שלא נוכל להתיר לאחוז בידו בענפי הדס רכים ושאר שיחים ריחנים ע"מ להריח בהם].

מאכל בהמה

כולהו סבירא להו- הרחבה בענין 'שיטה'
האם צריך שיהיו בע"ח בביתו או די במצויים
חידוש, ת"ק ורשב"ג אית להו 'כל ישראל ראויים'
דין כלבים
קושיא מגמרא ערוכה, אין ענין להאכיל כלב במתא
שאר מיני בע"ח דהפקר
זני בע"ח מצויים או מצויים באותו מקום
שיטות המתירין מכח אתרא דמצויין
בדיקת חתיכות של 'מראה' בצפורן

• • •

מצינו במשנה, בש"ס ובפוסקים כמה מיני מאכלי בהמה, מהם מאכלי בהמה מובהקים ומהם שירי מאכלי אדם:

א. חבילי קש, עצים או זרדים - מאכל בהמה (משנה קכו:).

ב. תורמוס היבש - למאכל עיזים (קכו:).

ג. עצמות - מאכל כלבים (קכח.).

ד. שיורי כוסות - משקה תרנגולין (ביצה כא:).

ה. מים מגולים - משקה לחתול (קכח:).

ו. גלעיני תמרה - מאכל בהמה ('סופלי לחיותא' ביצה כא:).

ז. חרדל - מאכל יונים (קכח.),

ח. בשר תפוח - מאכל לחיה (קכח:).

ט. חצב - מאכל צבאים (קכח.).

י. לוף - מאכל עורבים (קכו.).

יא. שברי זכוכית - מאכל נעמיות (קכח.),

יב. זמורות - מאכל פילים (קכח.).

חישוב דיעות התנאים והאמוראים

ומצינו שנחלקו במשנה ת"ק ורשב"ג, דרשב"ג התיר את הטלטול בכל מאכלי הבהמות ואף שאין לאדם בהמה כזו ואינה מצויה כלל וכלל וטעמו 'כל ישראל בני מלכים הם' ונראה להוסיף נופך דכיוון שראוי כל בר ישראל למלוכה ממילא בעלי החיים הרי הם מצויים אצלו בכח שהרי הוא בבחינת 'בן מלך' אבל בפועל מחמת העלות הגבוהה אינו מגדלם, מלבד חבילי זמורות שראוים

לפילים ולאו כל מלך מגדל פילים וממילא אינו בגדר בע״ח מצויים ואפילו אצל מלכים.

ברור שהלכה דלא כרשב״ג וזה מפני שאביי העמידו בשיטה אחת עם שאר תנאים, כדתנינן (קכח.) אמר אביי: רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא כולהו סבירא להו, כל ישראל בני מלכים הם. רבן שמעון בן גמליאל - הא דאמרן, רבי שמעון - דתנן: בני מלכים סכין על גבי מכותיהן שמן וורד, שכן דרכן של בני מלכים לסוך בחול. רבי שמעון אומר: כל ישראל בני מלכים הם. רבי ישמעאל ורבי עקיבא - דתניא: הרי שהיו נושין בו אלף מנה ולבוש איצטלא בת מאה מנה - מפשיטין אותו ומלבישין אותו איצטלא הראויה לו. תנא משום רבי ישמעאל, ותנא משום רבי עקיבא: כל ישראל ראויין לאותה איצטלא, ע״כ.

כולהו סבירא להו- הרחבה בענין 'שיטה'

ואגב עברי הלום ראיתי להרחיב מעט בעניני 'שיטה' דמצינו בדברי הרשב״א (שו״ת חלק א סימן שיד) שהרחיב בענין 'כולהו סבירא להו' וז״ל: שאלת עוד הא דאמרינן בכולי תלמודא וכל כי האי גונא שיטה היא ולית הלכתא כחד מיניהו. מה טעם וכי מפני שרבו הסוברין גרעא דעתיהו. תשובה: לא כך. אלא כל כי הני מילי כללי נינהו. ומחכמת מחברי התלמוד להודיע ענינים גדולים דרך שתיקה מתוך סדורן לבד. וכאותה שאמרו מחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם. סתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם. יחיד ורבים הלכה כרבים. וכל כי הני מחכמת רבינו הקדוש להודיע דעתו בלתי שיצטרך לומר בכל עת ועת הלכה כפלוני או אין הלכה כפלוני. וכדאמרינן נמי ראה רבי דבריו של רבי פלוני וסתם לן כותיה. והכא נמי כל שראו חכמים שבאותו הדור שאין הלכה ככל אותן שאמרו כך. שלא יצטרכו להאריך ולומר אין הלכה כפלוני שאמר כך ולא כפלוני שאמר כך תפשו להם דרך קצרה ודרך כלל ואמרו פלוני ופלוני ופלוני אמרו דבר אחד. ומזה יודע שאותם שכללו ביחד וספרו עליהם שאמרו דבר אחד דעתם בכך לומר שאין הלכה כמותם, עכ״ל.

וחיפשנו בש״ס ומצאנו בשנים עשר נושאים דאוקים האמורא **אביי** לתנאי בשיטה:

א. תחילה במסכת שבת (סה.) - רבי, ורבי אליעזר, ורבי שמעון בן אלעזר כולהו סבירא להו דכל מידי דמיגניא ביה - לא אתיא לאחויי.

ב. ועוד בשבת (קכח. וכן בבבא מציעא קיג:) - רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא כולהו סבירא להו, כל ישראל בני מלכים הם.

ג. ובמסכת פסחים (לב:) - רבי אליעזר בן יעקב, ורבי עקיבא, ורבי יוחנן בן נורי, כולהו סבירא להו: חמץ בפסח אסור בהנאה.

ד. ובמסכת סוכה (ז:) - רבי, ורבי יאשיה. ורבי יהודה, ורבי שמעון ורבן גמליאל, ובית שמאי ורבי אליעזר,

ואחרים, כולהו סבירא להו: סוכה דירת קבע בעינן.

ח. ובמסכת חגיגה (ו.) - בית שמאי, ורבי אלעזר, ורבי ישמעאל - כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת ראייה הואי.

ו. ועוד שם בחגיגה - בית הלל, ורבי עקיבא, ורבי יוסי הגלילי - כולהו סבירא להו: עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הואי.

ז. וכן בקידושין (מח: וכן בבבא בתרא קסה.) - ר"ש ורשב"ג ור"א, כולהו סבירא להו מראה מקום הוא לו.

ח. ועוד במסכת קידושין (סב:) - רבי אליעזר בן יעקב ורבי ורבי מאיר, כולהו סבירא להו: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ט. ובמסכת בבא קמא (צג:) - ר' שמעון בן יהודה ובית שמאי ור' אליעזר בן יעקב ור"ש בן אלעזר ורבי ישמעאל, כולהו סבירא להו: שינוי במקומו עומד.

י. ובמסכת בבא מציעא (קיח:) - רבי יהודה ורבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון כולהו סבירא להו: כל מקום שנתנו לו חכמים רשות והזיק - פטור.

יא. ובמסכת בבא בתרא (עח:) - ר"א ורשב"ג ור' מאיר ורבי נתן וסומכוס ונחום המדי, כולהו סבירא להו: כי מזבין איניש מידי, איהו וכל תשמישתיה מזבין.

יב. ואחרון במסכת זבחים (מז.) - רבי אלעזר ברבי יוסי ורבי אליעזר ור"ש בן אלעזר, כולהו סבירא להו: זה מחשב וזה עובד הויא מחשבה.

ויש לעורר כי במסכת חגיגה מצינו שהעמיד את בית שמאי בשיטה ואף את בית הלל, וא"כ צ"ב היאך העמיד תרוויהו בשיטה [**ויש עוד שני מקומות** שהעמיד רבי יוחנן תנאי בשיטה ביבמות (נא:) - רבן גמליאל וב"ש ור"ש ובן עזאי ורבי נחמיה, כולהו סבירא להו: מאמר קונה קנין גמור. ובסנהדרין (ד.) - רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו: יש אם למקרא. **ועוד מצינו פעם אחת** את רב שמעמיד בשיטה במסכת סוטה (ל.) - אמר רב אסי אמר רב, ואמרי לה אמר רבה בן איסי אמר רב: ר"מ ור' יוסי ור' יהושע ור' אלעזר ור' אליעזר, כולהו סבירא להו דאין שני עושה שלישי בחולין], **עד כאן הרחבה בעניני 'שיטה'.**

אלא שצריך להבין ולברר מהי דעת ת"ק שלכאורה החליף דעתו שבמשנה הורה ת"ק לאיסור בחרדל ולוף נגד רשב"ג, ואילו בברייתא הורה ת"ק להיתר בחרדל וחצב אך בשברי זכוכית לנעמיות נראה שאסר ודלא כרשב"ג.

האם צריך שיהיו בע"ח בביתו או די במצויים

והב"י הביא את דברי הר"ן והקשה עליו שתי קושיות ולפיכך הסיק כי ישנה ט"ס בדבריו, וז"ל הב"י: וכתב עוד שם הר"ן (ד"ה גמ') וכי קא שרי רבי שמעון לטלטולי עצמות הראויין לכלבים וקליפין דחזיין למאכל בהמה **אף על פי שנתפרקו**

העצמות מהבשר והקליפין מהפירות בשבת אבל אם נתפרקו מערב שבת **אפילו רבי שמעון מודה** עכ״ל. ואיני יודע מה בין זה לנבלה שנתנבלה מערב שבת דאפילו רבי יהודה שרי בפרק מי שהחשיך (קנו:) ועוד דמדכתב אף על פי שנתפרקו העצמות וכו׳ בשבת משמע דכל שכן אם נתפרקו מערב שבת דשרי וכלפי לייא הוא ואפשר דיש להגיה רבי יהודה במקום רבי שמעון כלומר דאפילו רבי יהודה שרי בנבלה שנתנבלה מערב שבת והוא הדין לעצמות שנתפרקו מערב שבת כיון שהיו מוכנים לבהמה מערב שבת וצ״ע, עכ״ל הב״י. ונמצא א״כ שביאר הב״י:

א. שאם נתפרקו העצמות בע״ש - לית מאן דפליג דשרי לטלטלן בשבת אחר שכבר הוקבע שמן כמאכל בהמה.

ב. וא״צ שיהיו לי כלבים אלא די בהא דראוי להיות לי כלבים.

ג. אבל אם נתפרקו בשבת עצמה - יותר חמיר ור״י אוסר משום נולד אבל ר״ש מתיר, וכך הלכה.

אבל בדרכי משה (הקצר) סימן שח אות י׳ וז״ל: ואיני יודע מה קשה לו דודאי אין מטלטלין עצמות שנתפרקו מן הבשר מערב שבת אם לא שיש לו כלבים כמו שאין מטלטלין הלוף אלא אם כן יש לו עורבים וכן נבלה שנתנבלה מערב שבת לא שרי רבי יהודה אלא לחתכה לפני הכלבים כמו שמבואר פרק מי שהחשיך ולכן דברי הר״ן נכונים דדוקא עצמות שנתפרקו מן הבשר בשבת מותר להעבירן מן השולחן הואיל ועדיין ראויים לכלבים אף על פי שאין לו כלבים אבל שאר עצמות אסור לטלטלן ופשוט הוא בעיני. ונראה לי דדעת בית יוסף לטעמיה דכתב למטה (ד״מ הארוך סע׳ כט) בשם הר״ן גבי הלוף דהרי״ף והרמב״ם סבירא להו דאם עורבים מצויין אף על פי שאין לו שרי לטלטולי ואם כן עצמות הראויין לכלבים נמי **אבל רבים חולקים בזה כמו שאכתוב למטה**. עוד הקשה על דברי הר״ן וזה לשונו ועוד מדכתב אף על פי שנתפרקו וכו׳ משמע דכל שכן אם נתפרקו מערב שבת דשריא וכלפי לייא ואפשר דיש להגיה וכו׳ וכל זה אינו נכון דאף על פי דקאמר לאו אשבת קאי אלא אנתפרקו קאי כלומר אף על פי שנתפרקו מן הבשר וכל שכן אם יש עליו עדיין קצת בשר ולא נתפרק לגמרי דשרי כן נראה לי, עכ״ל.

ונמצאת שיטת הדרכי משה:

א. בעצמות שנתפרקו בע״ש - אם יש לו כלבים יהיה מותר לכל הדיעות והשיטות לטלטל את העצמות.

ב. אך אם אין לו כלבים - אין שום היתר לטלטל את העצמות.

ג. אבל אם נתפרקו בשבת בזה יהיה הדין שונה, דהוכנו העצמות אגב אביהן שהוא המאכל אלא שבזה יחלוק רבי יהודה ויאסור מדין נולד.

חידוש, ת״ק ורשב״ג אית להו 'כל ישראל ראויים'

וביסוד המחלוקת אי בעינן שיהיו לו דוקא או די בהא דבע״ח מצויין, יש לבאר דרשב״ג חידש שני חידושים:

החידוש הראשון: דאמרינן 'רואין' וא"צ שיהיו לאדם בע"ח ממש בחצירו אלא די בעובדה שאותו אדם ראוי שיהיו לו.

והחידוש השני: שכל ישראל ראויים שיהיו להם בע"ח נדירים ויקרים וכלל זאת רשב"ג באומרו 'כל ישראל בני מלכים הם'.

ובא ת"ק דברייתא והסכים עם רשב"ג בחידוש הראשון דדי בראוי אבל פליג עליה בחידוש השני דמחשיבינן כל בר ישראל דראוי לאיצטלת מלכים, ולכן כל מאכלי בעלי חיים המצויים ואף שאין לו בע"ח כלל, אינם מוקצים, וא"כ תרוויהו ס"ל דאמרינן 'דין ראוי' אלא דפליגי בגדריו דת"ק דברייתא ס"ל דאמרינן ראוי לכל אדם רגיל, ואילו רשב"ג ס"ל דאמרינן ראוי לבני מלכים.

חידוש נוסף, פלוגתא בהבנת ת"ק דמתני'

אלא שבשיטת ת"ק דמתניתין נחלקו הדרכי משה והב"י, דדרכי משה הבין כי יונים הרי הם מצויות לכל אדם ועכ"ז אסר ת"ק דמתני' לטלטל את החרדל [והרי ברור כי לא ייתכן שמדובר בדאית ליה יונים] אלא יש לומר דת"ק דמתני' ס"ל דלא אמרינן דין ראוי כלל וכלל, והכל תלוי אי אית ליה בפועל בע"ח או לית ליה ואם אית ליה שרי לטלטל אפילו מזון פילים ואי לית ליה אסור לטלטל אפי' מזון כלבים ושאר בע"ח המצויים, ונמצא שלפ"ד הד"מ נמצא שת"ק דמתני' פליג אדת"ק דברייתא במחלוקת מהותית - אי אמרינן 'ראוין' או לא, אבל ת"ק דברייתא לא חולק עם רשב"ג במחלוקת מהותית אלא רק בגדרי 'ראוי' - אם ראוי כל בר ישראל להנהגות אמידים או להנהגות בני מלכים.

אבל הב"י ס"ל דת"ק דברייתא וגם ת"ק דמתניתין ס"ל דאמרינן ראוי אלא שמקומות מקומות איכא ובמקומו של תנא דמתניתין רק עשירים ומלכים גידלו יונים ואילו במקומו של ת"ק דברייתא היו ריבוי של אנשים ממוצעים שגידלו יונים וצבאים וממילא דין יונים כדין עיזים, ולכן שרי דהוו בע"ח המצויים. וכמובן שאין מדובר על יוני שובך 'רגילות' שבכל מקום ובכל זמן היו מגדלים אותם אבל יונים אלו היו יוצאות ומוצאות מזונותיהם לבד וממילא אין מאכילים אותן בשום מאכל ובודאי שלא בזרעי חרדל [ואף אסור להאכילן בשבת] אלא מירי ביוני הרדסיאות שהן יקרות ואינן יוצאות מכלובן אלא ניזונות בבית מזרעי חרדל שמאכילן בעה"ב. וכ"כ הרמב"ם בפרק כא הלכה לו וז"ל: במה דברים אמורים במי שמזונותיו עליו כגון בהמתו וחייתו ויוני הבית ואווזין ותרנגולין, אבל מי שאין מזונותיו עליו כגון חזיר ויוני שובך ודבורים לא יתן לפניהם לא מזון ולא מים.

קושיא מתורמוס יבש לעיזים

ונמצא שביארנו שהדרכי משה והב"ח הבינו בדברי ת"ק דמתניתין

שאסר טלטול חרדל ולוף מפני שלשיטתו צריך שיהיו לאדם בע״ח בפועל ודין יונין כדין פילים, אבל הקשה לי הרב ר׳ משה אריה יודלביץ שליט״א קושיא גדולה מרישא דמתניתין ששם התיר ת״ק טלטול תורמוס יבש מפני שהוא מאכל לעיזים, והרי שם ברור שלא מדובר בדאית ליה עיזים דא״כ מאי חידושא והא איכא תרתי לטיבותא גם בע״ח מצויים וגם מצויים בביתו ומזונותיהם עליך, אבל נראה לי לתרץ דבאמת זהו מאי דבא להשמיענו דאיכא בביתו עיזים ועכ״ז ייאסר לטלטל תורמוס לח משום דמריר לא אכלה כמש״כ הגמרא בהמשך הסוגיא (קכז:) ועוד מצינו בנוסח המשנה בבמשניות ובירושלמי דהגירסא היא ואת התורמוס היבש מפני שהוא מאכל לעניים, וא״כ יש מקום לומר שכך למדו הד״מ והב״ח בהאי מתניתין.

מוקצה לעשירים

ולפ״ד הב״י סרה קושיא גדולה מדוע לא נאמר כדאמרינן בסעי׳ נב דמידי דלא חזי לעשירים הוי מוקצה ואפילו דחזי לעניים ולכאורה מדין מאכלי בהמה נראה שהיינו צריכים להתיר לעשירים לטלטל את המוקצה מגו דחזי לעניים אפילו שלעשירים אינו ראוי, אבל לפי דברינו ניחא דאין אומרים דעשירים ׳ראויים׳ להיות עניים ח״ו, ומנגד גם רשב״ג לא יאמר שעני יגרר לחומרא אחר שיעורא דעשיר מכח סברת ׳כל ישראל בני מלכים הם׳ ונאסור את טלטול מטליות פחותות משלשה טפחים, כיוון שבפועל העני משתמש במטלית זו וסברת ׳כל ישראל׳ היא תמיד לקולא.

וכדברי הד״מ נראה שלמד גם הב״ח בדעת הטור, שכתב הטור וז״ל: אין מטלטלין הלוף אף על פי שהוא ראוי לעורבים ולא את החצב אא״כ יש לו צביים ולא שברי זכוכית אא״כ יש לו נעמיות ולא חבילי זמורות אא״כ יש לו פילין, **ולא חרדל אא״כ יש לו יונים**, עכ״ל. ודייק הב״ח ממה שהצריך הטור שיהיו לו יונים והרי יונים הכל מגדלים אותם.

ולענ״ד הקלושה יש לתמוה דמכאן ראיה, והרי כתב הטור וז״ל: עצמות **שראויין לכלבים** או קליפין **שראוין למאכל בהמה** ופירורין שאין בהן כזית מותר להעבירם מעל השלחן אבל כל דבר שאינו מאכל בהמה אין מטלטלין אותו אלא מנער את הטבלא והן נופלין. חבילי עצים וקש **שהתקינן למאכל בהמה** אפילו הן גדולים הרבה מותר לטלטלן בשר חי אפילו תפל שאינו מלוח כלל ותפוח מותר לטלטלן **שראוי לכלבים** דג מלוח מותר לטלטלו ושאינו מלוח אסור לטלטלו שאינו ראוי אפילו לכלבים, עכ״ל. והנה בכל הנ״ל לא הצריך הטור שיהיו לו בע״ח ע״מ לטלטלן וא״כ מוכח שסבר הטור דיונים היינו יונים יקרות ומיוחדות שניזונות רק ממאכלים מיוחדים כחרדל, ולמעשה מצינו שאף הרמ״א חזר בו והודה לדברי השו״ע.

דין כלבים

וכתב הרמ״א בסכ״ט וז״ל: ולפי זה מותר לטלטל עצמות שנתפרקו מן הבשר מע״ש אם ראויים לכלבים, דהא כלבים מצויים, עכ״ל.

ויש לדון מה יהיה הדין באדם שאין לו כלבים אבל לחבירו יש כלבים, וביותר יש לעיין מה יהיה הדין במי שאין לו כלב ואפילו אין לאנשי עירו כלב אבל יש בעיר כלבי הפקר, ויש לעיין בזה משתי פנים הראשונה אי שרי להאכילם בשבת והשנית האם עי״ז נקבע גדר במצויים.

וכתב בשולחן ערוך סי׳ שכד סעיף יא וז״ל: אין נותנין מים ולא מזונות לפני דבורים, ולא לפני יוני שובך ויוני עליה, ולא לפני חזיר, אבל נותנין לפני אווזין ותרנגולים ויוני בייתות וכן לפני כלב שמזונותיו עליך, עכ״ל. ולכאורה היה נראה לבאר בדברי השו״ע דמיירי בכלב דידיה התלוי בהאכלת בעליו, אבל כתב במגן אברהם סק״ז וז״ל: לפני כלב. משמע בגמ׳ אפי׳ כלב שאינו מגדלו בביתו מותר דמצוה ליתן לו מזונות **ועסי׳ ש״ח ססכ״ט**, עכ״ל. הרי שחידש המג״א דמיירי בכלב שאינו שלו ובכ״ז שרי להאכילו.

וביאר במחצית השקל דמקור דברי המג״א וז״ל: הוא ממאי דאיתא בסוף שבת (קנה, ב) מאי דכתיב (משלי כט, ז) יודע צדיק דין דלים, יודע הקדוש ברוך הוא צדיקו של עולם דין דלים, זה כלב שמזונותיו מועטים, לכן הטביע טבעו שישהה מלעכל מזונו שלשה ימים ושלש לילות. ואיתא תו התם, שמע מינה אורח ארעא ליתן חתיכה קטנה של בשר, אורך משך אוזן לכלב. ופירש רש״י וז״ל, שמע מינה, מדקאמר שהקפיד הקדוש ברוך הוא על מזונותיו, עכ״ל. **אם כן גם לכלב של אחרים מצוה**. ואף על גב דהש״ס אמר אורח ארעא, משמע רק שאינו רק מדת דרך ארץ, מכל מקום קרי ליה מג״א מצוה, דהרי הוא בכלל מצות והלכת בדרכיו [דברים כח, ט] מה הוא כו׳ (רמב״ם דעות א, ה – ו), עכ״ל מחצית השקל.

ונמצא שביאר מחצית השקל, שהוכיח המג״א דשרינן להאכיל כלבי אחרים מהיתר הרמ״א לטלטל עצמות שנתפרקו שא״צ שיהיה לבעליו כלבים אלא בהא דיכול להאכיל כלבי אחרים סגי, ומינה תלמד דשרי להאכיל כלבי אחרים.

וא״כ נמצא שע״פ ביאור מחצית השקל נמצא שהתיר המג״א להאכיל בשבת כלבי אחרים ואין לחוש מטירחא דלא צריכה[א], וראייתו מהא דשרינן לטלטל עצמות על סמך אכילת הכלבים.

א. טעם זה מקורו מדיוק בדברי רש״י, כ״כ בשעה״צ סי׳ שכד סקכ״ג והביאוהו הלבוש ותו״ש. אבל סיים בשעה״צ דמהרמב״ם (פכ״א הלל״ה) משמע דהאיסור הוא שמא יבא לידי כתישת קטניות או לישת קמח ויש לעורר כי טעם זה כתבו הרמב״ם לגבי דחיקת מאכלים לתוך פי בע״ח ושם שייכא האי

אבל בתהלה לדוד[ב] תמה על דברים אלו דאין היתר טלטול העצמות תלוי בדין היתר ההאכלה אלא עצם העובדה דאיכא בהמות מצויות בעיר די בזה להתיר את הטלטול, ולכן יצא לחדש כי בא המג״א להתיר האכלת כלבי הפקר בשבת מדין ורחמיו על כל מעשיו וממילא גם אם באותה העיר אין מצויים כלבים בבעלות בני העיר אך ישנם כלבים משוטטים, עכ״ז נתיר את טלטול העצמות דהא עדיין חשיבי כלבים מצויים כיוון שיש קצת מצוה בהאכלתם, וכיוצא בדבר מצינו בשו״ע הרב שהתיר (שכד ס״ז) ליתן מזונות לפני כלב של הפקר.

קושיא מגמרא ערוכה, אין ענין להאכיל כלב במתא

אבל ע״פ ביאור זה בדברי המג״א יש להקשות קושיא גדולה ועצומה דהא הגמרא שם מפורשות הורתה כי אין מעלה ליתן לפני כלב הפקר וז״ל הגמרא (שבת קנה:) בשלמותה: דרש רבי יונה אפיתחא דבי נשיאה: מאי דכתיב יודע צדיק דין דלים, יודע הקדוש ברוך הוא בכלב שמזונותיו מועטין, לפיכך שוהה אכילתו במעיו שלשה ימים. כדתנן: כמה תשהה אכילתו במעיו ויהא טמא, בכלב - שלשה ימים מעת לעת, ובעופות ובדגים - כדי שתפול לאור ותשרף. אמר רב המנונא, שמע מינה: אורח ארעא למשדא אומצא לכלבא. וכמה - אמר רב מרי: משח אודניה, וחוטרא אבתריה. הני מילי - בדברא, אבל במתא - לא, דאתי למסרך. אמר רב פפא: לית דעניא מכלבא, ולית דעתיר מחזירא, ע״כ. הרי שמפורשות קבעה הגמרא כי אין ליתן מזונות לפני כלב בעיר.

ודבר זה הוקשה לי מזה כמה שנים ואורו עיני כשחיפשתי ומצאתי

שכבר קדמוני בקושיא זו התוספת שבת, והאליה רבה, ונהר שלום. ולפיכך חלקו על ביאור המג״א וביארו כי אין היתר להאכיל כלב של אחר אלא מדובר כאן כפשוטם של דברים בכלב שלו שמזונותיו עליך, וא״ת אם מזונותיו עליך א״כ מאי חידושא והא כבר למדנו ברישא דשרי להאכיל בע״ח שמזונותיהם עליך כגון אווזין ותרנגולים ויוני הרדסיאות, ויש לבאר כי ישנו חידוש וזה בשתי פנים:

גזירה אבל האיסור להטיל לפני בע״ח שאין מזונותיהן עליך כתוב בהלכה לו ולענ״ד אין הכרח לבאר כי החשש שמא יבא ללוש או לטחון, אלא אפ״ל דאף הרמב״ם יסבור שאיסור נתינת מים ומזון לפני בע״ח הוא משום טירחא דלא צריכא, והא ראיה דאסר אפילו ליתן לפניהם מים לשתיה - והיאך יבא ללוש או לטחון מים.

ב. רבי דוד אורטנברג, ראב״ד ברדיטשוב, נולד לאביו רבי ישראל צבי שהיה חייט פשוט מנכדיו של רבי זאב וואלף מז׳יטומיר - בעל אור המאיר, ומחסידיו של רבי אורי מסטרליסק. מעט מאד ידוע על תולדות חייו, בעיקר נודע ספרו של רבי דוד **תהלה לדוד** - ספר חידושים הלכתי על שולחן ערוך, שנדפס בברדיטשוב בשנת תרמ״ח, הספר נזכר רבות בספרי השו״תים והתקבל כמוסמך בעניינים בהם הוא דן. ספר נוסף אותו כתב רבי דוד הוא חידושים על הרמב״ם בשם שהם וישפה רבי דוד נפטר בברדיטשוב ביום ב׳ כ״ד מנחם אב תר״ע, ונטמן בבית העלמין הישן בעיר.

א. שהחידוש הוא שאף שהכלב משוחרר בלילה כמש״כ השו״ע בחושן משפט סימן תט סעיף ג וז״ל: אסור לגדל כלב רע, אלא אם כן הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר, מותר לגדלו; וקושרו ביום ומתירו בלילה. הגה: וי״א דהשתא שאנו שרוין בין העכו״ם ואומות בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר (הגהת אלפסי החדשים). מיהו נראה אם הוא כלב רע, שיש לחוש שיזיק בני אדם, דאסור לגדלו אלא אם כן קשור בשלשלאות של ברזל, עכ״ל. עכ״ז אין לומר שהכלב מוצא בשיטוט הלילי מאכלים וממילא דינו כדבורים, אלא שרי להאכילו.

ב. ואפשר עוד להטעים בביאור החידוש בהיתר האכלת כלב שבביתך ואפילו קשור כל העת בשרשרת - שהרי קבעה הגמרא דהשהה הקב״ה אכילתו במיעיו שלשה ימים והיה ס״ד שאם האכלתי את הכלב היטב ביום חמישי ממילא איכא טירחא דלא צריכה בהאכלת שבת קמ״ל. ואף ע״פ יסוד זה דאין להאכיל בהמת אחרים ביאר הא״ר עוד דין - דשרי להאכיל עגל קטן שאינו שלו מחמת צעב״ח, ובביה״ל (שכד ד״ה ויוני בייתות) הביא את דברי הא״ר אך חלק עליו וס״ל דבהמות של ישראל ואינן אוכלות מהפקר שרי לכל אדם להאכילם.

ולסיכום: במג״א התיר להאכיל בשבת כלב שאינו שלו והביא ראיה מהיתר טלטול עצמות, ונחלקו האחרונים בהבנת דבריו המחצית השקל הבין כי המג״א רצה להתיר האכלת כלב שאינו שלו ולכן הביא ראיה מהיתר עצמות שמבוסס על ההיתר להאכיל כלבי אחרים, ואילו תהל״ד קבע כי אין צורך בהיתר האכלת כלבי אחרים ע״מ להתיר את טלטול העצמות, אלא בא המג״א לחדש כי שרי להאכיל כלבי הפקר ולכן הביא ראיה מדין טלטול עצמות דהתם מוכח שכלבים הם מצויים, והבין המג״א דאפילו כלבי הפקר גורמים הגדרת 'מצויים' משום שיש ענין להאכילם. אך בתו״ש, א״ר ונה״ש חלקו על המג״א וטענו כי אין להאכיל לא כלבי אחרים ובודאי שלא כלבי הפקר - והשו״ע התיר להאכיל רק את הכלב שמזונותיו תלויים בך [ובביה״ל חלק עליהם בזה וס״ל דשרי להאכיל בהמה וכ״ש כלב השייך לישראל חבירו].

העולה מן האמור: נמצא שדין האכלת כלבים דהפקר תלוי במחלוקת, ורובא דרובא דהפוסקים יאסרו וממילא ברור שאין כח בכלבי הפקר לקבוע מציאות של 'מצויים' לגבי היתר טלטול עצמות, ונפק״מ גדולה ביישובים חרדיים שאין מצויים בהם כלבים שלא נוכל להתיר טלטול עצמות על סמך שכיחות כלבי הפקר.

שאר מיני בע״ח דהפקר

ויש להדגיש כי כל ההיתר האמור כאן בדברי התהל״ד אמור אך ורק במאכלי כלבים אבל בשאר מאכלי עופות ובהמות אי אפשר להתיר על סמך בע״ח דהפקר, שהרי אסור להאכילם דאינם

בכלל ״יודע צדיק דין דלים״ ורק בשבת שירה מצינו שמצאו היתרים להאכילם מדין הכרת הטוב על שפתחו ואמרו שירה בקריעת ים סוף, אבל מלבד זאת היאך נאכילם וראיתי שיש שצדדו להקל ע״פ יסוד דברי הר״ן שהתיר להאכיל יוני שובך ויוני עליה אם אין מצויין להם מזונות (והוב״ד בב״י בסי׳ שכד, ובב״י ובשו״ע פליג עליה ואסר) ונלע״ד שאין להביא מדבריו ראיה כלל דהא יוני שובך היינו יונים ששיכות אליו ורק שמסתדרות בכוחות עצמן, וראיה לדבר דהמשנה כרכה יוני שובך יחד עם דבורים ובודאי שדבורים הם בבעלותו ולא דבורי הפקר, ואפילו אם תמצא לשון או משמעות בראשונים שיוני שובך היינו יוני דהפקר, עדיין אי אפשר ללמוד מזה להתיר כל בע״ח דהפקר משום שאוכל לבאר דיוני שובך הם יונים שקיננו מעצמן בטפיחין שבביתו ובאמת לא קנאן אבל עכ״ז יש להם שייכות אליו עד כדי שאמרו חז״ל שהלוכדן הרי הוא גזלן מדרבנן דהא הבעלים מחזיקין את היונים כרכוש שלהם כדביאר בערוך השולחן חו״מ סי׳ שע סעיף ב׳ וז״ל: מפריחי יונים כיצד יש יונים מלומדים להביא עוד יונים לשובך זה שמשלח זכר ומביא עמו נקבה או נקבה ומביאה זכר ושולח היונים שלו שיביאו יונים מן המדבר ולפעמים מביאין מן הישוב ואין בזה גזל מן התורה שהרי גם בעל השובך אין לו בהם קנין גמור אף שהשובך שלו הוא אם אינו מגדלן בביתו או ברפתו ונותן להם מזונות אלא שמגדלן בשובך העומד מחוץ לחצירו ונזונין מן השדה ואינו קונה אותם בדמים אלא מתאספין להשובך יונים ממקומות הפקר ומתגדלין בשם ולפעמים יוצאין משם ולא סמכה דעתא דבעל שובך עלייהו ולכן אין בזה מן התורה גזל ומ״מ **מדרבנן יש בזה גזל מפני דרכי שלום מפני שכל אחד תופס את היונים הנמצאים בשובכו לשלו ויבואו למריבות וקטטות** ויונים שחוזרים תמיד לשובכן יש בהם גזל גמור מן התורה ככל העופות שברשותו של אדם [כ״מ מב״מ ק״ב. ומסוף חולין מרש״י ד״ה ואב״א וטעם דדרכי שלום הוא בסנהדרין כ״ה. ובגיטין נ״ט: כלול זה במשנה עם מצודות חיה ועופות דגם זהו כעין מצודה], עכ״ל ערוך השלחן.

זני בע״ח מצויים או מצויים באותו מקום

אבל עדיין יש מקום לצדד לקולא על פי יסודו של הגרש״ז אויערבאך (ששכ״כ פי״ב הע׳ צו) שחידש כי אין צורך שיהיו בהמות מצויות בפועל אלא רק צריך שיהא המזון ראוי לסוגי בהמות מצויות, וא״כ ברור שפירורים ראויים לבהמות המצויות במושבים ובכפרים ורק לדידן יושבי הערים אין מקום ויכולת לגדלן, אך עכ״ז נשאר בצ״ע, משום שלכאורה יסוד זה נסתר מדברי המשנ״ב שנקט לשון ׳מצויים באותו מקום׳ וא״כ לשיטתו נראה דמילת ׳מצויים׳ איתּ ביה שתי משמעויות, האחת - שיהיו מצויים אצל אנשים פשוטים, והשנית - שיהיו מצויים בפועל באותו המקום, ומצאתי שכבר פתח בתנאי ׳אותו מקום בעולת שבת (סקנ״ו) וז״ל: שאינם מצויים. פירוש שאינם מצויים **באותו**

מקום, אבל אם הם **מצויים באותו מקום** אף על פי שאינם בביתו מותר לטלטל מה שראוי לאותו מין.

אבל באמת אין זו דחייה גמורה דבאמת כוונת המשנ״ב שגדר מצויים הוא קבוע ותלוי בבעלי חיים ולא איכפת לן מאי הוי בהאי אתרא ומה שדרש תנאה שיהו מצויים בהאי אתרא זהו דין מיוחד לגבי עצמות, שבאמת שונות מכל שאר מאכלי בהמה שהרי תורמוס חצב וחרדל הרי הם מאכלים גמורים וחשובים ורק תליא אי ראויים לבע״ח מצויים, וא״צ שיהיו הבע״ח מצויים בעיר אבל עצמות הרי הן אשפה ולכן החמיר המשנ״ב ודרש שני תנאים:

א. שהבע״ח יהיו מסוג המצוי.

ב. שהבע״ח יהיו מצויים בפועל בעיר.

אלא שע״פ זה נמצא שלא העלינו ארוכה לאיסור טלטול פסולת בערים חרדיות, דאין להתיר עצמות אגב כלבים, ואפילו בערים שאינן חרדיות אי אפשר להקל בטלטול פסולת ושאריות הראויות לכבשים עיזים ופרות, ורק מצינו היתר לטלטל מאכלים מובהקים הראוים לבהמות מצויות שנהוג לגדלן במושבים וכפרים, אבל בפועל אינן מצויות כיום בערים הגדולות.

שיטות המתירין מכח אתרא דמצויין

אבל באמת מצינו שכבר פתח ביסוד זה דאין צריך להיות ׳מצויים באותו מקום׳ רבינו המאירי (קמג.) וז״ל: ועל דרך זה כתבו גדולי הפוסקים שלא נאמר כן אלא במקום שמאכילים תמרים לבהמות כגון בבל ויריחו אבל במקום שאין מאכילין תמרים לבהמות אלו ואלו אסורין, **ואין הדברים נראין אלא כל שראויים למאכל בהמה מותר לטלטלם בכל מקום**, עכ״ל, ואף שהמאירי חילק בין סוגי מאכלי בהמה שיש שמאכילים אותם ויש שאינם מאכילים אותם וחידש דאזלינן בתר מיעוטא דמאכילין, ואפילו באתרא דלא מאכילין אבל לבהאי אתרא ובהאי אתרא אית בהמות, וכאן באנו לחלק במאכל הראוי לכל בהמה אלא דליכא בהמות במקום זה ואיכא במקום אחר, ועכ״ז נראה דהיא היא, וא״כ מצינו שדין זה אי אזלינן בתר אותו מקום ממש או דסמכינן על אתרא דמאכילין תליא וקאי במחלוקת ראשונים, דרבינו חננאל והרי״ף [והם ׳גדולי הפוסקים שהזכיר המאירי] ס״ל דתמרים שמאכילים לבהמות רק במקום כמו יריחו אינו יכול לקבוע עבור שאר העולם ואילו המאירי פליג עלייהו וס״ל דאי איכא אתרא חדא דמאכיל הרי בכוחו לקבוע הגדרת מאכל בהמה עבור כל העולם, והב״י הביא את דברי הרא״ש בתשובה שממנה מוכח כי ס״ל כדעת המאירי הנז״ל שהרי פירש הרא״ש במעשה דשמואל שטלטל סופלי אגב ריפתא רק מחומרא דכיוון דבאתריה דשמואל **לא** היו מאכילין להו לבהמה, מעיקר הדין הסופלי אינן נחשבות כמוקצה אבל שמואל החמיר על עצמו מחמת שהיה אדם חשוב, ועפ״ז פסק בשו״ע (סע׳ ל) בזה״ל: גרעיני תמרים, במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטלן, ואדם חשוב צריך להחמיר על

עצמו שלא לטלטלן אלא דרך שינוי, עכ״ל. אך יש לעורר על הלשון שבחר לו השו״ע שהרי כתב ׳גרעיני תמרים, במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטלן׳ ולכאורה משמע שדוקא במקום שמאכילים אותם שרי לטלטלם, ונשאלת השאלה אם בהמות מצויות ודרך להאכיל מדוע סיים השו״ע ׳ואדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלן אלא דרך שינוי׳, והרגיש בזה המג״א (סקנ״ה) וכתב וז״ל: מדלא כתבו הטור והמחבר בשאר נולד שצריך להחמיר נ״ל דוקא גרעי׳ משום דיש מקומות שאין מאכילין אותן לבהמה ולכן יש להחמיר גם בשאר מקומות כנ״ל, עכ״ל. הרי שהבין כי אף שהיו הבהמות מצויות והמנהג להאכיל עכ״ז כיון שיש מקומות אחרים שאינם מאכילים אדם חשוב צריך להחמיר, אבל המעיין במקור הדברים שהוא הרא״ש שהובא בב״י יראה שלא כן וז״ל הב״י: אבל הני גרעינין כיון דחזו למאכל בהמה בטלין אגב הפת ואף על גב דחזו למאכל בהמה באתריה דשמואל לא היו הבהמות אוכלין אותם שאם היו אוכלין אותם לא היה צריך לכך דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה דלית ליה מוקצה וכן כתבו התוספות (שם קמג. ד״ה שמואל) דשמואל היה מחמיר על עצמו וכן כתב הר״ן (נט: ד״ה פרסייתא) בשם ה״ר יונה והרא״ה, עכ״ל. הרי שמפורשות ביאר כי איפכא הוי המעשה דבאתרא דשמואל לא היו מאכילים לבהמות, ואדם חשוב צריך לחוש לרואין כיוון שאיכא אינשי שלא יבינו כי מטלטל על סמך אתרא אחר שבו מאכילים, ואחר מצאתי בחזו״א שהעיר במילים קצרות על המג״א שאין לחילוק זה של המג״א שורש בגמרא ובשום פוסק. ונלע״ד שצריך לבאר בלשון השו״ע ׳גרעיני תמרים, במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטלן׳ גרעיני תמרים - אם איכא אתרא דמאכילים, הרי מעתה מותר לטלטלן בכל מקום ואתר.

באתרא דתנא, יונים מצויות או מין המצוי

ואין לדחות מדברי הר״ן (הוב״ד בב״י) שהשוה בין דברי ת״ק דמתניתין שאסר טלטול חרדל, לבין דברי ת״ק דברייתא שהתיר, ותירץ שבמקומו של האי תנא היו מגדלים יונים ובמקומו לא היו מגדלים יונים, ולכאורה מכאן ראיה שבמקום שאין מגדלים יונים אין לטלטל חרדל ואף שבמקום אחר מגדלים ויש תנאי של מצויים באותו מקום, אבל באמת אפשר לבאר כי במקומו ותקופתו של האי תנא היו מגדלים יונים אנשים פשוטים וממילא יונים ייחשבו מין המצוי **אבל אין צורך ביונים מצויות באותו מקום אלא צריך שבאותו מקום ייחשבו היונים** מין המצוי, ואילו במקומו ותקופתו של האי תנא היו מגדלים יונים רק אנשים עשירים ומלכים.

ולסיכום: מצינו שהעולת שבת והמשנ״ב חידשו גדר ׳שיהיו מצויים באותו מקום׳ והוכחנו שכך גם סוברים רבינו חננאל והרי״ף אבל מנגד הבאנו את דברי המאירי, ואת דברי הב״י שהעתיק את הרא״ש בתשובה שלא צריך תנאי ׳מצויים באותו מקום׳ וכך הורה

בשו״ע ולכן צ״ב מדוע החמירו האחרונים לדרוש תנאי זה.

בדיקת חתיכות של 'מראה' בצפורן

ותוך כדי עסקנו בדין מאכל כלבים רציתי להציע עוד ענין אחד שמצאתי במנחת יצחק (ח״ה קכו) לגבי אשה שבדקה עצמה ומצאה חתיכות קטנים ואדומות וחוששת שמדובר בדם יבש שדינו כדם גמור וכפי שהורה השו״ע ביורה דעה סימן קפח סעיף ד וז״ל: כל דם היוצא מן האשה, בין לח בין יבש, טמאה. ולא עוד, אלא אפילו יצא ממנה צורת בריה, כמין קליפות או כמין שערות או כמין יבחושים אדומים, טמאה. והוא שיהיו נמוחים בתוך מעת לעת, על ידי ששורים אותם במים פושרים, ויהיו המים פושרים כל משך מעת לעת שהם בתוכו. ושיעור החימום, כמו מים שנשאבו בקיץ מהנהר או מהמעין, ועמדו בבית, שחום הבית מחממתן. וכחימום של אלו כך הוא שיעור פושרים בימות החורף. (וסתם פושרים אינן חמין יותר מחמימות הרוק) (ב״י בשם ריטב״א פ׳ המפלת). ואם הם קשים כל כך, שאינם נמוחים בתוך מעת לעת, טהורה, אפילו הם נמוחים על ידי מיעוך שממעכן בצפרניו. (ואם מעכן בצפרניו ולא נימוחו, טהורה ואין צריך לבדוק ע״י שריה). (המ״מ פ״ה וכ״כ הב״י בשם הרשב״א), עכ״ל. וכיוון שצורת הבדיקה המעולה היא ע״י מיעוך בצפורן יש לדון אם שרי לעשות כן בשבת שהרי לכאורה החתיכות הללו הרי הן מוקצות, וכתב במנח״י דשרי על סמך דראויות החתיכות למאכל כלבים.

קושיא על המנח״י מגמרא בשבת

ובאמת קושיא גדולה יש להקשות עליו מגמרא מפורשת במסכת שבת בפרק כלל גדול (דף עה:) וז״ל: כל הכשר להצניע לאפוקי מאי, רב פפא אמר: לאפוקי דם נדה. מר עוקבא אמר: לאפוקי עצי אשרה. מאן דאמר דם נדה - כל שכן עצי אשרה. מאן דאמר עצי אשרה - אבל דם נדה מצנע ליה לשונרא. ואידך, כיון דחלשא - לא מצנע ליה, ע״כ. וביאר רש״י: כיון דחלשא - המאכיל דם האדם לחתול נעשה חלש אותו אדם, עכ״ל. וכן מצינו בתוס׳ בנידה (יז. ד״ה שורפן) לגבי שריפת צפרניים וז״ל: שורפן חסיד - דליכא למיחש שמא יתגלו ובערוך (ערך שלש) פירש ששרפת צפורן מזקת לאדם וכן כל דבר הבא מן האדם כדאמר בסוף פרק כלל גדול (שבת דף עה:) גבי דם הנדה איידי דחלשא לא מצנעה לשונרא ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אף על גב שמזיק לו, עכ״ל. הרי שודאי שאינן מאכל כלבים, ובפרט ע״פ דברי הרמב״ן (ויקרא פי״ח יט) וז״ל: והנה הולד נוצר מדם האשה כולו או רובו כאשר הזכרתי כבר, ומדם הנדות לא יהיה נוצר כלל, ואיך יעשה ממנו ולד, והוא סם המות ימית כל בעל חיים שישתה אותו או יאכלנו. והנה בהיות ברחם דם נדה הרבה, לא תתעבר ממנו, כי לא יוצר כלל, ואף אם תתעבר מדם אחר ויהיה נזון מזה הוא ימיתנו. וכבר הזכירו הרופאים עוד, שאם יהיה נזון מדם משובח וכל מזונו מדם טוב אלא שנשתקע בתוכו מדם הנדות יחמיץ אותו ויוליד בולד שחין ואבעבועות למיניהם, ועל דעת רבותינו (תנחומא מצורע א) אם

ישאר ממנו בגופו קצת יהיה הולד מצורע. ומכל הפנים האלו ראוי שתרחיק התורה משכב הנדה, עכ״ל. וא״כ מוכח דהאי דם מזיק לבעלי חיים וחשיב סם המות ובודאי שאי אפשר להתיר את טלטולו על סמך ׳ראוי לכלבים׳.

אבל לגבי עיקר הדין נראה ברור שנתיר לטלטל את החתיכות מבלי להזדקק להיתר מאכל בהמה וזאת משום שכל זמן שלא נתברר מה גדרן של החתיכות הרי אינן נחשבות כשאר הפרשות היוצאות מן האדם שהן מוקצות אלא הרי הן דבר בעל חשיבות ושמן מעיד עליהן דקרו להו ׳מראה׳ שאדם מחשיבו ומצניעו, וכך יהיה הדין בעד בדיקה שאחר שנמצאה בו שאלה אינו נחשב מוקצה כיוון שמצניעו להראותו לחכם שיורה בו איסור או היתר.

'פינוי שולחן'

טלטול אגב פת
פת קודם או פת אח"כ
חמשה מצבי היתר לטלטל ע"י ככר
דוקא פת או אפילו כל דבר היתר
גריעותא דקליפין וחשיבות דאבן
גדר פירורים פחות מכזית
פינוי מפה חד פעמית

• • •

פסק השולחן ערוך בסימן שח סעיף כז וז"ל: עצמות שראויים לכלבים, וקליפים שראויים למאכל בהמה, ופרורים שאין בהם כזית מותר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה, אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלא והם נופלים. **ואם יש פת על השלחן**, מותר להגביה הטבלה ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם בטלים אגב הפת, ואם היה צריך למקום השלחן, אפילו אין עליה אלא דברים שאינם ראויים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטלם, עכ"ל.

בסעיף זה עוסק השו"ע בהלכות פינוי השולחן אחר גמר הסעודה.

ובשאריות הנותרות ע"ג השולחן יש להבחין בשני סוגים:

הסוג הראשון: שאריות הראויות למאכל בהמה, שהדין בהם הוא שמותר לפנותם בידים [ע"פ הגדרים שנתבארו בסע' כט ול' וז"ל השו"ע: כל שהוא ראוי למאכל חיה ועוף המצויים, מטלטלים אותו. ואם אינו ראוי אלא למאכל חיה ועוף שאינן מצויים, אם יש לו מאותו מין חיה או עוף, מותר לטלטל מאכל הראוי לאותו המין, וא"ל אסור. הגה: ולפי זה מותר לטלטל עצמות שנתפרקו מן הבשר מע"ש אם ראויים לכלבים, דהא כלבים מצויים. גרעיני תמרים, במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטלן, ואדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלן אלא דרך שינוי, ע"כ.

והסוג השני: שאריות שאינן ראויות למאכל בהמה [או שראויות אבל

אין הבהמות מצויות באותו מקום] ודינם כעצים ואבנים[א], ובזה פירש השו"ע שלש דרכי פינוי:

א. **ניעור** - דהיינו שמטה את ההיתר שמונחים עליו המוקצה והמוקצה נופל מאליו, ויש בדין היתר ניעור תנאי אחד - שיהא לצורך דבר המותר.

ב. **טלטול מן הצד** - דהיינו שמגביה את ההיתר בשתי ידיו ומוליך יחד עם ההיתר את המוקצה הרוכב עליו, ובהיתר זה יש שני תנאים: האחד - שיהא לצורך דבר המותר, והשני - שאינו יכול לנער, ובזה יש פרטים רבים מהו 'אינו יכול לנער': 1) או שצריך את המקום (שח סכ"ז, לגבי דין שיורי מאכל). 2) חושש שיגרם נזק לדבר ההיתר (שט ס"ג, אבן בין פירות המיטנפים). 3) או שחושש שמא יגרם נזק לחפצים בסביבה (שט ס"ד, אבן שבין החביות). 4) חושש שמא יגרם נזק למוקצה (כ"כ הב"ח סוס"י שי, והביאוהו המג"א בסקי"א, ושעה"צ סי' שט סקי"ז, אבל הגרעק"א פליג ואוסר).

ג. **אם יש פת על השולחן** - וזה היתר חדש ומחודש שהרי מבואר בשו"ע שבהיתר זה שרי אף אם יכול לנער, או יכול לטלטל מן הצד, ואפילו אם אינו צריך את המקום.

טלטול אגב פת

ובהיתר האחרון של 'טלטול אגב פת' שהוא טלטול ללא הגבלות ותנאים רציתי להרחיב הירעה.

שהרי מצינו בגמרא שבת (קמב:) שפסק רב אשי 'לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד' והיאך התיר השו"ע את טלטול הפסולת בשופי אגב הפת.

וכבר מצאנו ראינו בהמשך הגמרא שהקפיד רב יוסף על תלמידיו אביי ורבא שטלטלו חפצים אגב חפצי היתר "אביי מנח כפא אכיפי. רבא מנח סכינא אבר יונה ומטלטלה. אמר רב יוסף: כמה חריפא שמעתתא דדרדקי, אימר דאמור רבנן בשוכח, לכתחילה מי אמור - אמר אביי: אי לאו דאדם חשוב אנא, כפא אכיפי למה לי, הא חזו למיזגא עלייהו. אמר רבא: אנא, אי לאו דאדם חשוב אנא - סכינא אבר יונה למה לי, הא חזי לי לאומצא".

וכאן יש להבין מה טען רב יוסף ומה ענו אותו אביי ורבא, שלכאורה הקפיד רב יוסף עליהם שטלטלו מוקצה אגב היתר וענה לו אביי שבאמת אין החפץ מוקצה שהרי ראויים העומרים לישיבה, ורבא טען כי הבשר ראוי לאכילה,

---

א. וזה דלא כשיטת רש"י, שרש"י התיר אפי' אינן ראויות למאכל בהמה ויסוד סברתו נראה דכיון דחזו מע"ש אגב המאכל הרי אפי' אחר שנתפרקו לא יחול עליהן שם מוקצה וכעין זה מצינו בדברי הפרישה שח אות ו שהביא את היתר הרא"ש לגבי טלטול קליפי אגוזים לצורך מקומן, ולמד מזה הפרישה היתר לטלטל שברי זכוכית שאינן ראויות לשום מלאכה לצורך גופן או מקומן ורק נאסר לטלטלן מחמה לצל, ועוד נרחיב בס"ד בביאור שיטת רש"י בסוגיות הש"ס, וביישוב קושיות הראשונים עליו.

ותרוויהו ס"ל דמחמת שהם אינשי חשיבי עליהם להחמיר ולטלטל את הדבר שיש לטעות בו ולסבור שהוא מוקצה ע"י דבר היתר. ולכאורה צ"ב מאי ניחותא בהכי והא עדיין יש לומר שמעשיהם אינם נכונים משום שהרואה יסבור שהדבר מוקצה ושרי לטלטל מוקצה אגב ההיתר.

אבל מנגד בסוף הפרק (קמג.) הביאה הגמרא את הנהגת שמואל וז"ל: שמואל מטלטל להו אגב ריפתא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: עושה אדם כל צרכו בפת, ע"כ.

ואם כן נמצאנו נבוכים, מה הועילו שמואל אביי ורבא בהאי תקנתא שטלטלו אגב הנחת חפצי היתר.

ומצינו כמה תשובות בדברי הראשונים:

א. הרמב"ן ביאר כי יש לחלק בין מצב שניתן ההיתר ע"ג האיסור [כדוגמת ככר ע"ג מת] וברור שיש לאסור להניח לחם ע"ג הקליפין, לבין מצב שבו ניתנים הקליפין ע"ג הלחם שאז אין הלחם נעשה כבסיס לקליפין ומותר להגביה את הקליפין אגב הלחם וזהו בעצם יסוד ההיתר לטלטל את הטבלא עם הקליפין שעליה שהרי הקליפין הונחו ע"ג הטבלא וממילא אין הטבלא הופכת להיות כבסיס זמני ושרי לטלטל את הקליפין אגב הטבלא ואין זה נחשב כטלטול מן הצד.

ב. אבל הרא"ש בתשובה ייסד חילוק אחר שככר או תינוק ייאסרו בנתינה ע"ג מוקצה שיש בו חשיבות, אבל אם המוקצה נטול חשיבות כדוגמת קליפין או גלעיני תמרים הרי שברגע שהנחתי על גביהן דבר חשוב כפת לחם ממילא פקע כח המוקצה מע"ג הקליפין או הגלעינים.

ויש לחקור מהו ההבדל בין הדין המפורש כאן לבין הדין שנתבאר בשו"ע (סי' שט סעיף ג) וז"ל: כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה, אם הם פירות רטובים, כגון: תאנים וענבים, יטול אותה כמו שהיא שאם ינער הפירות מתוכה, יפסדו. אבל אם הם פירות שאינם נפסדים, ינערם וינער גם האבן עמהם ולא יטלנה עמהם. וה"מ כשא"צ אלא לפירות או לכלכלה, אבל אם היה צריך למקום הכלכלה, מטלטלה כמות שהיא, עכ"ל.

ולכאורה המקרה בשני המקרים שוה, ומדוע בדין גלעינים התירו הרמב"ן והרא"ש טלטול ללא תנאי של צורך מקומו, ואילו בדין כלכלה מוסכם שאם אפשר לנער ינער.

וכך הקשה בתו"ש לשיטת הרמב"ן, ותירץ ע"ז במחצית השקל דיש לחלק בין ההקצאה של הכלכלה שגדרה כבסיס להיתר ולאיסור שהרי האבן שהתה בתוך הכלכלה מביה"ש לעומת הטבלא שמעולם לא חל עליה שם בסיס שהרי הקליפות הונחו בשבת עצמה.

אבל לדברי הרא"ש יש אולי לחלק בין אבן שיש לה חשיבות כלשהיא לבין גלעינין שאין להם כל חשיבות וכיוצא בזה מצינו ברשב"א ביצה ב: אבל אפשר גם לבאר כי הפירות אינם חשובים כמו פת ולכן אין בהם כח לבטל את האבן ונמצא א"כ שע"מ לבטל מוקצה הטלטול אגב צריך שיהיו תרתי

לטיבותא גם מוקצה קל מאד וגם דבר היתר חשוב מאד.

ועל פי דברי הרמב"ן נמצא שמותר לטלטל את הקליפין אגב הטבלא, אך הרא"ש החמיר יותר ודרש גם להניח ע"ג הטבלא פת לחם, ואז יהיה מותר לטלטל את הטבלא והקליפין שעליה לכל מקום שירצה מבלי להדרש לתנאה דצורך מקומו או אי יכול לנער ינער ויש לדייק מדבריו שהפת צריכה להיות ע"ג הטבלא קודם שהונחו הקליפין, אך המג"א בסקנ"א הביא את תשובת הרא"ש שממנה מוכח כי גורם ההיתר הוא 'חשיבות הפת' וממילא לא משנה אם הפת הונחה בתחילה או בסוף תמיד שרי לטלטל את הקליפין המונחים ע"ג הטבלא אם איכא פת, וכ"פ המשנ"ב בס"ק קטז.

אבל החזו"א (מח סק"ג) יצא לחדש כי כל מאי דהתיר הרא"ש הוא להניח גלעיני תמרה ע"ג לחם ממש[ב], ובדאיכא טבלא עם לחם ועליה מניח את הגלעינין אין שום היתר לטלטל אם לא לצורך מקומו או אם יכול לנער, וכך למד החזו"א בדברי הרמב"ן שהתיר את טלטול הטבלא רק כדין טלטול מן הצד.

פת קודם או פת אח"כ

ונמצא כי נחלקו הראשונים בדין 'טלטול אגב' הרמב"ן היקל והתיר לטלטל קליפין ללא הגבלה רק על סמך הטבלה שהיא כלי היתר, אבל הרא"ש דרש כי יש להניח גם לחם ע"ג הטבלא, ודייק המג"א מדברי הב"י שהבין בדעת הרא"ש כי הלחם צריך להיות ע"ג הטבלא קודם נתינת הקליפין, אבל אם יש ערימת קליפין ע"ג הטבלא אי אפשר להניח פת ולטלטל הכל אגב הפת, והקשה המג"א שדברי הב"י מתאימים רק לדעת הרא"ש בפסקיו ששם הורה להניח את הסל שיש בו לחם ולתוכו להניח את הפסולת, וא"כ הלחם קדם לנתינת הפסולת אבל עורר המג"א שלדברי הרא"ש בתשובה [שאותו ציטט הב"י] אין להחמיר משום שהגורם המתיר הוא ריעותא דפסולת שבטלה למול חשיבות הפת וממילא מה לי ניתנה הפת בתחילה או ניתנה בסוף, הפסולת בטילה ומבוטלת.

למעשה, משמע בפמ"ג שהבין בדברי המג"א שמתיר להניח פת אחרי נתינת הפסולת, אך בערוך השולחן הבין בכוונת המג"א שאוסר, **וכיוון שכך ברור שאין לזוז ממשמעות השו"ע שדרש** שתהיה 'פת על השולחן' וכמו שדייק מדבריו במנורה הטהורה, וכך ביאר במחצית השקל את הבנת המג"א בשיטת הב"י שיצא להשוות בין דברי הרא"ש לדברי הסמ"ג עיי"ש.

ב. וע"פ סברת החזו"א נמצא שדברי רב יוסף שהקפיד על אביי ורבא אינם סותרים להוראת שמואל שהתיר גלעיני תמרה אגב ריפתא דהתם הניחו כפא וסכינא ע"ג החפץ וכאן הונחה הפסולת ישירות ע"ג הככר.

חמשה מצבי היתר לטלטל ע"י ככר

א. הראשון והוא אב לכולהו הוא טלטול המת ע"י ככר או תינוק ויתבאר משפטו בסי' שיא **ויסוד ההיתר הוא** מעלת כבוד הבריות.

ב. השני הוא טלטול כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, ומקורו מתשובת הרא"ש כלל כב סי' ח [ומצינו לעוד ראשונים שהביאו סברא זו רבינו ירוחם ני"ב חי"ג, ובעל המאור (מז: מדה"ר) בשם אחד מחכמי הדור, ובמאירי קכג.] ששם טען כי מאי דאמרינן לא אמרו ככר או תינוק אלא למת דבא לאפוקי רק דברים דומיא דמת אבל כל מאי דאיכא עליה תורת כלי שרינן לטלטל אגב ככר או תינוק, **ונראה שיסוד ההיתר בזה** דהאי כלי שמלאכתו לאיסור אין הקצאתו חמורה כל כך.

ג. ובסי' שח סעי' לה הובא דין החזרת גרף של רעי ע"י שיתן בו מים והקשה מהר"י אבוהב מה מהני המים והא לא התירו ע"י ככר או תינוק אלא למת בלבד ותירץ במג"א (ס"ק ס"א) שכל האיסור הוא בדבר שאינו כלי אבל האי גרף כלי הוא והקשו עליו באליה רבה ותוספת שבת שכל ההיתר בכלי הוא רק בכלי שמותר בטלטול חלקי כגון כלי שמלאכתו לאיסור שאף שאסור לטלטלו מחמה לצל עכ"ז שרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו, אבל האי גרף הרי הוא מוגדר כמוקצה מחמת גופו ודינו כדין המפורש בסי' רעט ס"ג לגבי נר שהדליקו בו שאף שהוא כלי עכ"ז אסור לטלטלו ע"י שיניח עליו ככר, אבל במחצית השקל ביאר את עומק סברת המג"א שיש לחלק בין נר שדלק שאין לו שום התירי טלטול לעומת האי גרף של רעי שיש לו עדיין היתירי טלטול לפנותו לאשפה או להביאו ע"מ להתפנות עליו, **ועל פי דברי המג"א ומחצית השקל יש מקום לחדש דין בנר חרס שהדליק בו** שהרמ"א (רעט ס"ב) התיר לאיסטניס לסלקו מן השולחן לאחר שכבה מדין גרף של רעי, והב"ח והמג"א התירו לכל אדם ועתה נמצא שלכ"ע נתיר להניח עליו ככר ולטלטלו גם אם אינו בבית דירה משום דהאי נר הוי כלי ויש בו היתר טלטול כלשהו – בגוונא דאיסטניס. **ויסוד ההיתר בזה** הוא מחמת שההקצאה אינה מוחלטת וגמורה.

ד. והרביעי נתחדש אף הוא באותה תשובת הרא"ש הנ"ל ובא לבאר היאך שמואל טלטל גלעיני תמרה אגב פת [ואף שלשיטת שמואל הגלעינים אינם מוקצין כבר כתבו תוס' שחשש שמואל שיסברו הרואים שהגלעינים מוקצים ולכן טלטלם ע"י ככר ומוכח א"כ שטלטול ע"י ככר מהני למוקצה רגיל דאל"כ מה הועילה תקנת שמואל] ותירץ הרא"ש כי אף שהמוקצה כאן הוא חמור מאד ומוגדר כמוקצה מחמת גופו עכ"ז הקליפין והגלעינים הם חסרי חשיבות ממונית ובטלים אגב הפת, **ויסוד ההיתר בזה** הוא דהיכא שהמוקצה הוא גריע מבחינת שוויו, נתינת הפת מהניא.

ה. וע"פ יסוד הרא"ש שחידש כי מעשה דשמואל מהני במוקצה גמור יש

להבין מה הועילה תקנת אביי שטלטל כיפי אגב כפא ורבא שטלטל בר יונה אגב סכינא [ואף שאליבא דאמת לא היו הכיפי והבר יונה מוקצים כלל, עכ"ז אינשי חשיבי צריכי למיחש לטעות הרואה שיסבור שמטלטלים מוקצה] **ונראה לחדש עוד דין** שבכל מקום שהמוקצה אינו מוחלט כגון בהאי בר יונה [אי לא הוי חזי לאומצא] שתליא וקאי במחלוקת ר"י ור"ש, דר"ש מתירו ור"י אוסרו אפשר להקל ולטלטלו ע"י ככר או תינוק ונפק"מ במוקצה ביו"ט אליבא דהשו"ע שמחמיר כר"י, או בנולד ביו"ט כגון בהמה שמתה אליבא דכ"ע שיש להתיר את הטלטול ע"י ככר או תינוק[ג]. **ויסוד ההיתר בזה** הוא דחומרת המוקצה אינה חזקה דהא איכא מאן דשרי ביה לגמרי.

דוקא פת או אפילו כל דבר היתר

ובגדרי ההיתר לטלטל אגב פת יש לחקור אי בעינן דוקא פת או שמא בכל דבר היתר סגי, ולכאורה מצינו חילוק דומה בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור אגב דבר היתר וז"ל השו"ע בסי' שח סעיף ה': יש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפי' מחמה לצל ע"י ככר או תינוק, עכ"ל. ושם ברור שא"צ דוקא ככר אלא די בנתינת 'שום' כדי להתיר טלטול מדוכה שהרי מקור הדברים הם מהגמרא מדוכה אם יש בה שום מטלטלים אותה, וכן נקט שם במשנ"ב סקכ"ו דבכל דבר היתר סגי, אבל כאן בסכ"ז לא הזכיר זאת המשנ"ב.

אבל בט"ז סי' שי סק"ח כתב וז"ל: אם בשבת הונח עליו דבר איסור הואיל וב"ה לא אתקצאי ה"ל מוקצה לחצי שבת וקי"ל דאין מוקצה לחצי שבת אלא שכ"ז שהאיסור מונח עליו אסור בטלטול ע"כ מותר להניח עליו דברים של היתר חשובים מן האיסור ומטלטלם כנ"ל, עכ"ל. הרי שמפורשות התיר ע"י 'דברים של היתר' ולאו דוקא ככר.

ובמנחת יצחק הביא את דברי התהל"ד שמחמיר ודורש דוקא פת, והוסיף במנח"י לדייק כן מהגהת החתם סופר וז"ל הח"ס: נ"ב, ומשום הכי טוב להניח חתיכת פת בקערה ולקלוף עליה קליפת הבצים בשבת או קליפי האגוזים, עכ"ל. ודייק מזה המנח"י שדוקא פת מהניא ולא שאר דברים[ד], אלא שטענו הלומדים כי ראיה זו חלשה ונקט הח"ס פת משום שזו לשון הש"ס, ומנגד אפשר להביא ראיה הפוכה מדברי הבן איש חי (פרשת מקץ יד) שטען כי אין כח במאכלי בהמה להתיר את טלטול הפסולת,

---

ג. אלא שלפ"ז קצת קשה שנמצא שטעה רב יוסף בהקפדתו בתרתי, בתחילה במאי דלא ידע דחזי בר יונה לאומצא [או כיפי למיזגא] ועוד בהא דסבר רב יוסף דאי הוו מוקצה אין היתר לטלטלו ע"י ככר או תינוק.

ד. ובאג"מ (ח"ה סכ"א) ראיתי דבר תימא גדול שצידד דהאי דמהניא פת זהו רק ע"ג הטבלא דשולחן אבל לא תועיל נתינת פת ע"ג כלי שניתן מלכתחילה עבור קליפין ופסולת.

ומשמע מדבריו ששאר מאכלי אדם חשיבי ויש בהם כח להתיר 'טלטול אגב'.

ולכאורה יש מקום להביא ראיה מדברי השו"ע בסעי' שט סעיף ג וז"ל: כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה, אם הם פירות רטובים, כגון: תאנים וענבים, יטול אותה כמו שהיא; שאם ינער הפירות מתוכה, יפסדו. אבל אם הם פירות שאינם נפסדים, ינערם וינער גם האבן עמהם ולא יטלנה עמהם. וה"מ כשא"צ אלא לפירות או לכלכלה, אבל אם היה צריך למקום הכלכלה, מטלטלה כמות שהיא, עכ"ל. ולכאורה היה נראה להתיר את טלטול האבן אגב הפירות, וממש כשם שהתרנו לטלטל את הפסולת אגב הפת.

גריעותא דקליפין וחשיבות דאבן

אלא שיש לבאר כי החילוק הוא דכאן בדין כלכלה הגורם המתיר הם הפירות ומשום שאין הפירות חשובים כ"כ, אין כח בהם להתיר טלטול מוקצה חמור כאבן, ואה"נ אם היו ככרי לחם בכלכלה יחד עם האבן היינו מתירים בשופי, איברא דיש לדחות ולומר שהגורם המתיר בטלטול פסולת הוא לא חשיבות הפת אלא דוקא גריעותא דפסולת, ואבן אינה גרועה כפסולת שהרי חשובה לפיצוח אגוזים ולסמיכת הדלת ושאר עניני בניה, ומצאתי סברא זו בדברי הרשב"א בביצה (ב.) לגבי דין בסיס, וז"ל: ומסתברא שאין אומרין נעשה בסיס 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, וה"ה והוא הטעם לאבן שבכלכלה וכן נר ושמן ופתילה שהן צריכים להיות בסיס לאור וכל כיוצא בהם והלכך במניח נעשה בסיס גמור ובשוכח נעשה בסיס קצת והלכך אינו מסלק אלא מנער והן נופלים מאיליהן, אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל לעולם אין להם תורת בסיס ואף על פי שהניחם על השלחן כדי שלא יטנף הבית מ"מ לא לצורך עצמם הניחם שם ולא להצניעם מחמת חשיבותן הלכך אין הטבלא בסיס להם כלל אלא מסלק את הטבלה ומנערה, עכ"ל.

ומצינו בפוסקים שהביאו יסוד זה, בשעה"צ סי' שכה סק"א כתב שאין לאסור לזמן גוי בשבת ולמזוג לו כוס של יין דלכאורה שיורי הכוס הם יין נסך ואינן ראויים לבהמה והיאך יטלטל את הכוס, וע"ז כתב בשעה"צ וז"ל: ואין לאסור מפני שיטלטל הישראל הכוס שיש בו פרורי פת ששרה אינו יהודי ביין דנאסר בשתייתו, דלא נעשה בסיס, דהפרורין בטלי להכוס [תוספות, והביאו המגן אברהם בסימן שכ"ג, ואף לפי המסקנא שם דאיסורי הנאה חמירי, אפשר דר' יהושע בן לוי לא סבירא לה כן], עכ"ל. ומקור דברי השעה"צ הוא מהתוס' בביצה (כא: ד"ה כנונא) ושם נקטו התוס' שהיתר טלטול מחתה שבה שברי

עצים מבוסס על גריעותם וביטולם לאפר החשוב.

וכן מצינו במשנ"ב סי' שי סקל"א הביא את דברי החיי"א שאין אדם מבטל את בגדו ושלחנו לכמה פרוטות, ולכן אם הניח פרוטות אינו הופך את הבגד לבסיס לפרוטות.

ונראה להביא ראיה חזקה ממעשה דאביי ורבא שמצינו שטלטלו ע"י חפצי היתר כגון כפא וסכינא, וא"כ מבואר שבמקום שהותר טלטול מוקצה ע"י ככר או תינוק - אפשר להשתמש בכל חפצי היתר.

למסקנא, נראה שבכל מקום שהותר 'טלטול אגב' יש להתיר ע"י כלי היתר או שאר מאכלים וא"צ דוקא פת, והיתר פינוי פסולת אגב ההיתר מיוסד על גריעותא דקליפין ולא על חשיבותא דפת, אלא שיש ליתן בתחילה דבר חשוב ולא שיורי מאכל הראויים רק לבהמה.

גדר פירורים פחות מכזית

במשנה נאמר (קמג.) בזה"ל: מעבירין מלפני השלחן פירורין פחות מכזית, ושער של אפונין, ושער עדשים - מפני שהוא מאכל בהמה, ע"כ. וביאר רש"י וז"ל: פירורין פחות מכזית - וכל שכן כזית, כדמפרש טעמא שהם מאכל בהמה, עכ"ל.

וכן מצינו בתוס' ד"ה פירורין וז"ל: ונראה לר' דהכא גרסינן 'מותר' ודייק **מדאצטריך למיתני מפני שהוא מאכל בהמה דהיינו משמע דלא חזי לאדם והוו כשאר מאכל בהמה ומותר לאבדן**, מ"ר, עכ"ל. וכן פירש במשנ"ב ס"ק קיא וז"ל: ופרורין וכו' - היינו שמפני קטנותן סתמא עומדין רק למאכל בהמה ועופות, עכ"ל.

אבל באמת יש להבין דין זה[ה], דבשלמא כל מיני שיורי מאכל הראויים למאכל בהמה היו במתכונת זו עוד בהיותן חלק מהפרי, כגון קליפי אבטיחים ועתה אחר שנאכל הפרי ממילא הקליפה נחשבת כמאכל בהמה בלבד אבל כאן בפירורין זהו חידוש עצום שהוא עצמו היה מאכל אדם ועתה מפני קטנותו חשיב מאכל בהמה, ובאמת יש להקשות ע"ז מהגמרא בביצה ששם דיברה לגבי שיורי כוסות יין דהם אינם מוקצה משום דחזו לתרנגולים וביאר רש"י וז"ל: שיורי כוסות - של יין, ששרה בהן פתו, ומטלטלן השמש להצניע הכוס. דידן נמי - הא לא חזו, דמאיסי, עכ"ל.

ולכאורה מדוע הוצרך רש"י להוסיף ששרה בהם פיתו, אלא משום דרק בהכי הוו מאיסי אבל אם לא שרה בהם פיתו לא מאיסי, ובטעם הסברא נראה לבאר דאין משקה הופך להיות מאכל בהמה מחמת מיעוטו, ולכן יש להבין מדוע כאן בפירורין פחות מכזית גריעי וחשיבי כמאכל בהמה.

ה. ופתחו לעורר בזה חריפי דנהרדעא הרבנים ר' יהודה יו"ט זלזניק ור' פנחס לונדון שליט"א.

ובמאירי (ביצה ב.) כתב ע"ד משנתנו שהתירה טלטול עצמות וקליפין הראוין למאכל בהמה, וז"ל: וכן אי אתה צריך לפרשה בעצמות ביש עליהם בשר ובקליפין שיש בהם מן הפרי כמו שפרשוה חכמי התוספות באלו אף ר' יהודה מודה בהיתרן ואף ביום טוב כמו שתמצא בפרק במה מדליקין כ"ט א' בשמועת גרעיני תמרי ארמייתא דשריין אגב אימייהו ר"ל על יד מה שנשאר בהן מן הפרי, עכ"ל. הרי שבזה שנותר מעט מהפרי ממש ע"ג הגלעין או מן הבשר ע"ג העצמות הרי השאריות נחשבות מאכל אדם, והביא ראיה גדולה מגמרא. וא"כ ק"ו שלשיטתו הפירורים ייחשבו כמאכל אדם, דאי שאריות מזון יחד עם פסולת לא נחשבות מאכל בהמה כ"ש הכא שהפירורים רק התקטנו.

ונפק"מ גדולה במקום דליכא בהמות מצויות, דאי פירורין חשיבי כמאכל בהמה, אסור לטלטלן אבל אי חשיבי מאכל אדם בכל גווני שרו לטלטלן ואפילו נראה שיהיה כח בהם להתיר את טלטול הפסולת כדין 'טלטול אגב'[1].

פינוי מפה חד פעמית

למעשה נראה לצדד להקל בטלטול פירורים הפחותים מכזית, ואפילו כיום בערים שלנו שאין בע"ח מצויים, וזאת ע"פ יסודו של הגרש"ז אויערבאך (שש"כ פי"ב הע' צו) שחידש כי אין צורך שיהיו בהמות מצויות בפועל אלא רק צריך שיהא המזון ראוי לסוגי בהמות מצויות, וא"כ ברור שפירורים ראויים לבהמות המצויות במושבים ובכפרים ורק לדידן יושבי הערים אין מקום ויכולת לגדלן, אך עכ"ז נשאר בצ"ע, אבל באמת מצינו שקדמו ביסוד זה רבינו המאירי (קמג.) וז"ל: ועל דרך זה כתבו גדולי הפוסקים שלא נאמר כן אלא במקום שמאכילים תמרים לבהמות כגון בבל ויריחו אבל במקום שאין מאכילין תמרים לבהמות אלו ואלו אסורין, **ואין הדברים נראין אלא כל שראויים למאכל בהמה מותר לטלטלם בכל מקום**, עכ"ל, ואף שהמאירי חילק בין סוגי מאכלי בהמה שיש שמאכילים אותם ויש שאינם מאכילים אותם וחידש דאזלינן בתר מיעוטא דמאכילין, ואפילו באתרא דלא מאכילין אבל לבהאי אתרא ובהאי אתרא אית בהמות, וכאן באנו לחלק במאכל הראוי לכל בהמה אלא דליכא בהמות במקום זה ואיכא במקום אחר, ועכ"ז נראה דהיא היא.

ועוד נצרף לזה את סברת המאירי שחידש כי שאריות מאכל אינן נולד ושרו אפילו לר' יהודה וא"כ פירורים פחות מכזית הרי הן מאכל אדם, **ואולי**

---

1. והראוני הני תרי צנתרי דדהבא הרבנים ר' ישראל אלישיב ור' בנימין אברג'ל שליט"א מספר 'ארחות רבינו' מעשה בשם הגר"א שנגע בפירור ונתעלף ומיהרה אמו לאכול מהפירור ע"מ להוכיח כי הוא מאכל אדם, ולי צ"ב בהאי מעשה וכי במקומו של הגר"א לא היו בהמות מצויות, ואולי ס"ל כדברי הב"ח בשיטת הטור דבעינן שיהו לו עצמו בהמות, או שמא האי מעשה ביו"ט היה ונולד חמיר ואסרינן ליה, או שהחמיר בנולד אפילו בשבת.

אפשר עוד לצרף את סברת רש"י שהיקל בכל טלטול של שיורים בין ראויים למאכל אדם, בהמה או אפילו אינן ראויים כלל, **ולולי דמיסתפינא אמינא** שיהא כח בפירורים אלו להתיר על ידם טלטול פסולת בהיתר 'טלטול אגב', והיתר זה נצרך לנו כיום בפינוי מפות חד פעמיות עם כל הפסולת שעל גבן שאם יהיה שם פירורי פת הרי זה מתיר לטלטל את כל הפסולת אגב הפת, ורק יזהר שלא יימאסו הפירורים בנוזלים וכדומה דאז ודאי שלא יהיו ראויים למאכל אדם, **ובפרט שאפשר להוסיף ולצרף את קולת הרמב"ן** (הוב"ד בביה"ל ד"ה מנער) שהתיר לטלטל פסולת אגב הטבלא וא"כ גם אנו נאמר שיש להקל לשיטתו לטלטל את כל הפסולת אגב המפה וא"צ לפת.

'המשך טלטול' בקליפות וגלעינים

חמש שיטות בהמשך טלטול
המשך טלטול – ארבע קושיות
קושית המג"א
קושית הגרעק"א
קושית התו"ש
קושיא מדין בדיקת טריפה
קושיא ע"ד המשנ"ב
משנ"ב – שיטה חדשה
סיכום דעת המשנ"ב
הוצאת פסולת וקליפות מפיו
היתרי הוצאת גלעינים וקליפות מפיו בידו

• • •

מצינו בשו"ע סי' שח סעיף ג' שהתיר להמשיך טלטול של כלי שמלאכתו לאיסור שאוחזו בידו וז"ל: כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו, בין לצורך גופו כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים, קורדם לחתוך בו דבילה - בין לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, **ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה**, עכ"ל. ומקורו ביאר בב"י וז"ל: כתב הרב המגיד (בפרק כ"ה ה"ה) בשם המפרשים 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 ויש ראיות לזה ועיקר עכ"ל וכן כתבו התוספות (ג: ד"ה אבל) והר"ן (ב. ד"ה ומינה) בריש ביצה, עכ"ל. וכן מצינו עוד ראיה לדבר בדברי הרשב"א (קכד. ד"ה מדאקשו), וראיה זו הביא הגר"א בביאורו.

ויש לעיין בדין זה:

א. האם ההיתר הוא רק על מוקצה קל ככלי שמלאכתו לאיסור או שמא על כל מוקצה ואפילו מוקצה חמור כמחמת גופו [קליפין וגלעינין] ומוקצה מחמת חסרון כיס כסכין מילה.

ב. האם ההיתר הוא רק בבא לידו בהיתר כגון שהגביה את הכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו שנתנו לו חכמים רשות לעשות כן, או אפילו בבא לידו באיסור כגון שכח ונטלו או היה עליו מערב שבת ובשבת שם ליבו שאוחז מוקצה.

ובמג"א היקל בשני הספיקות הנ"ל וחידש בסי' שח כי בין במוקצה שבא לידו באיסור נתיר לו את המשך הטלטול, ועוד היקל בסי' שלא לגבי מוקצה חמור כסכין מילה.

וכן מצינו בדברי הרמ"א בשם האגודה (סימן רסו סעיף יב) וז"ל: מי ששכח כיסו[א] עליו בשבת אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר ולהתיר חגורו ליפול שם להצניעו, עכ"ל. ובב"י סימן ש"ט הביאו.

ולמדנו מדברי האגודה כמה דינים:

א. טלטול בגופו כדרכו הוי טלטול - שהרי הכיס חגור לגופו ועכ"ז יש לחוש כאן משום מוקצה.

ב. המשך טלטול - אפילו במוקצה מחמת גופו.

ג. המשך טלטול - מותר לעבור עם המוקצה מחדר לחדר.

ד. מוקצה שהחל לטלטלו ע"ג גופו - אין לאחוז בידיו את הכיס, דהוי טלטול חדש. אלא רק להתיר את החגורה והוא נופל מאליו.

ובאבן העוזר[ב] הקשה על האגודה שתי קושיות וז"ל:

א. דהא מבואר בשבת סוף פרק במה מדליקין (לה:) בברייתא נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא חצוצרות כו', ואמאי הא כבר בהיתר בא לידו, וכן הקשה המ"א (ס"ק יט).

ב. תו קשיא מנליה לאגודה ללמוד היתר זה במוקצה מכלי שמלאכתו לאיסור, שאני התם דאיכא תורת כלי עליו ויכול לטלטלו לצורך מקומו אפילו לכתחילה משום הכי אם כבר בא לידו בהיתר מטלטלו לאיזה מקום שירצה, **אבל מוקצה גמור דאין לו היתר בטלטול כלל הסברא הוא אפילו כבר בא לידו כגון שנטל הפרי בידו ואכלו ונשאר הגרעין בידו צריך מיד לזורקו. וכן משמע לשון הרמב"ם פרק כ"ו** (הלכה טז)

א. ומצינו בפוסקים שלשה מיני כיסים, הראשון הוא כיס שהוא טפל לבגד כעין כיסי מכנסיים שלנו ובזה עסק הרמ"א בסי' שי ס"ז והמשנ"ב בס"ק כט ול' והוא אינו עושה את כל הבגד לבסיס, ועוד יש סוג שני והוא שהכיס כולו תפור בבגד כעין כיסי חולצות שלנו ובזה עסק המשנ"ב שם בסק"ל ומוקצה הניתן בכיס כזה עושה את כל הבגד לבסיס, אבל כאן זהו כיס שלישי שהוא נפרד מהבגד כעין כיס הנתון בחגורה וחגור על המתניים ואין שום שייכות בינו ובין שאר בגדי האדם.

ב. רבי בנימין עוזר בר' מאיר נכדו של המהרש"ל. נולד בסביבות שנת ת' כיהן בראש הישיבה בזאלקווא שבפולין ובה נפטר בכ"ה אייר ת"ע, על מצבתו חרות: נפל שר וגדול בישראל, איש קדוש וטהור אשר הרביץ ישיבה בישראל וחיבר ספרים הרבה ולא מש מאהל של תורה תמיד.

וז"ל, כל הגרעינין והקליפות שאין ראוין למאכל בהמה אוכל האוכל וזרקן לאחוריו ואסור לטלטלן כו'. משמע דצריך לזרוק הגרעינין מיד לאחוריו ואסור לטלטלן יותר, וכן משמע סוף פרק נוטל (שבת קמג.).

על כן נראה לענ"ד ברור על פי מה דקיימא לן סימן ש"י סעיף ז' דכיס מיוחד למעות רשאין לטלטלו לצורך מקומו. ותו קיימא לן סימן ש"ט סעיף ד הניח מעות על גבי כלי והיה בדעתו להדיא שיהא מונח עליו בכניסת שבת, הוי כלי בסיס לדבר איסור, אבל שכח מעות על גבי כלי רשאי לטלטל הכלי עם המעות לצורך מקומו. ומבואר ברש"י דף קמ"ב ע"ב (ד"ה אלא בשכח) דאפילו הניח מעות על גבי כלי בחול ושכחו בבין השמשות מקרי שכח עיין שם. ולפי זה שפיר למד האגודה בזה ששכח כיסו עליו כיון דשכחו בין השמשות לא מקרי מניח, גם לא הניחו המעות בכיס להדיא שיהא מונח בכיס בשבת והוה ליה דין שכח דיכול לטלטלו לצורך מקומו בשבת דהוה ליה ממש דין כלי שמלאכתו לאיסור, ושפיר למד משם דיכול לטלטלו לאיזה מקום שירצה, אבל וודאי מוקצה עצמו אפילו בא לידו מערב שבת כשמגיע שבת צריך מיד לזורקו ואסור לטלטלו כלל, עכ"ל אבן העוזר.

הרי שברור מדעת אבן העוזר כי לא שנא בא לידו בהיתר או בא באיסור הכל תלוי בחומרת המוקצה דאי הוי מוקצה קל ככלי שמלאכתו לאיסור שרי המשך הטלטול אבל אי הוי מוקצה חמור כמעות וכדומה ייאסר המשך הטלטול, והעמיד אבן העוזר את דברי האגודה באוקימתא דהכיס עצמו אינו בסיס למעות וממילא ירדה חומרת הטלטול לדרגת 'טלטול מן הצד' ולכן דוקא בכה"ג מותר המשך הטלטול, אבל במוקצה חמור לא שנא אי בא לידו בהיתר כגון סכין מילה, ולא שנא חלה השבת בעוד המוקצה בידו כגון חצוצרות לתוקע אליבא דרבי יהודה ולא שנא חל המוקצה בעודו בידו כגון קליפין שאכל מהם את הפרי - הכל אסור.

ולסיכום דעת **אבן העוזר: הכל תלוי ברמת המוקצה ואי הוי כלי שמלאכתו לאיסור או מידי דלא הוי בסיס שריג.**

ובמשנ"ב שח סקי"ג נראה שנוטה להכריע כמותו, שיש להחמיר בכל מוקצה מחמת גופו.

והביא שם את דעת הגר"א באו"ח סי' רסו דס"ל דהכל תלוי בבא לידו בהיתר או באיסור.

ג. ואף שלא מצינו שעסק בשאלה אם בא לידו ביתר או באיסור נראה לי פשוט שיש לחלק לשיטתו, דהרי דין מוסכם הוא בטלטול מן הצד שאם יכול לנער ינער ולכאורה היה נראה לדעת אבן העוזר שבכל טלטול מן הצד יש להקל להמשיך בטלטול ואף אם יכול לנער ובודאי אי אפשר לומר כן, אלא ע"כ יאמר אבן העוזר שבשאר טלטול מן הצד כגון אבן שעל פי החבית אינו נחשב 'שבא לידו בהיתר' אלא נתנו לו חכמים רשות לטלטל מוקצה ולכן אם יכול לנער ינער.

אבל בדברי הגר"א ביו"ד סי' רסו מבואר דס"ל לאסור בכל מוקצה חמור ורק יש היתר מיוחד בכלי שמלאכתו לאיסור שהוא קל כיוון שנאסר רק מכח 'גזירת כלים' ולא מעיקר גזירת מוקצה, ובתוספת שבת ג"כ ס"ל הכי ועוד הוסיף להביא ראיה שיש להקל בהמשך טלטול רק בכלי שמלאכתו לאיסור מהדין המפורש בשו"ע סע' ה' וז"ל השו"ע: יש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפי' מחמה לצל ע"י ככר או תינוק, עכ"ל. וברור שרק בכלי שמלאכתו לאיסור יש להתיר ע"י ככר או תינוק אבל בשאר מוקצים מלבד מת המוטל בחמה חל איסור מוחלט.

ואם נחבר בין שתי הוראות הגר"א נמצא שהחמיר יותר מכולם והתיר אך ורק בבא לידו בהיתר וגם בכלי שמלאכתו לאיסור בלבד, ולא יסבור את קולת האבן העוזר בהמשך טלטול מן הצד.

חמש שיטות בהמשך טלטול

ונמצאו לפנינו חמש דיעות:

א. **מג"א** - והוא מיקל יותר מכולם, וס"ל דבכל מצב מותר 'המשך טלטול' בכל סוגי המוקצה ואפילו אם בא לידו באיסור כגון ששכח [ובשו"ע הרב התיר אפילו במזיד].

ב. **הגר"א לפי הבנת המשנ"ב** - אסר המשך טלטול בבא לידו באיסור, ואולי יתיר במוקצה חמור שבא לידו בהיתר.

ג. **הגר"א ביו"ד ותוספת שבת** (סי' רסו) - הכל תלוי בחומרת המוקצה, וכלי שמלאכתו לאיסור שרי אבל מוקצה אחר אסור, ואולי יתירו בכלי שמלאכתו לאיסור שבא לידו באיסור.

ד. **אבן העוזר** - אסר המשך טלטול במוקצה חמור אבל נראה שלא חילק בין בא לידו באיסור או בהיתר, ואי יהיה כלי שמלאכתו לאיסור יתיר בכל גווני, והוסיף להקל גם בהמשך טלטול של 'טלטול מן הצד' ובזה מחמיר יותר מדעת התו"ש והגר"א ביו"ד.

ה. **הגר"א לפי חיבור שתי הסברות** באו"ח וביו"ד - אוסר תמיד בין בבא לידו באיסור ובין במוקצה חמור ומתיר אך ורק בכלי שמלאכתו לאיסור שבא לידו בהיתר, דהוי תרתי לטיבותא.

המשך טלטול – ארבע קושיות

קושית המג"א

והקשה המג"א על כל היתר המשך הטלטול מהגמרא בשבת (לה:) וז"ל: אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שמעתי שאם בא להדליק אחר שש תקיעות - מדליק, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו. אמר לו: אם כן, נתת דבריך לשיעורין, אלא מקום צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו, ששם מניח שופרו, לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא את החצוצרות.

והתניא: שופר מיטלטל וחצוצרות אינם מיטלטלין - אמר רב יוסף לא קשיא, כאן - ביחיד, כאן - בציבור. אמר ליה אביי: וביחיד למאי חזי - הואיל וראוי לגמע בו מים לתינוק, בציבור נמי חזי - לגמע לתינוק עני, ותו, הא דתניא: כשם שמטלטלין את השופר - כך מטלטלין את חצוצרות, מני, אלא לא קשיא, הא - רבי יהודה, הא - רבי שמעון, הא - רבי נחמיה. ומאי שופר - נמי חצוצרות.

ועל הנחת הגמרא שבין לר"ש ובין לר"י נתיר לטלטל שופר, תמה ר"י בתוס' שהרי באמת מעיקר הדין מותר לטלטל שופר לצורך גופו או מקומו אבל כאן מדוע נתיר את המשך הטלטול ואפילו לר"ש - והרי כאן מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, אבל בתו"ש ביאר דהיא גופא קמ"ל דמכח היתר 'המשך טלטול' היה צריך להתיר.

והקשה המג"א דמאי קשיא לגמרא שהוצרכה לבאר כי מקום צנוע יש לו לחזן, והרי אפשר לתוקע לתקוע תקיעה אחרונה ומיד תחול עליו השבת ועכ"ז נתיר לו לטלטל שופרו עד ביתו מדין המשך טלטול, וביאר שלא רצו חכמים לתקן תקנה שכל שבת כל בעלי התקיעה יסמכו על היתר 'המשך טלטול', ועי"ע באבן העוזר מה שביאר הוא בסוגיא זו.

קושית הגרעק"א

והקשה רבי עקיבא איגר בסי' שח ע"ד המג"א ואבן העוזר: קשה לי מהירושלמי הובא בר"ש פ"ז דדמאי מ"ב דפריך שם ולא נמצא מטלטל תרומה טמאה בשבת. והא התם כבר הוא בידו ומותר לטלטלו להניחו על השלחן **ואף לדעת האבן העוזר לעיל סי' רס"ו** דלא מהני הך היתירא אלא בכלי דמלאכתו לאיסור. כיון דבלא"ה יש לו היתר לצורך גופו ומקומו אבל במוקצה גמור לא. הא מ"מ דעתו שם דבשכח מעות בכיס כיון דלא היה בסיס ומותר לטלטל עם המעות לצורך מקומו מותר ג"כ כשהוא כבר בידו וה"נ הא הכוס לא היה בסיס בה"ש ה"נ שהיה בסיס גם לדבר המותר שהיה בו יין חזק וגם הא משמע דמזגו לו בשבת, עכ"ל.

וז"ל הירושלמי מסכת דמאי (פ"ז ה"ה):

מתני' מזגו לו את הכוס אומר מה שאני עתיד לשייר בשולי הכוס הרי הוא מעשר ושאר מעשר סמוך לו זה שעשיתי מעשר עשוי תרומת מעשר עליו ומעשר שני בפיו ומחולל על המעות: גמ' כיני מתניתא לענין מזיגת הכוס מה נן קיימין אם באומר מכבר משקה מעורב הוא ואם באומר לכששתה למפרע טבל שתה אלא כי נן קיימין באומר מכבר לכשאשתה **ולא נמצא מטלטל תרומה טמאה בשבת** אר"א משייר כ"ש חולין כההוא דתנינן תמן מטלטלין תרומה טמאה עם החולין ולא דמיין תמן טמאה לצורך טהורה ברם הכא חולין לצורך טמאה **א"ר יוסי בי רבי בון עם יציאתו מן הכוס קדיש**, ע"כ. הרי שהוצרך הירושלמי להעמיד שעד שלא יניח את הכוס מידו לא יחול שם תרומה על מה שנותר בכוס, ובאמת זוהי קושיא חזקה על המג"א שהתיר בבא לידו בשוגג וכאן לא גרע מבא לידו בשוגג.

ובתפארת ישראל תירץ דהכא שמחיל שם על התרומה הרי זה כאחיזה מחדש, אך ביאור זה לא יעלה יפה לדעת המג"א שהרי הוא התיר בשכח ואחז בידו והכא ברור שלא גרע משכח, ונראה לבאר שהמג"א יבאר כשם שביאר בסי' רסו לגבי דין טלטול שופר שלא רצו חכמים לתקן תקנה קבועה שעל ידיה יטלטלו מוקצה[ד].

קושית התו"ש

ובתוספת שבת הקשה על דברי המג"א עוד קושיא גדולה מהגמרא בשבת קיז. שמשם מפורש כי מותר להביא תיק שבתוכו מעות על מנת להציל ס"ת משריפה ח"ו אך אחר שנטל בידו את התיק ובעודו רץ להציל עליו להשליך את המעות ולכאורה יש להבין והא תחילת הגבהתו היתה בהיתר - וכך הקשה גם בישועות יעקב (סי' שח סק"י) וכאן לא נוכל לתרץ כדלעיל, ושתי הקושיות סותרות את דעת אבן העוזר שהרי בתרוויהו איכא טלטול מן הצד.

קושיא מדין בדיקת טריפה

ועוד יש להבין את החומרא שהובאה בגמרא בשבת קנו: וז"ל: כי הא דלוי כי הוו מייתי טריפתא לקמיה ביומא טבא לא הוה חזי לה אלא כי יתיב אקילקליתא. דאמר: דילמא לא מתכשרא, ואפילו לכלבים לא חזיא, ע"כ. ומדוע עמד לוי על פי האשפה והרי יש מקום לומר שכיוון שאוחז בידו את המוקצה נתיר לו לטלטלו ממקום שעומד בו ועד האשפה, וזה קשה רק על המג"א אבל לפ"ד האבן העוזר ניחא.

קושיא ע"ד המשנ"ב

אך קושיא עצומה סוחרת וסובבת על דברי המשנ"ב שהורה (בסי' תקו סקכ"ט) לגבי מי שהפריש חלה ביו"ט, בזה"ז שהיא טמאה וז"ל: לא יאפה אותה - משום דהיא אסורה באכילה וה"ה שאסורה היא בטלטול מטעם זה **ואעפ"כ מיד כשקרא לה שם חלה ועדיין היא בידו קודם שהניחה רשאי לטלטלה לכל מקום שירצה ומניחה שם** עד חול המועד ואז שורפה, עכ"ל.

וא"כ לכאורה לשיטת המשנ"ב יש להתיר גם את מה שנותר בכוס ממש כשם שמותר לטלטל את החלה וקשה מהירושלמי בדמאי, וכן צריך להתיר להמשיך לרוץ עם המעות שבתיק ספר התורה וא"צ לשופכן וקשה מהבבלי (שבת קיז.), וכן צ"ב מדוע לוי בדיק טריפה אפומא דקילקלתא (בשבת קנו:).

ועוד יש להקשות שנמצא שלכאורה סתר המשנ"ב משנתו שהרי משמע בסי' שח שלא הורה הלכה כהמג"א דכל שבא לידו בשוגג וכ"ש במזיד כדעת שו"ע הרב שרי להמשיך ולטלטלו, וא"כ

ד. והפליא דבר חידוש בזה הרב ר' יהודה דייטש שליט"א שאפשר לומר שאיכא הכא תרתי דסתרי דזה בא להכריז על קדושת השבת ואחיד בידיה מוקצה, אין לך חוכא ואיטלולא גדולה מזו.

היאך אפשר לבאר את הקולא בטלטול החלה והרי בין לשיטת אבן העוזר ובין לשיטת הגר"א יש לאסור בזה [ואין לומר שהגר"א מתיר בבא לידו בהיתר כמו שסברנו מתחילה כדמוכח משיטתו בסכין מילה].

משנ"ב – שיטה חדשה

ואם נרצה ליישב הכל נאמר בשיטת המשנ"ב שחידש שיטה משל עצמו, והיא יותר מחמירה משיטת המג"א אך יותר מקילה משיטת הגר"א ואפילו יותר מאבן העוזר:

'חל שם מוקצה' – בעודו אוחז בו

דמוקצה שחל בידו הרי הוא קיל משאר מוקצים – וזה דין חלה שקרא לה שם וכך תתבאר הוראת המשנ"ב בסי' תקו סקכ"ט ונראה שכך יהיה דין קליפין ואפילו שהם מוקצה מחמת גופו, **וברור שזה לא כדברי אבן העוזר שהוא מפורשות נקט שבקליפין ייאסר המשך טלטולם**, ונראה שכך יהא הדין באדם שנטל בידו עד בדיקה להראותו לחכם – שהרי עד נקי אינו מוקצה ואפילו אחר שבדקו בו ונמצאה שאלה הרי הצנעתו להראותו לחכם מחשיבתו, ואחר שהורה בו החכם ומעתה הרי הוא מוקצה – עדיין יהיה מותר לטלטלו בעודו בידו שהרי חל האיסור בידו ואפילו ליטול אותו מיד החכם שרי ע"פ יסוד דברי הא"ר בסי' תמו שחידש כי יד הרב חשיבא כיד השואל דהא אחיזת הרב היתה לצורך השואל.

'חל ברור' – מתברר למפרע שהיה מוקצה

אבל אם יתברר למפרע שהיה מוקצה מתחילתו לכאורה ייאסר להמשיך בטלטול, דהרי התחיל באיסור – ובזה יתבהרו דיני חומרת הירושלמי בתרומה טמאה שנשתיירה בכוס, ודין שאלה לחכם שמצינו שדיבר בו בביה"ל (סימן תצז ד"ה אסור לטלטלה) כתב הגר"ז הבודק בהמה ביום טוב יבדקנה במקום שיהא אפשר להניחה שם אם תהיה טרפה לפי שאסור לטלטלה כשתמצא טרפה ממקום זה למקום אחר וכן חכם המורה הוראה בדבר שיהא אסור לטלטלו אם יאסור לא יורה עד שיניחוהו מקודם במקום המיוחד לו כי אחר שיאסור יהא אסור לטלטלו עכ"ל והוא מסוגיא דשבת קנ"ו בעובדא דלוי עי"ש וגם הרשב"א בעבוה"ק העתיק זה וז"ל יראה שאין רואין הטרפה אלא במקום שאם תמצא טרפה לא יהא צריך להזיזה ממקומה אלא שלא ראיתי לאחד מהראשונים שחששו לדבר זה עכ"ל [ביאור – הרשב"א, וכאן יביא הביה"ל את דברי הא"ר ויחלוק עליהם] ומצאתי בא"ר שהביא דברי הרשב"א וכתב דאפשר היה ס"ל להנהו ראשונים דמוקצה מותר ביום טוב ודבריו מוקשים דהלא כתב שלא ראה לאחד מהראשונים והלא יש כמה ראשונים שס"ל דמוקצה ביום טוב אסור. ולענ"ד אפשר לומר דראו שנתרבו כמה ספיקות בדיני טרפות ומחמרינן מספק ועי"ז שכיחי טרפות ואי נאסור לטלטל אח"כ ימנע מלשחוט וכסברת רש"ל,

עכ"ל הביה"ל. הרי שנקט דאי לא היינו מחמירין מספק ולא שכיחי טריפות לא היו רבותיו של הרשב"א מתירין את המשך הטלטול. אבל עכ"ז מצינו בביה"ל סי' תמו (ד"ה שלא יוכל) וז"ל: ואם מטלטל תבשיל ומוליכו למורה הוראה לשאול עליו איזה שאלת חמץ והמורה הורה לאיסור דברו בזה האחרונים אם מותר לו להוליכו לביתו כדי לכפות עליו כלי או צריך לזרוק אותו תיכף מידו עיין בחק יעקב[ה] ובאליה רבה[ו] ובבית מאיר והנראה דאפילו אם נימא דמותר לו לטלטל בחזרה כיון שהוא כבר בידו ושמתחלה טלטלה בהיתר וברשות וכההיא דלעיל סימן רס"ו וסימן ש"ח ס"ג מ"מ אין לו להוליכה לביתו אלא לבית הכסא ולא התירו בכפיית כלי אלא משום דלא אפשר לטלטל משא"כ הכא שבלא"ה מטלטלה וכן משמע מא"ר בסוף דבריו, עכ"ל. הרי שכאן לא פשיטא ליה להיתר בזה אבל גם לא החליט לאסור אבל מכח הכרעתו בסי' תצז מוכח כי דעתו לאסור במקרים כאלו.

'חל איסור טלטול' – בשבת עצמה

אבל במוקצה חמור שאחזו בידו בהיתר גמור בשבת עצמה ופסק היתרו – כגון סכין מילה – באמת היה צריך להחמיר בזה ע"פ יסוד הכרעת האבן העוזר אבל עכ"ז נראה שלמעשה המשנ"ב בסי' שי סקט"ו מצדד לקולא בסכין מילה ונראה דהתם סמיך על מימנע ולא מהיל וכמו שמבואר בביה"ל רסו ד"ה יכול לילך בשם דרך החיים, ונפק"מ גדולה באדם שבא לרפא חולה וכלי מוקצה בידו שיש להקל בהמשך הטלטול בצירוץ סברת 'מימנע לא אתי' ועפ"ז תתורץ עוד קושיא חזקה שהקשה בתוספת שבת סי' רסו מהגמרא בשבת קיז. שמשם מפורש כי מותר להביא תיק שבתוכו מעות על מנת להציל ס"ת

ה. וז"ל החק יעקב: וראוי ליזהר כל מורה הוראה ליחד חדר או תיבה מסוגרת (וכהאי גוונא כתב בתשובת מהר"י ווייל סימן קצ"ג לענין חלה, ע"ש) כדי כשיחמיץ איזה דבר לשואלו שיכול להשליכו שם מיד ולא יטלטל תו. ובאמת ראיתי המנהג שאחר שהחמיץ להם מטלטלין אותו מבית הנשאל לבית השואל, והוא איסור גמור. ואולי מהאי טעמא אין נזהרין בזה באיסור טלטול, לפי שעל פי רוב ההוראות הם רק בחומרות בעלמא, על כן נוהגין להקל ולטלטל כיון שעל פי הדין מותר באכילה או בהנאה באיסור משהו לדעת קצת פוסקים, לכך מטלטלין אותו חמץ. מכל מקום אין זה נכון, דא"כ יטלטלו ג"כ לבערו מיד להטיל לים, עכ"ל.

ו. וז"ל האליה רבה: ולענ"ד סמכינן על מה שכתבתי סימן ש"ח ס"ק ז' וסימן של"א ס"ק ה' דכל שמטלטל בהיתר בעודו בידו מחזירו למקום שירצה, ואף שמורה נוטלה מידו, מכל מקום כיון שעושה לראות ולהחזירו הוי כאילו עדיין ביד השואל. עיין סימן של"א סק"ה גבי סכין דמילה עוד היתר, גם ביארתי שם עוד טעם להיתר. אבל תקנתו שמורה יחזיק אצלו, לא נהירא שיבא לידי חשד שמחמיץ המצה כדי להחזיקו. ורא"ה דמייתי בחלה בתשובת מהר"י ווייל קצ"ג, לאו ראייה דהתם החלה שלו היא [ביאור – מהר"י וויל אכן הורה להניח חלה בתיבה ואז לקרוא לה שם, אבל התם אפשר בהכי וא"צ להכנס לסוגיית 'המשך טלטול' אבל כאן בהוראת המורה הוכרח ליטלה בידו] ועיין ריש סימן תמ"ה דיש תקנה כשעדיין בידו להשליך לבית הכסא, עכ"ל.

משריפה ח"ו אך אחר שנטל בידו את התיק ובעודו רץ להציל עליו להשליך את המעות ולכאורה יש להבין והא תחילת הגבהתו היתה בהיתר - וכך הקשו תו"ש ובישועות יעקב (סי' שח סק"י) אבל עתה נבאר כי באמת לא נוכל להקל במוקצה כזה, ואפילו שתחילת אחיזתו היתה בהיתר.

'חלה עליו שבת' – בעודו בידו

אבל לגבי מוקצה שאחזו בידו וחלה עליו השבת נראה שלא ברירא ליה אם הלכה כפשטות דעת הרמ"א בשם האגודה ושרי אפילו במוקצה חמור כמעות, או שמא החמיר כדברי אבן העוזר עי' בסי' רסו, אבל נראה פשוט שבמוקצה חמור המונח ע"ג חפץ היתר או אפילו ע"ג כלי שמלאכתו לאיסור [ולא נעשה בסיס] ואחזו מע"ש ונכנסה שבת בעודו עליו, נראה שבזה כיוון דאית תרתי לטיבותא מוקצה שתשש כוחו וגם אחזו בהיתר גמור מע"ש אפשר להקל בו ע"פ דברי האבן העוזר ונראה שגם במוקצה קל כגון כלי שמלאכתו לאיסור אפשר להקל בו בכל גווני שהרי השתוו מג"א ואבן העוזר להקל בו בין נטלו באיסור ובין בהיתר.

ונמצאו בידינו ד' דרגין:

הראשונה - מוקצה שחל בידו - והוא היתר גמור.

השניה - מוקצה שאחזו בידו בהיתר וחלה עליו שבת - לא ברור אם נוקטים להקל בו כפשטות דברי האגודה או שנתיר רק אם יהיה 'טלטול מן הצד'.

השלישית - מוקצה חמור שחל תוקף איסורו ביום השבת - אסור. אא"כ יש לצרף עוד צדדים להקל בו.

והרביעית - מוקצה שהתברר למפרע שהיה מוקצה מתחילתו, וא"כ מה שאחזו היה באיסור - נראה שלא פשוט להתירו.

סיכום דעת המשנ"ב

במוקצה שחל עליו 'שם מוקצה' בעודו בידו יש להתיר תמיד ולכן היקל בהמשך טלטול חלה [וזה לא כחומרת האבן העוזר], **אבל יש לאסור אם מתברר למפרע שמה שאוחז בידו הוי מוקצה** חמור ואפילו שהיתה התחלת אחיזתו בהיתר ובזה תתבאר חומרת הירושלמי וכן חומרת לוי שבדיק אפומא דקילקלתא, **אבל מוקצה שבא לידו בהיתר ונתחדש שם איסור טלטול** בזה יש להחמיר ולכן צריך לנער את המעות שהיו בתוך תיק הס"ת, **אבל באוחז מוקצה בידו וחלה עליו שבת** לא ברירא מאי דעת המשנ"ב אי יקל בזה כפשטות האגודה בכל גווני ואפי' במוקצה חמור או שמא יתיר רק במוקצה קל כשיטת אבן העוזר.

פיצוח גרעינים

למעשה נראה מדברי המשנ"ב שיש מקום להקל להמשיך ולאחוז בידו קליפי גרעינים שפיצחן ואחזן כל העת בידו וזאת מכח סברת 'עודו בידו' בדבר מוקצה שחל בידו שמצינו בדבריו בסי' תקו סקכ"ט לגבי חלה שהיקל בזה, אבל קשה להתיר על סמך הטענה

שבקליפין מדובק מלח וא"כ ראויות הקליפין למוצצן, דהא אחר שהוציאן מפיו שוב לא יחזירן דמאיסי וא"כ ברגע נתינת הקליפין בידו חל עליהם שם מוקצה.

הוצאת פסולת וקליפות מפיו

אלא שיש עוד לעיין מה יהיה דינו של מי שהכניס דבר מאכל לפיו ואכל את הפרי ונותר הגלעין בפיו ונמצא שעתה ישנה פסולת בפיו ולא אוחזה בידו, האם נתיר לו להוציא את הפסולת בידיו או שנורה לו 'לירוק' בנשיפה או להתכופף לגבי הצלחת 'ולהפיל' את הפסולת מבלי מגע ידיו, והדבר מצוי מאד בפיצוח 'גרעיני אבטיח' שנותנן בתוך פיו ומפצחן בשיניו ואז מוציא את הקליפין.

וכאן המקרה חמור הרבה יותר כיון שהוציאן מידו והניחן בפיו ועתה רוצה לחזור ולאוחזן בידו, ומהאגודה מוכח שאסור לאחוז בידיו את הכיס התלוי ע"ג גופו, ונראה לבאר כי אם יטול בידיו הוי נטילה חדשה וא"כ גם בנידון דידן אינו שייך יותר לסוגיית 'המשך טלטול'.

ומדברי המאירי (קמג.) מבואר כי אין לאחוז בהם בידיו, אלא משליכן בהבל פיו וז"ל: גרעינים האסורים בטלטול אם היה אוכל הפירות שעצמותיהם בתוכם **אוכל וזורק את הגרעין בפיו לאחוריו** ר"ל לאחורי השלחן שהוא אוכל בו או לאחורי המטה שמיסב עליה אבל אינו זורקם לפניו כדי שיתלכלך הבית בהם ויהא מותר לו לטלטלם מדין גרף של רעי שאין עושין גרף של רעי לכתחלה, עכ"ל. וכן פסק בשו"ע הרב (שח סקס"ז) וכך נהגו גם מפוסקי זמננו.

היתרי הוצאת גלעינים וקליפות מפיו בידו

אלא שבמיוחס להר"ן (קמג.) מבואר להיתר, וז"ל: ובתמרים שאכלן בשבת עסקינן **דשרי להניחן בהנחה ראשונה כשמוציאן מפיו באיזה דבר שירצה** דאלו אכלן מערב שבת לא אפשר לן למיתן להו עלי' דרפתא, אשתכח דאליבא דר' שמעון בי"ט מטלטלין להו ולא בשבת, ומ"מ לענין הלכה קי"ל כר' עקיבא דאמר אפי' נפש בהמה במשמע ושרי לטלטולי מאכל בהמה בי"ט וכן בשבת, עכ"ל.

ובדברי השו"ע מוכח כי ס"ל כדעת הרא"ש דהני אמוראי ותנאי שעשו כן להרחיק את הגלעין מבלי מגע יד עשו כן רק ממאי דהחמירו על עצמם, ומשנת חסידים שנינו כאן ולכן אין אנו צריכים לנהוג כמנהגם, דשמא הרבו בחסידות מופלגת ואין זה מעיקר הדין.

וא"כ נמצאו בידינו כמה היתרים לקבל בידו את הקליפין ולהניחם ע"ג השולחן ואפילו אם הכניסם לפיו [ונמצא שכבר אי אפשר לסמוך על היתר 'עודו בידו' כיון שנעקר המוקצה מידו ונח בפיו] והדבר מצוי באוכל פירות זעירים כגון דובדבנים שמכניסם לפיו על גלעיניהם ועתה מעונין להוציא את הגלעין מפיו וכן בפיצוח 'גרעיני אבטיח':

א. אפשר לסמוך על שיטת הר"ן שהתיר לטלטל את הפסולת בהנחה ראשונה.

ב. גדול כבוד הבריות, ואם טלטול גרף התירו כ"ש שיתירו להוציא בידו ולא יצריכוהו לירוק.

ג. אפ"ל דלא הוי 'דרך טלטול' אלא 'דרך אכילה' כיון שהטלטול מתיחס לתיקון האדם ולא לתיקון ושמירת המוקצה **וכדוגמת היתר השו"ע בסי' שטז ס"ט לגבי היתר פליית כינים ומלילתן בידו**, וכן התיר הרמ"א בסי' שב ס"א לסלק נוצות מע"ג בגדו ומצינו בפוסקים בסי' שיט לגבי היתר השלייה של הזבוב מן הכוס ולא התייחסו לגבי מוקצה, וכן מצינו שהתיר השו"ע בסי' תקי ס"ב לברור פסולת מן האוכל ביו"ט [ועי' בחזו"א שייסד חידוש זה סי' מ"ז אות ט"ו וכן באות כ"א לגבי כיבוד הבית].

גרף של רעי

גרף, מאוס או מפריע
שיורי כוסות דגוי
שיורי מאכל
טיט נימוח
דלף ומים על רצפת הבית
יין וצבע הנוזלים מחבית
נר שמן ישן
כיבוד הבית מקליפי אגוזים ורימונים
וזאת תורת העולה:
ובלשון קצרה:
טלטול במקום שהולכים בו
'טיטול' שהניחו בחדר המדרגות
ובלשון קצרה:

• • •

כתב בשו״ע סי׳ שח סע׳ לד וז״ל: כל דבר מטונף, כגון: רעי וקיא וצואה, בין של אדם בין של תרנגולים וכיוצא בהם, אם היו בחצר שיושבים בה, מותר להוציאם לאשפה או לבית הכסא, ואפי׳ בלא כלי. ואם היו בחצר שאינו דר שם, אסור להוציאם. ואם ירא מפני התינוק שלא יתלכלך בה, מותר לכפות עליה כלי.

גרף, מאוס או מפריע

צואה, עכבר מת ועביט

ומקורו מדברי הגמרא בשבת (קכא.) דהתם מבואר כי צואת תרנגולים נחשבות ׳גרף של רעי׳ ולפי גירסת הגאונים גם צואת קטן היא מוקצית[א] אך מותר להוציאה מדין גרף של רעי.

א. בר״ן מבואר כי היא מוגדרת כנולד משום שאין ודאות שתבוא אבל בריטב״א נקט כי האיסור כאן הוא מכח דין נולד חמור שלא היה בעולם.

ובגמרא ביצה לו: מצינו גם היתר הוצאה בעביט של מימי רגלים.

ושם התיר רב אשי להוציא עכבר מת מדין גרף של רעי.

והמשותף לכל הנ״ל שהם דברים מאוסים מאד ומובן א״כ שחכמים לא העמידו גזירת מוקצה במקום כבוד הבריות, וכן מצינו בגדרי גרף של רעי בגמרא שבת (מז.) בזה״ל: אמר רבי זירא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן אמר רבי חנינא אמר רבי רומנוס: לי התיר רבי לטלטל מחתה באפרה. אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: מי אמר רבי יוחנן הכי, והתנן: נוטל אדם בנו והאבן בידו, או כלכלה והאבן בתוכה. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכלכלה מלאה פירות עסקינן. טעמא - דאית בה פירי, הא ליתי בה פירי - לא. אשתומם כשעה חדא ואמר: הכא נמי - דאית בה קרטין. אמר אביי: קרטין בי רבי מי חשיבי, וכי תימא - חזו לעניים, והתניא: בגדי עניים - לעניים, בגדי עשירים - לעשירים, אבל דעניים לעשירים - לא. **אלא אמר אביי: מידי דהוה אגרף של ריעי. אמר רבא: שתי תשובות בדבר: חדא: גרף של ריעי - מאיס, והאי - לא מאיס. ועוד: גרף של ריעי - מיגלי, והאי מיכסי.** אלא אמר רבא: כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קיטמא ואף על גב דאיכא עליה שברי עצים, ע״כ.

הרי לפנינו שרצה אביי לטעון כי יש להתיר פינוי אפר מוקצה מדין גרף של רעי ודחאו רבא שאי אפשר לומר כן משום שהאפר אינו מאוס, ונראה לבאר בעומק מחלוקתם שאביי הבין כי עצם העובדה שיש בבית חפץ שנהוג לפנותו מיד אחר סיום השימוש בו הרי זה נחשב כגרף כיוון שיוצר אי סדר ואי נעימות ולכן אפילו שהאפר אינו נראה לעין מחמת כיסויו במחתה עכ״ז שרי לפנותו אבל רבא חידש כי יש תנאי יסודי ע״מ להשתמש בהיתר גרף והוא ׳מאיס׳ וכאן איכא תרתי לריעותא דעצם האפר אינו מאוס ועוד שאף אם היה מאוס - הכל מכוסה והידיעה שיש תחתיו מיאוס אינה גורמת היתר, ולכאורה נראה פשוט כי תהיה הלכה כרבא כנגד דברי אביי[ב]. **ונראה לחדש נפק״מ להלכתא באדם שמחסרון ידיעה כפה קערה ע״ג גרף של רעי ואחר הגיע ת״ח ואמר לו את הדין המפורש בסי׳ שח סע׳ לד לגבי פינוי גרף עתה כיוון שכבר כיסה את הגרף ואינו ניכר לעין ייאסר עליו לפנותו.**

שיורי כוסות דגוי

אך מאידך מצינו בגמרא ביצה כא: הגדרה חדשה לדין גרף אמר רבי יהושע בן לוי: מזמנין את הנכרי בשבת, ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו. רב אחא בר יעקב אמר: אפילו בשבת נמי לא, משום שיורי

ב. אלא שברמב״ם פכ״ו הי״ג כתב וז״ל: ומטלטלין כנונא מפני אפרו אף על פי שיש עליו שברי עצים מפני שהוא כגרף של רעי, עכ״ל. הרי שלכאורה הורה כאביי כנגד רבא וכבר תמהו עליו המפרשים בזה.

כוסות. - אי הכי דידן נמי - דידן חזו לתרנגולין. - דידהו נמי חזו לתרנגולין - דידהו איסורי הנאה נינהו. - ולטלטלינהו אגב כסא, מי לא אמר רבא: מטלטלין כנונא אגב קטמיה, אף על גב דאיכא עליה שברי עצים - התם לאו איסורי הנאה נינהו, הכא איסורי הנאה נינהו. אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ולהוי כגרף של רעי - אמר ליה: וכי עושין גרף של רעי לכתחלה.

והנה כאן אנו רואים שאסר רב אחא בר יעקב לזמן גוי בשבת משום שאחר שיטבל פיתו ביין ייאסר לטלטל את הכוס מדין מוקצה ולא ישים ליבו השמש להבדל הדיני שבין כוסו של הגוי לכוסות שאר המסובים ויפנה מן השולחן את כוס הגוי ונמצא שעבר על איסור מוקצה, ושאלה הגמרא והא אף אם כוסו של הגוי מוקצית עכ״ז מותר לטלטלה מחמת גרף של רעי, ולכאורה יש להבין והא לימד רבא שע״מ להחשיב משהו כגרף יש תנאי של מאיס וכאן אין השיורים מאוסים, והא ראיה שבגמרא בסוכה (כט.) מצינו שהורה רבא להתיר להשהות את הכוסות המשומשות בסוכה ואין לחוש מפני בזיון הסוכה ׳מאני משתיא במטללתא׳ וביאר רש״י שם בזה״ל ׳לפי שאינן מאוסין׳.

ונראה לתרץ כי באמת כאן באמת השיורים מאוסים אבל לא מדין ׳שיורים׳ אלא מדין יין נסך וזאת ע״פ ביאורו של השיטה מקובצת שביאר וז״ל: מידי דהוה אגרף של רעי. פירוש דהא מאיסי שיורין משום לתא דעבודה זרה דאית בהו צד יין נסך דכתיב שקץ תשקצנו[ג].

שיורי מאכל

אבל מצינו בעוד מקום שייחשבו שיורי מאכל לגרף של רעי והוא ע״פ הגמרא בשבת קכד. וז״ל המשנה: כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר: אין ניטלין אלא לצורך. גמרא. 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 אביי לרבה: למר, אליבא דרבי נחמיה הני קערות היכי מטלטלינן להו, אמר ליה: רב ספרא חברין תרגמה - מידי דהוה אגרף של רעי, ע״כ.**

הראת לדעת כי מפורשות נקטו בגמרא כי קערות עם רישומי המאכל אחר תום האכילה נחשבות כגרף של רעי, ואף שאינן מאוסות כ״כ והא ראיה שהובאו ועמדו ע״ג השולחן[ד].

ג. ומדבריו יש להביא ראיה בכל דבר שאדם סולד ממנו ואפילו ׳סלידה רוחנית׳ כגון ע״ז או ׳מכשיר שאינו כשר׳ שיהיה היתר לסלקו כדין גרף.

ד. והרב ר׳ אשר רובין שליט״א צידד כי באמת הקערות אחר האכילה מאוסות מאד אלא שבעוד שהן מלאות במזון אינן מאוסות, ותוך כדי אכילה האנשים עסוקים באכילה ואין דעתן פנויה להביט סביבם ואה״נ מיד אחר שאכלו ושבעו הרי הם מבחינים בקערות ומסלקים אותן מעל השולחן.

וכן מצינו בגמרא שהובאה לעיל בסוכה (כט.) ׳מאני מיכלא בר ממטללתא׳ וביאר רש״י ׳קערות אחר שאכלו בהם צריך להוציאם׳ ומוכח מדבריו שהיינו משום מאיסותא.

ובאמת מצינו שאחר שכתב במשנ״ב להחמיר בטלטול קדירה ככלי שמלאכתו לאיסור, הורה בביה״ל בסי׳ שח ס״ד וז״ל: ומ״מ נראה דאף כשפינוה מהתבשיל ועומדת בבית מותר לטלטלה ולסלק לצד חוץ דהוי כגרף של רעי עיין בשבת קכ״ד לענין קערה וכן משמע במאירי, עכ״ל. הרי שהחשיב קדירה ריקנית לגרף של רעי ע״פ הגמרא הנ״ל.

טיט נימוח

וכן מצינו בביצה (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, ע״כ. וביאר רש״י וז״ל: הדלף היה נופל על הרחים שלו, והיו עשוין בטיט, ונמוחים מפני הגשמים, ולא היה מספיק לכלים הצריכים לתת תחת הדלף, עכ״ל. ומשמע שגם טיט נימוח יש בו משום גרף של רעי[ה].

דלף ומים על רצפת הבית

וכן מצינו ברמב״ם הלכות שבת פכ״ה הכ״ד נותנין כלי תחת הדלף ואם נתמלא הכלי שופך ושונה ואינו נמנע, והוא שיהיה הדלף ראוי לרחיצה אבל אם אינו ראוי אין נותנין ואם נתן מותר לטלטלו במים המאוסין שבו, שאין עושין גרף של רעי לכתחלה, עכ״ל. ומכאן מוכח שהבין הרמב״ם שדלף צבור שאינו ראוי לרחיצה הרי הוא מוגדר כגרף.

ובהשגת הראב״ד כתב וז״ל: איני יודע מהו זה שאין ראוי לכאן זה הטעם, וסוגית הגמרא כך היא נותנין כלי תחת הדלף בשבת בדלף הראוי ואם נתמלא הכלי שופך ושונה **כדי שלא יעשה לכלוך בבית ויהיה גרף של רעי** ואם היה בבית שאינו דר שם ואם יעשה בו לכלוך אין קפידא אם יש לחוש לו להפסד הבית יכניס שם מטתו כדי שיהא לו הלכלוך גרף של רעי ויהא מותר לשפוך לחוץ כמעשה דבי רחייא דאביי ואם אין שם הפסד לא יכניס שאין עושין גרף של רעי לכתחלה, עכ״ל. ומבואר מדבריו שהמים הנוטפים בבית יוצרים לכלוך שדינו כגרף.

יין וצבע הנוזלים מחבית

ונראה מדברי השו״ע בסי׳ שלה ס״ד שייחס הגדרת גרף לגבי יין

ה. אלא שבא הרב ר׳ נתנאל מיסקובסקי שליט״א וחידש כי אולי כל ענין המיאוס דהכא הוא רק מעצם מציאות הריחים בחדר שישן שם, ובאמת אם אירע ואדם הכניס מיטתו לחדר הריחיים יש להתיר לו את סילוק הריחיים ואף שאין דלף יורד [ואף שעשה כן שלא ברשות שהרי אין עושין גרף לכתחילה אבל אף שעבר שרי לפנות גרף כמפורש בסע׳ לו]. ועוד צל״ע בביאור מחודש זה.

הדולף מן החבית וז״ל: אם יזוב תירוש מגיגית של ענבים שעדיין לא נדרכו, שנמצא אותו הדלף אינו ראוי, שהרי המשקין שבו אסורים ואינו רשאי לשום כלי תחתיו מפני שמבטלו מהיכנו, כיצד יעשה, יניח שם מטתו או שלחנו, ואז יהיה אותו הדלף לפניו גרף של רעי ויכול להניח שם כלי לקבל הדלף כדי שלא יעשה שם טיט[ו], וכשיתמלא הכלי לא יזרקנו בכלי אחר, שלא יבטלנו מהיכנו, אלא מריקו בתוך הגיגית שזבו המשקין ממנו, שהיא מבוטלת מהיכנה ע״י משקין שבה משום משקין שזבו, עכ״ל. וכן נראה מדברי הב״י לגבי צבע וז״ל: ושמעתי שהורה אחד מחכמי הדור לאדם אחד שרתחה חבית של צבע שלו והיה יוצא כל הצבע ונשפך לארץ שיקבע שם מטתו או שולחנו ואז יהא הצבע נמאס בעיניו ויוציאנו משם בכלים והיינו מהאי עובדא דריחייא ויפה הורה, עכ״ל.

נר שמן ישן

אלא שבסי׳ רע״ט ס״ב כתב בשולחן ערוך וז״ל: נר זה שאמרנו שאסור לטלטלו, אפילו לצורך גופו ולצורך מקומו אסור. ויש מי שהתיר, ולא נראו דבריו. הגה: וי״א דמי שהוא איסטניס והנר מאיס עליו מותר להוציאו דהוי לדידיה כגרף של רעי, והמחמיר לא הפסיד (מרדכי ריש ביצה), עכ״ל. ומבואר בדברי הרמ״א שנר חרס שדלק ביה״ש והוא מוקצה חמור אסור לפנותו ולטלטלו כדין גרף דאע״ג שעתה הוא מאוס עד שנחלקו בדינו ר״י ור״ש, וכן מצינו בהלכות חנוכה סי׳ תרעג ס״ג וז״ל השו״ע: נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה, ואם אין לו אלא ישן, מסיקו בכל לילה באור[ז]. ונר של מתכת א״צ חדש. ושל זכוכית או של חרס מכוסה, דינו כמתכת, עכ״ל. עכ״ז אין זו מאיסות גמורה שייחשב עי״ז לגרף, ורק באדם הידוע לאיסטניס נחשיב מאיסות קלה כזו לגרף[ח], **אבל בב״ח ומג״א** חלקו על הרמ״א וקבעו שא״צ תנאי דאיסטניס אלא כל אדם שהנר מאוס בעיניו יכול לפנותו כדין גרף.

ו. מלשון זו יש לדייק כי אף שעדיין לא נעשה הגרף יש היתר לעשות פעולות מניעה ע״מ שלא יהיה גרף, ואכן במאירי בביצה ו (הובד בביה״ל סוס״י תקכו ד״ה ואסור לקברו) כתב מפורש לגבי פינוי נפל מדין גרף ׳ומיהו כי אישתהי או שמא ישתהא׳.

ז. ומכאן נלמד דהאי מאיסות דנר חרס היא משום השומן הדבוק וספוג בנר ולא משום הפיח, דא״כ מה הועילו בהסקה באור והרי עי״ז רק נוסף בו פיח.

ח. והגר״א כאן הפנה לדברים המוזכרים בטור (יורה דעה סי׳ שפא) גרסינן בפרק היה קורא (טז:) רבן גמליאל היה רוחץ בלילה הראשון שמתה אשתו משום דאמר אסטניס אני קסבר אנינות לילה דרבנן ובמקום אסטניס לא גזרו וכו׳ וכתב עוד רב האי: לאו כל דאמר אסטניס אני שומעין לו אבל ודאי אי מגליא מילתא מעיקרא דאית ביה האי מילתא ואם אינו רוחץ בא לידי סכנה רוחץ דדמי לסכנה ורפואה משום דאסטניס כחולה גדול הוא ממדה זו ולא כל מי שנוהג בשרו בנקיות אסטניס הוא אלא מי שבא לידי סכנה אם אינו רוחץ ע״כ כתב הרמב״ן מה שכתב שלא כל מי שאומר אסטניס אני ומתנהג בנקיות מתירין לו יפה כיון אבל מה שכתב שאם אינו רוחץ בא לידי סכנה לאו סכנה ממש אלא מצטער הרבה

ביאור בשיטת רבינו הרמ"א

ובאמת שבשלמא לדברי המג"א וב"ח חשיב נר ישן כגרף שהרי לא גרע מקערות אחר הסעודה אבל לדברי הרמ"א צ"ב מדוע החמיר כ"כ בנר ישן ולא החשיבו לגרף בעוד שבקערות מוכח מהגמרא שחשיב כגרף והא לא מצינו בשום מקום שאליבא דרבי יהודה קערות לבתר האכילה יהיו חשובות מוקצות אבל מצינו שנר ייחשב מוקצה אליבא דר"י וא"כ ק"ו הוא דאי יש היתר פינוי מדין גרף בקערות כ"ש שנקל לפנות נר ישן, וא"ת דיאמר הרמ"א שכל היתר פינוי קערות הוא רק לשיטת אביי שמסר שמועה זו משם רבה בשם רב ספרא ואביי לשיטתו דס"ל דאפר הוי גרף וא"צ תנאי דמאיס אבל לדידן דפסקינן כרבא באמת אין לקערות דין גרף ומאי דאסר רבא להכניסן לסוכה זהו משום כבוד הסוכה דהוי כעין תדורו אבל לא מדין גרף, אבל מה נאמר אליבא דהמשנ"ב שנקט מפורשות בביה"ל שח ס"ד שקדירות אחר האכילה הוו גרף ועכ"ז נראה מדבריו בסי' רע"ט סק"ה שנוטה להחמיר כדברי הרמ"א וז"ל המשנ"ב: והב"ח ומ"א פסקו דאף מי שאינו איסטניס אם הוא אומר שמאוס עליו שרי לסלקו מעל השלחן ומשמע בב"ח דלא הקיל אלא בנר של חרס שהוא מאוס בודאי וכדלקמן בס"ו וה"ה של עץ אבל של מתכת לא מאיס ובדה"ח משמע דיש להחמיר באינו איסטניס וכדעת ההג"ה, עכ"ל. ובשיעור הצעתי קושיא זו בפני הרבנים ובא הרב ר' מאיר אליהו כהן שליט"א ותירץ תירוץ נפלא שבאמת קערות אחר תום הסעודה מאוסות מאד יותר מנר ישן אלא שהלכלוך שעליהן הינו זמני וממילא לא ראה ר"י סיבה לגזור בו מוקצה ובפרט שעומד לנקותו ופוקע המיאוס, אבל בנר שנשתמש בו מאותו הרגע הופך הנר למאוס מחמת השמן שדבק בו ולא יצא ממנו לעולם ולכן גזר בו ר"י מחמת שמציאות המיאוס שבו תמידית.

כיבוד הבית מקליפי אגוזים ורימונים

ועוד ראינו ברבותינו הראשונים שדנו בהיתר כיבוד הבית, ומצינו ברמב"ן (מלחמת ה' שבת מח:) שביאר בשתי פנים: ואם תשאל והלא בכבוד הבית מזיז הוא עפר שאינו מן המוכן אומר אני שלא התירו אלא במקום סעודה דהוה ליה גרף של רעי דקא מצטערי מהבלא וכן בכיוצא בזה וזו היא ששנינו בין המטות אי נמי התירו טלטול מן הצד שתהא להם דירה נאה לכבוד שבת, והב"י בסי' שלז הביא את דברי הר"ן שאסף את שיטות הראשונים ותו"ד: לפי הראב"ד אסור לכבד בית שיש בו קליפין מוקצים כקליפי אגוזים ורימונים אבל מותר לכבד קליפין הראויים למאכל בהמה, אבל הרשב"א התיר לכבדם מכח סברת גרף של רעי,

---

ובא לידי מיחוש בכך, עכ"ל. הרי שלהכנס בהגדרת איסטניס לדברי הרמב"ן יש לעמוד בתנאי מוקדם שמיגלא מילתא מעיקרא דמנהיג עצמו בגינוני איסטניסות, ורב האי הוסיף עוד תנאי שהאיסטניסות גובלת בסכנה.

ובשלמא לדברי הרמב״ן שנקט בתירוץ השני התירא משום טלטול מן הצד ולא התיר מדין גרף משום דלא עסיק בקליפין אלא בטאטוא עפר ועפר אינו גרף, ואפילו בתירוצו השני שכבר נקט ביסוד גרף עכ״ז לא מיאוסא דעפר גרם אלא ההבל שישנו בבית גרם להתיר את הכיבוד ע״מ שהאבק לא יגרום מחנק[ט]. אבל באמת יש להבין את מחלוקת הראב״ד והרשב״א שנחלקו בהיתר פינוי קליפות אגוזים ורימונים שברור שהרשב״א החשיבם לגרף אבל בדעת הראב״ד אפ״ל שלא החשיבם לגרף, ולא נראה לומר דהרשב״א ס״ל כאביי והראב״ד כרבא אלא צ״ל דתרוייהו ס״ל דקליפין הוו גרף ורק פליגי בקליפין שע״ג הרצפה, שבזה ס״ל להראב״ד דאינן מאוסים.

וזאת תורת העולה:

למעשה, מכל הני מקורות נראה ברור כי כל ההיתר לפנות מכח ׳גרף של רעי׳ הוא בתנאי שיש מאיסות כלשהיא, ואי תהיה מאיסות קלה [כדוגמת נר שמן ישן] יחמיר הרמ״א לשאר אינשי ויקלו הב״ח ומג״א, ונראה שהמשנ״ב החמיר ע״פ דרך החיים, אבל במאיסות חמורה בין דברים שמאוסים מאד ולא יעלה על דעת שום אדם לקרב אותם למקום ישיבת בני אדם או לשולחן כההוא עכברתא, ובין במאיסות שדרך להניחה על השולחן [כדוגמת קערות אחר תום השימוש בהם] - בזה נאמר התירא דגרף של רעי, אבל בכלי שתיה אין שום היתר לסלקן מדין גרף של רעי **ונפק״מ גדולה באריזות משומשות של מוצרי מזון שיש סוברים לפנותן בידים מדין גרף אבל נראה שאין רשות לפנותן לאשפה אם לא ע״י ניעור או טלטול ע״י דבר אחר שהרי מיאוס דידהו אינו ברמה גבוהה**, אבל בדבר מאוס מחמת איסור כגון יין נסך יש להחשיבו כגרף של רעי ואף שבעצם אינו מאוס [וזהו יסוד ההיתר לפנות שיורי כוסות דגוי ואפילו אם יהיה בכוס ׳חד פעמי׳ שמצד עצמה אין לה חשיבות ואינה ככנונא אגב קיטמא] ומכאן תמיהה על מי שהורו להיתר לפנות דברים שגורמים אי נוחות לבעל הבית ונראה שזוהי ממש סברת אביי שהתיר לפנות מחתה מדין גרף אבל רבא פליג עליה ודורש תנאי דמאיס[י].

ובלשון קצרה:

כל ההיתר לפנות מכח ׳גרף של רעי׳ הוא בתנאי שיש ׳מאיסות חמורה׳, ואי תהיה מאיסות קלה למעשה יש להחמיר [אא״כ מדובר באיסטניס] אבל בכל הדברים שגורמים ׳אי נעימות׳ אין להתיר את פינוים מדין היתר ׳גרף של רעי׳.

ט. ומזה נראה ללמוד היתר לגבי סילוק דברים המציקים לאדם ומצערים אותו כגון נר שתוך כדי כבייתו מעלה עשן מחניק.

י. וכבר עוררנו שאף שברמב״ם פכ״ו הי״ג כתב וז״ל: ומטלטלין כנונא מפני אפרו אף על פי שיש עליו שברי עצים מפני שהוא כגרף של רעי, עכ״ל. הרי שלכאורה הורה כאביי כנגד רבא אבל כבר תמהו עליו המפרשים בזה.

טלטול במקום שהולכים בו

כתב במג״א סקנ״ח וז״ל: שיושבים בה.

פי׳ שדרים בה כמו בימיהם שהיו החצירות לפני הבתים והיה במקום דריסת הרגל אבל אם מונח באשפה שבחצר אסור לפנותם [כ״ה בגמ׳] וה״ה בחצר שאחורי הבתים אם אינו יושב שם אסור ונ״ל דאם מונח במבוי במקום דריסת הרגל מותר לסלקו לצדדין, עכ״ל. ולכאורה התיר המג״א פינוי הגרף מכל מקום שהולך שם ולא רק במקום שיושב בו, והקשה עליו בתורת שבת (ס״ק נ״א) דמפני מה הותר להכנס לצער טלטול, ובשלמא אי היה בביתו התירו להצטער כיוון שעדיף לסבול שעה קלה וליהנות כל שהותו בביתו אבל כאן במבוי למה נתיר לטלטל והא עדיף להניחו שם ולא להתקרב ולהצטער מהטלטול, אבל אם נדקדק בדברי המג״א נבחין כי פעמיים חזר על ההגדרה ׳דריסת הרגל׳ ואפשר לבאר שהתיר רק כדי שלא ידרסו על הלכלוך וידבק לנעלו ואין לך גרף יותר מזה[יא], והביא לחזק יסוד זה הרב ר׳ נתי פדר שליט״א ראיה מדברי המג״א שלא התיר לסלקו לאשפה אלא רק התיר ׳לסלקו לצדדין׳ וזה תומך בביאורנו שהתיר רק לסלקו ע״מ שלא יהיה ממש במקום ההילוך, ולכן נבאר את האיסור לפנות מאשפה שבחצר כיוון שאין אדם דורס באשפה, וע״פ ביאור זה ניחא וניחא קושית התורת שבת, שהתירו להצטער צער קצר ע״מ לסלקו לצדדים ע״מ שלא ידבק על רגלו ויצטער צער גדול ומתמשך.

מחלוקת המל״מ ובאר שבע

ומצאנו במשנה למלך (הלכות ביאת המקדש פ״ג ה״כ) שעסק בשאלה זו וז״ל: ובזה ניחא לי מה שהקשה הרב בעל באר שבע[יב] בפ״ה דתמיד עלה דההיא דתנן ועל השרץ בשבת וז״ל קשה לי שהרי בר״פ משילין אמרינן ההוא עכברתא דאשתכח בי אספרמקי דרב אשי א״ל רב אשי נקטוה בצוציתיה ואפקוה א״כ אמאי לא יהיה מותר להוציא השרץ לחוץ גם הכא אם נמצא בעזרה מפני הכבוד ומה צריך לכוף עליו פסכתר ודוחק לומר

יא. ואורו עיני כשמצאתי חלב ודבש בדברי התורת שבת שבתחילה חלק בתוקף על ההבנה שמשמע מדברי המג״א שיש להחשיב גרף במבוי אלא רק יש להתיר מחשש דריכה ודריסה, ולבסוף כתב בתורת שבת שאפשר שלזה היתה כוונת המג״א.

יב. רבי יששכר בער איילנבורג בן ישראל לעזער פרנס נולד בפוזן, פולין, בערך בשנת ה״א ש״י ונפטר באוסטרליץ, מורביה [צ׳כיה] בשנת ה״א שפ״ג. בפוזן הוא למד אצל ר׳ מרדכי יפה, בעל פירוש הלבוש לשלחן ערוך, וכן נחשב כתלמידם של בעל ספר מאירת עיניים (הסמ״ע) ושל המהר״ל. הוא דבק בקבלת רבינו האר״י שלימדו רבי ישראל סרוק, הוא חיבר פירושים לגמרא ותשובות, שכללם בחיבורו באר שבע תשובתו (סימן י״ח) משמשת יסוד לשיטות האוסרות חבישת פיאה נכרית. מאיטליה, שבה כיהן כרב, שלח את חיבורו לרבני צפת לקבל את הסכמותיהם. הספר עורר התפעלות רבה אצל גדולי צפת ובייחוד בעיני רבי משה גאלאנטי שבעצתו הוזמן הבאר שבע לכהן כרבה של צפת. אך בדרכו לקבל משרת רבנות הקהילה האשכנזית שבצפת הוא נפטר.

דכיון שאינו דר בעזרה הוי כחצר אחרת[יג] וצ״ע ע״כ. ודע שאף שכתבנו דמה שהותר גבי שרץ אינו אלא טלטול השרץ לא קשה מידי מה שהקשה הרב בעל באר שבע מההיא דפרק משילין דלא נאמר אותו דין אלא במקום שהוא בית דירתו וכמו שנתבאר כל זה באר היטב בדברי מרן בטור א״ח סי׳ ש״ח אבל בית המקדש לא חשיב בית דירה לשום אדם ומטעם זה כל הלשכות שהיו במקדש לא היה להם מזוזה וכדאיתא בפ״ק דיומא (דף י׳) וא״כ פשיטא דלא הותר טלטול השרץ במקדש כי אם מטעם דאין שבות במקדש ואף שהרב רמז לחילוק זה וכתב שהוא דוחק נראה לי שהוא תירוץ נכון ודו״ק, עכ״ל.

ותו״ד שבמשנה בסוף עירובין הובא ששרץ שנמצא במקומות מסוימים במקדש כופין עליו כלי גדול ׳פסכתר׳[יד] ע״מ שלא יטמא את ההולכים שם, והקשה בבאר שבע דיש להבין והא מקומות אלו הם מקום הילוך לרבים ומדוע לא יפנוהו משם בצבת של עץ וכדומה מדין גרף של רעי והשיב המל״מ שהמקום אינו ׳מקום דירה׳ ואין היתר לפנות מפני הילוך הרבים וכבוד המקדש.

׳טיטול׳ שהניחו בחדר המדרגות

ויש לדון באדם שאחז בידו טיטול משומש ע״מ לזורקו לאשפה והוציאו לחדר מדרגות והניחו שם, ולכאורה מרגע זה תליא במחלוקת הבאר שבע ומשנה למלך שהבאר שבע יתיר לו לחזור וליטול בידו את הטיטול ולהוליכו לאשפה כיוון שחדר מדרגות הוא מקום שמהלכים בו ומפריע לאנשים שמניחים שם ליכלוך, אבל מנגד יאסור המשנה למלך. ועכ״ז נראה להתיר בצירוף גירסא דידן שאין בצואת קטן מוקצה, ואף א״ת דבשלמא קטן שיונק או שאינו אוכל פת דגן הרי אין צואתו מסרחת וראויה לכלבים אבל מה נאמר בטיטולי קטן שכבר אוכל דגן צואתו מסרחת וחשיב כגדול ומשמע בגמרא שדוקא קטן צואתו ראויה לכלבים אבל צואת גדול לא [ומפורשות מצאתי בספר ׳ההשלמה׳ שגרס בגמרא גירסא אחרת מכולם ׳אלא על צואה של גדול מפני קטן׳ ולפי דבריו ברור שצואת גדול מוקצה היא] עכ״ז אומר לך שאפשר להקל ע״פ רבינו ירוחם שנקט התירא בכל צואת אדם דחזיא לכלבים, וסברא זו מצאתיה במג״א סקנ״ט וז״ל: אסור להוציאם. נ״ל דאם הוא מלא וא״א לפנות עליו מותר להוציאו ולהחזירו משום כבוד הבריות כמ״ש סי׳ שי״ב ועוד דלגירסתינו מותר לטלטל צואת אדם להדיא משום דחזיא לכלבים אך הרי״ף והרא״ש יש להם גירסא אחרת

יג. בתחילה היה נראה לי שהתיר הבאר שבע מכח הילוכא דרבים אבל במבט שני יש לצדד שכל היתר הבאר שבע הוא משום יסוד ׳כבוד המקדש׳ ולפ״ז לא מצאנו מי שיתיר לסלק גרף במקום הילוכא דרבים.

יד. תרגום ״סירותיו״ - ״פסכתרותיה״ וענינו של זה הכלי מבואר במשנה מסכת תמיד פרק ה בזה״ל: ופסכתר היתה כלי גדול מחזקת לתך ושתי שרשרות היו בה אחת שהוא מושך בה ויורד ואחת שהוא

ובשעת הדחק יש לסמוך על גירסתנו, עכ״ל. הרי שהתיר בשעת הדחק לסמוך על גירסא זו שצואה חזיא לכלבים וא״כ נראה שגם במקום ספק יש לסמוך על גירסא זו ולהתיר מדין ספק ספיקא, ספק הלכה כהרב באר שבע וספק הלכה כמל״מ ואת״ל שמא הלכה כמל״מ שמא הלכה כגירסא דידן, ובפרט שהרשב״א הביא שהירושלמי (פט״ז ה״ח) נקיט כגירסא דידן דאין בצואת קטן מוקצה כלל דחזיא למאכל תרנגולים.

ובלשון קצרה:

נחלקו האחרונים בגדרי ׳מקום דירה׳ אי מקום שמהלכים בו חשיב כבית דירתו או לא, למעשה מוכח מהגמרא שיש להחמיר, אלא שבפינוי טיטול [שמוגדר כצואת אדם] המונח במקום הילוך יש להקל מדין ׳ספק ספיקא׳ - כיוון שלגירסא דידן [וכ״פ רש״י] חשיב כמאכל כלבים ולירושלמי כמאכל תרנגולין.



אוחז בה מלמעלן בשביל שלא תתגלגל ושלשה דברים היתה משמשת כופין אותה על גב גחלים ועל השרץ בשבת ומורידין בה את הדשן מעל גבי המזבח, ע״כ. ועוד מצינו שימוש בפסכתר במשכן העדות לשיטת רבי יהודה הסובר ׳אש תמיד׳ כפשוטו ואפילו בשעת מסעות ולכן כופה על האש פסכתר ועל הפסכתר היה פורס את כיסויי המזבח במסעו והוא היה מגן שהאש לא תשרוף את הכיסוי.

גרף של רעי לכתחילה

כלי תחת הדלף
ביאור חדש בגדרי עשיית גרף לכתחילה
דלף מאוס מאד בבית
הכנסת מיטה
הוצאת גלעינין מתוך פיו
זימון גוי – גרף בשיורי כוסות
נטילת ידים של שחר
מים אחרונים
שיטת השו"ע
יישוב כל הוראות השו"ע
ארבע דרכים בגרף לכתחילה

• • •

מצינו בשלשה מקומות בש"ס שאסרו לעשות 'גרף של רעי לכתחילה':

במסכת שבת (קמג.) רבה מטלטל להו [לגלעיני התמרה] אגב לקנא דמיא. רב הונא בריה דרב יהושע עביד להו כגרף של ריעי. אמר ליה רב אשי לאמימר: וכי עושין גרף של רעי לכתחילה, רב ששת זריק להו בלישניה. רב פפא זריק להו אחורי המטה. אמרו עליו על רבי זכריה בן אבקולס שהיה מחזיר פניו אחורי המטה וזורקן.

וכן במסכת ביצה (כא:) דאמר רבי יהושע בן לוי: מזמנין את הנכרי בשבת, ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו. רב אחא בר יעקב אמר: אפילו בשבת נמי לא, משום שיורי כוסות. - אי הכי דידן נמי - דידן חזו לתרנגולין. - דידהו נמי חזו לתרנגולין, - דידהו איסורי הנאה נינהו. - ולטלטלינהו אגב כסא, מי לא אמר רבא: מטלטלין כנונא אגב קטמיה, אף על גב דאיכא עליה שברי עצים, - התם לאו איסורי הנאה נינהו, הכא איסורי הנאה נינהו. אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ולהוי כגרף של רעי, - אמר ליה: וכי עושין גרף של רעי לכתחלה. אדבריה רבא למר שמואל ודרש: מזמנין את הנכרי בשבת.

ועוד במסכת 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.

ופסק הרמב"ם (שבת פכ"ו הי"ג) וז"ל: ואין עושין גרף של רעי לכתחלה בשבת, **אבל אם נעשה מאליו** או שעבר ועשהו מוציאין אותו, עכ"ל. ויש לחקור בגדרי איסור זה מה נחשב עשיית גרף ומה נחשב נעשה מאליו.

כלי תחת הדלף

ומצינו מחלוקת גדולה בין הרמב"ם לטור בדין מי שדולף לתוך ביתו דלף שאינו ראוי לרחיצה שדינו כשאר מוקצים, והרמב"ם אסר ליתן תחת הדלף כלי משום שהפעולה נחשבת כעשיית גרף של רעי לכתחילה אבל מנגד הטור בסי' שלח התיר, ויש להבין במאי נחלקו.

ביאור חדש בגדרי עשיית גרף לכתחילה

ורציתי להציע בס"ד בפני המעיינים ביאור חדש ומחודש - שנחלקו הטור והרמב"ם אי גרמת גרף של רעי נחשבת כעשית גרף או שלא.

וכאן במצב שהדלף מטפטף ואינו מצטבר הרי אין כאן מאיסות אלא 'מטרד' ואין היתר לפנותו אבל אם אניח כלי תחת הדלף ברור שעתה ניכרים המים המאוסים והוו כגרף והטור מבין כי פעולת נתינת הכלי וצבירת המים אינה נחשבת 'עשיית גרף' אלא רק 'גרמת גרף' שאינה בכלל האיסור ולכן אין בעיה להציב את הכלי תחת הדלף לא משום עשיית גרף שהרי אינו 'עושה גרף' אלא 'גורם גרף' ולא משום ביטול כלי מהיכנו כיוון שברגע שיתמלא הכלי בכמות ניכרת יהיו המים מאוסים ונתיר לסלקם כדין גרף, אבל מנגד הרמב"ם מחמיר מאד בגדרי 'עשיית גרף' ומחשיב אפילו את 'גרמת הגרף' לעשייה ולכן סובר הרמב"ם שיש להניח לדלף לטפטף בבית על אף המטרד שבו ואין שום היתר ליתן תחתיו כלי ע"מ לצוברו וביאר הב"י שהטעם הוא משום שאין לעשות גרף של רעי לכתחילה, אבל הר"ן פליג על הרמב"ם וס"ל שהאיסור הוא מטעם שמבטל כלי מהיכנו. אבל המג"א בשם הישי"ש ביאר כי אין כלל מחלוקת בין הר"ן להרמב"ם **ושני הטעמים משתלבים** ובהאי מעשה הרי הוא מבטל כלי מהיכנו שהרי אין אפשרות להסתמך על היתר הפינוי של הכלי לכשיתמלא כיוון שאין עושין גרף של רעי ואסור לו להתכוין שכשיתמלא הכלי יפנהו מדין גרף והרי הוא חמר גמל דאי הוה שרי לעשות גרף לא היה נחשב שמבטל כלי כיוון שמבטלו רק לזמן מועט - עד שיפנהו משם.

ושורש הדברים נעוץ בגמרא במסכת 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, ע"כ.

והתוספות (ד"ה תיתי לי) כתבו וז"ל: אף על גב דאמרינן לעיל פ' יום טוב (דף כא: ושם) דאין עושין גרף של רעי לכתחלה ס"ל לרבה דהכא שרי משום פסידא דבי רחיא או משום דלא מקרו לכתחלה כל כך הכא כיון שהיו הגשמים כבר מזלפין בבית אין כל כך לכתחלה כמו מזמנין נכרי, עכ"ל.

הרי שהקשו התוס' היאך התיר רבה לאביי לעשות גרף של רעי לכתחילה ותירצו שני תירוצים:

התירוץ הראשון - 'הכל תלוי במקום פסידא' - שבאמת במקום פסידא מותר לעשות גרף של רעי, ולפי תירוץ זה אין הבדל בין עשיית גרף לגרמת גרף אי איכא פסידא שרי ואי לא לא.

והתירוץ השני - 'חילוק בין עשייה לגרמא' - אינו מייחס כלל חשיבות לפסידא אלא מחלק בין גרמת גרף המותרת לבין עשיית גרף שאסורה.

ונמצא אם כן שלפי שני תירוצי התוס' נחשבת הכנסת המיטה לחדר הריחיים כגרמא, אלא שנחלקו שני תירוצי התוספות אם גרמת גרף של רעי נחשבת כעשייה או לא.

וכל זאת לשיטת רבה, אבל מדברי אביי אנו רואים כי הוא מחמיר בשתי החומרות שגם אוסר לעשות גרף במקום פסידא וגם אינו מחלק בין גרמא לבין מעשה בידיים.

ועפ"ז נאמר כי הטור הבין כתירוץ השני של תוס' שגרמא מותרת בגרף של רעי, ובשיטת הרמב"ם שהשמיט לגמרי את כל ההיתר של הכנסת המיטה ואפילו במקום הפסד נבאר [על יסוד דברי תירוץ הבית יוסף] דס"ל להרמב"ם כי התירא דרבה לא נפסק כלל להלכה אלא הלכה כאביי שאין גורמים גרף של רעי ואפילו במקום הפסד ודברי אביי שאמר 'תיתי לי דעברי אדמר' נאמרו בדרך צער ואנינות בעלמא.

דלף מאוס מאד בבית

בכלי המיועד לכך

וכל שדיברנו עד עתה זה דוקא בדלף שאינו מאוס כעת כאשר אינו מצטבר, ורק כשיתמלא הדלי ייראה מיאוסו, אבל לגבי דבר מאוס שכבר עומד בבית והותר בפינוי כבר כעת אך רוצה לצוברו מטעמי נוחות כגון מים מאוסים שנוטפים בבית ברור ופשוט כי מותר ליתן כלי המיוחד לכך ואין בו משום ביטול כלי מהיכנו שהרי הכלי כבר מבוטל, וברור שאין בזה משום עושה גרף לכתחילה שהרי הגרף כבר עשוי ועומד.

בכלי היתר

אך יש לעיין מה יהיה הדין ליתן כלי היתר דהא לכאורה מבטלו מהיכנו

ע״י הנחת המוקצה בתוכו ולשיטת הטור נראה פשוט שנתיר דהא אינו מבטלו מהיכנו שהרי בכל רגע נתון יכול לסלק את כל הדלי עם המים שבתוכו כדין גרף וא״כ אינו מבטלו, אלא שלשיטת הרמב״ם יש לחקור אי שרי בכה״ג שבאמת ע״מ להשיב מדוע אינו חושש לביטול כלי מהיכנו חייב להשיב כי סומך על סברת גרף של רעי וא״כ הרי ׳עשה גרף של רעי׳ או שמא כאן שכבר המים המאוסים כבר קיימים אינו ׳עושה גרף׳ אלא ׳צובר גרף עשוי׳ שהרי מותר לחפון את המים בידו ולהוציאם, ונראה לצדד לקולא כיוון שביטול כלי הוא יותר קל מטלטול מוקצה ואם טלטול החמור התרת ק״ו שנתיר ביטול הקל.

וע״פ סברא זו נראה שנתיר ליתן לדעת הטור כלי גדול מאד שלא יתמלא על גדותיו וא״כ פשוט שמבטלו מהיכנו ועכ״ז נראה להתיר משום שאם התרנו טלטול החמור ק״ו שנתיר ביטול כלי הקל, ואפילו נראה להקל אליבא דהרמב״ם.

הכנסת מיטה

ועפי ביאור מחודש זה נבין את ההיתר הגורף שהתיר הטור בסי׳ שח וז״ל: אבל מותר לקבוע ישיבתו אצלו כדי להוציאו אחר שיימאס, עכ״ל. דהא כל הכנסת מיטה ליד הגרף הרי היא בגדר גרמא בגרף ושריא שהרי הגרף מונח ועומד ומכניס המיטה רק גורם שייחשב הגרף למאוס בעיניו, ומנגד הרמב״ם השמיט לחלוטין את היתרי הכנסת מיטה משום דס״ל דגרמא הויא כמעשה.

הוצאת גלעינין מתוך פיו

ועפ״ז נבין עוד הלכה של הרמב״ם בפכ״ו הט״ז וז״ל: וכן כל הקליפין והגרעינין הראויין למאכל בהמה מטלטלין אותן, ושאינן ראויין אוכל את האוכל וזורקן לאחוריו ואסור לטלטלן, עכ״ל. וכתב המגיד משנה שדבריו מיוסדים על הגמרא במסכת שבת (קמג.) וז״ל: רב הונא בריה דרב יהושע עביד להו [לגלעיני התמרים] כגרף של ריעי. אמר ליה רב אשי לאמימר: וכי עושין גרף של ריעי לכתחילה, רב ששת זריק להו בלישניה. רב פפא זריק להו אחורי המטה. אמרו עליו על רבי זכריה בן אבקולס שהיה מחזיר פניו אחורי המטה וזורקן, ע״כ. והנה כאן נהג רב הונא בריה דרב יהושע לצבור את הגלעינים וכך בתום הסעודה היה המצבור מגונה בעיניו ושרי לסלקו כגרף משא״כ אם היה מניחם לפניו ללא צבירה אינו מוכרח שייוצר גרף מאוס, ותמה רב אשי על הנהגה זו שהרי זהו ממש מאי דאסרו חכמים לעשות גרף ואח״כ ממשיכה הגמרא במעשי רב על חכמים שהקפידו שלא לצבור את הגלעינים, וא״כ נמצאו לפנינו כמה הנהגות בחז״ל:

א. הנהגת רב הונא בריה דרב יהושע שצבר את הגלעינין לפניו כגרף, ואין הלכה כמותו.

ב. רב אשי שאסר את צבירתן לפניו אבל לא ביאר כיצד נעשה בפועל.

ג. הנהגת רב ששת שזרקן בלשונו וא״כ הסיכוי שייחשבו לבסוף הגלעינים כגרף נמוך מאד ואף אם יתלקטו לכדי גרף הרי זה שלא במעשה אלא בגרמא.

ד. הנהגת רב פפא שהחמיר בצורה שונה וזרקן בידיו מאחורי המיטה ששם הסבירות נמוכה שייחשבו כגרף דאינם ניכרים כ״כ לעיני הרואים.

ה. והתנא רבי זכריה בן אבקולס החמיר יותר מכולם וזרקן אחורי המיטה בלשונו ע״מ הגלעינים ישהו במקום שאינו ניכר וגם יוצבו בגרמא.

למעשה הוראת הרמב״ם לזרוק את הפסולת לאחוריו מיוסדת על שיטת רב פפא שהניחן במקום שאין סבירות שיהפכו לגרף, ולא סמך כלל על היתר גרמא וכ״כ המ״מ שהוראת הרמב״ם היא משום שחשש לעשית גרף של רעי.

ומנגד מצינו שהטור השמיט את כל מנהגי האמוראים הנ״ל, והביאור פשוט כיוון שאין שום צורך לחשוש לעשיית גרף של רעי בגרמא ואדם האוכל פירות ורוצה לפלוט את גלעיניהם יכול להוציאן מפיו ולהניחם היכן שיחפוץ ואם יימאסו לבסוף - ימאסו ואינו נחשב כעושה גרף ורק יש לאסור בצוברן בידיים לפניו שבזה הרי הוא עושה גרף של רעי.

ואם כן נמצא שיסכימו הרמב״ם והטור להוראת רב אשי שתמה על הנהגת רב הונא בריה דרב יהושע ובאמת חל איסור גמור לצבור בידיים גלעינים ע״מ שבצבירה זו יהיו מאוסים, אבל בזו נחלקו - שהרמב״ם סובר שצריך להחמיר כרב פפא, ואילו הטור ס״ל דדי בהא דלא יעביד כרב הונא בריה דרב יהושע ואם יוציאם מפיו ויניחם בצורה אקראית על השולחן שרי.

זימון גוי – גרף בשיורי כוסות

ועל פי יסודות אלו נמשיך ונאמר כי יחלקו הרמב״ם והטור גם בהגדרת גרמת גרף בזימון גוי, שהרי נחלקו בגמרא רבי יהושע בו לוי ורב אחא בר יעקב, ריב״ל התיר לזמן גוי לסעודה בשבת ומנגד רב אחא בר יעקב אסר משום המוקצה שיש בשיורי כוסו של הגוי, ותמה ריב״ל שלש תמיהות על האוסר:

א. מדוע לשיטתך אין מוקצה בשיורי כוסות דידן, וענה - שיורי דידן חזו לתרנגולים ואילו שיורי הגוי הן יין נסך ואסורים בהאכלה לתרנגולים.

ב. מדוע לשיטתך לא יתבטלו השיורים המועטים לכוס החשובה וייחשבו כאין - וענה - יין נסך איסורו חמור ואינו בטל.

ג. מדוע לשיטתך ייאסר לפנות והרי יש לנו היתר מדין גרף ולכן לא תהיה שום בעית מוקצה - וענה - וכי עושין גרף לכתחילה.

למעשה אנו מורים כריב״ל שמותר לזמן גוי בשבת, וצ״ב מדוע לא נחשוש לחששותיו של רב אחא בר יעקב וכתב בשעה״צ שכה סק״א שריב״ל פליג על רב אחא בטענה ב׳ וס״ל דאין לחלק

בין שיורי יין נסך לסתם פסולת והכל בטל לכוס.

אבל לפי היסוד שתלינו מחלוקת הרמב״ם והטור אפשר לומר כי באמת כל הנ״ל זהו לשיטת הרמב״ם דס״ל דאין גורמים גרף של רעי וממילא אסור לזמן גוי שזהו בכלל גרמא ואם באת להתיר יש להסתמך על סברת ביטול השיריים לגבי הכוס, אבל הטור לעומת זאת ס״ל דאין שום איסור בעשיית גרף ע״י זימון הגוי ואינו נחשב שעשה גרף ולכן נאמר כי הטור יכול לבאר בטעמו של ריב״ל שהתיר לזמן גוי משום דס״ל דבכה״ג לא חשיב עושה גרף אלא רק גורם גרף.

שיורי בקבוק – נפק״מ לדינא בין הטור לרמב״ם

ונפק״מ תהיה באדם המזמין גוי ומגיש לפניו בקבוק יין שלם והנותר בבקבוק הרי הוא יין נסך וכאן אי אפשר להסתמך על סברת ׳לבטיל לגבי כוס׳ משום שהני שיורין חשיבי ולא בטלי אבל ברור שחשיב גרמא בכה״ג, וא״כ יתיר הטור לזמן גוי כזה בשבת אבל מנגד כאן הרמב״ם יאסור שהרי היתר הטלטול ליין שבבקבוק הוא רק מדין גרף של רעי של יין נסך המאוס וכאן הרי הוא גורם עשיית גרף של רעי לכתחילה.

נטילת ידים של שחר

ויש לדון בגדר נטילת ידים של שחר אליבא דהטור, דלהרמב״ם פשוט שבכה״ג חשיב עושה גרף וצריך לילך למקום מרוחק וליטול שם ידיו אבל לדעת הטור שהתיר גרמא בגרף צריך לדון היאך תחשב פעולה זו כיון שמצד אחד עושה פעולה בידיים ומצד שני אינו מתכוין לפעולה אלא רק נוטל ידיו כדרכו והגרף נעשה בפס״ר ובביה״ל צידד כי הטור יתיר בכה״ג, ולפי מה שביארנו עדיין יש מקום לספק בדעת הטור.

מים אחרונים

ולגבי מים אחרונים עורר הרב ר׳ ישראל אלישיב שליט״א על מנהג העולם שנוהגים בסעודות גדולות שסובב השמש ובידו האחת קערה ובידו השנית ׳נטלה׳ ועובר בין האורחים וכל אחד נוטל מים אחרונים מהנטלה לתוך הקערה, והיאך עביד גרף לכתחילה ולכאורה צריך לאסור בזה בין לפי הרמב״ם ובין לפי הטור, אבל אחר העיון יש לצדד להתירא, דהכא קיל טפי דהא לגבי השמש חשיבי המים כמוקצה שחל בידו וא״כ כבר הרחבנו בשיעור ׳המשך טלטול׳ בגלעינים שיש מקום להקל בדבר ולהמשיך לטלטלו דהא המים בעודם בנטלה לא היו מוקצים ורק כאשר נטל ידיו הפכו למוקצים ולכן יש לדמות זאת להיתר המשנ״ב (סי׳ תקו סקכ״ט) להמשיך לטלטל חלה טמאה אחר ההפרשה, ואפילו אם נטל האורח את הנטלה בידו ונטל ידיו לתוך הקערה שביד השמש נתיר שהרי כל זה חשיב כעודו בידו על פי הוראת הא״ר בסי׳ תמו לגבי אחיזת הרב שנחשבת כיד השואל כיוון שעושב כן לצרכו, וכן כאן השמש והנוטל עושים פעולה אחת ומסייעי להדדי ולכן חשיבי כיד של אדם אחד.

שיטת השו"ע

בשו"ע השמיט את חומרת הרמב"ם לגבי גלעינין, ומנגד הסכים בסי' שלח ס"ח לאיסור נתינת כלי תחת הדלף שאינו ראוי כשיטת הרמב"ם, ומנגד היקל במקום פסידא, ויש לעיין כיצד נקט בסוגית גרמא בגרף.

ויש לומר שהשו"ע בחר לו דרך אמצעית, דהיינו שהחשיב את גרמת גרף כעשייה אך לא לגמרי, משום שבצירוף מקום פסידא יקל השו"ע בגרמא.

וממילא הכנסת מיטה תהיה אסורה אא"כ יש מקום פסידא, ומקום פסידא בפנ"ע לא מהני.

ולגבי גלעינים יש לומר שהיקל השו"ע בגרמא כיון שאפשר לומר שרב אשי אסר רק בגוונא דצוברן לפניו ולכן לא ראה השו"ע להחמיר ולהחשיב את הנחת הגלעינין לפניו כגרמת גרף האסורה, ואפשר עוד לומר דכיוון שברוב פעמים הדבר גורם צער לפנות לאחורי השולחן בזה היקל השו"ע כדוגמת הקולא שהיקל בגרמא במקום פסידא.

יישוב כל הוראות השו"ע

ובמימן שח סעיף לו הורה השו"ע וז"ל: אין עושים גרף של רעי לכתחלה, דהיינו להביא דבר שעתיד לימאס כדי להוציאו לכשימאס, ואם עבר ועשאו, מותר להוציאו, עכ"ל. כאן נתפרש עיקר הדין ומשמע שדוקא נאסר להביא בידיים אבל גרמא מותר ולכן כתב המג"א ס"ק סב וז"ל: הלשון אינו מדוקדק דאפילו לא עשה כדי להוציאו אסור דהא אמרינן בגמרא אין מזמנין העכו"ם בשבת משום שיורי כוסות של יין נסך דהוי כגרף של רעי עב"י וה"ה לכל כיוצא בזה מיהו בהא לא קי"ל הכי ומותר לזמן העכו"ם בשבת, עכ"ל. אבל התורת שבת נקט כי הלשון מדודקדק ושרי גרמא אבל נוכיח לקמן שאין הדבר כך].

ובמימן שח סעיף לז כתב השו"ע וז"ל: במקום דאיכא פסידא, מותר להכניס מטתו אצל גרף של רעי ולקבוע ישיבתו שם, כדי להוציאו, עכ"ל. ומכאן ברור כי החמיר השו"ע כשני תירוצי התוס'[א] וע"מ להקל צריכים שני תנאים:

א. שיעשה גרף בגרמא כגון הכנסת מיטה.

ב. שיהיה מקום פסידא.

וברור שזה לא כדברי הטור שהתיר בכל גרמת גרף ולא כחומרת הרמב"ם שהשוה לגמרי גרמא למעשה בידיים ואסר אפילו במקום פסידא.

ובמימן שלח סעיף ח הורה השו"ע וז"ל: מותר ליתן כלי תחת הדלף בשבת, ואם נתמלא שופכו ומחזירו למקומו, והוא שיהא הדלף ראוי לרחיצה, אבל אם אינו ראוי, אסור, משום שאין

א. כך הגדירו זאת במאמר מרדכי ובביאור הגר"א.

עושין גרף של רעי לכתחלה. ואם נתן כלי תחת דלף שאינו ראוי לרחיצה, מותר לטלטלו במים המאוסים שבו, עכ״ל. הרי שהחמיר בעשית גרף ע״י פעולת גרמא.

ובסימן שלה סעיף ד הורה השו״ע וז״ל: אם יזוב תירוש מגיגית של ענבים שעדיין לא נדרכו, שנמצא אותו הדלף אינו ראוי, שהרי המשקין שבו אסורים ואינו רשאי לשום כלי תחתיו מפני שמבטלו מהיכנו, כיצד יעשה, יניח שם מטתו או שלחנו, ואז יהיה אותו הדלף לפניו גרף של רעי ויכול להניח שם כלי לקבל הדלף כדי שלא יעשה שם טיט, וכשיתמלא הכלי לא יזרקנו בכלי אחר, שלא יבטלנו מהיכנו, אלא מריקו בתוך הגיגית שזבו המשקין ממנו, שהיא מבוטלת מהיכנה ע״י משקין שבה משום משקין שזבו, עכ״ל. כאן ישנה דוגמא מובהקת לכך שהתיר גרמת גרף דהיינו הכנסת המיטה - במקום פסידא דהיינו איבוד היין הגועש.

והשמיט השו״ע את הגבלת הרמב״ם לגבי סילוק גרעינים לאחוריו משום דס״ל שאין זה אפילו גרמא אלא אכילה כדרך ואם יהיה גרף יהיה אבל פעולתו אינה מתייחסת אל הקליפין.

ובמ׳ שכה ס״א לגבי זימון נכרי בשבת סתם להתיר ונראה פשוט שיחמיר השו״ע בהגדרת זימון גוי ויחשיב זאת לעשיית גרף בידיים שהרי אם בגרמא רגילה כהכנסת מיטתו החמיר השו״ע אם לא במקום פסידא, ק״ו שיחמיר בזימון גוי [והא ראיה שהתוספות בתירוץ השני קבעו שנקרא יותר עושה גרף בזימון גוי מאשר מכניס מיטתו] ולכן צדקו מאד דברי המג״א בסי׳ שח ס״ק סב שכתב וז״ל: הלשון אינו מדוקדק דאפילו לא עשה כדי להוציאו אסור דהא אמרינן בגמרא אין מזמנין העכו״ם בשבת משום שיורי כוסות של יין נסך דהוי כגרף של רעי עב״י וה״ה לכל כיוצא בזה מיהו בהא לא קי״ל הכי ומותר לזמן העכו״ם בשבת, ע״כ. וכוונתו ברורה שאין לגרום גרף בין ע״י הכנסת מיטה או זימון נכרי אא״כ במקום פסידא אבל למעשה נתיר לזמן גוי מטעם אחר ששיורי כוסו לא חשיבי ובטלי ואע״פ שאיסורי הנאה נינהו, וממילא נראה פשוט שיהיה איסור לזמן גוי בשבת אם מניח לפניו בקבוק ויותיר הגוי כמות חשובה של יין שנתנסך כיוון שאין היתר לטלטל אגב כסא דהא היין חשיב יותר, ונחשב גורם גרף של רעי.

ארבע דרכים בגרף לכתחילה

ולסיכום:

הגמרא הובאה מחלוקת בין אביי לרבה בהלכות גרף ומצינו בזה ארבע דרכים:

א. **שיטת רבה - לתירוץ ראשון בתוס׳:** אין חילוק בין עשיה לגרמא אבל מותר לעשות או לגרום גרף של רעי במקום פסידא.

ב. **שיטת רבה - לתירוץ שני דתוס׳:** אין שום היתר לעשות גרף במקום

פסידא אבל מותר לכתחילה לגרום גרף של רעי ואפילו שלא במקום פסידא - וכך פסק הטור.

ג. **שיטת רבה - ונחמיר כשני התירוצים:** אין שום היתר לעשות גרף במקום פסידא וכן בד"כ גרמת גרף הרי היא כעשית גרף בידים - אבל בצירוף גרמת גרף במקום הפסד יש להתיר - וכך הורה השו"ע.

ד. **שיטת אביי:** אין שום היתר לגרום גרף או לעשותו בידיים ואפילו לא במקום פסידא - וכך הורה הרמב"ם.



סוכת 'לנצח', בנויה ועומדת

איסור עצי סוכה, דאורייתא או דרבנן
חלות הקדושה, הסתלקות, וחלות מחודשת
פרטים בדין 'חידוש דבר'
קושיא ע"ד המשנ"ב, שני דינים 'קדושה' 'ועשייה'
שערי תשובה, התנאי שהתיר הוא התנאי שאוסר
קיבוע קורות לסכך
יסודות פסול 'קבע בסכך'
הכל תלוי בהגנה מגשם
מהרש"ק, בעי תרתי, מסמרים וגם איטום
דמיון לבית

• • •

איסור עצי סוכה, דאורייתא או דרבנן

מצינו בדין קדושת עצי סוכה שני מקורות לאיסור: **אחד מדאורייתא** דכתיב (ויקרא כג, לד) "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג **הסוכות** שבעת ימים לה'" והך '**הסוכות**' מיותר הוא שהרי ידענו דבסוכות קאי כדכתיב אח"כ "בסוכות תשבו שבעת ימים" וה"ל למיכתב "חג שבעת ימים" ואנא ידענא דבסוכות משתעי, אלא לדרשא קאתי דחג הוא לשון חגיגה והוא קרבן חגיגה וכשם שחל שם שמים על החגיגה שהרי אסורין בהנאה עד אחר הקטרת האימורין כך חל שם שמים על הסוכה וזהו לה' כלומר שתהיה הסוכה קדש כל שבעת ימי החג ואסור ליהנות ממנה, **ואיסור מדרבנן** מטעם מוקצה וכבר חילקו בזה התוספות (סוכה ט. ד"ה מנין) שני חילוקים או דבעודה עומדת הוי איסורה מדאורייתא אך כשנפלה הוי איסורה מדרבנן, וחילוק נוסף ישנו בשם רבינו תם דבשיעור הכשר סוכה מצומצם הוי דאורייתא ובשאר חלקי הסוכה הוי מדרבנן, ומצאתי בדברי הר"ן בשם הרמב"ן (ביצה ל:) חילוק שלישי: דאי איסורא מדאורייתא כבר אמרה תורה חג הסוכות שבעת ימים ותו לא ואין לאסור את עצי הסוכה ביום שמיני אך מטעמא דמוקצה איכא מגו

דאיתקצאי ואסירא כל שמונה [ואח"כ מצאתי סברא זו בתוס' ישנים שבת כב.] ועורר בזה בערוך השולחן סי' תרל"ח ס"ד דאית כמה נפק"מ להלכה בין דאורייתא לדרבנן:

א. דאם הוא מדרבנן אז כשקטן או א"י נוטל ממנה אין לנו לחוש לזה אבל אם היא קדוש מן התורה כקדשים פשיטא שעלינו לראות שלא תתחלל ביד אחרים.

ב. עוד יש נ"מ דאם האיסור מן התורה לא מהני שום תנאי ואם מדרבנן מטעם מוקצה יש לפעמים דמהני תנאי.

ג. עוד יש נ"מ דאי מטעם מוקצה דרבנן הותרה בשביל חולה שאין בו סכנה כמ"ש בסי' שכ"ח ומשום כבוד הבריות כמ"ש בסי' שי"ב ובטלטול מן הצד כמ"ש בסי' שי"א משא"כ אי הוי קדש דאורייתא לא הותרה בכל אלה כמובן.

ועוד אפשר לאוסופי על דברי ערוה"ש:

ד. דאי הוי איסור דרבנן הרי נקל בספק פלוגתת הפוסקים כדין ספק דרבנן לקולא, והארכנו בזה בשיעור 'מוקצה דאורייתא או דרבנן', אך באיסור דאורייתא יש להחמיר.

ה. ועוד יש לומר דאי הוי דרבנן יש לדון בהיתר שימוש לצורך מצוה כדמצינו בהיתר החת"ס (הוב"ד בביה"ל תרל"ח ד"ה כל שמונה) ליטול אתרוג מנוי סוכה כדי לקיים מצוות ארבעת מינים אבל באיסור דאורייתא לא מצינו מי שיקל בזה ונפק"מ ליטול הדס שסיכך בו לצורך ד' מינים.

חלות הקדושה, הסתלקות, וחלות מחודשת

וכתב השולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרל"ח סעיף א וז"ל: עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך (ואפילו קיסם לחצוץ בו שיניו אסור) (מהרי"ל), ואין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום השביעי כולו הסוכה מוקצה עד בין השמשות, והואיל והוקצה לבין השמשות של שביעי הוקצה לכל היום.

וכתב הרמ"א בזה"ל: וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא, עכ"ל.

וכתב במגן אברהם סק"ב וז"ל: ונ"ל דמי שיש לו סוכה בנויה משנה לשנה מ"מ אינה אסורה עד שישב בה בחג אף על גב דכבר ישב בה בשנה שעברה מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה וצריך מעשה אחר שתחול קדושתה, עכל"ק.

ומדברי מג"א אלו למדנו יסוד עצום, דאף דבחג עצמו קדושת עצי סוכה קמה וגם ניצבה בתוקף עצום, מ"מ אחר החג פרחה לה קדושתה מינה ונפק"מ לשלשה נידונים באדם שבנה סוכה וישב בה:

א. אחר החג אין קדושה בעצי סוכתו.

ב. בחג הבא לשנה הבאה לא תחול על סוכתו קדושת סוכה וממילא אם לא ישב בה שוב בחג הבא, לא התקדשה

סוכתו וממילא יוכל לפרקה בחול המועד ולהסיק בעציה תחת תבשילו.

ג. בחג הבא אם ירצה לישב בה יצטרך לעשות בה מעשה המוכיח שישיבתו בה היא לשם סוכה.

ונרחיב קצת הביאור, כתב בשולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרל"ו וז"ל: סוכה ישנה, דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג, כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג, ואפילו בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד; ואם החידוש על פני כולה, סגי אפילו כל דהו, ואם עשאה לשם החג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חדוש, עכ"ל. ומקורו מהמשנה בסוכה (ט:) סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה, כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה. ובגמרא ביארו דב"ש מצריכים עשיה לשמה בסוכה ולכן כל שלשים יום הסמוכים לחג בסתמא עביד איניש לשם סוכה [שהרי שואלין ודורשין בעניני החג שלשים יום משנ"ב תרל"ו סק"ב] אך יותר מכאן אינו מכוין לשם מצות סוכה ולכן יפסלו ב"ש את סוכתו, אבל אם יבנה סוכה בכוונה מפורשת לשם סוכה ודאי שיועיל לו אפילו הרבה קודם משלשים יום שקודם החג. אבל ב"ה לא בעו לשמה בסוכה ולכן בין בתוך שלשים ובין קודם שלשים ואפילו מתחילת השנה יכשירו את הסוכה ואפילו אם לא כיוון לשם סוכה, וכתבו התוספות ד"ה סוכה ישנה בית הלל מכשירין - בירושלמי תני צריך לחדש בה דבר חבריא אמרין טפח רבי יוסי אמר כל שהוא ומאן דאמר כל שהוא ובלבד שתהא על פני כולה ובתר הכי איתא התם מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי וב"ה א"ר דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, ע"כ.

וביאור דברי הירושלמי שאף שב"ה לא הצריכו 'לשמה' עכ"ז הצריכו איזה תיקון קטן כדוגמת טפח על טפח, וסיים הירושלמי דלא יחלקו ב"ה וב"ש במצה שעשאה בסתמא קודם לחג שלשים יום דאף שב"ה אינם מצריכים 'לשמה' עכ"ז במצה יש חסרון של חשש חימוץ אם עשאה בסתמא שלשים יום קודם לפסח, והמשיכו תוס' לחדש שייתכן ודינא דמתניתין שהורתה שאם עשאה מתחילת השנה כשרה היינו אפילו לב"ה בסוכה שנעשתה יותר משלשים יום [וכתב בחזו"א (או"ח ק"נ ס"ק ו') שאם בדוקא עשאה שלא לשם חג יצטרך לחדש בה].

פרטים בדין 'חידוש דבר'

שטח טפח או טפח מרובע

והורה בשו"ע דאם החידוש על פני כל הסוכה די בכל שהוא, אבל אם אינו על כל הסוכה בעינן טפח, ובגדרי טפח הורה במג"א דמשמע דבעינן מרובע דוקא וביאר בביכורי יעקב ואם ארוך טפחים ורוחב חצי טפח, אף שבין הכל הוי כמו טפח על טפח, מ"מ לא מהני. אך בא"ר העיר ע"ז בזה"ל: ולענ"ד כיון דבירושלמי (פ"א ה"ב) ושאר פוסקים חוץ

מטור לא נזכר אלא טפח, אין להחמיר בטפח על טפח, עכ"ל.

בסכך או בדפנות, או שדי בהכנסת כסאות

ופסק המשנ"ב דהחידוש צריך להיות בסכך, וזאת ע"פ הגר"ז ופרי מגדים וחיי אדם, ובשער הציון סק"ז התייחס לדין חידוש בדפנות וז"ל: וכתב הפרי מגדים, ולא מהני מה שחידש בה דופן רביעי וכדומה, דבסכך בעינן חדוש, עד כאן דבריו. ונראה לי דדוקא דופן רביעי נקט, אבל אם חסר לו גם דופן שלישי בודאי מהני, דבלא זה לא היה יכול לקים מצות סוכה, ועדיף מחדוש מעט בסכך, וכן מוכח בריטב"א בדף מ"ו שכתב על מה דאמרינן שם היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר, וזה לשונו, פירוש, בסכך או בדפנות הצריכות לה לעכב, מברך מיד שהחיינו ושוב אינו מברך אותו בכניסת ליל החג, שכבר ברך זמן מדין סוכה בשעת מעשה, עד כאן לשונו. הרי דסבירא לה דבמקום דצריך חדוש לעכב, מהני נמי חדוש בדפנות שצריך להן לעכובא, עכ"ל. ודעת הבה"ג (הוב"ד בב"י) 'מיכנשא ומימניא בסתרקי הוי חידוש' ופירוש דבריו שאינו צריך לחדש 'בגופה של סוכה' כפי שהורה בשו"ע אלא די בהא שהכניס לסוכה כסאות ומצעות הוי חידוש.

להגביה או ליתן חדש

ובערוך השולחן הורה שיש להגביה את הסכך הישן ודי בזה וכן מצאתי בבאר היטב, אך בשו"ע הרב הורה ליתן סכך חדש, וקצת קשה לי דבשלמא לדברי המצריכים הגבהה מצינו כדוגמתו בסימן תרכ"ו ס"ב בדין תעשה ולא מו העשוי דמהני ביה וכ"ש הכא, אלא לדברי שו"ע הרב מאי מהני מאי דמוסיף סכך חדש על הסכך הקיים.

'דין חידוש', לעיכובא או רק לכתחילה

ונחלקו רבותינו בדין זה של 'חידוש דבר': בב"י הביא את דברי הבה"ג, בעל העיטור, התוספות והרא"ש שעסקו בסוגיא זו וכתב ע"ז: ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן (שם) כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר, עכ"ל. ומצאתי שגם באליה רבה ס"ל דהוי לעיכובא והביא סמוכות לכך וז"ל: ותימה הא בשבלי הלקט (סי' שלז) כתב בשם רב יהודאי גאון דלא חידש פסולה, וכ"כ בתניא (סי' פב) בשם רב נטרונאי, וכן משמע בתוס' (ט. ד"ה ואם עשאה) דפירשו מתני' אם עשאה לשם חג כשרה נפקא מינה שאינו צריך לחדש ע"כ, ואי חידוש אינו אלא למצוה מן המובחר לא שייך לשון כשרה. גם משמע כשרה היפוך מפסול דרישא, עכ"ל. ואף בבגדי ישע הביא דברי הא"ר והעיר דלפ"ז דברי המג"א שנקט דאינו לעיכובא צ"ע.

אך בב"ח נקט שכל דין חידוש זה הוא אך ורק מדרבנן, דמדאורייתא סגי בסוכה ישנה וטעם התקנה היתה כדי שיהיה היכר שיושב בסוכה לשם מצוה אלא שלפי זה יצא לחדש שבכל גווני דיתיב בסוכה ישנה בין עשאה שלא לשם סוכה ואפילו עשאה לשם סוכה צריך לחדש בה דבר.

אך במשנ"ב סק"ד הורה ע"פ המגן אברהם, וט"ז, ונהר שלום, וחיי אדם, ובכורי יעקב דלא כהב"י וז"ל: ובלבד שיחדש וכו' - היינו לכתחלה ולמצוה בעלמא כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא וכדלעיל בסי' תרל"ה וכ"ש בסוכות גנב"ך ורקב"ש[א] האמורים בסי' תרל"ה בודאי מצוה לחדש בה דבר לשם החג, עכ"ל. אך עכ"ז לא הסכים עם הב"ח, שהצריך חידוש אפילו בסוכה שנעשתה לשם חג יותר משלשים יום לפני החג.

לסיכום מעמד 'דין חידוש': בירושלמי נתבאר שיש דין 'לחדש דבר' בסוכה ונחלקו רבותינו בגדריו, הב"י והא"ר הבינו כי גדר זה הוא לעיכובא[ב], הב"ח נקט כי אינו לעיכובא ומטרתו ליצור הכירא שהיושב בסוכה זו מכוין למצוה ולפי טעם זה הצריך היכר בכל סוכה שנבנתה יותר משלשים יום לפני החג, אך המשנ"ב בשם האחרונים נקט ג"כ שהחידוש הוא רק לכתחילה אך הורה שאין צורך לחדש דבר אם עשאה מתחילה לשם סוכה.

וחידש במשנ"ב סימן תרלו סק"ז בשם החיי אדם וז"ל: אפילו מתחלת השנה וכו' - וסוכה העומדת משנה לשנה אף דמתחלה עשאה לשם החג כיון שעבר החג הרי בטלה העשיה וכמו שכתב המ"א בסימן תרל"ח סק"ב ואף על גב דכשרה היא שהרי נעשה מתחלה לשם צל העשיה שהיתה לשם החג נבטלה וע"כ צריך לחדש בה דבר, עכ"ל.

וביאור דבריו שאחר שהורה המג"א לקולא בדין קדושת עצי סוכה שפוקעת מהם מיד אחר החג והוסיף להקל המג"א שלא תחזור הקדושה מעצמה ללא ישיבה בסוכה, והמשנ"ב המשיך את חידוש המג"א אך לחומרא שאי פקעה קדושה גם פקעה עשייה לשם סוכה וממילא יש לחדש בגופה של סוכה בכל שנה ושנה, ועל פי יסוד זה נמצאת חומרא גדולה בסוכות המצויות כיום הנבנות ע"מ שלא לפרקם, וא"כ חייב לחדש בהם דבר.

קושיא ע"ד המשנ"ב, שני דינים 'קדושה' 'ועשייה'

ובאמת שיש להקשות מקוצר דעתנו על דברי המשנ"ב דבשלמא דין קדושת סוכה שבאמת חייל רק בקיום מעשה המצוה, ובאמת מסתלקת הקדושה בתום המצוה אך מדוע בדין 'עשיית הסוכה' תפקע עשייתה ממנה והרי מצינו שכבר בשעת בניית הסוכה ואפילו מתחילת השנה מחיל עליה הבנאי 'שם

א. גנב"ך ר"ת גויים נשים בהמה כותים וכל אלו ריעותא דילהו דלא נעשו ע"י בני חיובא, ורקב"ש ר"ת רועים קייצים בורגנין שומרי שדות וריעותא דארבע הנ"ל דאינן קבועות, ועכ"ז כיוון שנעשו בידים לצל כשרות לסוכה אלא שמלמד כאן המשנ"ב שהבא לישב בהם נדרש לחדש בהם דבר כהוראת הירושלמי.

ב. וצ"ע מדוע השמיטוהו הרי"ף והרמב"ם, ושמא ס"ל דהבבלי פליג בזה על הירושלמי.

סוכה' ואף דלית לקדושה מקום לחול כלל, הרי חלות העשיה יכולה לשרות אפילו בתנאים שקדושה אינה יכולה וא"כ מהיכי תיתי לקשור בין דין 'קדושת סוכה' לדין 'שם סוכה'.

ובברכי יוסף הביא את שיטת מהר"י מולכו שנקט שבמידה והקצה סוכה 'לנצח' הקדושה אינה פוקעת מהסוכה וז"ל: אם ייחד סוכה תדירית לכל השנים, בכל חג, כתב מהר"י מולכו בתשובותיו כ"י סי' ח' דאסור ליהנות ממנה אף בשאר ימות השנה. אבל ראיתי להרב מגן אברהם ס"ק ב' דסבר להפך, דגם בזו כשעבר החג בטלה קדושתה, וצריך מעשה אחר שתחול קדושה בה, עכ"ל. הרי שהבין החיד"א דמהר"י מולכו פליג על עיקר דינא דהמג"א וסבר[ד]:

א. שלא פוקעת הקדושה מהסוכה לעולם ובודאי שאין צורך לישב בסוכה כדי שתתעורר הקדושה על עצי הסוכה.

ב. וגדולה מזו, שחידש שהסוכה אסורה בהנאה כל ימות השנה.

ג. ועל פי זה בודאי שאינו מסכים עם דינו של המשנ"ב ויורה שא"צ לחדש בה דבר.

ובביכורי יעקב סימן תרל"ח ניכר דאף הוא פליג על המג"א וז"ל: ובא"ר (אות ד') כתב עליו וצ"ע, ולענ"ד יש הוכחה קצת נגד המג"א ממה דאמרינן בביצה (דף ל ע"ב), דנויי סוכה וכן עצי סוכה מגו דאתקצאי לביה"ש של כניסת יום טוב אתקצאי לכל ימי החג, ואיך אתקצאי בביה"ש כיון שעדיין לא ישב בה. אע"כ כשישב בה בשנה שעברה חל הקדושה ממילא, שדוחק לומר דאיירי שם וכל מה שהוזכר בסי' זה ממוקצה דביה"ש דוקא בשישב בה כל ביה"ש, עכ"ל.

שערי תשובה, התנאי שהתיר הוא התנאי שאוסר

ובשערי תשובה יצא לחדש דהקדושה אכן פורחת אחר החג אך חוזרת מעצמה בבוא החג הבא וזהו בא מכוחו של התנאי וז"ל: ולכן לדידן פשיטא דאין בית מיחוש דכיון שנוהגים היתר [פירוש, אנו שנוהגים היתר בשאר ימות השנה ובודאי איננו מורים כמהר"י מולכו] כל קדושה דבימי החג אדעתא דמנהגא היא שתחזור להיתרא וכהתנה בפירוש דמי ומ"מ מ"ש המג"א שצריך מעשה אחר שתחול קדושתה צ"ע דאפשר אף בלא מעשה חלה הקדושה כשמגיע החג ואין זה דומה להזמנה דהכא לא פקע הקדושה לגמרי רק על דרך תנאי לבד [פירוש, בהזמנה אה"נ דלא תרד הקדושה עד שישב בפועל אך כאן כיוון שכבר ירדה

ג. וכתב השערי תשובה שמשמע שהחיד"א עצמו מסכים עם המג"א.

ד. ולולי דב"ק של החיד"א שנקט דמהר"י מולכו ומג"א פליגי, היה אפשר לחלק ולומר דלא פליגי אלא מהר"י מולכו מיירי בסוכה שבנאה מתחילה לקביעות אך המג"א מיירי בסוכה שבנאה לשעתה ונמלך עליה שלא לפרקה.

הקדושה ונסתלקה ע"י תנאי ממילא גם חזרת הקדושה באה ע"י אותו כח התנאי] ויש לעיין בדברי השע"ת דאולי ס"ל דתרתי פרחן הכא אחר החג הקדושה והעשיה ותרתי הדרן להכא בחג הסוכות הבא הקדושה והעשיה, או דלמא ס"ל דהקדושה פורחת וחוזרת אך העשייה מעולם לא נסתלקה וכמו שהערנו למעלה, ונמצא שלדעת השע"ת:

א. הקדושה פוקעת מהסוכה מיד אחר החג וזה לקולא.

ב. הקדושה חוזרת מעצמה אל הסוכה בחג הבא ללא תנאי ישיבה בסוכה, וזו חומרא.

ג. ברור שאין צורך לחדש דבר בסוכה שנבנתה מתחילתה לשם סוכה דהעשייה קיימת, או שנסתלקה וחזרה מעצמה או שלא נסתלקה מעולם.

למעשה: ברור שיש להחמיר ולא להשתמש בסוכה בנויה ועומדת משנה שעברה ואין להקל כדברי המג"א, דהרי מהר"י מולכו פליג עליה וכן השע"ת מחמיר בזה, וכן החמיר בביכורי יעקב, ובמשנ"ב בסי' תרל"ח הורה שטוב להחמיר, **אלא שבדין 'חידוש כלשהוא' בסוכה נמצא קולו של המג"א חומרו ויצריך לדעת המשנ"ב חידוש בסוכה**, ונראה שהמיקל בזה לא הפסיד דסמיך על כל הני גדולים שחלקו על עיקר דינא דהמג"א ואפילו בדין קדושה ס"ל שחלה מעצמה או שלא פקעה כ"ש שיורו שא"צ חידוש, ובפרט שאין הכרח לומר שהמג"א מצריך חידוש בסוכה משנה שעברה [וראיתי שכתבו שבספר 'עמק ברכה' הקשה כבר על דברי המשנ"ב].

ועוד אפשר לצרף לקולא את דעת הבה"ג שהוזכר לעיל (והוב"ד בב"י) 'מיכנשא ומימניא בסתרקי הוי חידוש' ופירוש דבריו שאינו צריך לחדש 'בגופה של סוכה' כפי שהורה בשו"ע אלא די בהא שהכניס לסוכה כסאות וכלים הוי חידוש, ולפי הבה"ג ברור שכל אדם עביד חידוש בסוכתו, ובפרט שכל דין חידוש דבר בסוכה לדעת הרבה גדולים הוי רק לכתחילה ולא לעיכובא, **ושמחה עצומה היתה לי בראותי את פסק ההלכה של ערוך השולחן** (תרל"ו ס"א) וז"ל: ובירושלמי (פ"א הל' ב') אומר דמ"מ צריך לחדש בה דבר לשם סוכת מצוה או משך טפח או משהו על פני כולה ואם עשאה לשם חג א"צ לחדש בה דבר אפילו עשאה מתחלת השנה [עי' חיי אדם שכתב דבעשאה לשם חג לשנה הבאה צריך לחדש בה דבר ודבריו תמוהים] עכ"ל ערוך השולחן. והרי זכינו לכוין דברינו לדברי קדשו.

לְהַלָּכָה: סוכת 'לנצח' [פרגולת הצללה] הבנויה ועומדת לשם סוכה כמה שנים אין חובה לחדש בה דבר בגופה כיוון שמעולם לא פקעה עשייתה ממנה, אך המחמיר בזה תבוא עליו ברכה.

קיבוע קורות לסכך

ואגב עסקנו בסוכה זו יש לדון בדין קביעות הסכך שהרי האומנים בנאי העץ נוטלין קורות וחורצים בהן מגרעות ובתוך אלו הנקבים דוחקין ותוחבין את קרשי הסכך וזה הסכך עומד כך שנים רבות בקביעות גדולה, וכתב השעה"צ בסימן תרל"ג סק"ו לגבי דין קביעות בדפנות וז"ל: וכתבו התוספות והר"ן דכל זה בדפנות, אבל בסכך, שעיקר הסוכה על שם הסכך, **לא מתכשרא מן התורה עד דעביד לה ארעי**, דהיינו שלא יקבע הנסרים של הסכך במסמרים, עכ"ל. **ושמעתי לת"ח אחד שהורה בזו ברבים לאיסור ע"פ השעה"צ הנ"ל.**

יסודות פסול 'קבע בסכך'

ומקורו של פסול 'קבוע בסכך' מדברי התוספות בדף ב. ד"ה כי עביד וז"ל: וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכתיב "וסוכה תהיה לצל" הא כתיב נמי "מזרם וממטר" וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי וא"כ הוה ליה קבע.

וכעין זה מצינו בהגהות מיימוניות (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ה הלכה ט) וז"ל: ור"ת פירש והוא שעשוי לצל ולא מעובה להגן מן הגשמים שזו פסולה דאי כשרה אמאי התירו לצאת מן הסוכה משתסרח המקפה יכסנה יפה יפה ולא תסרח מקפתו ועוד אמאי אמר פרק הישן ובפ"ק דתענית דגשמים בחג סימן קללה הוא. והא דתנן המעובה כמין בית כשירה צ"ל שאין מצלת מן הגשמים שלבסוף יורדין דרך הגג ומעשה שסיכך ה"ר שמעון גיסו של ר"ת **בנסרים שאין בהן ד' טפחים ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפה ותקוע במסמרות ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאין מצלת מן הגשמים** דריב"א כתב סתם סוכת רועים עשויה להגן מן החמה ומן הגשמים וכו' ושמא הצלת גשמים הצלה פורתא אבל אם אין יורדין בה גשמים כלל פסולה והמחמיר תבא עליו ברכה מאת השם יתברך, ע"כ.

ואכן כך פסק הלבוש בסימן תרל"א ס"ג וז"ל: אבל בדיעבד אפילו מעובה כמין בית כשרה, דמכל מקום שם סוכה עליו, במה דברים אמורים כשהיא באופן שאין הכוכבים נראין מתוכה אבל המטר יכול לירד לתוכה, שאע"ג שאין הכוכבים נראים כיון שיכול המטר לירד לתוכה שם סוכה מיקרי, אבל אם היא מעובה כמין בית ממש עד שאין המטר יכול לירד לתוכה פסולה, שאין זה שם סוכה עליו אלא כבית מקורה, עכ"ל. והב"ח יצא גם הוא בסימן תרל"א ותרל"ה ס"א לאסור בסוכה שמגינה היטב מן הגשמים.

אך בברכי יוסף אורח חיים סימן תרל"א כתב וז"ל: מסתמות דברי מרן משמע דדעתו דעת עליון להכשיר אפילו אין המטר יורד מתוכה, ובדיעבד מיהא כשרה בכל גוונא. וזו סברא מציעתא, דאיכא מאן דמכשר אף לכתחילה לעשותה

כאשר חפץ בה מעובה כבית ממש, וכמבואר בספר שבולי הלקט (סי' ש"ל) וכמה גדולים סברי דבדיעבד מיהא כשרה. אבל האחרונים פסלו אף בדיעבד. ומיהו נראה דבדיעבד, כאשר יהיה האופן דא"א ליטול קצת מהסכך מפני סיבה, יש לסמוך על המכשירין.

מעובה כמין בית

וכך מצינו במשנ"ב בסימן תרל"א סק"ו לגבי 'מעובה כמין בית' וז"ל: וכתבו האחרונים דמ"מ אם היא מעובה כ"כ עד שאין הגשמים יכולים לירד בתוכה אפילו כשיורדין גשמים מרובים וא"כ הוי כעין בית יש להחמיר ולפסול **משום גזירת בית**[ה]. ומ"מ בדיעבד כאשר א"א ליטול קצת מהסכך מפני איזה סיבה יש לסמוך על המכשירין, עכ"ל. ובס"ק ה' החמיר בשם הפמ"ג בסכך מעובה להחשיבו כסכך פסול הפוסל בארבעה טפחים, אך עכ"ז תבר לגזיזיה בשעה"צ סק"ה והורה שאם ימעטנו תוכשר הסוכה דלא הוי ממש כסכך פסול שנעשה כשפודין של ברזל.

סיכוך בנסרים

ושנה המשנה ברורה יסוד זה גם בסי' תרכ"ט סי"ח שכתב על דברי השו"ע שפסק שמעיקר הדין מותר לסכך בנסרים שאינן רחבים ארבעה טפחים אך עכ"ז נהגו שלא לסכך בהם וכתב המשנ"ב בסק"ט לבאר את טעם המנהג וז"ל: ונהגו שלא וכו' - **דילמא אתי לסכך בענין שלא יהא מטר יכול לירד שם**, ויש מהראשונים שכתבו דכהיום מדינא אסור הואיל דבזמן הזה מסככין בתיהם בנסרים שאין בהן ד' טפחים איכא גזירת תקרה ומ"מ יש לחוש גם לטעם הראשון וע"כ הלטי"ש אף על פי שאין בהם גזירת תקרה שאין מסככין בהם בתיהם מ"מ יש לחוש שיסכך כ"כ שלא יהיו הגשמים יורדים בתוכה וכ"ש בשינדלין, עכ"ל[ו].

הכל תלוי בהגנה מגשם

ובאמת ניכרים הדברים דהכל תלוי דוקא בשאלה האם יכולים גשמים לכנוס בסוכה או לאו, והמסמרים לאשורי מילתא בעלמא הוא דעבידי דבד"כ ללא מסמרים אי אפשר להדק את הקרשים היטב שלא יכנסו המים וביותר ניכר החילוק בין יכולים להכנס מים או לא בדברי הגה"מ שהבאנו לעיל וז"ל: **ומעשה שסיכך ה"ר שמעון גיסו של ר"ת בנסרים שאין בהן ד' טפחים ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפה ותקוע במסמרות ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאין מצלת מן הגשמים**, הרי שהכל תלוי במצלת מן הגשמים או לאו והמסמרות רק

ה. כאן יש להבחין כי המשנ"ב נקט שם פסול דרבנן בלבד ולא תפס פסול דאורייתא כדמוכח מדברי התוספות ב. וכדבריו בשעה"צ תרל"ג סק"ו, ולפי מה שנבאר בהמשך אפשר להעמיד כי אם הסכך רק מגן מגשם ללא מסמרות פסול מדרבנן אך אם מגן מגשם בצירוף מסמרים פסולו מן התורה.

ו. ולגבי עצם חומרת המשנ"ב שנקט כי ממנהגא יש להמנע מלסכך בכל נסר שיכול לבוא ע"י הסיכוך בהם לאיטום הסוכה, כבר נהגו רבים בעיה"ק ירושלים ע"פ הוראות גדולי הדור לסכך בנסרים דקים.

היכי תימצי לחיזוק ואיטום, ואם השכיבן זה אצל זה על כרחך צריך לפרש דמניח את הקורות ללא מסמרים. ואחר החיפוש מצאתי שציינו **שבספר שבילי דוד** (או"ח סי' תרכ"ה אות ב') שקיל וטרי בנידון זה, ומסיק ג"כ מכח דברי הגמי"י בעובדא דר"ש גיסו של ר"ת שהבאתי למעלה, דעל כרחך מוכח משם דמחמת קביעת הנסרים במסמרים אי לאו משום מניעת ירידת הגשמים לתוך הסוכה לית לן בה, **וכן נבאר גם בדברי שעה"צ דמיירי בהידוק מסמרים שגורמים איטום מוחלט.**

מהרש"ק, בעי תרתי, מסמרים וגם איטום

וגדולה מזו מצינו בדברי מהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה חאו"ח סימן שס"ו וז"ל: ואני מוסיף עליו דודאי אף אם לא יוכלו גשמים לרדת שם כשרה דהרי מבואר בש"ע דמעובה כמו בית כשרה רק כוונת התוס' **היכא דהוי תרתי**, דמטר א"י לירד גם הוי קבוע במסמרים זה הוי קבע אבל בחד מנייהו אם המטר יכול לירד או אף בא"י המטר לירד רק דאינו קבוע במסמרים כשרה וזה לא הוי קבע, עכ"ל הרי שהצריך תרתי גם אין יכול מטר לירד וגם קיבוע במסמרים, וכך נראה שהורה בשבט הלוי ח"י סי' צ"ג, **ונראה לי להוסיף** שכך תהיה דעת השו"ע שביארו הברכ"י והמאמ"ר שמתיר בסוכה מעובה שאין הגשמים נכנסים בתוכה ואף הביא בב"י בסו"ס תרכ"ו את דברי תרומת הדשן (סימן פ"ט) שהתיר לקבע את הסכך במסמרים, וכדי למעט במחלוקת לא נימא דפליג על התוספות אלא התיר לקבע במסמרים וגשמים נכנסים ומנגד התיר במקרה שאין גשמים נכנסים וללא מסמרים.

דמיון לבית

אך לגבי סיכוך בקש כתב בביה"ל בסימן תרל"ה ד"ה כשרה שאין לאסור אף אם אין הגשמים נכנסים לתוכה דהא טעמא דגזירא לא קיימא דהא לא יבוא לטעות ולהתיר ישיבה בבית דהא אינו דומה הקש לתקרת בית, ומדבריו מצינו גדר חדש שאין די בעיכוב הגשמים אלא יש עוד תנאי יסודי שייראה כתקרת בית.

ולפ"ז אם נחבר את יסוד מהרש"ק עם יסוד הביה"ל נמצאו בידינו שלשה תנאים כדי לפסול סוכה מדין קביעות בסכך:

א. החומר של הסכך צריך להיות דומה לתקרות בתים.

ב. בפועל הסכך צריך לאטום היטב את הסוכה.

ג. הסכך צריך להיות מקובע במסמרים וברגים, או תקוע ומהודק היטב.

ולסיכום: חידשו התוספות שאף שאין איסור של קבע בדפנות, עכ"ז יש איסור של 'קבוע בסכך' וכך פסק בשעה"צ תרל"ג סק"ו, והיו שהבינו את דברי שעה"צ שמחמיר בכל גווני בקיבוע סכך כל דהו ע"י מסמרים אך המעיין בכל המקורות ובפסקי המשנ"ב יבין כי יסוד איסור זה הוא בהא דמונע מהגשמים לחדור לסוכה וא"כ דמיא לבית, ולכן

ברור שאין לאסור בסכך גרוע כגון קיינע"ס דידן המחובר ע"י מסמרים ואפילו לא בקורות הגונות וחזקות המעוגנות במסמרים שהרי הגשם חודר דרכם, אלא שיש לחוש לענין מעמיד בדבר המקבל טומאה וממילא בסוכות 'לנצח' שהקורות מעוגנות בחריצים של קורות התמך ללא כל מסמר בודאי שלית הכא בית מיחוש, ואף אינן דומות לקורות הבתים הן מצד סוג החומר ועוביו והן מצד צורת קיבוע הקרשים בזויות ורווחים וממילא הגזירה לא שייכא הכא דלא יבא להתיר ישיבה תחת קורות ביתו.

לְהַלָּכָה: מותר ומהודר לבנות סוכה מסוככת בקורות קבועות 'לנצח' ע"י תקיעת קורות בחריצי קורות אחרות משום שיש מקום לטיפות הגשם לחדור, והקורות דקות ומונחות בזוויות ואינן דומות לצורת הנחת קורות הבית, ואף לית כאן חששא דמעמיד במקבל טומאה.



הגדרות קדושה בסוכה ונוייה

שיטת רש"י, תנאי – אפשרות שימוש בפועל
שיטת הר"ן, אין תנאי בדאורייתא
בנה סוכה בחוה"מ והתנה, מה דינה
תנאי 'איני בודל'
ארבעת ההגדרות בסוגית תנאי
הקצאה
'קדושה'
מעשה מצוה
'תנאי'
תנאי חל על קדושה דאורייתא
תנאי חל על קדושה דרבנן
תנאי חל על הקצאה
תנאי לא חל על 'מעשה מצוה'
יסוד מחודש בדיני 'בסיס'
סתירה בפסקי המשנ"ב, מסימן ש"ט לתרל"ח
חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא
ארבעה גדרים בבסיס, וארבעה בנוי סוכה
בסיס, חזקת היתר או חזקת איסור
נוי סוכה, אחוז בקדושת הסוכה

• • •

הלכה ברורה ומוסכמת שעצי הסוכה איסור הנייתן מדאורייתא לעומת נויי הסוכה שאיסורן רק מדרבנן, ומצינו מחלוקת ראשונים בדין תנאי בסוכה, הרמב"ן והרשב"א נקטו כי תנאי מהני אפילו בסוכה וסברתם מובנת היטב דאי תנאי מהני מאי בין קדושה דאורייתא לקדושה דרבנן, והאדם שהוא בעלי

הסוכה בכחו להחליט עד מתי תשהא הקדושה בסוכתו, אך יש להבין סברת הרמב"ם הרא"ש והראב"ד וכן את פסקי הטור ושו"ע (בסימן תרל"ח) שהורו שלא יועיל תנאי בסוכה עצמה.

שיטת רש"י, תנאי – אפשרות שימוש בפועל

וביאר רש"י במסכת ביצה דף (ל: ד"ה אביי ורבא) וז"ל: דלא דמו לסוכה לענין תנאה, ואף על גב דבטלי לגבה, דכי מהני תנאה באומר מבעוד יום איני בודל מהם מהיות כוחי וזכותי בהם ליטלן כל שהות אורך של בין השמשות של ערב יום טוב, 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 יבדול מהם בין השמשות, משום דסתר אהלא, ובין השמשות ספק יום טוב הוא - חלה קדושה עליה, ועל ידי קדושה זו הוקצה לשבעה. ונראה לבאר בעומק דבריו כמה יסודות:

א. קדושה שתפסה אפילו רגע אחד אין שום יכולת לעוקרה בכל אותו היום.

ב. כעקרון, תנאי מהני בעצי סוכה אלא שבביה"ש דיום ראשון האומר 'איני בודל' - שקר הוא דובר שהרי על כרחו יבדול מחמר איסורא דסתירה ביו"ט.

ג. היום מתחיל מבין השמשות, ומה שחל כבר בביה"ש אי אפשר לעוקרו.

ד. לגבי סוכה כל שבעת הימים כיום אחד ארוך דמו, מכיוון שלא מפסקו לילות מימים.

ה. סוכה שבניתיה למצוה ולא ישבתי בה לא נתפסה כלל בקדושת הסוכה וממילא היא ונוייה יהיו מותרים עד לרגע שבו אשב בה בפועל.

ו. אם אשב בסוכה בין השמשות של יו"ט ראשון או סוכה ישנה שישבתי בה משנה שעברה[א] ובהתקדש היום גם הקדושה שפרחה לה משנה שעברה עתה שבה, גם אם אתנה 'איני בודל' מיד בכניסת החג התנאי בטל ומבוטל ולית ביה מששא דהיאך יאמר 'איני בודל' ועל כרחו מוכרח לבדול מכח איסור צדדי דסותר ביו"ט.

ז. וכן יהיה הדין בבונה סוכה בחולו של מועד, אך יושב בה פעם ראשונה ביה"ש של שבת חוה"מ.

ח. אך בבונה סוכה בחול המועד או אפילו אם בנאה מקודם יו"ט והמתין מלישב בה עד חוה"מ, בכאן יתחדש הדין שיכול להתנות קודם ישיבתו איני בודל וממילא לא תחול קדושה על הסוכה ויוכל לפרקה כאוות נפשו, ואף שיושב ומברך בה ומכיוון שכל שבעת ימים כחדא חשיבי, ממילא מוגדרת כסוכה ללא קדושה.

ט. אך בבונה סוכה בחוה"מ ויושב בה ללא תנאי קודם ביה"ש ודאי שנתפסת

א. לדעת השע"ת והביכו"י דפליגי על המג"א תרל"ח סק"ב בזה.

הסוכה בקדושה ואסורה בהנאה, אלא שאיסור זה של אותה ישיבה יכול להמשך לאורך המשך כל ימי החג אלא אם אך ורק בהגיע זמן ביה״ש שבו יש כח לקבוע לכל שאר ימי החג [משום שהכא בדיני מוקצה עסקינן ומוקצה חייל איסורו רק בביה״ש] אבל אם אחר שישב בסוכה וקידשה התנה ׳איני בודל בביה״ש שיבא׳ יש כח בתנאי זה לגרום שלא תימשך הקדושה הקיימת לשאר ימי החג ותהא מוגבלת אך ורק ליום שישב בו, אך מצד שני יש לטעון שכיוון שמצוות סוכה היא רצופה ולא מפסקי לילות מימים הרי שבזה שישב רגע אחד כבר נתפסה הקדושה בסוכה לכל ימי החג ולא יהא בידי כח להטיל תנאי[ב].

י. לגבי נויי סוכה שהתנה מראש שאינו בודל מהם ודאי שמועיל התנאי ואפילו אם התנה זאת בשעה שתלאן בערב יו״ט הראשון שהרי מעולם לא נתפסו בקדושת סוכה.

יא. אך בסוכות עצמו אם יתלה נויי סוכה ייתפסו מיד בקדושת הסוכה ויהיו באיסורם עד ביה״ש[ג] ואם יקדים ויתנה קודם שיגיע בין השמשות של אותו יום יפקע איסורם ולא ימשיך לשאר ימים [ואף הכא יש לעיין בסברא זו דלפי שכל ימי הסוכות כחדא חשיבי מפני מאי צריכנן לאמתוני לביה״ש].

יב. אך אם יתלה נויי סוכה בלא תנאי ואפילו בחוה״מ ייאסרו מיד וכאשר יגיע בין השמשות יתפשט איסורם לכל ימי החג הנותרים.

שיטת הר״ן, אין תנאי בדאורייתא

אבל הר״ן על הרי״ף מסכת ביצה דף יז. כתב וז״ל: כל שהתנה עליהן ואמר איני בודל מהם כל בין השמשות הרי לא בטלן והרי הן כאילו עומדים חוץ לסוכה אבל סוכה עצמה על כרחו היא קדושה מגזרת הכתוב דמה חג לה׳, וכו׳ ונ״ל דאע״ג דאיסורא דנויין משום בזויי מצוה מ״מ כיון שטפלן לסוכה עשאן כמוה ואי מתהני מנייהו אפי׳ לאחר שנפלו איכא משום בזויי מצוה הלכך אפילו התנה ליהנות ממנו לכשיפלו אין תנאו כלום דכי היכי דסוכה אסירא כל זמן מצותה אפילו נפלה נוייה נמי אסירי ומש״ה מקשינן שפיר מנויין לסוכה, עכ״ל. הרי שהבין כי אין יכולת כלל להתנות בעצי סוכה מגזירת הכתוב, וממילא לא שנא בנה סוכה בערב יו״ט ונכנס ליו״ט ראשון ולא שנא בנה סוכה בחול המועד,

---

ב. סברת הרב ר׳ מאיר כהן שליט״א.

ג. ובדברי ביה״ל ד״ה אסור להסתפק מהם וכו׳ - זהו אם תלאן קודם ביה״ש ראשון ואם תלאן ביום א׳ או בחוה״מ מתחיל איסורו מן בין השמשות הראשון שאחר זה עד סוף יום טוב אבל מן עת התליה עד הערב לא מיתסרא [כן מוכח לקמיה], עכ״ל. ומשמע מדבריו דליכא איסורא בשעת תליה נראה דחובה לבאר דלא ייקבע איסורא לכל ימי החג אבל איסור ליום זה ודאי דחל עלייהו, ואפילו נפלו אחר שתלאן יש לאסור באותו היום.

הכל אסיר בין עם תנאי ובין ללא תנאי מגזירת הכתוב.

בנה סוכה בחוה"מ והתנה, מה דינה

ועל פי הבנת המחלוקת שבין הר"ן לרש"י נראה לבאר את הוראת שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרל"ח סעי' י"ד וז"ל: ואם עשה סוכה בחול המועד והתנה על עצי הדפנות בתנאי המועיל להסתפק מהן בכל עת שירצה הרי זה מסתפק מהן בכל עת שירצה אפילו בשעה שהסוכה קיימת ויושב בה לשם מצוה ואין בזה משום ביזוי מצוה כיון שהדפנות לא הוקצו כלל למצוה שהרי התנה עליהם מתחלה שיהא רשאי להסתפק מהן ונמצא שלא חלה עליהם קדושת הסוכה מעולם, עכ"ל. ובתחילה התקשיתי מאד בדבריו כמאן ס"ל דאי ס"ל כרש"י היה צריך להקל אף בסכך הסוכה דהא בנאה בחוה"מ ולית הכא הקצאה מכח סותר, ואם כהר"ן ס"ל היה צריך לאסור אפילו בדפנות דהא הר"ן לשיטתו אזיל דלא מהני תנאי בעצי סוכה והרי פסקינן דבין הדפנות ובין הסכך בכלל האיסור, ותו"כ מו"מ בהדי הני צנתרי דדהבא הרב ר' נתנאל מיסקובסקי והרב ר' משה שורקי שליט"א, עלה בדעתי רעיון נפלא דכיון דדין תנאי בסוכה שנבנתה בחוש"מ תליא בפלוגתת רש"י המתיר בתנאי והר"ן האוסר בתנאי, וא"כ ודאי שעלינו להחמיר באיסור עצי הסכך דהוי איסורייהו מדאורייתא לכל השיטות אלא שלגבי הדפנות כבר מצינו שנחלקו בזה הרמב"ם הסובר דאיסורייהו מדאורייתא והרא"ש דס"ל דלא נאסרו דפנות בתוך איסור 'עצי סוכה' ולכן בא והכריע שו"ע הרב דבדפנות שהוי ספק ספיקא, דלרש"י מהני בהו תנאה, ואף אם תאמר כהר"ן דלא מהני בהו תנאה שמא הלכה כהרא"ש דלית בדפנות איסור עצי סוכה[ד].

לסיכום שלש דיעות הראשונים:

א. המתירים תנאי בסוכה ס"ל דבשעה שחלה על הסוכה איסורא דאורייתא אין עצה ואין תבונה לאפקועי ממנה קדושה חמורה זו, אבל לגבי קדושה דרבנן יש בנו כח למונעה מלשרות **ואפילו אחר שכבר שרתה קדושה דאורייתא**, וזה ייתכן בהתנה קודם שחלה קדושה ביה"ש הראשון והתנה שכאשר תפרח קדושה דאורייתא היינו כשתפול סוכתו, לא תחול על שברי הסוכה קדושת סוכה מדרבנן, ואף יכול להתנות על נויי סוכה קודם שתולן שלא תתפס בהם הקדושה מדרבנן.

ב. לרש"י איכא מציאות דתנאי בכל דבר אלא תהיה עליך חובה להוכיח כי אינך מחיל קדושה שבריר שניה וזה אינך יכול לעשות מכח איסור צדדי דסותר, אך

ד. ועורר בזה הרב ר' דוד שלום אוזי שליט"א דאליבא דהט"ז דס"ל דדין דפנות אליבא דהרמב"ם אסיר רק מדרבנן והרי זה עוד צד לצרוף, שהרי אפילו אליבא דהר"ן המחמיר בתנאים, שרי להתנות על מוקצה מדרבנן.

באמת אם תבנה סוכה בחול המועד אה״נ שיכול להתנות לפני הישיבה שלא תחול קדושה [ותנאי מהני רק באיסור דרבנן גרידא ולא באיסור דרבנן שקדם לו איסור דאורייתא ולכן עצי סוכה שייפלו לא מהני בהו תנאה ואפילו מעיו״ט].

ג. אך לדעת הר״ן ליכא מציאות תנאי בעצי סוכה [ואף הוא ס״ל כרש״י דתנאי מהני רק באיסור דרבנן גרידא ולא באיסור דרבנן שקדם לו איסור דאורייתא ולכן עצי סוכה שייפלו לא מהני בהו תנאה ואפילו מעיו״ט].

תנאי 'איני בודל'

ובגמרא מצינו את לשון התנאי 'איני בודל כל בין השמשות' אך כתב הרמ״א (בסי' תרל״ח ובסימן תרמ״ט) דהאידנא לא נהיגינן להתנות משום דאיננו בקיאינן שפיר בתנאי, ולכאורה יש להבין מאי בקיאות איכא בהכא והא לשון התנאי מפורש בגמרא, אבל אחר העיון נבחין כי שמונה אפשרויות מצינו בדברי הפוסקים לגבי האי תנאה:

א. איני בודל כל ביה״ש של שמונה ימים - תנאי משובח. וכל יום ויום אף שפקע התנאי בסופו מתחדש מעצמו מתחילתו.

ב. איני בודל כל ביה״ש - כנ״ל ורק שאינו מפורט.

ג. איני בודל כל זמן שארצה - יש בו יתרונות ויש בו חסרונות, יתרון דאית ביה אפילו את מאי דאיתא באות ד' בשם הביכו״י, אך מצד שני יש לחוש שמא יטעה בכוונת התנאי כבאות ז'.

ד. איני בודל בעת שאשב בה - את זה התנאי יעץ להתנות הביכו״י במידה ויש לנו סוכה שבנאה מחדש ואינו מתכוין לישב בה בביה״ש עצמו שהרי בשעת ביה״ש שבו הניח את התנאי לא היתה קדושה על סוכתו והיאך יחול תנאה, וז״ל: ואפשר לומר עוד דבחדשה לא מהני להתנות שאין בודל ביה״ש של יום הראשון כיון שעדיין לא הי' מקום לחול האיסור ביה״ש, אלא צריך להתנות שאין בודל כל עת שישב בה, וצ״ע. (ביכורי יעקב סימן תרל״ח), אבל באמת דבריו צריכים הבנה דהרי התנאי אינו מוחל רק על בין השמשות אלא מתחיל אפילו בבין השמשות, ואם ליכא חלות ביה״ש ניחא וכאשר יגיע זמן החלות הרי אני מניח תנאי.

ה. איני בודל כל ביה״ש של יו״ט ראשון (משנ״ב סקי״ח) - בזה מהני תנאו רק שלא תחול קדושה ביו״ט ראשון אבל ביום שני פקע תנאו וחלה קדושה ושריא עד סוף החג.

ו. איני בודל לכשיפלו - לא מהני שהרי נתן מקום לקדושה לחול ואחר שחלה היאך תפוג.

ז. איני בודל כשארצה, כנ״ל באות ו' שהרי נתן מקום לקדושה לחול עד שירצה.

ח. איני בודל בין השמשות - כאן החסרון הוא בהא דהשמיט את מילת 'כל' וממילא תיתכן משמעות בדבריו דהחיל קדושה על חלק מזמן ביה"ש, וממילא אחר שחלה קדושה רגע אחד אין יכולת לסלקה.

ארבעת ההגדרות בסוגית תנאי

הקצאה

הגדר הראשון: 'הקצאה' שפירושה קביעת ההגדרות של המוקצה למצוה ויש בזה חילוקי דינים, דעצי סוכה מוקצים לכל שימוש, וכן נויי סוכה, אך אתרוג שייתלה בסוכה או אתרוג שייחדו לנטילה - מותר בהרחה אך מוקצה לאכילה, וכן מצינו בהדס להושענא - אסור אפילו בהרחה, לעומת הדס לסיכוך שנחלקו בו אי שרי להריח בו, ולסיכום: הקצאה פירושה הגדרות השימוש אחר שחלו דיני מוקצה על החפץ וכל דבר כדינו, הקצאה אינה חלה עד שתחול קדושה על החפץ ומפני כך אפילו עצי סוכה החמורים לא יוקצו לשימוש עד שתחול קדושה על הסוכה.

'קדושה'

הגדר השני: 'קדושה' שפירושה חלות של קדושת מצוה על החפץ, יש קדושות שחלותן מדאורייתא ויש שיחולו רק מדרבנן על עצי סוכה הקדושה החופפת עליהן היא מדאורייתא אך על נויי הסוכה או על אתרוג והדס לנענוע ד' מינים קדושתן מדרבנן, הקדושה לא מתחילה לחול מעצמה אלא 'ממתינה' למעשה המצוה שיש בו כח 'להפעיל' את הקדושה שמעמידה את ההקצאה.

מעשה מצוה

הגדר השלישי: 'מעשה מצוה' מוגדר כאשר אדם מתחיל להשתמש בחפץ לצורך מצוה לדוגמא: סוכה שנבנתה שבוע לפני חג הסוכות לא חלה עליה לא הקצאה ולא קדושה, ואף על פי שקדש היום חידש רבינו הרמ"א דלא חלה על הסוכה הקדושה עד שישב בה משום דהזמנה לאו מילתא היא, ואינה חלה עד שיתקיים מעשה המצוה, דהאי הקצאה והאי קדושה יושבות ומצפות לביאת מעשה המצוה שיחול ואז ברגע שהאדם מקיים את המעשה, ממילא קמות וניצבות אלו תרתי קדושה והקצאה.

שיטת המור וקציעה

אך בדברי היעב"ץ במור וקציעה סימן תרל"ח מצאתי דבר מפליא, דפליג על הרמ"א דפסק דסוכה עד שלא ישב בה לא נתקדשה דהזמנא לאו מילתא היא וז"ל היעב"ץ: והיא גופה קשיא נמי, מ"ט לא תחול עלה קדושה בכניסת י"ט כיון דעביד מעשה בגוף הסוכה דהא לא הזמנה גרידא היא, וקדושת היום גורם לחול עליה הקדושה, ועדיף ודאי משאר מעשה הזמנה, עכ"ל. ועל פי יסוד זה חלק המור וקציעה גם על דברי המג"א שהורה בסוכה ישנה דלא חלה עליה קדושה עד

שישב בה וס״ל ליעב״ץ דיש חיוב לחדש בה דבר (והובאה במשנ״ב דעת החיי״א דיש להחמיר לחדש בה דבר, וכן דעת הב״ח בכל סוכה ישנה) וא״כ כיוון שיש חיוב לחדש ממילא תחול הקדושה על הסוכה בהתקדש היום מבלי לישב בה וז״ל המור וקציעה: כתב מג״א (ס״ק ב׳) מי שיש לו סוכה בנויה משנה לשנה, אפ״ה אינה אסורה עד שישב בה, כן נראין הדברים. ברם למאי דכתיבנא דאיכא למיחש לחומרא, בהזמנה דמעתה, עם קדושת היום הגורם, לפ״ז גם בחדש בה דבר, כדינה כשרוצה לצאת בה, הא נמי אתעביד בה מעשה בגופה כה״ג, וכיון שקדש היום אסורה ממילא, אף על גב דאכתי לא ישב בה, ואף במעשה זוטא הדרא למילתא קמייתא. כך נ״ל, עכ״ל. אבל דעתו דעת יחיד ולא פסקו האחרונים כמותו וממילא אין להחמיר כדבריו.

דעת הט״ז בחלות הקדושה

ועוד חידוש עצום בגדרי ׳חלות קדושה׳ מצאנו בדברי הט״ז תרס״ה סק״א דהורה התם דאם הזמין לעצמו אתרוג למיפק ביה הרי הקצהו מהערב ולא נימא דעד שלא יטלנו לא תחול עליו קדושה דהזמנה דהכא מילתא היא דהא נהכא בעסקי מוקצה עסקינן ובהלכות מוקצה לא אכפת לן מדיני הזמנה אלא בעת שהקצהו כבר נאסר עליו, וחילק בין דין הזמנה דאתרוג להזמנה דסוכה דהתם בהא דלא ישב בה הוי ידיים מוכיחות שאינו חפץ בה אבל כאן ליכא גילוי מילתא אלא שעדיין לא הגיע זמנה וממילא ההקצאה קמה וגם ניצבה, ולפי דברי הט״ז נראה שתלה הכל בראוי למצוה או לאו, דהיינו באתרוג כיוון שאינו ראוי ׳דינית׳ למעשה המצוה ממילא חלה עליו ההקצאה כבר מהערב אך בסוכה שראויה לישיבתה כבר מבין השמשות מדוע אינו יושב בה, אלא ע״כ בהא דלא יתיב הוי גילוי דעת וידיים מוכיחות שאינו רוצה להחיל עליה את קדושת הסוכה, וז״ל הט״ז: נראה פשוט שאפילו ביום הראשון קודם שנטלו למיפק ביה יש איסור מוקצה ול״ד למ״ש ב״י בססי׳ זה בשם הג״א עבדיה להושענא ולא אגדיה למיפק ביה שרי בהנאה דהזמנה לאו מלתא היא דשם כ״ז שלא עביד המעשה שיש לו לעשות דהיינו האגודה לא אקצי דעתיה ממנה ואפשר שיברור לו אחרת ע״כ אין שייך מוקצה בזה אבל באתרוג אשר הכין לו בין השמשות לצאת בו למחר תכף אסחי דעתיה מיניה וכן ל״ד למ״ש רמ״א בסי׳ תרל״ח הזמין לסוכה ולא ישב בה כו׳ דשם היה ראוי לישב בה ולא ישב גילה דעתו שאין רוצה בה באותה שעה ב״ה ממילא לא אתקצאי לכל אותו יום כנ״ל, עכ״ל.

׳תנאי׳

הגדר הרביעי: ׳תנאי׳ שפירושו התערבות של האדם המקיים את המצוה, וענינו הוא שהאדם ע״י התנאי מחליט בדעתו שמגביל את שלשת

ההגדרות הקודמות, מעשה מצוה, קדושה והקצאה.

ומצינו בזה ארבע שיטות בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים:

תנאי חל על קדושה דאורייתא

זוהי שיטת רש״י, שהתנאי חזק ויש בו כח לחול על אפילו על עצי הסוכה שאיסורן מן התורה. וכיצד דרך פעולתו, האדם שבא לישב בסוכה מחליט בדעתו שאף שמחיל ׳מעשה מצוה׳ על הסוכה אינו רוצה להחיל ׳קדושה׳ על סוכתו וממילא הסוכה אינה קדושה ולשיטתו אף שיושב וסוכה ומברך לישב בסוכה ויוצא בה ידי חובתו סוכתו ׳כשירה׳ ואינה ׳קדושה׳, וכן יהא הדין בנוטל אתרוג לנענע בו יכול להתנות מראש שהקדושה לא תחול עליו ע״י מעשה המצוה וממילא לא תפעל ההקצאה התלויה בקדושה.

תנאי חל על קדושה דרבנן

זוהי שיטת הר״ן, שהתנאי לעולם לא יוכל לחול על קדושה מדאורייתא ואם אדם התנה על סוכתו טרם שישב בה פשיטא בבנה סוכה בערב סוכות והתנה עליה שלא תחול הקדושה כאשר ישב בה [שמסיבה צדדית של סותר לא יחול התנאי] אלא אפילו בבונה סוכה בחול המועד והתנה טרם ישיבתו שלא תחול הקדושה כשישב, אין בדבריו ותנאו כלום שהרי התנה על מה שכתוב בתורה שתחול קדושת סוכה על העצים וממילא תנאו בטל, אך לעומת זאת בכל מיני קדושות דרבנן יכול ויכול להקדים ולהתנות שלא תחול קדושה על החפץ לדוגמא יכול אדם להתנות טרם נטילת אתרוג למצוה שלא תחול קדושה על ידי מעשה המצוה, וממילא יצא ידי חובתו באתרוג ואוכלו לאלתר.

תנאי חל על הקצאה

ושיטה ייחודית מצינו בדברי הביכורי יעקב (תרנ״ג סק״א) שהורה כי תנאי יכול לחול אפילו על ההקצאה ולפי דבריו יכול אדם להגדיר את ההקצאה ע״י תנאו, לדוגמא יכול אדם לומר הרי אני נוטל הדס להושענא ורוצה אני שתחול עליו קדושה אלא שרצוני לשנות את ׳הגדרות ההקצאה׳ הקבועות, דבד״כ לשאר אינשי בלא תנאי ייאסר להם להריח בהדס אך לאותו אדם שהתנה יהא מותר להריח בהדס, כיוון שהתנה שלא ייאסר מריחא דהדס, ושיטה זו מחודשת דלא מצינו עוד שיטה שתתיר ׳להגדיר מחדש׳ את הגדרות ההקצאה.

תנאי לא חל על ׳מעשה מצוה׳

אך ישנה שיטה נוספת שענינה דתנאי לא יחול לעולם על מעשה מצוה, בין דאורייתא ובין דרבנן דהרי תרתי דסתרי הוא דהיאך יאמר דלא תחול קדושה ואחר מקיים מצוה בהאי חפצא, ואי לא קדוש היאך יוצא יד״ח, אלא ברור שאדם לא יכול להתנות על הסוכה שבונה שלא תחול עליה קדושה ולישב בה דכיוון דיתיב בה הרי חלה קדושה עליה בעל כרחו ואפילו בקדושה דרבנן כגון ארבעת המינים יהיה דינא הכי, דאם חפץ לאכול את האתרוג אחר הנטילה בברכה ולשם

כך התנה על אתרוגו שלא יהא קדוש אך אח״כ כאשר נענע בו הרי ביטל את תנאו ע״י קיום המצוה ואחר הנטילה יהא קדוש כל אותו היום [באתרוג כל חלות קדושה היא רק לאותו היום כיוון שבלילה אין חיוב ליטול לולב בשונה מסוכה שכל חלות קדושה נתפסת בה לכל שמונת ימי החג משום שחיובה נמשך כל שבעת ימים ברצף, ויום השמיני אסור מגו דאיתקצאי] ומצינו שכך הורה הרמ״א בסימן תרמ״ט ס״ד וז״ל: ומותר לכתחלה להתנות על אתרוג שיהיה כולו ליום ראשון, ושאינו בודל ממנו כל בין השמשות של ליל שני ואילך, ומותר אז לכתחלה לאכול ממנו מיום שני ואילך, ולצאת ידי מצוה עם הנשאר (ב״י בשם הרא״ש), אלא שאין אנו בקיאין בתנאים, כדלעיל בסוף סימן תרל״ח בהג״ה, עכ״ל. האי שהורה שאין לסמוך על התנאי ולאכלו ביומו אלא מיבעי ליה להקצותו כל יום ראשון אף שהתנה, משום שכיוון שבירך עליו חלה עליו הקדושה בעל כרחו, ולפי שיטתם יוצא שהתנאי שנאמר בגמרא שייך אך ורק על נויי סוכה וכל ענינו לומר דאיני מכוין שיהו משמשי מצוה אלא האי דתליתי אותם בסוכה זה רק כמעשה איחסון ולא כמעשה מצוה.

לסיכום: מצינו שלש הגדרות בשלבי איסור מוקצה מחמת מצוה:

א. הראשונה נקראת 'הקצאה'.

ב. השניה נקראת 'קדושה'.

ג. והשלישית נקראת 'מעשה המצוה'.

ובשעת מעשה המצוה חלה וניעורה הקדושה לפי כללי ההקצאה, אלא שמצינו ארבע דיעות על מה יכול לחול התנאי:

א. רש״י ס״ל דתנאי חל על שלב הקדושה וגורם שאף שמתקיים מעשה מצוה לא תחול הקדושה על החפצא ואפילו בקדושה דאורייתא.

ב. הר״ן ג״כ ס״ל הכי אלא דחילק בין קדושה דרבנן שהתנאי מבטלה לבין קדושה דאורייתא שאין כח בתנאי לבטלה.

ג. הביכורי יעקב ס״ל דיש כח בתנאי לשנות הגדרות בשלבי ההקצאה, ולא מצינו לו חבר.

ד. ויש לנו את דעת התוספות דס״ל דהתנאי לא יחול לעולם על מעשה מצוה איזה שיהיה וענין התנאי הוא רק לפרסם ולהודיע שאינני מתכוין לעשות מצוה בהאי חפצא כלל, ולפי דבריו שייך זה אך ורק בנויי סוכה שהנני מודיע ע״י התנאי שבמה שתליתי אותם בסוכה אין כוונתי כלל להשתמש בהם כנויי סוכה אלא האי הם כשאר פירות לאכילה הנמצאים בביתי, וכך מוכח מפסק הרמ״א שהביא דבריהם.

למעשה נראה שאדם הבונה סוכה בערב סוכות ומתכוין לישב בה ביו״ט, אין שום דרך להטיל תנאי על סוכתו דהא על כרחו בודל ממנה מחמת איסור סותר, אבל אדם הבונה סוכה בחוש״מ והתנה על הסוכה שבנה איני

בודל ממנה כלל ואז נכנס וישב בה, כיון שיש דיעות המבטלות את התנאי בסוכה מכל וכל, ובפרט שנכנס וישב בה והרי עשה מעשה מצוה על סוכתו וא״כ בטליה לתנאיה נורה להלכה כי יש להחמיר בקדושת הסכך, אך אין לחוש לקדושת הדפנות משום שאיכא תרי צדדי לאקולי בהו האחד: דעת הרא״ש דלא חיילא קדושה על הדפנות, והשנית: דעת הט״ז דאפי׳ להרמב״ם שהורה דאיכא קדושה על הדפנות זהו רק מדרבנן ואדרבנן חיילא תנאי.

יסוד מחודש בדיני 'בסיס'

ותוך כדי עסקנו בדיני מוקצה מחמת מצוה לא נוכל להתעלם מקושיא גדולה וחידוש עצום בתירוץ ונפק״מ גדולה לדינא, וכבר כתבנו כל זאת בשיעור ׳מוקצה לחומרא או לקולא׳ אך מחביבות הדברים שנתחדשו בפניא דמעלי שבתא דאלול נביאם פעם נוספת.

סתירה בפסקי המשנ״ב, מסימן ש״ט לתרל״ח

יש לעיין בפסקי המשנ״ב שנקט בסימן ש״ט בס״ק י״ט שכדי להפוך היתר לבסיס לדבר איסור, נדרש תנאי שדבר האיסור ישהא כל בין השמשות ע״ג ההיתר, וחזר על יסוד זה בס״ק כ״ז והביא את הגר״ז בשעה״צ דס״ל הכי, ולכאורה סברתו בזה ברורה שהרי חלות שם מוקצה על בסיס הוא כל בין השמשות ובכל רגע ורגע מזמן ביה״ש יש לחוש בו שמא בו שבת נכנסת ולכן יש לדרוש שיהיה המוקצה ע״ג הבסיס כל זמן בין השמשות דאי לאו הכי יש לומר שבשעת כניסת השבת לא שהה המוקצה ע״ג הבסיס, ומדבריו ניכר שמיקל בספק מוקצה.

אך יש לתמוה על דברי קדשו, שהרי אצלנו בסימן תרל״ח הורה השו״ע וז״ל: וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהם כל שמנה, אפילו נפלו (וביי״ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצים הם); (טור) ואם התנה עליהם בשעת שתלאם ואמר: איני בודל מהן כל בין השמשות (של ח׳ ימים) (ב״י בשם א״ח), הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה, ודוקא שמתנה בזה הלשון, אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו, אינו כלום. ואם אמר: אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה, מהני, שגם בין השמשות בכלל, עכ״ל. וכתב המשנ״ב בס״ק י״ז: כל בין השמשות - דיש תחלת בין השמשות ויש סוף בין השמשות ובעינן שלא יבדול מהן כל זמן בין השמשות, עכ״ל.

ובשלמא לענין מוקצה מחמת מצוה הורה דספיקו לחומרא, מובן מאד דספק מוקצה לחומרא כמו שהורה המשנ״ב בסימן תצ״ז והרי בזה יודה אף

הפר״ח דהא ספק בין השמשות הרי הוא ספק במציאות שאיננו יודעים אימתי חל רגע כניסת השבת, אך הרי זו קושיא עצומה, מדוע לגבי דין בסיס הורה דספיקא דמוקצה לקולא [והרי הוי ספק במציאות, שהורה בו הפר״ח לחומרא].

חידוש עצום, חזקה דהתירא או חזקה דאיסורא

ואמת שהקושיא עצומה ונוראה, אך **האיר ה׳ עיני ועלה בדעתי ביאור מחודש ואציעו לפני הלומדים,** דכדי לאסור דבר היתר בעינן ׳חזקת איסורא׳ וממילא אי בשעת כניסת ביה״ש לא שהה המוקצה ע״ג ההיתר, אין לומר מספק שההיתר נקבע כבסיס לדבר איסור דהא בשעת כניסת ביה״ש הוחזק החפץ כחפצא דהתירא, ואין כח במוקצה שבא לאחר מיכן לשנות את שמו מספק ולהחיל עליו שמא דאיסורא, אך במידה ובשעת כניסת ביה״ש המוקצה היה מונח ע״ג ההיתר אה״נ שגם אם נניח עליו במהלך ביה״ש חפץ יקר של היתר ע״מ להפוך את הבסיס לבסיס לאיסור ולהיתר לא יהיה בנו כוח דהא האיסור מוחזק וקובע חזקתו ע״ג החפץ אבל אמת דאי יוסר חפץ האיסור מע״ג הבסיס במהלך ביה״ש ודאי שנחשיב את החפץ להיתר דהא פקעה חזקתיה דמוקצה, דכיוון שהיה לפנינו חפצא דהתירא היאך יוכל המוקצה להוציאו מחזקתו אי לא ישהא עליו כל זמן ביה״ש.

ובמילים אחרות: כל חפץ היתר יש לו ׳חזקת היתר׳ וכדי להפקיעה ממנו חייב להרכיב עליו חפץ של איסור כל ביה״ש, דאי לאו הכי היאך יבוא ספק איסור מוקצה ויוציא מחזקת היתר? אבל בשעה שרכב חפץ האיסור ע״ג הבסיס המותר כל ביה״ש ודאי דאיכא הכא חזקה דאיסורה, ואי אניח באמצע ביה״ש חפץ נוסף של היתר כדי לגרום לבסיס להיות ׳בסיס להיתר ואיסור׳ היאך יוכל ספק ההיתר להוציא מחזקת האיסור.

ארבעה גדרים בבסיס, וארבעה בנוי סוכה

בסיס, חזקת היתר או חזקת איסור

ונמצאו ארבעה חילוקי דינים לפנינו:

א. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש לא שהה עליו מוקצה ורק באמצע ביה״ש ניתן עליו - ודאי שאיכא חזקת התירא לחפצא דהיתר ולא ייחשב כמוקצה, ועל זה היתה כוונת המשנ״ב בהוראתו.

ב. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש היה מונח עליו מוקצה אך באמצע ביה״ש נסתלק ממנו - גם כאן נאמר דאיכא חזקת היתר לחפץ ההיתר ולא ייקבע כמוקצה.

ג. חפץ של היתר שבשעת כניסת ביה״ש היה מונח עליו איסור לבד, ואחר כניסת ביה״ש הוסיף עליו חפץ דהיתר כדי להחשיבו לבסיס להיתר ולאיסור - בזה לא נוכל להתיר שהרי התחיל את

ביה״ש בחזקת איסור והאי דנוסף עליו אין בו כח להחזירו לחזקתו אלא רק לתת בו כח דהתירא וא״כ חלה חזקת איסור על בסיס ההיתר מתחילה ועד סוף ביה״ש אך חזקה דהתירא לית לן בכל ביה״ש.

ד. ויש עוד לחקור מה יהא הדין בהניח מתחילה על בסיס ההיתר שני חפצים, אחד מוקצה ואחד היתר וניטל חפצא דהתירא במהלך ביה״ש, האם נאמר דאיכא חזקת היתר על הבסיס, או שמא נאמר שבשעה שהונחו עליו שני החפצים איבד את חזקתו וחלה עליו שם הגדרה חדשה דבסיס ובסוגיית בסיס הרי שהה עליו המוקצה כל זמן ביה״ש.

נוי סוכה, אחוז בקדושת הסוכה

אך בדין נויי סוכה הרי ברגע שתלה את הפרי בסוכה, מיד חלה חזקת איסור על הקישוט והרי הוא כאותו חפץ היתר שהונח עליו איסור והתלייה בסוכה נחשבת כחזקת איסור, **והתנאי שהרכבתי ע״ג הנוי התפוס באיסור הסוכה שקול אך ורק כהנחת חפצא דהתירא ע״ג בסיס לאיסור ולא כהסרת המוקצה**, וממילא אין כח בתנאי המתחדש[ה] באמצע ביה״ש להוציא את חזקת האיסור שנקבעה בשעת תליית הפרי בסוכה בכניסת ביה״ש.

ונמצאו גם בזה ארבעה גדרים:

א. תלה פרי היתר לנוי בסוכתו באמצע ביה״ש - לא ייקבע כלל וכלל כמוקצה ואפילו שלא התנה כלל וכלל.

ב. תלה פרי לנוי בסוכתו ושהה שם בשעת כניסת ביה״ש אך הורד מן הסוכה באמצע ביה״ש - בזה ג״כ לא ייקבע איסור כלל דהא איכא על הפרי חזקה דהיתר והיאך תפקע.

ג. תלה נוי בסוכה ואחר כניסת ביה״ש החיל תנאי - אין כח בתנאי להוציא מחזקת מוקצה **ועל זה המקרה חלה הוראת המשנ״ב שאנו צריכים את התנאי מתחילת בין השמשות.**

ד. תלה נוי בסוכה עם תנאי בשעת כניסת ביה״ש ובאמצע ביה״ש ביטל את תנאו והחליט שהוא בודל מהפרי, אך הפרי נשאר תלוי בסוכה - בזה יש לחקור אי היתה על הפרי חזקה דהתירא בגלל

ה. ועפ״י יסוד זה שחידשנו דהתנאי שקול כהנחת תוספת חפץ היתר ע״מ להגדיר את הבסיס - כבסיס לאיסור ולהיתר, תיפתר קושיא עצומה ע״ד המשנ״ב בסימן ש״ט ס״ק כ״ב שכתב שם לשיטות הסוברים דאם מתנה שיסיר את המוקצה במהלך השבת לא נחשב ההיתר כבסיס, וחידש שם המשנ״ב דאם חשב להסיר את המוקצה רק בביה״ש של מוצאי שבת אינו נחשב כמתנה להסיר בשבת, וצ״ב והרי ג״כ הוי כלא הונח כל ביה״ש ומאי שנא מדין הונח המוקצה חלק מביה״ש דשבת שהורה בו המשנ״ב בס״ק י״ט להיתר, ולפי דברינו ניחא, דיש לחלק בין הנחת עצם המוקצה ע״ג ההיתר או סילוקו לבין החלת תנאי שהוא כעין הנחת חפץ היתר חשוב בנוסף כדי להופכו לבסיס להיתר ולאיסור, ולכן נבאר גם כאן שהחמיר המשנ״ב משום שדימה את התנאי דוקא למניח חפץ היתר נוסף וא״כ היתה חזקת איסור על הבסיס והיאך יבוא התנאי הבעייתי בביה״ש ויפקיע חזקת איסור, והרי דין זה הוא ממש כפי שחידשנו באות ג׳ במניח מוקצה ואחר רוצה להוסיף עליו היתר כדי להופכו לבסיס לאיסור ולהיתר.

התנאי או שמא אין כח בתנאי להחיל חזקת היתר ונחשב הפרי בגלל התליה בסוכה כבעל חזקה דאיסורא.

העולה מן האמור:

המשנ"ב הורה לגבי דין בסיס לדבר האסור שכדי שיחול שם איסור על חפץ ההיתר נדרש שישהא עליו כל בין השמשות, ואי לא, לא ייקבע כבסיס. ומשמע מדבריו שנקטינן בספק מוקצה לקולא, ולעומת זאת בדין נויי סוכה שתלאן בסוכה ומיבעי תנאי שמפקיע את המוקצה מחזקתו, הורה שהתנאי של ההיתר חייב לחול על הפרי כל זמן ביה"ש ומכאן משמע להיפך שנקטינן בספק מוקצה לחומרא, ולכאורה הקשינו סתירה בדבריו אי ספק מוקצה לקולא או לחומרא, אך תירצנו שיש חילוק גדול בין מצב של 'החלת שם מוקצה' על חפץ של היתר שבזה נקל בספיקא, לבין 'חידוש שם היתר' ע"ג חפץ שכבר הוקבע כאיסור שבזה נחמיר מספיקא[1].

---

1. ואגב ביארנו לפי יסוד זה עוד הוראה תמוהה לכאורה בדברי קדשו של המשנ"ב שקבע כי לדעת היש אומרים שהובאה בשו"ע סי' ש"ט ס"ד שבסובר לסלק את המוקצה בשבת לא ייחשב ההיתר לבסיס וכתב המשנ"ב בס"ק כ"ב ע"פ הפמ"ג שאם מעונין לסלקו בביה"ש של מוצאי שבת ייחשב כבסיס, ולכאורה יש להבין והא ביה"ש ספיקא הוא וספק מוקצה לקולא, ולפי דברינו ניחא - שהרי הוקבע הבסיס כמוקצה, ועתה מעונין להחיל עליו בביה"ש של מוצאי שבת שם היתר, לא נוכל להקל מספיקא.

הרחה באתרוג והדס

מגן אברהם - 'אחיזה חיובית' לעומת 'הרחה אגבית'
ט"ז וגר"א – אינו מיועד לריח
אוחז בידו בשמים בחדר הבשם
נפל האתרוג
חידוש, ברכה אחת מועילה לשבוע שלם
חידוש גדול, בשמיני עצרת שרי לכל הדיעות לברך על אתרוג
הדס בסוכה
הדס לנוי סוכה, וסוגית 'שימוש ללא ביטול'
עונג יו"ט, הנאה שאינה מחסרת - אסורה
הכרעת העונג יו"ט
תירוץ נפלא, תשבו כעין תדורו
ואלו פירות הנושרין מנויי סוכה:

• • •

שאלה: תליתי בסוכתי אתרוג לנוי אבל שכחתי להתנות עליו את התנאי 'איני בודל כל בין השמשות' האם יהיה מותר להריח באתרוג במשך ימי החג.

תשובה: בגמרא במסכת סוכה (לז:) נאמר: אמר רבה - הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה - מותר להריח בו. מאי טעמא, הדס דלריחא קאי, כי אקצייה - מריחא אקצייה, אתרוג דלאכילה קאי - כי אקצייה מאכילה אקצייה, ע"כ.

ובשולחן ערוך סימן רט"ז סעיף י"ד כתב וז"ל: המריח באתרוג של מצוה, מברך עליו, ויש אומרים שאינו מברך, לכך נכון שלא להריח בו.

וחזר ושנה פרקו בהלכות לולב סימן תרנ"ג סעיף א וז"ל: הדס של מצוה

אסור להריח בו, אבל אתרוג של מצוה מותר להריח בו מן הדין, אלא שלפי שנחלקו אם מברכים עליו אם לאו יש למנוע מלהריח בו, עכ״ל.

ומחלוקת זו הובאה בטור סימן תרנ״ג וז״ל: אתרוג של מצוה מותר להריח בו שעיקרו לאכילה ומזה לבד הוקצה ולא מלהריח והמריח בו כתב רבי׳ שמחה שאין לו לברך ברוך שנתן ריח טוב בפירות דעיקרו לאו לריח עבידי ואבי״ה כתב שיש לו לברך הדס של מצוה אסור להריח בו שעיקרו אינו אלא להריח ומזה הוקצה:

ומצינו בסוגיא זו ארבעה מצבים:

הראשון: בירך על שאר פירות ׳הנותן ריח טוב בפירות׳ ועתה מעונין להריח באתרוגו - מותר לכ״ע שהרי אין כאן איסור הרחה ואף אין צורך בברכה על האתרוג.

השני: אוחז בידו אתרוג ע״מ ליטלו בברכה יחד עם שאר ארבעת המינים, ואגב נטילתו הריח את ריח האתרוג - ברור שלכל הדיעות אין לברך וזה למדנו מדברי השו״ע בסימן רט״ז ס״ב וז״ל: ואם היה פרי ראוי לאכילה, מברך: הנותן ריח טוב בפירות. והני מילי כשנטלו להריח בו או לאכלו ולהריח בו, אבל אם נטלו לאכלו ולא נתכוון להריח בו, אף על פי שהוא מעלה ריח טוב אינו מברך, עכ״ל.

השלישי: אוחז בידו אתרוג בשעת נענועי הברכה וההלל ומכוין לצאת בו ידי חובתו ומכוין גם להריח בו, זוהי מחלוקת הראשונים, ראבי״ה ס״ל דמברך ורבינו שמחה ס״ל דלא יברך.

ובשלמא סברת ראבי״ה ברורה ומובנת דהא שרי להריח בו כיוון דמעולם לא אקצייה מריחא, ועוד הטעים רבינו הב״ח (בסימן רט״ז) טעם הגון במנהג להריח באתרוג בשעת ברכה וז״ל: מדאיתא בדברי רבותינו ז״ל (ויק״ר פרשה ל יב) ״פרי עץ הדר״ אלו ישראל מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח כך יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים וכו׳ אם כן כל אחד כשמברך על האתרוג צריך לכוין כוונה זו שהאתרוג הוא בא למצוה זו להורות על הצדיקים שיש בהם טעם תורה ויש בהם ריח טוב של מעשים טובים אם כן שפיר עבידא מצוה זו נמי לריח וזהו שנהגו בשעת ברכה להריח בו אלא שצריכין לברך על הריח קודם שמריח מיהו אף על פי שנראה לע״ד דברי ראבי״ה עיקר וכן פסק בסמ״ק (סי׳ קצג בהגהה אות יא) כראבי״ה אפילו הכי נכון ליזהר שלא להריח בו לאפוקי נפשיה מספק ברכה בפלוגתא דרבוותא וכן פסק בשלחן ערוך, עכ״ל הב״ח.

אלא שיש להבין מהי סברת רבינו שמחה האוסר, ומצינו בזה שני ביאורים:

מגן אברהם - ׳אחיזה חיובית׳ לעומת ׳הרחה אגבית׳

הראשון כתבו המגן אברהם בסימן תרנ״ב והפנה אותנו לסימן רט״ז סעי׳ ב׳ שם פסק השו״ע שהנוטל פרי בידו לאכלו ואגב מריח בו פטור

מלברך וכן יהיה הדין כאן שכאשר נוטלו לברך ומריח בו לא יברך, ולכאורה דבריו צריכים ביאור דהא יש לחלק שהכא בשעה שנוטלו מתכוין ממש ורוצה להריח ובמצב כזה יש לברך גם בנוטל פרי לאכלו ומתכוין להריח בו וביאר בביה"ל (סי' רט"ז ד"ה המריח באתרוג) דבפרי לאכילה - הכל רשות בין האכילה ובין ההרחה וממילא כאשר נוטלו לאכלו ומעונין גם להריח ממילא הנאת הריח הקלה משתווה להנאת האכילה העיקרית, ואולי מאן מפיס איזו הנאה חשובה יותר בעיני האדם האכילה או ההרחה, אבל כאן בנוטל אתרוג לחיוב נטילת ד' מינים ברור שלנטילה יש חשיבות גדולה בהרבה מההרחה דהא הנטילה היא מכח חיובא וההרחה רק רשות ולכן 'כוונה מצטרפת' של ריח אין לה כח לחייב בברכה. אבל מפורשות נקט המג"א שאין בעיה עקרונית עם הרכת הריח שלא בשעת הנטילה החיובית, ולכן הורה שאם נוטלו בזמן שאין בו חובת נטילה כגון בשבת - יברך על הריח גם לסברת רבינו שמחה, ואפילו ביום מימי חוה"מ שהם זמן אתרוג אחר שיצא ידי חובתו יריח ויברך וחזר על יסוד זה והביא סימוכין מדברי מהרש"ל גם בסי' רט"ז ס"ק כ"א וז"ל: דלאו לריחא עבידא אלא למצוה, מ"כ בשם רש"ל דוקא בשעת נטילתו לשם מצוה אבל קודם לכן ואח"כ מברך, עכ"ל. ונראה פשוט שאפילו לפני שיצא יד"ח כגון בדרך לביהכנ"ס אי ימשמש באתרוג עליו לברך.

לסיכום שיטת המג"א:

א. מותר להריח באתרוג המיועד למצוה בשבת סוכות ולברך על ההרחה 'הנותן ריח טוב בפירות' שהרי הזמן אינו ראוי לנטילת לולב ואתרוג.

ב. ואפילו בסוכות עצמו שהוא זמן הראוי מותר להריח בו בברכה אחר שיצא בו יד"ח.

ג. ונראה שאפילו טרם שיצא בו נתיר להריח בברכה, אם בנטילה זו אינו אוחזו לצאת בו יד"ח כגון בדרכו לביהכנ"ס.

ד. בשעה שאוחזו בידו לברך עליו ולנענע את נענועי הברכה - בזו תעמוד מחלוקת הראבי"ה ורבינו שמחה - אי מכוין להריח בו תוך כדי האחיזה, ראבי"ה מחייב דמדמה זאת לנוטל פרי בידו לאכלו ולהריח שחייב, ורבינו שמחה יחלק ויאמר שכאן הנאת הריח היא טפילה וקלה לעומת עוצמת החיוב של האחיזה לקיום המצוה ושרגא בטיהרא מאי אהניא, למעשה נורה לו שלא להריח ע"מ להינצל מהספק.

ה. ונראה שגם בנענועי ההלל יהיה הדין הכא אף שיצא יד"ח מדאורייתא, עדיין אחיזתו היא מכח חיובא דרבנן של נענועי ההלל ואף אם יתכוין להריח נחוש לסברת רבינו שמחה.

ו. אחז לברכה ועלה הריח לאפו - ברור שלא יברך לכל הדיעות, שזוהי 'הרחה אגבית' ואין לה חשיבות.

ט"ז וגר"א – אינו מיועד לריח

ובט"ז סימן תרנ"ג וסי' רט"ז ביאר בסברת רבינו שמחה דבהא דהקצהו למצוה ביטל ממנו את מעלת

הריח, והרחיב הביאור בזה בביאור הגר"א סימן רט"ז וז"ל: וי"א כו'. דלאו לריחא עבידא וכמ"ש **בסי' ריז ס"ב** וס' הראשונה ס"ל כיון שמותר להריח בו כמ"ש בפ"ג דסוכה דלא אקציה מריחו מברך עליו ונראה עיקר כסברא שנייה כיון שאין עיקרו עומד להריח וכמ"ש בחנותו של בשם בגמ' אף על פי שמתכוין להריח ועמ"א **בר"ס ריז ס"ק א'**, עכ"ל.

ודימה הגר"א דין אתרוג בסוכות דשרי בהרחה אך מנגד נאסר לברך עליו לשני מצבים שבהם תהיה הרחת רשות אך ייאסר עלינו לברך:

א. בסימן ריז ס"ב, שם פסק השו"ע וז"ל: אין מברכין על הריח, אלא אם כן נעשה להריח, הילכך אין מברכין על בשמים של מתים הנתונים למעלה מהמטה, שאינם אלא להעביר סרחונו של מת, אבל נתונים למטה, מברכין, שאני אומר: לכבוד החיים הם עשויים, וכן אין מברכין על בשמים של בית הכסא ולא על שמן העשוי להעביר את הזוהמא, עכ"ל. הרי שמיני בשמים אלו ככל סוגי הבשמים אלא שע"י שייעד אותן לצורך סילוק ריח רע איבדו את חשיבות הריח שבהם.

ב. בסימן ריז ס"א שם פסק השו"ע וז"ל: הנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים, מברך בורא מיני בשמים; ישב שם כל היום, אינו מברך אלא אחת; נכנס ויוצא נכנס ויוצא, מברך על כל פעם; ודוקא שלא היה דעתו לחזור, אבל היה דעתו לחזור לא יברך, עכ"ל. וכתב המג"א בסק"א וז"ל: לחנותו של בושם. עשוי להריח שיריחו ויבאו לקנות (גמרא) עסי' ריו ס"א וא"כ כשמונח בחדר ואינו בחנות אינו מברך אפי' כונתו להריח כיון שהבשמים לא נעשו שם להריח, עכ"ל.

הרי שמצאנו בדרגות הבשמים חמישה מצבים:

א. בשלבי ההכנה של הבושם, אין לברך - שהרי אינו מיועד להרחה.

ב. ואפילו בשלבי הגמר כל זמן שאינו מונח בחנות - עדיין נחשב כבושם לסחורה ולא להרחה ואין מברכים עליו.

ג. כאשר מונח בחנות - מיועד לשימוש כפול לסחורה והרחה ומברכים עליו.

ד. קניתי בושם - מיועד להרחה ומברכים עליו.

ה. בפשטות אם אקצה עתה את הבושם לביהכ"ס ושאר ביטול ריחות רעים תפקע ממנו חשיבות הריח, וישוב להיות כשהיה בחדרו של הבשם מותר בהרחה אך פטור מברכה.

וא"כ מצינו שהגדרת החפצא נקבעת ע"פ ייעוד דעת הבעלים ואם הבשם מייעד לסחורה אין הבושם נחשב כשאר 'מיני בשמים' אלא כשאר 'מיני סחורה' וכן אם אקנה את הבושם ואייעדו להפגת ריחות לא נעימים יפקע מהבושם החשיבות שחלה עליו כמיני בשמים ויהיה 'מפיג ריח', וכן הדין כאן דהאי אתרוג כיוון שייעדתיו למצוה הרי אינו מיועד לריח כלל אלא למצוה וממילא גם אם אוחזנו בידי שלא בשעת מצוה ואתכוין להריח בו, הרי הוא פטור מברכת

'הנותן ריח טוב בפירות' שהרי מעתה ועד תום ימי החג ייעודו למצוה בלבד.

אוחז בידו בשמים בחדר הבשם

הרי למדנו שהנכנס לחדרו של בשם ומריח ריח בשמים פטור מברכה, ויש לעיין מה יהא הדין הנכנס לחדר של בשם ואוחז בידו בשמים ומתכוין להריח בהם והורו הפמ"ג (משב"ז ריי"ז סק"א) ודרך החיים (הוב"ד במשנ"ב ריי"ז סק"א) שודאי דבכה"ג יהא חייב לברך, וראיית הפמ"ג מהא דפרי שייעודו לאכילה ובכ"ז אי יטלנו בידו לאכלו ולהריח בו וכ"ש רק להריח בו שיהא חייב בברכה, ואם כנים הדברים נמצא שנפלה ראיית הגר"א דהא אפילו הכא בנוטל אתרוג לברך ולהריח אע"פ שאינו מיועד לריח עכ"ז נוצר כעת חיוב חדש ע"י רצון המשתמש להריח, ולפי זה יוגבלו דברי הגר"א להיתר ברכה אך ורק כאשר יטול בידו אתרוג ללא כוונת הרחה והריח בא לאפו וא"כ מדוע הרחיק הגר"א להביא ראיה מדין בשמים והא היה לו לדון כשיטת המג"א מדין פרי לאכילה והרחה אלא ע"כ לומר שהגר"א יחלוק בזה על הפמ"ג ודה"ח ויפטור באוחז בשמים בחדרו של הבשם, כיוון שהבין הגר"א שישנו חילוק עמוק בין פרי למאכל ובין בשמים להרחה ואתרוג לברכה:

א. פרי לאכילה עדיין ייעודו הוא גם לצרכי הרחה שהיא טפילה לאכילה, ולכן אם יכווין רק לאכלו לא יברך אך אם ישתף כוונה להרחה עם רצון האכילה יתחייב בברכה, וכ"ש אם יאחזנו רק כדי להריחו.

ב. בשמים בחדר עבודתו של הבשם - עדיין לא חל עליהם הייעוד כבושם, וממילא הגדרתן תלויה ועומדת, וברור שלא יברך עליהן כל זמן שלא נטלן בידו אך הבין הגר"א מדברי המג"א שגם אם יטול בידו את הבשמים להריחן ייפטר מחיוב ברכה דעדיין לא הוקבעו כבשמים.

ג. ומהקל אל החמור נלמד לגבי אתרוג שייעדו לברכה ועי"ז הפקיעו מייעודי אכילה וממילא מהנאת ריח שהיא טפילה לאכילה [ואף שלא הקצהו מריחא ולכן שרי להריח] ועתה נדון דאם בבשמים בחדר עבודתו של הבשם שלא כיוון בהם 'לאפקועי מהם שם בושם' אלא 'עדיין לא החיל עליהן שם בושם' לא יברך כ"ש לגבי אתרוג שכבר חל עליו שם פרי ובזה שהקצהו למצוה הפקיעו משימושי אכילה והפכו לתשמיש מצוה אפילו אם יאחזנו בידו בכל שעות היממה ויריח בו ייפטר מחיוב ברכה.

לסיכום: מדינא דגמרא מותר להריח באתרוג שייועד למצוה, אך נחלקו הראשונים ראבי"ה ורבינו שמחה האם מותר לברך על ההרחה ולפיכך הורה השו"ע לחוש ולא להריח באתרוג למצוה, ובסברת האוסרים לברך מצינו שני ביאורים הראשון הוא דעת המג"א דס"ל שאין חשיבות למעשה ההרחה לעומת מעשה הנטילה החשוב ולשיטתו שרי לברך שלא בשעת מעשה המצוה, והט"ז והגר"א ביארו ביאור שונה, ותורף דבריהם שבהא דהקצה את האתרוג למצוה ביטל מעליו את חשיבות ההרחה, וממילא חשיב האתרוג כפרי שאינו מיועד לריח, ולפי דבריהם אין לברך על האתרוג

בין בשעת קיום המצוה ובין שלא בשעת המצוה ואפילו אם יאחזנו בידו במטרה להריח בו ולסברא זו הסכימו גדולי האחרונים המאמ״ר, נהר שלום, אליה רבה ומטה יהודה, ובביה״ל צידד להקל כדברי המג״א אך מכיוון שהעתיקו דרך החיים והחיי אדם את סברת הט״ז וסייעתו גם הביה״ל חשש להקל.

המצב הרביעי: כאשר נוטל בידו אתרוג שהוקצה למצוה שלא בשעת מצותו ומכוין להריח בו, בזה נחלקו המג״א בשם המהרש״ל עם הט״ז וסייעתו.

וניהדר אנפין לתכא דידן, ועתה נוכל לדון בשאלה שפתחנו בה, האם יהא מותר לברך ולהריח באתרוג שנתלה בסוכה, ופסק הרמ״א בסימן תרל״ח סעי׳ ב׳ וז״ל: אם סכך בהדס או תלה בסוכה אתרוג לנוי, מותר להריח בו, דלא הוקצה מריח, רק שלא יגע בו, דאסור בטלטול, ויש אוסרים בהדס, עכ״ל. ולכאורה יהיה הדין ג״כ כאן תלוי במחלוקת ראבי״ה ורבינו שמחה, ויורה השו״ע להמנע מלברך, ובנידון דידן נראה שיודו המג״א ומהרש״ל שהרי כולי שעתא ושעתא זמניה הוא ובכל רגע שתלוי בסוכה הרי חשיבותו כאתרוג מצוה לנוי סוכה מבטל את חשיבות הריח.

נפל האתרוג

ויש לברר מה יהיה הדין בנפל האתרוג ממקום תלייתו בסוכה, ונראה פשוט שלט״ז והגר״א וסייעתם לא נברך עליו דכיוון שהופקע מחשיבות הריח לכל ימי החג כבר בביה״ש הראשון ומה לי תלוי או לא תלוי האתרוג עצמו הופך להיות חפצא ללא ייעוד ריח, אך לדעת המג״א בשם מהרש״ל יש לעיין האם כעת אינו משמש למצוה, וממילא דינו כאתרוג לפני ואחרי קיום המצוה שיש חיוב לברך על הרחתו או שמא כיוון שעדיין קדושתו עליו כקדם בעודו תלוי ממילא נחשב כמשמש למצוה, אך באמת יש לעורר דכל מאי דכתיבנא הכל הוא לשיטת השו״ע שהורה דנויי סוכה אף שנפלו קדושתן עליהן, אך בדברי תוספות מסכת שבת (כב. ד״ה סוכה תניא) מוכח שקדושת נויי סוכה היא מכח שני איסורים האחד שייך רק ביו״ט ושבת והוא איסור מוקצה, והשני איסור ביזוי מצוה שייך רק בעודן תלויין אבל אם יפלו בחוה״מ לא תהא בהם שום קדושה או הקצאה וז״ל התוספות: משמע דטעמא דנויי סוכה משום ביזוי מצוה וקשה לר״י בפרק כירה (לקמן דף מה. ושם) משמע דטעמא משום מיגו דאיתקצי למצותה ותירץ דצריכי לתרווייהו דמשום דאיתקצי למצותה לא הוה אסרינן בחולו של מועד דלא שייך מוקצה אלא (בנפל) בשבת וביו״ט ומשום ביזוי מצוה לא הוה אסרינן להו היכא דנפלו אבל השתא דאמרינן דאיתקצי וביזוי מצוה אסרינן אפילו נפלו ואפי׳ בחוה״מ, עכ״ל. והיו שטענו כנגדי שדברי תוספות למסקנא מוכיחים שאסרו אפילו נפלו ואפילו בחוה״מ, אך מצאתי מפורשות כדברי במהרש״א שבת כב. וז״ל: בד״ה סוכה תניא כו׳ ואפילו נפלו ואפילו בחול המועד כו׳, **לצדדין קאמר** אפילו נפלו - ביום טוב ושבת ומשום מוקצה, ואפילו

בחול המועד ולא נפלו - דהוי מיהת ביזוי מצוה וכ״ה בהגהת אשר״י וק״ל, עכ״ל. ולדברי המהרש״א יוצא ברור שפקעה קדושת נויי סוכה מעל האתרוג ברגע שנפל וממילא שרי לארוחי ביה ולברך עליו לכל השיטות ואפילו לט״ז והגר״א שהרי מאי דהוה הוה ועתה שב להיות כשהיה - פרי המיועד לאכילה, וכ״ש לדעת המג״א ומהרש״ל.

אבל דברי השו״ע שהחמיר בנויי סוכה שנפלו הם ע״פ דברי הרא״ש בשו״ת כלל כד סימן ט וז״ל: והשתא דאסירי להו משום טעם דבזויי מצוה בעודן תלויין בסוכה אסרינן להו משום הוקצה למצותו אפילו נפלו בחול המועד. אבל אי לאו טעמא דבזויי מצוה אפילו בעודן תלויין הוו שרו בחול המועד, עכ״ל. ולפי דבריו יש לדון לדברי המג״א אי אסרינן להו משום שמוטל עלינו לשוב ולתלותן בסוכה וא״כ כל רגע ורגע מוטל עלינו לשוב ולקיים את מצוותן או שמא האיסור רוכב עליהם מכח הקצאה בין דאית בהו מצוה בין דלית בהו מצוה.

חידוש, ברכה אחת מועילה לשבוע שלם

ובהיותי בזה מצאתי דבר פלא וכתבתיו מחששא דלא לישתמט והוא באליה רבה סימן רט״ז וז״ל: כתב סדר ברכות[א] [ה ע״א] לכן יריח בו קודם יום טוב ויכווין לצאת בו כל היו״ט בברכה זו שמברך עליו קודם יום טוב, ולאחר זמן מצוותו בהושענא רבא מותר להריח באתרוג לכל הדעות ע״כ. וכתב אור חדש [ברכות חוש הריח אות ד] שהוא תימא לברך ברכת הנהנין פעם אחת ולכוין לצאת בו כל ימות החג, דהלא נאמר ברוך ה׳ יום יום, בכל יום תן לו מעין ברכותיו, ושמא שאני הכא דלא אפשר וצ״ע, ע״כ. ואני אומר דהא אפשר לברך על פרי אחר ויפטור גם את זה. וכתב מג״א (ס״ק כא) בשם רש״ל שכתב דדווקא בשעת נטילה לשם מצוה, אבל קודם לכן או אח״כ מברך ע״כ. ומסדר ברכות הנ״ל מבואר דכל ימי החג אין מברך עד הושענא רבה אחר זמן מצוותו, וכ״מ בט״ז, עכ״ל הא״ר.

חידוש גדול, בשמיני עצרת שרי לכל הדיעות לברך על אתרוג

ומדבריו למדנו עוד פרט אחד, שאף שנפסק בשו״ע בסימן תרל״ח דנויי סוכה אסורים כל שמונה, מ״מ לגבי חומרת רבינו שמחה אין לחוש ולא נאמר מיגו דאיתקצאי על איסור הברכה, ולדברי המג״א פשוט הדבר שהרי לא שייך הכא מצות אתרוג או סוכה אך אפילו לשיטת הט״ז והגר״א נתיר לברך ברכת הנותן ריח טוב על האתרוג בין אתרוג שמיועד למצות ד׳ מינים ובין אתרוג שמשמש כנויי סוכה, דהרי הסדר ברכות ס״ל דאין מברכין כל ימי החג כשיטת הט״ז והגר״א ועכ״ז התיר להריח ולברך בהוש״ר.

א. רבי יחיאל מיכל ב״ר ידידיה מארפטשיק בעל ׳סדר ברכות׳ חי בלובלין, נפטר בשנת שנ״ג, חיבר פירוש על פרקי אבות מלוקט מעשרה ספרים בשם ׳מנחה חדשה׳.

הדס בסוכה

ועד עתה ביררנו מה דינו של האתרוג אך יש לעיין ג״כ מה דינו של ההדס, וכתב הרמ״א בסימן תרל״ח ס״ב וז״ל: אם סכך בהדס או תלה בסוכה אתרוג לנוי, מותר להריח בו, דלא הוקצה מריח, רק שלא יגע בו, דאסור בטלטול, ויש אוסרים בהדס, עכ״ל. ומצינו בזה ארבעה נידונים:

א. הדס המיועד להושענא שבלולב - נתפרש דינו בגמרא סוכה דאסור אפילו להריח בו, וברור שאין לברך על הרחתו.

ב. הדס המיועד לסכך בסוכה - בזה נחלקו רבותינו הראשונים יש סוברים שדינו כדין הדס שבלולב ואסור בהרחה ויש מתירים להריח בו דהא לא אקצייה מריחא אלא אך ורק ממעשה עצים בעלמא.

ג. הדס שתלאו בסוכה לנוי סוכה - בזה ודאי שייאסר להסירו כדי להריח בו דהא איכא בהסרה 'ביזוי מצוה'.

ד. הדס שתלאו בסוכה לנוי סוכה - ומעונין להריח בו כמות שהוא, האם נתיר את ההרחה ואת״ל דשרי מה יהיה דין הברכה.

הדס לנוי סוכה, וסוגית 'שימוש ללא ביטול'

ונבואה לדון בנושא האחרון, **הדס לנוי סוכה.**

הרמ״א בסימן תרל״ח ס״א חידש כי הסוכה אינה נאסרת בהזמנה בעלמא עד שישב בה ועל יסוד דברים אלו הורה הט״ז לגבי שימוש בסוכה בסימן תרל״ח סק״ג וז״ל: דהזמנה לאו מלתא היא. ק״ל הא מקשינן סוכה לחג כדאיתא לעיל שחל עליה שם שמים וא״כ נימא כאן בסוכה ג״כ דהזמנה מילתא היא כמו בקרבן חגיגה דקי״ל בקרבן אם אמר ה״ז קרבן דהוה קדושת הגוף ה״נ נימא בסוכ׳ ומנ״ל לחלק בינייהו דהא קיי״ל אין היקש למחצה כ״ש כאן דרחמנא אקשינהו בפירוש [ביאור: הקשה הט״ז אי כל קדושת סוכה נובעת מדין ההיקש לחגיגה יש ללמוד גם שהזמנה מילתא היא] **ונראה דדעתו בזה** דודאי אין לך לומר שכל הדינים שישנם בחגיגה יהיו בסוכה דא״כ נימא שיש גם בסוכה קדושת הגוף אלא ע״כ דה״ק קרא חג הסוכות תעשה לך ז׳ ימים דדוקא בזה יהיו שוים לענין ז׳ ימים שתהא קדושת הסוכה לזמן זה כמו חג ולא תטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה בזה דוקא שוים ולא לדבר אחר ואף ע״ג דאמרינן לעיל דלרבנן דרשינן עשה סוכה אפי׳ ביום ז׳ היינו לענין תעשה לך אבל לענין ההיקש לחג הוי היקש לכל ז׳ הימים וע״כ **נראה פשוט שמ״ש אין נאותין מהם לדבר אחר היינו דרך ליטול משום שבזה תבטל קדושתה אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כדי לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר כיון שעדיין קדושתה עליה** וכ״כ סי׳ תקי״ח בש״ע אלא דכאן כ׳ בשם הר״ן שני דיעות אם מותר להריח בהדס ואי נימא דמריחא אקצייה כמו בהדס שבלולב א״ד דשאני הדס שבלולב שהוא צריך למצותו ואי

אפשר בו אלא לריחיה שהוא עומד אקצייה אבל הדס שבסוכה כיון דאפשר ליה בעצים בעלמא מעשה עץ בלבד משמש ומהבערה בלבד אקצייה שלא יפחות אבל מריחיה לא אקצייה עכ״ל ורמ״א מביא בזה בסוף הסי׳ וממ״ש מוכח להיתר בזה נ״ל, עכ״ל.

הרי שחידש הט״ז יסוד עצום, שאף שקדושת עצי סוכה דאורייתא עכ״ז שרי להשתמש בהם בסוגי שימושים שאינם מבטלים את הסוכה ממצותה כגון להשען עליהם ולתלות בסכך חפצים, והורה כמותו המשנ״ב בסק״ד, ועל פי יסוד דברי הט״ז נמצא שפשטנו את השאלה האם שרינן להריח הדס לסכך דודאי שרי כיוון שבהאי הנאה אינו מבטל את הסוכה משימושה, ונפסוק הלכה כדיעה הראשונה שהתירה הרחת הדס לסכך, ובפרי מגדים אשל אברהם סק״י יצא לחלק בין הדס לסכך שבו נתיר להריח בו לבין הדס לנוי שבו נאסור וז״ל: אף על גב דעומד לריח, מכל מקום לסכך אפשר לסכך בעצים, ומעצים אקצייה להדס לא מריח, מה שאין כן בהדס מצוה, צריך דוקא הדס, א״כ כיון שעומד לכך מריח אקצייה, מה שאין כן אתרוג עומד לאכילה, לא אקצייה מריח כאתרוג שבלולב. ולפי זה הדס לנוי לריח אסור דלהכי אקצייה, והוא הדין עשבי בשמים כהאי גוונא, ודוקא הדס לסכך ואתרוג לנוי שרי, הא הדס לנוי אסור, כאמור, עכ״ל. ונראה שהבין כי אין היתר להנות מן הסוכה מבלי לגרע בה אלא הכל לפי גדרי ההקצאה.

אך בביכורי יעקב[ב] ס״ק י״ט כתב וז״ל: עיין בפמ״ג (א״א סק״י) דדעתו להתיר בסכך בהדס, אבל בתולה הדס או עשבי בשמים לנוי אוסר להריח בהם. אכן מדברי הט״ז ס״ק ד׳ נראה דהכל מותר, דאין איסור אלא לטול מהסכך דמבטל קדושתה בזה, עכ״ל. והובאו דבריו בשער הציון סק״ל. הרי שמוכח מדבריו שכל שאינו מגרע מן הסוכה כגון נוטל ממנה קיסם לחוץ שיניו הכל שרי.

ובשלמא לשיטת הפמ״ג הכל תלוי בגדרי הקצאה ושיערו חז״ל דהדס לנוי סוכה הוקצה אפילו מריח, כהדס שבלולב ואילו הדס לסכך לא הוקצה מריח אלא רק מהנאת כילוי הוקצה אך באמת יש להבין את סברת הביכורי יעקב דהא אי כל מאי דלא מגרע ומחסיר שרי, מדוע נאסרה הרחת הדס שהוקצה למצוה והא אינו מחסיר ממנו כלום.

ב. רבי יעקב יוקב עטלינגר נולד בשנת ה״א תקנ״ח בקרלסרוה, גרמניה, ונפטר בשנת ה״א תרל״א ר׳ יעקב שימש ברבנות בקהילות אחדות בגרמניה, אבל הוא נודע ברבים בעיקר כרבה של אלטונה. הוא היה לוחם אמיץ נגד תנועת הרפורמה והעמיד תלמידים הרבה, ביניהם רבנים כר׳ עזריאל הילדסהיימר ור׳ שמשון רפאל הירש. הוא יזם וערך כתב עת יהודי בגרמנית בשם מעורר ציון, וכתב עת תורני בעברית בשם ׳שומר ציון הנאמן׳. בין ספריו: ערוך לנר - על כמה מסכתות הש״ס, ביכורי יעקב - על הלכות חג הסוכות, ובנין ציון - שו״ת.

עונג יו"ט, הנאה שאינה מחסרת – אסורה

וכבר מצאתי שקדם בקושיא זו בשו"ת עונג יו"ט[ג] סימן מ"ט [מבלי להזכיר את הט"ז וביכור"י] שירד לחקור מדוע אין איסור הנאה בישיבת סוכה בשעת ירידת גשמים שהסוכה עדיין מוגדרת כחפצא קדוש אך פקע החיוב מהגברא היושב ונפק"מ מצוייה מאד בהיתר ישיבת נשים בסוכה, וראשית הוכיח שבהאי ישיבה איכא הנאה מתוס' בראש השנה (כח. ד"ה המודר הנאה משופר) דהתם נקטו צד דאיכא הנאה בעצם הישיבה בסוכה, ולפי זה יש לומר שמיד בירידת גשמים יש לצאת מיד מן הסוכה[ד].

ואין לומר שבזה שאינו מחסר מהמצוה נתיר להנות ממנה שהרי מצינו בשלשה מקומות שאף שאינו מחסר מן המצוה עכ"ז נאסרה ההנאה:

א. בדין הרצאת מעות כנגד נר חנוכה שנאסרה משום ביזוי מצוה בשבת דף כב. אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה.

ב. הרחה בהדס של מצוה.

ג. הנאה מנויי סוכה, והרי בהא דנוטל את הנוי מן הסוכה אינו מבטל את המצוה אלא רק מסיר את הנוי.

ואם תביא ראיה משני מצבים שמצינו בהם שנשים ישבו בסוכה, במעשה דהילני המלכה (סוכה ב:) וכלתו של שמאי הזקן, אומר לך שאפשר לדחות זאת בשלשה אופנים:

א. אפשר לאוקים כרבי יוסי הסובר במסכת ר"ה לג. דנשים סומכות רשות ואם בקדשים הותרה להם סמיכה כ"ש הכא.

ב. ואפשר לבאר דלא הוו סוכות ממש של ברי חיובא אלא כשאר סוכות גנב"ך, ומתחילת החג לא ישב בהו בר חיובא אלא רק נשים וקטנים.

ג. ואפשר עוד לחדש שמכיון שאמרה תורה 'בסוכות תשבו' וזה כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף בישיבת סוכה איש ואשתו, ובזה יהיה היתר נכון לישיבת אשתו ובנותיו יחד עמו בסוכה, אך אה"נ ייאסר על אשה לישב בסוכה שחלה עליה קדושה בתחילת החג אם בעלה אינו עמה.

הכרעת העונג יו"ט

למעשה הכריע בעונג יו"ט, שכל ההנאות שאינן מחסרות מן הסוכה כגון תליית חפצים וכדומה ודאי שאסורות, אלא שלהשאר לשבת בסוכה בשעת ירידת גשמים מותר וז"ל: ונראה

ג. ר' רפאל יום טוב ליפמן ב"ר ישראל היילפרין נולד ברוזינוי שבליטא בשנת תקע"ו, שימש ברבנות בקהילות שונות בליטא ופולין. בשנת תרי"ט מונה לרבה של ביאליסטוק, ובה נפטר בשנת תרל"ט תשובותיו בכל חלקי השו"ע נדפסו בידי בנו בשנת תר"מ בשם שו"ת עונג יום טוב, בן דורם של המהרש"ק ורבי יעקב עטלינגר בעל 'ביכורי יעקב'.

ד. והאיר בזה בני יאשיהו ני"ו דלפי יסוד זה יובן מאי דמצינו בכמה מקומות שבשעת צער מסוכה מיהרו האמוראים לצאת מהסוכה.

כמו דאמרינן ביומא (דף סט) בגדי כהונה היוצא בהן למדינה אסור ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות מהן וכן אמרינן בקידושין (דף נד) בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת ופרש״י ז״ל שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכי השרת להפשיטן בגמר עבודה ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין ע״כ הרי דאף דבג״כ יש עליהם קדושת כלי שרת או קדושת דמים כמ״ש התוס׳ שם בקידושין אפ״ה מותרין אף שלא בשעת עבודה מהאי טעמא דלא ניתנה תורה למה״ש שלא יהיו מלובשים רגע אחר העבודה. ה״נ סוכה אף שאסורה בהנאה ולא מהני בה תנאה מ״מ שפיר יכול ליהנות אם ירדו גשמים משום הך סברא דלא נתנה תורה למה״ש שלא ישהה רגע אחת משהתחילו הגשמים לירד, עכ״ל. וע״פ יסוד זה שההיתר בנוי על ׳לא ניתנה תורה למלאכי השרת׳ רצה לחדש חילוק בין שוהה בסוכה ויורדים גשמים לבין יורדים גשמים ורוצה להכנס לסוכה שבזה לא נתיר, ועיי״ש בסו״ד שלא הכריע.

אך ברור שייאסר לשיטתו לתלות דברים בסוכה, ולישב בסוכה בכונה שלא לצאת יד״ח, ואפילו לאשה שאין בעלה עמה ייאסר לישב בסוכה כשירה שחלה עליה קדושה, ופשוט שאסור להריח בנויי סוכה שתלאן ללא תנאי.

תירוץ נפלא, תשבו כעין תדורו

ובפרי מגדים אורח חיים משבצות זהב סימן תרל״ח סק״ג נראה שמצינו את פתרון החידה שהקשה העונג יו״ט ע״ד הט״ז מהדס להושענא ומנר חנוכה, וז״ל הפמ״ג: ובאמת שכן משמע בגמרא סוכה דף י׳ ע״ב, מנימין בכתונתא דמנח אסכך, ולית ביזוי מצוה גם כן כהאי גוונא, תשבו כתדורו, מה שעושה בדירה עושה בסוכה, עכ״ל. הרי שהביא הפמ״ג ראיה גדולה להיתר שימוש בסוכה כל שאינו ממעט ממנה מהגמרא בסוכה (י:) מנימין עבדיה דרב אשי איטמישא ליה כתונתא במיא, ואשתטחא אמטללתא. אמר ליה רב אשי: דלייה, דלא לימרו קא מסככי בדבר המקבל טומאה. - והא קא חזו ליה דרטיבא - לכי יבשה קאמינא לך, ע״כ. הרי שאף שמותר להניח בגדים לייבוש על הסוכה כל זמן שהם רטובים ובגדים יבשים אסור רק מטעם שמא יאמרו דשרי לסכך בבגדים, אבל אין איסור להשתמש בסוכה, אלא מאי ההיתר בנוי על ׳תשבו כעין תדורו׳ וממילא נתיר תלית חפציו בסוכה, וישיבה בסוכה שלא בשעת חיוב כגון בירידת גשמים, אבל אין להקשות כלל וכלל מהרחה בהדס להושענא דהתם לא נאמר גדר זה של ׳תשבו כעין תדורו׳ ואף סרה הקושיא מהרצאת מעות לאור נרות חנוכה, ולפי יסוד זה יצא שנתבררה שיטת הביכו״י שהתיר את ההרחה בהדס שנתלה לנויי סוכה, אך נהיה מוכרחים לומר שלפי דבריו במשב״ז ג׳ יחלוק על מה שאסר בא״א י׳ את ההרחה בהדס לנוי.

ואלו פירות הנושרין מנויי סוכה:

א. בירך על ריח לימון ׳הנותן ריח טוב בפירות׳ ומכוין לפטור את האתרוג שמנענע בו, או את האתרוג שתלה לנוי בסוכתו - לכ״ע מותר להריח.

ב. להריח באתרוג דמצוה תוך כדי נטילת לולב - אסור, ויש למנוע שלא נכניס ראשנו במחלוקת ראבי״ה ורבנו שמחה [לברך - ספק ברכה לבטלה, להריח בלא ברכה - ספק נהנה מן העולם ללא ברכה].

ג. להריח ולברך על אתרוג דמצוה ׳הנותן ריח טוב׳ לפני או אחרי נטילה - מחלוקת, המג״א בשם מהרש״ל מתירים ואילו הט״ז והגר״א ועוד אחרונים אוסרים דס״ל דאינו עומד לריח.

ד. ריח אתרוגו שעולה תוך כדי נטילה - לכ״ע מותר להריח וא״צ לברך.

ה. אתרוג התלוי בסוכה לנוי ללא תנאי - מחלוקת, העונג יו״ט יאסור מכל וכל אך בשיטת הט״ז שמתיר שימוש בסוכה כתלית חפציו, הביכור״י מתיר ובפמ״ג א״א אוסר אך במשב״ז מתיר, אבל נראה פשוט שלפי יסודו של הט״ז ודעימיה שבשעה שהקצהו למצוה פקעה ממנו חשיבות הריח כן יהיה הדין גם כאן, ונורה להמנע מלהריח בו ע״מ שלא נכנס לפלוגתת ראבי״ה ורבינו שמחה.

ו. אתרוג שהיה תלוי בסוכה ונפל, לדעת הט״ז והגר״א נראה שג״כ ייחשב שפקעה ממנו מעלת הריח כל שבעה, אך לדעת המג״א יש לעיין.

ז. למעשה הורה במשנ״ב סי׳ תרל״ח סק״ד כהט״ז דשימוש של תלית חפצים בסוכה מותר כל זמן שאינו מבטלה ממצותה.

ח. בשעה״צ תרל״ח סק״ל התיר ע״פ יסוד הט״ז להריח בהדסים שתלאן לנוי כסברת הביכור״י.

ט. אך בביה״ל סי׳ רט״ז ד״ה המריח באתרוג החמיר שלא להורות כדברי המג״א בשם מהרש״ל שהתירו להריח בברכה באתרוג שלא בשעת נטילה.

'הנרות הללו קודש הם'

א. כבתה זקוק לה.

ב. תירוץ ראשון 'שיעורא בעידנא'

ג. תירוץ שני, 'שיעור בשמן'

ד. שני התירוצים לחומרא

ה. שני התירוצים לקולא

ו. הרמב"ם, שני התירוצים משלימים זא"ז

עיון בשיטות הרמב"ם והשו"ע

חידוש גדול בהבנת שיטת השו"ע

שמנים ופתילות גרועים בשבת

התחיל לאכול

הדלקת חוץ או בית

'הסתירה הגדולה'

שימוש בשיירי הנר, אחר זמנו או שכבה ואינו זקוק לו

שיעור בנר, חומרא או קולא

שיטת הרא"ש, שני פירושים בביאור 'לשיעורא'

מה בין נוי סוכה ונר שבת לנר חנוכה

הגדרה נאה, ע"מ לאסור צריך 'תרתי לריעותא'

ארבע שיטות במותר השמן

שלש שיטות בשימוש לאורה אחר חצי שעה

יישוב חדש ומחודש בביאור 'הסתירה הגדולה'

גדרי ביזוי מצוה

הדמיון לנרות מנורת המקדש

שלשה סוגי שימושים

שמן יותר מכשיעור, מדוע בכלל חלה הקצאה

נר חנוכה 'מוקצה מחמת ביזוי מצוה'
חילוק בין 'המשך הנאה' לבין 'הדלקה מחדש'
תמצית ביאור שלישי ביישוב הסתירה

• • •

בגמרא מסכת שבת (כא:) הובאה ברייתא בזה"ל: וכבתה אין זקוק לה, ורמינהו: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו, דאי כבתה הדר מדליק לה - לא, דאי לא אדליק - מדליק. ואי נמי: לשיעורה. עד שתכלה רגל מן השוק, - ועד כמה - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עד דכליא ריגלא דתרמודאי, ע"כ. ומצינו לפרש בהאי ברייתא שש דרכים שונות:

א. כבתה זקוק לה.

הדרך הראשונה היא סברת רב הונא שנקט כי 'כבתה זקוק לה' ולכן ניסה להוכיח מהברייתא כי כבתה זקוק לה, שהרי מצותה שתהיה דולקת בפועל כל משך הזמן משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ונדחו דבריו דהרי פסקינן כי כבתה אין זקוק לה.

ב. תירוץ ראשון 'שיעורא בעידנא'

הדרך השניה הוא תירוץ ראשון בגמרא, 'דאי לא אדליק - מדליק' וממנו יש ללמוד את זמן ההדלקה, דהיינו רק משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, אבל אחר זמן זה תם עידן המצוה ומי שידליק מכאן והלאה לא קיים מצות הדלקה וברכתו לבטלה [ובאמת מצינו בזה אריכות דברים ברבותינו הראשונים **והרשב"א ביאר** וז"ל: לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ' ב') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי, וכן כתב מורי הרב ז"ל בהלכותיו, עכ"ל, **ואילו ראבי"ה**[א] (סימן תתקעב) חידש דאחר

א. ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי נולד בשנת ד"א תת"ק במיינץ שבגרמניה, כבן למשפחת רבנים ופוסקים. נפטר בעיר קלן בשנת תתקפ"ה אביו ר' יואל הלוי, סבו ר' אליעזר ב"ר נתן (הראב"ן) ואחרים מקרובי משפחתו, היו מגדולי בעלי התוספות באשכנז, והוא קיבל תורה מהם, ומרבים מגדולי התורה האחרים שבדור כרבי יהודה החסיד ור"א ממיץ. הוא נדד בערים רבות בגרמניה, אך ברוב שנותיו חי בעיר בון בזקנותו מילא את מקום אביו ברבנות קולוניא שם ייסד ישיבה שבה צמחו גדולי עולם כר' יצחק בו משה בעל אור זרוע. עסק רבות בצורכי ציבור, ולשם כך גם יצר קשרים עם אנשי השלטון, אך התנגד בתוקף להתערבותם בעניינים היהודיים. ספר הראבי"ה, שכונה כנראה על - ידי מחברו 'אבי העזרי', כולל לקט רחב היקף של פסקים, דיונים ופירושים ב - 1155 סימנים, לפי סדר מסכתות התלמוד.

שכלתה רגל ידליק מדין תשלומין וז"ל: וגם נ"ל דאפילו לאחר שתכלה רגל מן השוק מיחייב להדליק. **ובלבד ששכח ולא ביטל במזיד** כמו שנוכיח לפנים, וגם חייב לברך. והאי דקאמר דאי לא אדליק מצי מדליק, פירוש מצי מדליק לשם מצווה בזמנה. ואל יאמר כיון שעבר הזמן מה לי למהר עדיין יש שהות כל הלילה להדליק שלא בזמנה, אלא עד שתכלה רגל מן השוק שכר הדלקה בזמנה יהבי ליה ומכאן ואילך שכר מצוה בעלמא יהבי. כדתנן בפ"ק דברכות (ט ע"ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה. וגרסינן בפרק תפילת השחר (כו ע"א) א"ר יוחנן טעה ולא התפלל תפלת מנחה מתפלל תפילת ערבית שתים, ואין בזה משום עבר זמנו בטל קרבנו וכ"ש בתפלה דחד יומא דחוזר ומתפלל, מיתיבי מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל קרית שמע או תפלה א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן כגון שביטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני ביטל ולא קתני טעה. והכי הלכתא דליכא מאן דפליג. **מכאן אני דן נמי דהוא הדין בנר חנוכה.** ומצינו בדברי **הריטב"א** חידוש גדול דעד שכלתה רגל מדליק בחוץ ומשכלתה רגל מדליק בפנים וז"ל: ולפי פירוש זה יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו, עכ"ל.] ונמצא שלפי תירוץ זה אין כלל שיעור בנר ואפילו נרות קטנים חזו להדלקה ובלבד שידליק בפרק הזמן משתשקע החמה ועד שתכלה רגל.

ג. תירוץ שני, 'שיעור בשמן'

הדרך השלישית היא התירוץ השני בגמרא – 'אי נמי לשיעורא' שהוא שיעור השמן הניתן בנר ושיערו חכמים זמנו שיוכל לדלוק שיהוי זמן 'משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק' שהוא כמו חצי שעה, אך לפי תירוץ זה אין כלל הגבלת זמן בקיום המצוה ומצותה לכתחילה כל הלילה בברכה אך מי שידליק נר קטן דלית ביה שיעורא לא עשה ולא כלום ויכבה וימלאהו כראוי ויחזור וידליק בברכה.

ד. שני התירוצים לחומרא

הדרך הרביעית היא שיש לחוש לשני תירוצי הגמרא הסותרים אחד את חבירו ולהחמיר כתרוויהו וממילא חובה עלינו להקפיד ולהזדרז להדליק משתשקע החמה ועד שתכלה רגל כדי לחוש לתירוץ הראשון, אך מנגד נחמיר למלא תמיד את הנר בשיעור של כחצי שעה בעירה כתירוץ שני, ואף נחמיר להדליק כל הלילה אם לא עדיין לא הדליק אך לא נברך מחשש לתירוץ הראשון, וכך נראה מדברי הר"י פורת בתוס' (כא:) וז"ל: דאי לא אדליק מדליק – אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא, עכ"ל.

ה. שני התירוצים לקולא

הדרך החמישית היא להקל כקולות שני התירוצים גם יחד וזיל הכא מידחיא לך, ונמצא שאיני מחוייב להדליק אחר שכלתה רגל וכקולת התירוץ הראשון, ואף איני מחויב ליתן בנר כמות של חצי שעה, אך עכ"ז כתב הלבוש (סי' תרעב ס"ב) שיהא בו שיעור מועט ולא שידלק ויכבה מיד, והכרח לזה מהדין המפורש בכבתה דאינו זקוק לה ואם אין שיעור כלל מהו החידוש באינו זקוק, והרי דלקה רגע אחד ודי, אלא ע"כ שצריכה לדלוק שיהוי שיש בו חשיבות אך לא חצי שעה, וכן מצאתי בבית הלוי (על התורה, חנוכה) שטען כי מה פירסומי ניסא איכא בהדלקת רגע, והביא ראיה מהא דצריך לקנות נר שבת ולוותר על נ"ח ואם אין צורך בשיהוי הדלקה בנ"ח יטיף כמה טיפין וידליק ויצא יד"ח והשאר יהיה למצות שבת ולמה יוותר על מצות נ"ח אלא ודאי שיש שיעור מועט, [ונר שבת ברור שצריך שיעור כדי סעודתו או עד שיישן] וכדיעה זו נקט ראבי"ה סי' תתקעב הוב"ד בהגהות מימוניות בשם ר"ת הל' חנוכה פ"ד ה"ה, ובאו"ז הל' חנוכה סי' שכב, וכ"כ ר' יחזקיהו ממגדיבורג וז"ל: יש שפוסקין דבדרבנן הלך אחר המיקל, הילכך אזלינן הכא לקולא והכא לקולא, וליכא שיעורא לנר חנוכה, וגם אם לא הדליק עד שתכלה רגל מן השוק, דעד אותו זמן איכא פרסומי ניסא, שוב אינו מדליק ופטור, עכ"ל.

והקשו הרבנים בשיעור[ב] על הכרעה זו דבשלמא היינו בוחרים את התירוץ המיקל, ניחא אך הכא תפסו מקולי זה ומקולי זה ונמצא שפסקו דלא כאף אחד מן התירוצים.

ו. הרמב"ם, שני התירוצים משלימים זא"ז

ויש לנו את דעת רבינו הרמב"ם דס"ל דשני התירוצים אינם סותרים זה לזה אלא משלימים זה את זה, ובאמת זמן ההדלקה הוא אך ורק משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ואחר זמן זה תם עידן המצוה לגמרי, אלא שבא התירוץ השני להוסיף עוד ביאור ששיעור השמן כרוך עם זמן ההדלקה, דהיינו לכתחילה עלי להדליק מיד ששקעה החמה וליתן בה שיעור שמן עד שתכלה רגל ע"מ שתדלק בפועל כל זמן ההדלקה [ואם לא נתן שיעור מספיק בשעת הדלקה לא עשה ולא כלום] אלא שאם נתאחר מעט ובא להדליק כעשר דקות לפני תום הזמן, די לו ליתן שיעור מועט של שמן בנר כדי עשר דקות בלבד והרי להרמב"ם יש שיעור בנר אך זהו 'שיעור משתנה' ע"פ זמן ההדלקה, וז"ל הרמב"ם (פרק ד הלכה ה): אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו

ב. ופתח לעורר בזה הרב ר' אשר רובין שליט"א.

מדליק, וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק, הדליקה וכבתה אינו זקוק להדליקה פעם אחרת, נשארה דולקת אחר שכלתה רגל מן השוק אם רצה לכבותה או לסלקה עושה, עכ"ל.

עיון בשיטות הרמב"ם והשו"ע

ובשלמא לדברי הרמב"ם הללו ברור שנתיר להשתמש בנר הדולק מיד אחר תום זמן המצוה דתרתי למעליותא אית ביה, שהרי אליבא דתירוצא קמא כבר הזמן אינו ראוי למצוה והיאך ייאסר השימוש בנר[ג], ואף אליבא דתירוצא בתרא יש שיעור בנר, וא"כ לפי דברי הרמב"ם אחר שכלתה רגל מן השוק ברור שאין לאסור את עודפי השמן, שהרי אין שום שייכות הדלקה בשעה זו.

שתי קושיות ע"ד השו"ע

אלא שעתה יש לדון בהכרעת השו"ע, שכתב בסי' תרעב ס"ב וז"ל: שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא, **הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן.** ומיהו ה"מ לכתחלה, **אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה,** ואם עבר כל הלילה ולא הדליק, אין לו תשלומין, עכ"ל. ובתחילה תפס כשיטת הרמב"ם והיקל שתי קולות:

הראשונה: שפסק כי מותר להשתמש לאורה אחר זמן מצותה.

והשניה: שהורה כי שיעור ההדלקה משתנה לפי זמן ההדלקה דהיינו אם ידליק משתשקע החמה יתן שמן כדי חצי שעה ואם ידליק עשר דקות אחרי השקיעה יצטרך ליתן שמן רק כדי עשרים דקות[ד].

תירוץ נפלא על הקושיא הראשונה

ולכאורה, כיוון שראינו כי חשש השו"ע לדיעות האחרות והחמיר להדליק כל הלילה אם לא הדליק בזמנה, מדוע בשני ענינים הנ"ל [שימוש לאורה אחר זמן מצותה, ושיעור הדלקה משתנה] היקל, והרי אם בא להחמיר דלית שיעור בזמן יחמיר גם בחשש להא דלית שיעור בנר, ועוד דאם כבר החמיר שההדלקה יכולה להמשך בלילה אחר שכלתה רגל, היאך היקל ליתן בנר שיעור ביחס לעד שתכלה רגל, **אבל נראה לי לבאר בעומק דעת השו"ע בס"ד,** שלגבי דין שימוש לאורה לא ברירא כלל שיש לאסור אליבא דשני תירוצי הגמרא, שהרי לתירוץ הראשון יש מקום לומר שכיוון שהזמן

ג. ובהמשך השיעור נביא את דברי הב"ח שנקט כי דוקא לתירוצא קמא יש לאסור את ההנאה מהשמן הדולק אחר זמנו.

ד. כך נקט הפר"ח בדברי השו"ע, והערוך השולחן כתב 'ומבואר' בדעת הרמב"ם והב"י, והמג"א כתב רק 'שמשמע' כך מדברי השו"ע וכ"כ המשנ"ב.

שאחר שכלתה רגל אינו ראוי להדלקה כלל, ממילא גם עודפי השמן שיש בנר לא יתקדשו, ואף לתירוץ השני יש מקום לומר שכיוון שנאמר שיעור מדוד וקבוע לשמן לא יתקדש הנותר [ואף דאפשר למימר איפכא, שלתירוץ הראשון דלית שיעורא בשמן ממילא הכל מתקדש, ולתירוץ השני יש לומר שכיוון שכל הלילה ראוי למצוה ואם לא לאדם זה שיצא יד"ח הרי ראוי לאדם אחר שעדיין לא יצא יד"ח, ממילא כל שיעור שיש בנר יתקדש והשיעור שנאמר בגמרא הוא רק שיעור התחלתי שלא יפחות ממנו - לא חש לזה השו"ע].

ובר מן דין, והרי יסוד הקושיא מבוסס על כך שהשו"ע הורה להדליק כל הלילה מחמת שחשש לתירוץ שני אבל עוד יש לי לומר שבאמת לא רק ע"ז סמך השו"ע אלא באמת מצינו לרבים מרבותינו הראשונים שהורו להדליק כל הלילה גם לפי התירוץ הראשון שקבע מצותה משתשקע החמה ועד שתכלה רגל - דאי לא אדליק מדליק, **וביאר הרשב"א** וז"ל: לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ' ב') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי, וכן כתב מורי הרב ז"ל בהלכותיו, עכ"ל, **וכ"כ הריטב"א** וז"ל: ולפי פירוש זה יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו, עכ"ל. **וכ"כ במחזור ויטרי** (סי רלו) וז"ל: **מצותה מן המובחר** להדליק משתשקע עד שתכלה מיהו כל הלילה יכול להדליקה עד הבקר. דלא נתנו בו הזמן הזה. אלא משום פרסומי ניסא דהוי אז יותר. ומזה נלמד שרבים מרבותינו הראשונים הבינו כי גם לפי תירוץ ראשון יש להדליק כל הלילה בדיעבד, ולא מחמת ספק ולכן יש לצדד בדעת השו"ע שאם בא להדליק בלילה ידליק בברכה, דאית הכי ספק ספיקא, שמא הלכה כתירוץ שני שיש לברך כל הלילה ואף אם תאמר שהלכה כתירוץ ראשון, בפשטות ההלכה שיש לברך כל הלילה אלא למצוה מן המובחר יקדים וידליק עד שתכלה רגל.

צ"ע בקושיא השניה

אבל לגבי הקולא הגדולה שהיקל השו"ע ליתן בנר שיעור קטן מחצי שעה, וסמך על 'שיעור משתנה' קשה מאד דגם אם נבאר שרצה לחדש כי ממה נפשך תצא בשיעור זה שהרי לדברי הסוברים שאין שיעור בנר ודאי שיצאת יד"ח בנר קטן כזה, מ"מ עדיין נתקשה לדברי התירוץ השני שיש שיעור בנר ויש ליתן תמיד שיעור חצי שעה, ומדוע לא חש השו"ע להעמיד דבריו כשני התירוצים גם בכמות השמן, וגם אם נאמר שהורה להדליק כל הלילה בגלל כל הני גדולים עכ"ז כיוון שלשיטתם הלילה זמן

חיובא הוא הרי היה לו לחוש וליתן שיעור דליקה גם ללילה, וצ"ע[ה].

חידוש גדול בהבנת שיטת השו"ע

ומתוקף הקושיא יש ליישב שהבין השו"ע כי באמת הלכה כהרמב"ם, אלא שגם להרמב"ם אם לא הדליק בזמנה יש להדליק כל הלילה וכמו שכתבו כל הראשונים הנ"ל, ואם הדליק בתוך שיעור הדלקה יצא יד"ח ומצותו מן המובחר ואף שלא נתן שיעור בשמן אלא עד כדי שתכלה רגל, ועדיף זמן הדלקה קצר בזמנה מאשר זמן הדלקה מרובה שלא בשעת מצותה, ובאמת אם יבא להדליק בלילה יצטרך ליתן שיעור חצי שעה, וכך יהא הדין אם יבא להדליק משתשקע החמה, **אלא שאם יבא להדליק כעשר דקות לפני שתכלה רגל נאמר לו שדי ליתן עשר דקות בנר, כיוון שזכה לתפוס בהדלקה בזמנה והיא שבחה ומעלתה, ושני דינים שונים הם הדלקה בזמנה, והדלקה שלא בזמנה.** ואפשר עוד להוסיף נופך ע"פ שיטת הראבי"ה שביאר כי ההדלקה בלילה היא 'תשלומין' להדלקה בזמנה וקבע כי אם לא הדליק בשוגג יוכל להדליק בלילה אך אם נמנע מלהדליק בזמנה במזיד ע"ז נאמר "מעות לא יוכל לתקון" וא"כ ברור שלפי הראבי"ה הדלקה בשעתה קצרה ככל שתהיה שוה פי כמה מהדלקה בלילה שבאה כתשלומין להדלקה בזמנה.

ולסיכום:

א. השו"ע פסק כהרמב"ם לגמרי.

ב. השו"ע הבין כי גם אליבא דהרמב"ם יש מקום לחייב בהדלקת לילה, ורק שאינה מעולה.

ג. שתי ההדלקות דינים שונים להם, להדלקה בזמנה יש חידוש של 'שיעור שמן משתנה' והיא כבודה והדרה שמעיד עליה כי שיעורה מצומצם ובזמן מיוחד ואילו להדלקת לילה יש שיעור קבוע.

ד. במצב של 'חפיפה' בין שתי ההדלקות כגון שבא להדליק כעשר דקות לפני שתכלה רגל הדין יהיה כדין הדלקה בזמנה ויתן רק כמות מצומצמת של עשר דקות.

שמנים ופתילות גרועים בשבת

ועל פי הכרעת הדין בדין שימוש לאור נ"ח אחרי זמן מצוותו, תיוולד

ה. ואין לתרץ כי סמך השו"ע על כך שבזמן הזה אנו מדליקים בפנים וממילא אין חשיבות לשיעור השמן מכיון שכל הסברות הללו מצאנום רק בדברי הרמ"א אך השו"ע לא הזכיר שהיום אנו מדליקים בפנים ולשיטתו מדליקים כמנהג הראשונים על פתח הבית מבפנים ודלת פתוחה, וממילא איכא פרסומי ניסא.

ו. ואכן במגיד משנה (פ"ד ה"ה) כתב וז"ל: ויש מן המפרשים נדחקין ואומרים דודאי אם לא הדליק בתוך שיעור זה מדליק כל הלילה דהא תנן (מגילה כ') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה אבל תוך זמן זה עשה מצותה כתקנה אלו דבריהם ז"ל, ולשון דאי לא אדליק קשה לפירוש זה דמצוה כתקנה אינו כל הזמן הזה דא"כ הוה להו למימר לאדלוקי, עכ"ל. ויש לומר שהשו"ע הבין כדברי הסברא השניה ולא כדברי הרה"מ.

נפק"מ גדולה בדין 'מדליק בשמנים גרועים' האסורים בשימוש בשבת דלתירוצא קמא דאית 'שיעורא בעידנא' ואחר שכלתה רגל שרי לאישתמושי לאורה יש לאסור ליתן יותר מהשיעור בשמנים ופתילות האסורים בשבת שהרי אחר זמן מצוותו יבא להשתמש בנר כדרכו וישכח ויטה, וכן פסק הרמ"א לאיסור (תרע"ג ס"א) בשם תשובת הרשב"א. אך למ"ד אית שיעורא יש לצדד להתיר ליתן יותר מכדי השיעור ואין לחוש לאיסור שבת שהרי מחמת שכל הלילה זמן הדלקה ממילא י"ל דכל מה שיתן בנר נתפס בקדושת נ"ח וכיוון שאסור להשתמש לאורה לא יבא להטות.

התחיל לאכול

ועוד נפק"מ תהיה בדין התחיל לאכול בשעת הדלקת הנרות דלתירוצא קמא דיש זמן מדוד להדלקה חייב לפסוק ואפילו שמצוה זו היא מדרבנן, כ"כ בשעה"צ סי' תרעב סקט"ו והוסיף שם בשם הב"ח שיש לפסוק מחמת חשיבות המצוה דאית בה פרסומי ניסא, אך לתירוצא בתרא א"צ לפסוק כיוון שכבר התחיל לסעוד וכל הלילה לפניו להדלקה, ונראה לענין הלכה שאנן חיישינן לשני התירוצים נורה למי שהתחיל לאכול ונמצא בתוך חצי שעה מצאת הכוכבים שבו לתירוצא קמא חלה עליו חובה להפסיק יפסיק מיד וידליק אך אם הוא נמצא כעת בלילה [אחר חצי שעה שאר צאת הכוכבים] אינו צריך להפסיק ממה נפשך, דלתירוצא קמא כבר אין מצוה בהדלקה ולתירוצא בתרא אין צורך להפסיק.

הדלקת חוץ או בית

ויש עוד לעיין בחילוק בין התירוצים, דלפום ריהטא נראה דתירוצא קמא שייך רק בהדלקת חוץ אבל אם תעבור ההדלקה לתוך ביתו כבר אין לחוש לשיעור הזמן וכל הלילה כשר להדלקה, אבל תירוצא בתרא שייך גם בהדלקת בית דמיבעי שיעורא.

סיכום הנפק"מ בין התירוצים

ולסיכום, מצינו כמה נפק"מ בין שני תירוצי הגמרא:

א. האם יש זמן מוגבל של חצי שעה להדלקת נרות או שכל הלילה כשר.

ב. האם ישנו שיעור של נתינת שמן בנר בכמות שתבער חצי שעה, או שאפילו כמות קטנה מספיקה.

ג. האם נתיר ליהנות מאורה של נר חנוכה הדולק אחר צאת הכוכבים או אחר חצי שעה מתחילת ההדלקה.

ד. האם נתיר ליתן כמות גדולה בשבת משמנים ופתילות פסולים.

ה. האם התחיל לאכול אחר שנתחייב בהדלקה חייב להפסיק ולהדליק.

ו. האם ישתנה הדין בזמן שמדליקין בבית.

ז. ובהמשך השיעור נביא עוד נפק"מ, האם נצטרך לבער את השמן הנותר בנר אחר החנוכה.

'הסתירה הגדולה'

שימוש בשיירי הנר, אחר זמנו או שכבה ואינו זקוק לו

וכתב בבית יוסף (סימן תרעז) הנותר מן השמן והפתילות בליל ראשון מוסיף עליו ומדליק בליל שני וכו' עד שהרי הוקצה למצותו. כן כתב הרא"ש בפרק במה מדליקין (סי' ט) בשם שאילתות דרב אחאי (סי' כו שאילתא ב) והמרדכי בשם ילמדנו ופסיקתא רבתי. וא"ת והרי כתב רבינו בסימן תרע"ב צריך ליתן בה שמן כזה השיעור ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן שעבר עיקר מצותה וגם הרי"ף (ט.) והרא"ש (סי' ג) כתבו כן בפרק הנזכר ודברים אלו סותרים זה את זה, וכן כתב הר"ן (ט. ד"ה אי נמי) שהגאונים שאומרים שאם כבתה ונשאר שמן ביום הראשון מוסיף עליו ומדליק ביום שני וכו' נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו הם חולקים על מה שכתב הרי"ף שאם היתה דולקת והולכת עד כשיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו אבל אין נראה כן מדברי הרא"ש שאף על פי שכתב סברא זו דעושה לו מדורה בשם השאילתות אם איתא שהיה סובר שהיא חולקת על הסברא הראשונה ה"ל לכתבן סמוכות זו לזו ורבינו פשוט הוא שסובר שאינן חולקות שהרי כתב לשתיהן סתם, עכ"ל הב"י. ותורף דבריו שיש להקשות 'סתירה גדולה' בין שני דינים שנתפרשו בדברי רבותינו הראשונים, בדין הראשון [סי' תרע"ז] הצרכנו לשרוף את שיירי נ"ח ביום השמיני ולמדנו מזה שאסור להשתמש בשיירים. ואילו בדין אחר [סי' תרע"ב] התרנו להשתמש באור נ"ח לשימושי חולין, ואף שהר"ן ראה בזאת סתירה ומחלוקת ומאן דתני הא לא תני הא דאי נ"ח אסור בהנאה כך נורה בין לגבי שימוש לאורה אחר חצי שעה כמו לאחר החנוכה ואם שרי לכבותה ולהשתמש באורה אחר חצי שעה ממילא גם אין צורך לשרוף את השמן הנותר ביום השמיני, עכ"ז הסיק הב"י שאין סתירה מדברי הראשונים שכתבו בסתמא את שני הדינים ולא העירו שיש סתירה.

שני יישובים על הסתירה

וממשיך הב"י וז"ל: **ומצאתי כתוב בשם מהר"י אבוהב** ז"ל שיש לחלק ביניהם שכשנתן השמן בנר ולא הקצהו אלא לשיעור זמן הדלקה יכול אחר כך להסתפק ממנו אם ירצה אבל כשנתן השמן בנר בסתם אז הוקצה למצות נר חנוכה וצריך לעשות לו זה התיקון עכ"ל, **ולי נראה לחלק ביניהם בענין אחר** שמה שכתב בסימן תרע"ב מיירי שנתן בה שמן יותר מכשיעור ואחר שדלק כשיעור מותר ליהנות ממנו דלא הוקצה למצוה אלא כדי שיעור הצריך בלבד ומה שכתב בסימן זה מיירי בשנותר מהשמן הצריך לשיעור

הדלקה הוא הוקצה למצותו ולפיכך צריך לעשות לו מדורה דכיון דמשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו ואסור ליהנות ממנו וכן כתוב בהגהות מיימוניות, עכ"ל הב"י.

ונמצא שלמדנו מדברים אלו יסוד בדיני חנוכה דאיכא 'הקצאה למצוה', לביאור ההגה"מ ישנה הקצאה רק לשיעור הנצרך להדלקה, אך לדברי מהר"י אבוהב ברור ששיעור חצי שעה הוא נתפס בהקצאה אך הוסיף להחמיר שההקצאה היא לכל מאי דאיכא בקערה אא"כ היה בדעתו שלא להדליק זמן מרובה, ומצינו בב"ח בסימן תרע"ב שנקט לחומרא בשיעורי ההקצאה וז"ל: ועוד נלע"ד דכיון דאיכא תרי לישני ורוב פוסקים מפרשים דפליגי ור"י ורבינו תם כתבו דנהגו כלשון ראשון וללשון ראשון אסור לכבותן או להשתמש לאורן לאחר שדלקו השיעור שהרי ללשון ראשון לא הוזכר שום שיעור והכל שוה אם כן מדינא נמי אסור ואף על גב דקיימא לן כלשון שני דצריך ליתן שמן בנר שידליק חצי שעה היינו דוקא להחמיר אנו תופסין כמותו אבל לא להקל ולכן יראה דאף לעצמו אין להקל לכבותן ואין צריך לומר שלא יורה כך לאחרים ודלא כמו שכתב מהרש"ל דיכול לכבותן וכן כתב בספר צידה לדרך ויש מדקדקים שלא לכבותה ולא להשתמש לאורה הואיל ושם השמן למצוה עכ"ל ובמסכת סופרים (פ"כ ה"ג) איתא להדיא ואין מגביהין ממקומו עד שיכבה ואף על פי דבהגהות מיימוניות (שם אות ד) מפרש דהיינו דוקא כששם בו שמן כשיעור מצומצם לא אתברר לן מנא ליה לפרש כך להקל. ולקמן בסוף סימן תרע"ז (ס"ה) יתבאר דאפילו לאחר שכבה מעצמו אסור, עכ"ל הב"ח.

הרי שלמד רבינו הב"ח כי מהספק היאך נכריע בשני תירוצי הגמרא אנו מחוייבים ליתן בנר כמות של חצי שעת הדלקה וזאת כדי לחוש ללשון שני אך עכ"ז יש לחוש ללשון ראשון שלדבריו לית שיעורא כלל וכל כמה שיתן בנר קיים מצות חנוכה בין יותר ובין פחות, אא"כ יתנה[1] שרוצה להקצות רק שיעור מסויים [אך לדעת הב"ח הכל לחומרא ולית לן להקל בשיעור הלכתחילה].

שיעור בנר, חומרא או קולא

ועל פי כל הנ"ל נולדה לנו נפק"מ חדשה, אם אין שיעור בנר הרי זהו לקולא בדין שיעור הלכתחילה אך לחומרא בגדרי הקצאה דכל כמה שיתן בנר חלה ע"ז הקצאה בין מרובה ובין מועט, אך לעומת זאת לדברי הסובר דאית שיעורא בנר הרי זה לחומרא בדין של

---

1. ויש עוד לעיין אי מהני ביה תנאי שיאמר: אי יכבה נרי הרי אני מתנה שלא יתקדש, או שמא כיוון שהדליקו למצותו לא מהני ביה תנאי ורק התנאי מהני לשיטות שא"צ שיעור ע"מ שלא ייתפס המותר בקדושה אבל לא אוכל להחיל קדושה על השמן ולהפקיעה אח"כ דבהי מעשה תפקע קדושתה ממנה, וצ"ע.

הלכתחילה אך מצד שני יימצאו שתי קולות גדולות בדיני הקצאה, האחת: אם יתן יותר מכשיעור בנר לא תחול ע"ז ההקצאה, וראיה לדין 'יותר מכשיעור' מפסק בשו"ע סימן תרע"ב סעיף ב' וז"ל: שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא, הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן, עכ"ל. **ואף אם ייתן מעט שמן בנר ג"כ לא חלה ההקצאה** וכך פסק השו"ע בסימן תרע"ה סעיף ב' וז"ל: יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר, כדי שיעור, קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו. אבל בנתן שיעור וכבה נראה שייאסר המותר וכך פסק השו"ע בסי' תרע"ז סעיף ד' וז"ל: הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו, עכ"ל. ונמצא שאכן הב"ח תלה שני דינים אלו במחלוקת שני תירוצי הגמרא אי איכא שיעורא בעידנא או שמא דרוש שיעורא בשמן, ולתירוץ הראשון דלא בעינו שיעור בשמן כל כמות מוקצית והופכת לנ"ח אא"כ יתנה, ולפי דברי הב"ח משמע שאליבא דתירוצא בתרא שדרש שיעור בשמן ברור שלא יתקדש מותר השמן.

שיטת הרא"ש, שני פירושים בביאור 'לשיעורא'

אבל המעיין ברא"ש ימצא שלא ברירא לו דאי אית שיעורא הוי השיעור הגבלה להקצאה ואם יתן הרבה שמן הוי כאילו התנה בפירוש, שהרי כתב הרא"ש (שבת פרק ב' ס"ג) וז"ל: אי נמי לשיעורא, שיש ליתן שמן בנר שיהא דולק כשיעור הזה. **א"נ** אם אחר שדלקה כשיעור הזה רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו, עכ"ל. ומוכח מדבריו שלפי הביאור הראשון ייאסר לכבות את הנר או להשתמש בו אף שאית ביה שיעורא, וחובה עלינו לבאר דאף אם יש קצבת זמן אין זה מגביל את שיעור השמן להקצאה [וכך נבאר בדברי מהר"י אבוהב שלא תלה זאת כהב"ח בדיעות שלא הצריכו שיעור] ויש לתמוה מדוע בכלל יש צד לחשוב שתחול ההקצאה למצוה על התוספת שהוסיף, בשלמא לדעת הב"ח שלמד כי חיישינן לדעות דלא מצרכי שיעורא ניחא, אך לפ"ד השו"ע דפסקינן להלכה כי אית שיעורא בנ"ח גם לקולא שהרי התיר להשתמש לאורה אחר תום עידן מצותה ללא כל תנאי, היאך נבאר את האיסור שחל על התוספת [וכן הקשה הט"ז בסי' תרע"ב סק"א שהקשה דאין איסור תופס אלא מאי דחזי ליה] ונראה לבאר בדברי הרא"ש כי האי שיעורא הוא אך ורק כשיעור שלא יפחות ממנו אך אה"נ יכול להוסיף והכל ייחשב נ"ח אלא שעל דברי השו"ע אי אפשר לבאר כן דהרי התיר להשתמש לאורה אחר שתם זמן מצותה.

מה בין נוי סוכה ונר שבת לנר חנוכה

חילוק בין היתר נויי סוכה ושמן אחר השבת לנותר מנ"ח

וכתב הב"י וז"ל: ואיכא למידק למה צריך לעשות מדורה למותר השמן והפתילות מאי שנא מעצי סוכה ונוייה דשרי אחר החג כבר תירץ הר"ן (שם) דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג לפי שעשויין להשאר אחר החג ולא מקצה להו למצותן לגמרי אבל שמן ופתילה שעשויין להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצוה דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו ואם נשתיירו הרי הן אסורין שהרי הקצה אותן למצותן לגמרי ודומה לעצי סוכה ונוייה שנפלו בחג שאסורין כדמוכח בפרק המביא כדי יין (ביצה ל:) ולא דמי לנר של שבת שעשויה להיות כולה למצוה ואפילו הכי נהנין אחר השבת מן השמן ומן הפתילה משום דהתם אף בעודו דולק לעצמו למצותו נהנין ממנו מה שאין כן בנר חנוכה וכיוצא בזה כתבו התוספות בפרק כירה (שבת מד. ד"ה שבנר), עכ"ל הב"י.

וז"ל התוספות במסכת שבת (מד.) ד"ה שבנר ושבקערה אסור ור' שמעון מתיר: ואחר השבת מותר אפי' לר' יהודה וה"נ תניא לקמן גבי נויי סוכה אסור להסתפק מהן עד מוצאי י"ט האחרון אבל בתר הכי שרי וקשה לר"י דמ"ש מנר חנוכה דתניא כבה ליל ראשון מוסיף עליו בליל ב' ומדליק בו כבה ליל ח' עושה לו מדורה בפני עצמו מפני שהוקצה למצותו ואומר ר"י דנר חנוכה עיקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה אבל נר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה ולכך מותר, עכ"ל התוספות.

הגדרה נאה, ע"מ לאסור צריך 'תרתי לריעותא'

ורציתי להוסיף קצת נופך בביאור החילוק בין נויי סוכה ונר שבת לנ"ח, שהרי הביאו התוס' שתי דוגמאות לדברים שנאסרו בתוך זמנם מכח הקצאה למצוה אך אחר תום זמן המצוה פקעה הקצאתן והותרו לשימוש ויש להבין מדוע בנר חנוכה נמשכת הקצאתו אפילו לאחר החנוכה עד שאין לו תקנה אלא שריפה, והתשובה לזה היא שאמנם בנוי סוכה יש ריעותא גדולה שכל זמן הקצאתו לא היה עומד להנאת ושימוש האדם אך מנגד יש בו טיבותא גדולה שמעולם לא סבר האדם לכלותו ולאבדו אלא להשתמש בו למצוה כמות שהוא שלם, ודין גרמא ליה שאחר תום עידן המצוה מותר להשתמש בו כיוון שגם בזמן ההקצאה, לא היתה הקצאתו שלימה והחיסרון הוא בגדרי 'הקצאה' מתוך 'הקצאה למצוה', ומנגד נר שבת אית ביה ריעותא גדולה שבזמן הקצאתו עומד לאיבוד ולזה הקצהו לאבדו ולשורפו למצותו, אלא שבתוך זמן ההקצאה היה מותר ליהנות מהמצוה וזו טיבותא גדולה וממילא מעולם לא היתה הקצאתו שלימה כיוון שאפילו בזמן תוקף הקצאתו היה עומד לאישתמושי ביה והחיסרון כאן הוא

בגדרי 'מצוה' מתוך 'הקצאה למצוה' אך בנר חנוכה אית ביה תרתי לריעותא, גם 'מצוה שלימה' שהרי אינו עומד ליהנות ממנו בתוך זמן מצותו מחמת איסורו, ואף 'הקצאה שלימה' שהרי מכוין לשורפו ולאבדו כדי לקיים מצותו וממילא כאן יש 'הקצאה למצוה' שלימה, ונאסר השמן גם אחר תום עידן המצוה.

ארבע שיטות במותר השמן

ומצינו בדין 'מותר השמן' ארבע דיעות בין רבותינו הראשונים:

א. המחמיר ביותר הוא רב אחאי גאון שאסר את מותר השמן אפילו אחר חנוכה, והבינו חלק מהראשונים כי הוא ס"ל דכל שתתן בנר הוי הוקצה למצוותו וכך הבין מהר"י אבוהב וחידש שאם יטיל תנאי מהני, וכן נקט הב"ח לדינא אלא שהוא הוסיף וביאר את הדין הנ"ל מחשש לדיעה שאינה מצריכה שיעור.

ב. בב"י יצא לחלק בין נתן כשיעור וכבה בתוך זמנו שע"ז חלה ההקצאה בחנוכה ואפילו אחר החנוכה לבין נתן יותר מכשיעור וכבה אחר זמנו שע"ז אין הקצאה לא בחנוכה ובודאי שלא אחר החנוכה, וכן מצינו בהגהמ"י.

ג. אחריו מצינו את דעת תוס' רי"ד (פסקי רי"ד מסכת שבת מה.) שהיקל בשמן אחר חנוכה אך מנגד אסר את שיורי השמן במהלך ימי החנוכה וז"ל: בנר חנוכה נמי אף על פי שהוקצה למצותו אם כבה מותר ליהנות ממנו. ומכאן תשובה לר' אחאי גאון, שכתב בשאילתות בפרשת ואתה תצוה, דנר חנוכה שכבה בלילי שמיני והותיר בו שמן עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, שכיון שהוקצה למצותו אסור להשתמש ממנו, דמאי אולמיה דנר חנוכה מנר שבת, בודאי כל שמונת ימי חנוכה [המותר הוא אסור מפני טעם הנרות שהוקצו לכל שמונת ימי חנוכה ואסור להשתמש בהן כל שמונה[ח]] דומיא דאתרוג שהקצהו כל שבעת ימים, והילכך השמן הנותר בהן אין להתירו, דאדעתא דהכי שם אותו שידליק בו כל שמונת ימי חנוכה, ואם ישאר בליל ראשון מדליק בליל שני, אבל הלילה האחרון לא הקצה אלא מה שראוי להדליק, אבל הנותר לאחר שכבה מותר בהנאה כמו שמותר נר שבת לר' שמעון.

ד. ויש לנו את דעת הריטב"א (כא:) שהורה כי שרי להשתמש במותר השמן אפילו בתוך ימי החנוכה, ואפילו אם כבה בתוך זמן שיעורא, וליכא הקצאה כלל אלא לצורך קיום המצוה וכיון שקיים את המצוה תו לא חלה הקצאה על השאר, וז"ל הריטב"א: אי נמי לשיעורא. פי' שצריך ליתן בה שמן שתוכל להדליק עד השיעור ההוא לכל הפחות, ועיקר הדין בזה דמכאן ואילך אם רצה לכבותה הרשות בידו ויכול ליהנות ממנה, והוא הדין אם כבתה מאליה ואפי' תוך השיעור כיון דקי"ל שאם כבתה אין

ח. הגהת הרב המגיה ע"פ תוס' רי"ד.

זקוק לה, שאע"פ שאמרו שאסור להשתמש לאורה ולהרצות מעות כנגדה, זהו בעוד שדולקת ומשום בזויי מצוה ואבא דכולהו דם כדאיתא לקמן (כ"ב א'), אבל כיון שעשה בה מצותה תו ליכא משום בזויי מצוה דתשמישי מצוה הם ונזרקים (מגילה כ"ו ב'), **ולפיכך כל שכבה הנר הרי עבר זמן מצותה לאותה הלילה, כי שאר הלילות מצוה אחריתי היא ונר אחר ושמן אחר, ועדיף מהפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים** (סוכה מ"ו ב'), **וזה ברור**, ולא כדברי האומרים שאסור ליהנות משיירי פתילות ושמן דנרות חנוכה כי אם בנר חנוכה, ומה שנשאר מכל השמונה ימים שעושה לו מדורה ושורפו הואיל והוקצה למצותו כמו שכתבו מקצת התוספות, שלא הוקצה למצותו אלא לזמן קבוע, דאי לא תשמישי מצוה היאך נזרקים, אלא ודאי כדאמרן ואין לפקפק בדבר כלל, מרבינו ז"ל, עכ"ל.

עיצה הגונה, להתנות מראש ואפילו על מה שיישאר בתוך זמנו, ואף שנראה דתנאי לא מהני לדיעות הפוסקות דבעינן שיעורא, בזה הוי ספק ספיקא אי פסקינן כתירוצא קמא דלית שיעורא וממילא תנאי מהני, ואף אם תאמר דלא פסקינן כוותיהו שמא הלכה כדיעות החולקות על רב אחאי.

שלש שיטות בשימוש לאורה אחר חצי שעה

ובהיותנו בזה נסכם את הדיעות בשימוש בנר אחר חצי שעה:

א. **בתוך זמנו או אחר זמנו:** השו"ע בסימן תרע"ב ס"ב הורה שמותר להשתמש לאור נר שדלק בכל זמן מצותו וכ"ש לטלטלה או לכבותה, אך אסר להשתמש בנר שכבה בתוך זמן מצותו, ולא חילק בין התנה ובין לא התנה.

ב. **'התנה או לא התנה':** רבים מרבותינו האחרונים (מג"א תרע"ז סק"י וא"ר בסי' תרע"ב, וחיי"א כלל קנ"ד סל"א) חשו לדברי הסוברים שאם לא התנה הקצה הכל וממילא דינו כדין נ"ח ואסור לכבותה וכ"ש לטלטלה או להשתמש לאורה, אך אם התנה הכל מותר.

ג. **'חשש לטעות הרואים':** מהרש"ל (בשו"ת סימן פה) וז"ל: כיון שדלק כשיעור זה יכול לכבותה אבל בלא כבוי אין נראה להקל כדברי הרי"ף להשתמש לאורה מפני הרואה, עכ"ל. וכתב בדרך החיים (והוב"ד בשעה"צ תרע"ב סקי"ב) שיש בדבריו חומרא וקולא, **קולא:** דא"צ תנאי ואחר השיעור אפשר לכבות ואף שנתן כמות מרובה, **וחומרא:** דלא מהני תנאה דהרי הרואים לא ידעי בהאי תנאה וממילא אסור להשתמש לאורה ואפילו לטלטל את הנרות אסור שהרי למדנו בסימן תרע"ה ס"א שאין לטלטל נ"ח מחשש שיאמר הרואה לצרכו הוא דאדלקה, וכאן חידש הדה"ח ע"פ יסוד מהרש"ל שיש לחוש אפילו לתרי 'טעויות הרואים' הראשונה שיסבור כי הנר הוא נר מצוה והשנית היא שיסבור שבהא דאוחזה, לצרכו הוא דאדלקה.

יישוב חדש ומחודש בביאור 'הסתירה הגדולה'

ולולי דמיסתפינא אמינא יישוב נוסף בסתירה הגדולה בין דין מותר השמן ביום שמיני לבין היתר השימוש בנ"ח מיד אחר גמר שיעור ההדלקה, ואקדים כי לא מצאתי ליישוב זה מי שיכתוב כמותו וממילא אין לסמוך עליו לדינא כלל, ורק מטרתו לעורר את לב המעיינים ונתחדש לי בס"ד ואורו עיני השתא בכסליו תש"פ וכדי שלא ישתכח ממני אעלנו על הכתב.

ויש לנו להקדים הבנת שני דינים יסודיים, הראשון - טעם איסור השימוש לאור נ"ח, והשני גדרי דין 'ביזוי מצוה'.

מדין מה נאסר 'שימוש לאורה'

במסכת שבת (כא:) הובאו דיעות האמוראים רב הונא ורב חסדא שאסרו להדליק נ"ח בשבת בשמנים ופתילות גרועות, ואז נחלקו עליהם בזה"ל: אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב - קסבר: כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה, ע"כ. ובהמשך הסוגיא מפורש שגם רבי יוחנן הורה כן.

ובדף כב. נאמר: אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה, מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו, דתניא: ושפך וכסה - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי - שלא יהו מצות בזויות עליו. בעו מיניה מרבי יהושע בן לוי: מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, אמר להו: הרי אמרו, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אמר רב יוסף: מריה דאברהם, תלי תניא בדלא תניא. סוכה - תניא, חנוכה - לא תניא. דתניא: סככה כהלכתה, ועיטרה בקרמים ובסדינין המצויירין, ותלה בה אגוזים אפרסקין שקדים ורמונים ופרכילי ענבים, ועטרות של שבלים, יינות שמנים וסלתות - אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן - הכל לפי תנאו. אלא אמר רב יוסף: אבוהון דכולהו דם.

גדרי ביזוי מצוה

ולכאורה משמע מדברי רב יוסף שהאיסור להשתמש לאור הנרות הוא משום 'ביזוי מצוה', ואם כן צ"ב דברי כל האמוראים [שמואל, רב הונא, רב חסדא, ואביי שבתחילה לא קיבל חומרא זו עד שנמסר לו משמיה דרבי יוחנן וקיבלה] שהקילו בשימוש לאור נר חנוכה וכי לא ס"ל דאיכא 'ביזוי מצוה' והא איכא שתי ברייתות מפורשות שלימדו כי ישנו דין 'ביזוי מצוה':

הראשונה: ושפך וכסה - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. והשנית: סלע של מעשר שני אין שוקלין כנגדו דנרי זהב, ואפילו לחלל עליו מעשר שני

אחר. וע"פ שתי ברייתות אלו תתבאר עוד ברייתא שלישית שאסרה ליהנות מנויי סוכה והיא: סככה כהלכתה, ועיטרה בקרמים ובסדינין המצויירין, ותלה בה אגוזים אפרסקין שקדים ורמונים ופרכילי ענבים, ועטרות של שבלים, יינות שמנים וסלתות - אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן - הכל לפי תנאו. ועתה נאמר שנאסרו נויי סוכה משום ביזוי מצוה, והיאך יחלקו האמוראים על הברייתות המפורשות.

וביותר יש להקשות על שיטת שמואל עצמו שתמה וכי נר קדושה יש בו והוא עצמו אסר לדעת רב אדא בר אהבה להדליק אפילו נר חנוכה מנר אחר ע"י קינסא משום ביזוי מצוה, ועוד בסגנון שאלתו וכי נר 'קדושה' יש בו וכי רק בתשמישי קדושה יש דין ביזוי והא אפילו בתשמישי 'מצוה' מצינו איסור ביזוי.

חילוק בין שימוש בחפצא עצמו לבין שימוש לאורה

אלא שחובה עלינו לבאר בזה חילוק גדול בין 'עצם הנר' הכולל בתוכו שני דברים, הראשון: 'עצם השמן' שבו ודאי דאית למיחש ביה לכל הדיעות משום ביזוי מצוה, והשני: 'עצם השלהבת' שברור שנאסור להדליק בה נר של חול מדין ביזוי מצוה [ובכגון זו נחלק ההוא מדרבנן עם רב אדא בר אהבה מה דין הדלקה מנר לנר באמצעות קינסא אליבא דשמואל רב אדא אסר שהרי משתמש בגוף הנר וההוא מרבנן התיר מחמת שעושה כן לצורך מצות חנוכה לית בזיון], לבין 'הארת הנר' ונחדש כי בשימוש לאור הנר המאיר דלית ביה מששא לית בזיון, ולא הסכים שמואל שייאסר להשתמש לאורו ולכן כאשר שמע שמואל את החומרא שלא להרצות מעות כנגד נ"ח תמה ואמר וכי נר קדושה יש בו כי רק מטעמא דקדושה יש לאסור את השימוש באור אך לא מטעם דביזוי [ורב יוסף הוא דלא אסיק אדעתיה ששמואל באמת אית ליה ביזוי מצוה ורק באור הנר ס"ל דאין לאוסרו משום ביזוי ולכן טרח להוכיח כי יש מושג של ביזוי מצוה].

והרי עתה הכל בא על מקומו בשלום דכל הברייתות הנ"ל מיירי בגוונא דמשתמש בעצם החפצא דמצוה לשימוש חול ממש, אך הכא בדין הנאה מנר חנוכה התיר שמואל להשתמש לאורו דאינו החפצא דמצוה עצמו, ואף יימצא מקום להקל בשימושי החפצא עצמו למצות נר חנוכה אחרת בין מנר לנר ובין ע"י קינסא.

ועפ"ז נקום ונאמר כי אין שום הכרח לאפושי פלוגתא ולומר שרב חולק עם שמואל בגדרי 'ביזוי מצוה' ורב מחשיב את השימוש לאור הנר לביזוי מצוה ואילו שמואל סובר שאין כאן ביזוי [אבל ברור שרב יוסף ס"ל דשימוש לאור נ"ח אסור מדין ביזוי מצוה], אלא בכל שימוש חול בגוף הנר יודו כ"ע דאיכא ביזוי, אך נחלקו רק בגדרי קינסא או הדלקה מנר לנר אי חשיבא ביזוי או הכחשה או שכיוון שעביד לצורך נר חנוכה אחר לית ביזוי והכחשה.

אבל לגבי שימוש לאור הנר נחלקו בענין אחר רב סבר דראו חכמים

לאסור ועשאוה כאור מנורת המקדש שיש בה קדושה שהרי אינה עומדת להשתמש בה בני אדם אלא רק לכבוד ולתפארת, ואילו שמואל ס"ל דלא עשאוה כמנורה ולא קידשו חכמים את הנר ולכן תמה על דברי רב אסי וכי נר קדושה יש בו.

הדמיון לנרות מנורת המקדש

ובאמת מצינו לכמה מרבותינו הראשונים שביארו את האיסור להשתמש לאור הנרות מטעם הדמיון למנורת המקדש [הרז"ה, הרשב"א בפי' ראשון, ר"ן ומאירי] ומצאנו עוד כמה מהלכות ומנהגי ההדלקה המבוססים על הקשר והדמיון למנורת המקדש:

א. **הדלקה בשמן זית:** אף שכל השמנים כשרים לנ"ח, ואפילו בנרות שעוה, עכ"ז ראוי להדר בהדלקה בשמן זית דוקא לפי שבו נעשה הנס (כ"כ המאירי כא. ארחות חיים, וכל בו בסימן מד והוב"ד בד"מ סי' תרע"ג).

ב. **חידוש פתילות בכל לילה:** המנהג להחליף כל לילה את הפתילות הובא במאירי (כא.) ונתן בו טעם וז"ל: ואף חידוש הפתילות בכל לילה אינו מן הדין אלא דרך הידור ומדמיון נרות של מקדש, עכ"ל. ומנהג זה הובא גם בתניא רבתי (סי' לה) אלא שנקט טעם אחר 'שבכל לילה התחדש הנס', ובארחות חיים הובאו שני הטעמים, אלא שהאבודרהם הוכיח מהדין המפורש בדף כג. עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה, ופירש רש"י וז"ל: דולקת - שהדליקה למצות חנוכה בערב שבת. ומדליקה - למצות הלילה, עכ"ל. הרי מפורש מדבריו דשרי להשתמש באותן הפתילות שוב ושוב, וכ"כ בא"ר תרע"ג ס"ק ט"ז מסברא דנפשיה, ובאמת הורה השו"ע בסי' תרע"ג ס"ד וז"ל: אין חוששין לפתילות להחליפם עד שתכלה, עכ"ל. ויש להוסיף כי יש כאן גם מעלות יתירות שכיוון דאיתעביד ביה מצוה חדא ניעביד בה מצוה אחריתי, ועוד כתב המשנ"ב בסקל"א דאלו שהודלקו כבר הם נוחין להדליק.

ג. **מטבע ברכה:** הקשה הראב"ד בהשגות (ברכות פי"א הט"ו) על השינוי בין מטבע ברכת 'על מקרא מגילה' למטבע ברכת 'להדליק נר חנוכה' ותירץ וז"ל: א"נ, מפני שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה, עכ"ל[ט].

ד. **מקום וכיוון הנרות בביהכנ"ס:** כתב בתרומת הדשן (סימן קד) שאלה: הנרות של חנוכה של בהכ"נ האיך מסדרין אותן בין מזרח למערב או בין צפון לדרום, תשובה: יראה דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי, והגאונים נמי מחולקים בההיא פלוגתא. במנחות פ' שתי הלחם

ט. ומצאנו גם בדברי האחרונים שנתנו טעם הגון במנהגי ההדלקה, וכן כתב בשע"ת סי' תרע"ט שהביא דברי הברכ"י בשם מהר"ש אבוהב בטעם המנהג להתפלל מנחה בע"ש ואח"כ להדליק המנורה כי תפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים ונרות החנוכה כנגד הדלקת המנורה שהיתה לאחר התמיד, וברב פעלים כתב למצוה מן המובחר שיהיו כל הנרות בשורה בשוה דוגמת מנורת המקדש.

(צח:) פליגי בה רבי ורבי אלעזר בן שמעון במנורה שבמקדש. רבי סבר ממזרח למערב היו מונחין, וראב"ש סבר מצפון לדרום היו מונחים. והיה נראה דהלכה כרבי מחבירו, וכן פרש"י בפי' חומש אליביה. אמנם רמב"ם וסמ"ג כתבו דמצפון לדרום היו מונחין. והשתא היה נראה הואיל וכתב סמ"ק שאנו מדליקין בבהכ"נ לצד דרום זכר למנורה, אם צריכין גם לסדר הנרות כמו שהיו מסודרים במנורה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ברוב מקומות שראיתי היו מסודרים בין מזרח למערב, בווינ"א, קרימ"ש, ניאוש"טט. אך במרפור"ק נוהגין לסדרם בין צפון לדרום. ונהרא נהרא ופשטא, דכל חד איכא תנא וגאון דסבר כוותיה. אמנם אם הייתי במקום שאין מנהג, הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות, וכרבי מחבירו, עכ"ל. הרי שלמדנו מדבריו שמקום הנחת הנרות בכותל דרום וכיוון הנרות צריך להיות דוגמת מנורת המקדש.

שלשה סוגי שימושים

ונמצא שיש לחלק את סוגי השימושים לשלש רמות:

א. **שימוש בנר עצמו לצרכי חול:** שימוש בשמן עצמו לצרכי חול כגון בסיכה או בהדלקה מחדש, ואפילו שימוש בשלהבת להדלקת נר חול – ובכל אלו פשוט וברור שלכל הדיעות והשיטות יש לאסור מדין 'ביזוי מצוה'.

ב. **שימוש בנר עצמו לצרכי חנוכה:** אך בשימוש בנר להדליק נר חנוכה אחר, וכ"ש בשימוש בקינסא להדליק נר חנוכה אחר [וכן שימוש בנר להדליק נר חנוכה אחר כשהנחה עושה מצוה עי' בשיטת הריב"א המובאת בתוס'] שיש בו צד חומרא וצד קולא, מצד אחד משתמש בגוף הנר, ומצד שני כל מטרתו לצורך נ"ח אחר – בזו שייכא מחלוקת רב ושמואל בסוגיית 'מדליקין מנר לנר'.

ג. **שימוש לאור נר חנוכה:** בין לצורך תשמיש חשוב או אפילו מגונה כהרצאת מעות, בזה יסכימו רב ושמואל שאין לאסור מטעם דביזוי מצוה, שהרי אינו מבזה את המצוה עצמה אלא רק משתמש לאור היוצא מהמצוה, ולכן מובנת סברת שמואל וסייעתו שהתירו ועכ"ז סברו רב וסייעתו שיש לאסור שימוש לאורה מטעם אחר לחלוטין והוא שרצו חכמים להחיל 'קדושה' על הנרות ולדמותן לנרות המנורה[1] וממש כשם שאנו אומרים בנוסח שאחר ההדלקה 'הנרות הללו קודש הם'.

שמן יותר מכשיעור, מדוע בכלל חלה הקצאה

והאירוני מן שמיא לחדש חידוש גדול בגדרי הקצאה למצות נר חנוכה שכל מאי דיתן בנר וידליק יוקצה למצותו וייאסר בשימושי חול ואפילו יטיל תנאי לא מהני, ע"פ יסוד מדיני נויי סוכה שמצינו שני טעמים לאיסורם,

---

1. עי' ברז"ה שהביא טעם זה.

הראשון בגמרא שבת משום ביזוי מצוה והשני בביצה והוא משום מוקצה מחמת מצוה ותמהו התוס' בשבת על כפל הטעמים ותירצו דאה"נ שני טעמים חלוקים הם אלא שמשלימים אחד את השני דמוקצה מחמת הקשר למצות סוכה אפשר לומר אך ורק ביו"ט ושבת ולא שייך איסור מוקצה בחול המועד, אך ביזוי מצוה שייך גם בחול המועד ומנגד ביזוי מצוה לא שייך אא"כ הנויים עדיין תלויים בסוכה אבל משעה שנפלו אין לאסור מדין ביזוי וממילא יוצא שכל זמן שהנויין תלוין יש לאוסרם מחמת ביזוי ואם נפלו ופקע מהם איסור ביזוי ביו"ט ושבת יש עדיין מקום לאוסרם ודין מוקצה, אבל נפלו בחוה"מ מותרים לגמרי, אבל השו"ע בסימן תרלח ס"ב וז"ל: וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהם כל שמנה, אפילו נפלו (הגה: וביו"ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצים הם) ואם התנה עליהם בשעת שתלאם ואמר: איני בודל מהן כל בין השמשות הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה ודוקא שמתנה בזה הלשון, אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו, אינו כלום; ואם אמר: אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה, מהני, שגם בין השמשות בכלל, עכ"ל. הרי שהחמיר ואסר את נויי הסוכה בכל שמונת ימי החג, ואפילו נפלו, והוראה זו מקורה ע"פ חידושו של הרא"ש בשו"ת (כלל כד סימן ט) וז"ל: אבל נויי סוכה אין לאסרן בחולו של מועד מטעמא דהוקצה למצותו שאין הסוכה בטלה כשאין בה נויין, הילכך איצטריך טעמא דבזויי מצוה אפילו בעודן תלויין. **והשתא דאסירי להו משום טעם דבזויי מצוה בעודן תלויין בסוכה אסרינן להו משום הוקצה למצותו אפילו נפלו בחול המועד.** אבל אי לאו טעמא דבזויי מצוה אפילו בעודן תלויין הוו שרו בחול המועד, עכ"ל. ונראה ללמוד מדבריו שאף אם לא היתה סיבה להקצאה כדין 'מוקצה למצוה' שהרי אינו נצרך למצוה עצמה עכ"ז אגב חלות איסור 'ביזוי מצוה' בנויים התלויים, מתעורר לחול 'מוקצה למצוה' ומועיל ליתן תוקף חזק מאד לאיסור הנאה מהנויים וכחו במתניו לשמר את איסור הנויים אפילו שכבר לא שייך לאוסרם מכח הביזוי עצמו כגון שנפלו, **ונראה להגדיר את איסור נוי סוכה בהגדרה חדשה ושמה 'מוקצה מחמת ביזוי מצוה' שהרי מחמת המצוה לא היה לנו כח להחיל עליו שם מוקצה ורק מחמת הביזוי מצוה התעורר לחול על הנויים שם מוקצה, ומעתה נמצא שבכל מצב יאסרו הנויים בין בשעה שתלויים בסוכה ובין אחר שנפלו.**

נר חנוכה 'מוקצה מחמת ביזוי מצוה'

ומזה נלמד לנדון דידן בנר חנוכה, שאם נתן שמן בנר יותר ממידתו אמנם לא היתה ראויה לחול ע"ז ההקצאה שהרי יש שיעור לנר, אלא שכיוון שבשעה שהדליק חל על כל השמן שבנר איסור הנאה מדין ביזוי מצוה הרי מיד חלה גם על המותר הקצאה למצוה ואף שהמותר שאינו

נצרך למצוה לית ביה הקצאה למצוה, הרי הוא נתפס בהקצאה למצוה מכח איסור 'ביזוי מצוה', ועתה חוזר חלילה דההקצאה למצוה שחלה עכשיו גורמת שאף כאשר כבר אין מקום לאסור יותר מדין ביזוי דהיינו כאשר כבר יכבה נרו, עדיין יחול איסור על השמן מכח מוקצה, והרי השמן מוגדר בשם 'מוקצה מחמת ביזוי מצוה' כל ימי החנוכה ואף לאחריו משום שמטרת ההקצאה היתה לשם כילוי ופרסומי ניסא ללא צד הנאה אישית.

תנאי בנר חנוכה

וכאן בנ"ח, בשונה מנויי סוכה לא מהני תנאה, משום דהתם ברגע שהטלתי תנאי 'איני בודל' הרי הודעתי נאמנה שמעולם לא הפכו הפירות להיות נויי סוכה אלא הפירות הם כמונחים בקופסא, וממילא ברור שאין בהם דיני ביזוי מצוה, אבל כאן מאי אית לך למימר והא מחמת התערובת של השמן ממילא חל על הכל בזמן ההדלקה שם ביזוי מצוה שהרי כל זמן שהנר דולק חל איסור מוחלט ליטול ממנו שמן, וחלה אגב זה גם ההקצאה החמורה, ולא מהני תנאה.

חילוק בין 'המשך הנאה' לבין 'הדלקה מחדש'

ונמצא שעל עצם השמן חלה הקצאה חמורה והמשתמש בו לשימושים אחרים הרי הוא מבזה את המוקצה למצותו, וזה שייך רק בעצם הנר והשמן אך לא באור הנובע מן הנר שמעולם לא נאסר מדין ביזוי או מוקצה אלא רק מדין 'עשאוה כמנורה' ע"מ שיהא היכר שמדליק לצורך מצוה, וממילא כל זמן ההדלקה למצוה אסור ליהנות לאורה מדין הדימוי למנורה, אך אחר גמר מצותה אין יותר ענין בהיכר או בהחלת קדושה על הנר כי הנר באמת חולין גמור, אלא שכל השמן שחל עליו בשעת ההדלקה שם 'ביזוי מצוה' עתה ממשיך את האיסור, ומותר גמור להשתמש לאורו.

אבל ייאסר להדליקו מחדש אם כבה לצרכי חול, או לסוך בו, או להדליק בו נר חולין, ולפ"ז יש ליישב את שתי הוראות השו"ע בשמן יותר ממידתו שהוא מוקצה בין התנה ובין לא התנה, שאכן מותר להשתמש לאורו אחר שיעור מצוותו אך מנגד חל איסור גמור להשתמש בעצם השמן וזה בדיוק מה שהורה השו"ע בסי' תרע"ז לגבי מותר השמן.

כבתה אינו זקוק לה, אך רוצה להדליקה

אבל נראה ברור שנתיר להדליק מחדש את הנר שכבה לשם מצות חנוכה ואפילו שאינו זקוק לה'[א], ולכאורה בהדלקתו אינו מקיים שום מצוה, שהרי אינו מבזה את המצוה אלא נוהג בנר מנהג כילוי [מעין עושה לו מדורה בפני עצמו] ושרי.

יא. במהרש"ל סי' פה כתב שאף שאין חיוב להדליק שוב, אך יש בזה כדי לזכות במצוה שלימה ולא גרע מהמהדרין, ובמשנ"ב תרע"ג ס"ק כ"ז שכתב בשם האחרונים שראוי לחזור ולהדליקה בכל ענין.

תמצית ביאור שלישי ביישוב הסתירה

ולסיכום החידוש שנתחדש כאן:

א. הנותן שמן בנר כדי שיעורו אינו יכול להתנות וחלה הקצאה על השמן הנותר דהיאך יתנה על השמן של המצוה.

ב. הנותן שמן יותר מכדי שיעורו, לכאורה היה יכול להתנות מראש כי אינו מתכוין לקדש את השמן הנותר שבנר וממילא הרי השמן לא התקדש מעולם, אלא שכיוון שהשמן המיועד להדלקה ודאי התקדש והוקצה והרי שני השמנים מעורבים, ומכח התערובת של שני חלקי השמן חל איסור ביזוי מצוה גם על השמן המיותר וממילא הרי הוא אוחז בהקצאה חמורה אף כשפקע טעמא דביזויא.

ג. בכל מצב שהשמן מוקצה וכבה נרו, אסור להשתמש בשמן עצמו לשום שימוש חולין כגון הדלקתו מחדש כנר חולין או סיכה, והאפשרות היחידה להדליק בו נר חנוכה חדש וביום שמיני פשוט לשורפו.

ד. בכל מצב שהשמן מוקצה והנר עדיין דולק, ברור שאסור להדליק באמצעות הנר עצמו נר חולין אך מותר להשתמש לאורו, וכ״ש שנתיר לטלטלו ולכבותו.

ה. בסימן תרע״ב התיר הטור רק שימוש לאורה או כיבוי אך בודאי שלא להדליק מנר זה וכ״ש שלא ליטול מהשמן לצרכי חול, ואילו בסימן תרע״ז חייב הטור שריפה לשמן עצמו דאין לו עוד תקנה בהדלקת נר חנוכה אחר.

ברכת לישב בסוכה

קידוש, בעמידה או בישיבה
ביאור הט"ז
דעת הגר"א
שיטת הזוה"ק
חפץ לאכול בעוד שעה
גמר סעודתו, או בירך ברכת המזון
'לישב בסוכה' או 'על ישיבת סוכה'
שיטת ר"ת
שיטת הרמב"ם
המוציא וסוכה, מי קודם
מסעודה לסעודה
יצא יציאה ארעית בין סעודה לסעודה
סוכת חבירו
שיטות הפוסקים, למעשה

• • •

כתב הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו' הי"ב: כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו. וכתבו התוספות (מה: ד"ה אחד) דכל אימת דנכנס לה כדי שיאכל וישתה ויישן ואפילו עשרים פעמים ביום מברך על כל אחת ואחת מידי דהוי אתפילין דמברך עליהן כל זמן שמניחן (סוכה מו.) וכן כתבו הרי"ף (כב.) והרא"ש (פ"ד סי' ג) וכ"כ בטור סימן תרל"ט וז"ל: מברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה ואפילו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו צ"ל בכל פעם ופעם

שאע״פ שבירך עליה ביום הראשון חוזרין ומברכין עליה כך כתבו הגאונים שצריך לברך בכל פעם ופעם ור״ת פי׳ כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופוטר כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה שהרי אוכלין עראי חוצה לה ואין ישנין עראי חוצה לה אפ״ה כיון שהאכילה עיקר פוטרת השאר, עכ״ל. והוסיף הגהות מימוניות וז״ל: וכן כתב בה״ג וכן ספר יראים וראיה מתפילין דרבנן דבי רב אשי כל אימת דממשמשי מברכי וכן מצאתי בפרק לולב וערבה ודלא כר״ת שאמר שברכה בסעודה פוטרת כל טיול ולימוד ושינה שמסעודה לסעודה. וכן פסק רבינו שמחה וז״ל דכל חד וחד מהני דמיחייבי לנהוג בסוכה מברך עליו הברכה לישב בסוכה ואפילו נכנס לישן ולא ישנה ממטבע הברכות ואומר לישב בסוכה לישנא דקרא בסכות תשבו עכ״ל וכן בעל הרוקח וכן רבינו אבי״ה.

ולסיכום: בפשטות הבנת הסוגיא משמע שמברך על עצם הכניסה לסוכה ובכל כניסה וכניסה, ואפילו מאה פעמים ביום, וכך פסקו הגאונים ובה״ג ועוד רבים מגדולי הראשונים תוס׳ ויראים ורבינו שמחה, הרוקח וראבי״ה, הרי״ף ורמב״ם, אלא שחידש ר״ת שיש לברך רק בשעת סעודה, והעידו המרדכי והרב המגיד שכן המנהג ואף השו״ע ורמ״א בסימן תרל״ט סע׳ ח׳ כ״כ בפשטות וז״ל: נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה (והכי נהוג), עכ״ל.

ומצינו שבע נפק״מ בין שתי השיטות:

קידוש, בעמידה או בישיבה

נפק״מ ראשונה

כתב בשולחן ערוך סי׳ תרמ״ג ס״ב וז״ל: להרמב״ם, מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב, ואח״כ מברך זמן (ואין נוהגים כן, אלא מקדשין מיושב וכן דעת הרא״ש), עכ״ל.

וכתב הרא״ש (הוב״ד בטור סי׳ תרמ״ג) בשלמא לשיטתי חיוב ברכה מתחיל לחול ברגע הכניסה לסוכה אלא שכיוון שאנו נוהגים כרבינו תם, אנו ממתינים לשעת אכילה שהיא שעת חיוב ברור, ואז נברך. אלא לשיטת הרמב״ם קשה מדוע חייב לברך בזמן שאינו לכאן או לכאן שהרי אם רצונך לחייב ברכה על עצם הכניסה לסוכה היה עליך להורות שיברך טרם שיכנס לסוכה ואז הוי עובר לעשייתן,

וביאר הב״י [הוב״ד גם בט״ז] שעומק מחלוקתם היא בביאור הפסוק ״בסוכות תשבו״ דלהבנת הרמב״ם פירושו ׳תשבו ממש׳ ואדם הנכנס לסוכתו ואינו יושב בה ואפילו אוכל ושותה בעמידה כל היום כולו לא קיים מצוות סוכה [וגדולה מזאת מצינו בשעה״צ תרמ״ג סק״ד שיהא אסור לאכול אכילת קבע בעמידה דהרי כיוון שאינו אוכל במצב חיובא הרי נחשב כאוכל חוץ לסוכה] ולכן ׳עובר לעשייתן׳

יתקיים בעמידה בסוכה סמוך לישיבתו וברור שלא יברך טרם הכניסה לסוכה, דהוי 'עובר דעובר' [והגר"א בביאורו הביא ראיה ליסוד זה מדין ברכת תפילין דמברכים אחר הנחה קודם קשירה], אבל לביאור הרא"ש 'בסוכות תשבו' פירושו 'תתעכבו' וכמו "ותשבו בקדש ימים רבים" וממילא גם עמידה בסוכה נחשבת ישיבה ועכבה בסוכה, ובאמת אם לא היה מנהג כר"ת היינו מברכים קודם הכניסה לסוכה דהוי 'עובר לעשייתן' אלא שאנו ממתינים לשעת אכילה וממילא יושבים עד שעת אכילה וסומכים את ברכת סוכה לסעודה.

ולפי ביאור זה מצינו נפק"מ במחלוקת בין הראשונים לר"ת אי מברכים בשעת כניסה לסוכה או ממתינים לסעודה, דלהרמב"ם וסייעתו נקדש בעמידה [דהא אין לשבת בלא ברכת סוכה, ואין לברך ברכת סוכה עד שנאמר קידוש היום] ונברך על הסוכה בעמידה ואז נשב, אך לר"ת נקדש בישיבה ואחר הקידוש נברך ברכת סוכה.

ביאור הט"ז

אך הט"ז פליג על ביאור זה בדברי הרמב"ם ונקט דאף להרמב"ם ברור דיוצא יד"ח בעמידה בסוכה וגם לשיטת הרמב"ם "בסוכות תשבו" היינו 'תתעכבו', אלא שלפ"ז הדרא קושיא, מדוע הורה הרמב"ם שלא לברך טרם הכניסה לסוכה, וביאר הט"ז דאה"נ היינו צריכים לברך קודם הכניסה לסוכה אך בעינן 'רגע מבורר' לברכה ואי יברך לפני הכניסה, מאן מפיס דדעתו לישב בה ושמא חפץ להכנס ולצאת ללא שהיה ולכן הורה הרמב"ם לברך סמוך לישיבה.

דעת הגר"א

ומדברי הגר"א בביאורו מוכח שהבין כדברי הב"י שמחלוקתם בביאור "בסוכות תשבו" דמייתי ראיות מבבלי וירושלמי לדברי הרא"ש שביאור ישיבה הוא עכבה וז"ל: דמ"ש תשבו בסוכות היינו העכבה, וכן ברכת לישב בסוכה וא"כ נקרא שפיר עובר לעשייתן אחר הישיבה וראיה לדבריו ממ"ש רפ"ג דמגילה רי"א אין ישיבה אלא כו' ובירושלמי ספ"ב דסוכה כתיב בסוכות תשבו אין תשבו אלא תדורו כמה דאת אמר וירשתם אותה וישבתם בה אלמא דהישיבה על העיכוב, עכ"ל.

וסיים הגר"א אבל בגמרא משמע כדברי הרמב"ם שאומר נכנס לישב בה, ומכאן תהיה ראיה כפולה לשיטת הרמב"ם:

א. מהא דשנינו 'נכנס לישב בה' ולא כתב 'בא לכנוס בה' משמע דמברך בהיותו אחר הכניסה לסוכה, דתנינן 'נכנס' דהיינו נכנס כבר ולא יברך טרם כניסתו לסוכה.

ב. מהא דתנן 'נכנס לישב בה' ולא שנה 'נכנס וישב בה' מוכח כי יברך קודם שישב.

ונמצא שלדברי הט"ז הכל בא על מקומו בשלום דלהרמב"ם תשבו היינו תתעכבו כמשמעות הבבלי והירושלמי

ודבריו מיוסדים על לשון הברייתא ׳נכנס לישב בה׳ וכל ראיות הגר״א איתנהו.

שיטת הזוה״ק

מצינו בזוהר (פרשת אמור דף קג ע״ב) בזה״ל: ואמר רבי אבא כתיב בסכות תשבו שבעת ימים ולבתר ישבו בסכות בקדמיתא תשבו ולבתר ישבו, אלא קדמאה לאושפיזי, תניינא לבני עלמא, קדמאה לאושפיזי כי הא דרב המנונא סבא **כד הוה עייל לסוכה** הוה חדי. **וקאים על פתחא דסוכה מלגאו** ואמר נזמן לאושפיזין. **מסדר פתורא** וקאים על רגלוהי ומברך ואומר בסכות תשבו שבעת ימים, תיבו אושפיזין עלאין תיבו, תיבו אושפיזי מהימנותא תיבו, **ארים ידוי וחדי** ואמר זכאה חולקנא זכאה חולקהון דישראל דכתיב (דברים ל״ב) **כי חלק ה׳ עמו יעקב חבל נחלתו, והוה יתיב**, תניינא לבני עלמא, דמאן דאית ליה חולקא בעמא ובארעא קדישא יתיב בצלא דמהימנותא לקבלא אושפיזין למחדי בהאי עלמא ובעלמא דאתי, ע״כ.

נמצא סדרן של מעשי רב המנונא סבא:

א. בדרכו לסוכה טרם הכניסה לסוכה - היה מתמלא בשמחה.

ב. בעומדו בפתח הסוכה מבפנים - זימן את האושפיזין.

ג. בכניסתו לסוכה, ועומד על רגליו - מברך ברכת ׳לישב בסוכה׳.

ד. אחר הברכה, טרם שישב - פונה לאושפיזין שישבו הם בראשונה ועליהם נאמר הפסוק ׳בסוכות תשבו שבעת ימים׳.

ה. מרים ידיו בשמחה ומשבח את חלקו וחלק ישראל.

ו. ורק עתה יושב במקומו.

ומוכח מכאן שהיה מברך בתוך הסוכה בעמידה כשיטת הרמב״ם, אלא שיש לעורר היאך הפסיק בדיבור בין ברכת הסוכה לישיבה באומרו ׳בסוכות תשבו שבעת ימים תיבו אושפיזין עלאין תיבו, תיבו אושפיזי מהימנותא תיבו׳ והיה נראה לומר שסבר דאינו הפסק דהוי כעין ׳גביל לתורי׳ ושמא היה מזמן אושפיזין ממש והיה מושיבם בתחילה, אך אין די בתירוץ זה משום שהיה רב המנונא ממשיך ׳**ארים ידוי וחדי** ואמר זכאה חולקנא זכאה חולקהון דישראל דכתיב כי חלק ה׳ עמו׳ וזה ברור דהוי הפסק, אלא נראה שיש מכאן ראיה חזקה לשיטת הט״ז בדעת הרמב״ם שאפילו בעמידה מקיים מצות סוכה ורק יש לברך בעמידה שמוכח ממנה שיתעכב בסוכה, ולכן הושיב רב המנונא את האושפיזין ושיבח את חלקו וחלק ישראל בין ברכת הסוכה לישיבתו.

ולסיכום, מצינו מחלוקת בין הרמב״ם וסייעתו [שמצריכים ברכה על כל כניסה] לבין הרא״ש וסייעתו [שמצריכים ברכה רק בשעת סעודה], כיצד נעשה את הקידוש, ברור שלכ״ע קודם נקדש ואז נברך על הסוכה, אך לפי הרמב״ם נקדש בעמידה כיוון שאסור

לשבת ללא ברכת סוכה אך אליבא דהרא"ש נשב ונקדש בישיבה[א] ואז נברך על הסוכה משום שממילא אין אנו חוששין לברך קודם לחלות המצוה עובר לעשייתה אלא אנו ממתינים לשעת הסעודה ואז מברכים.

חפץ לאכול בעוד שעה

נפק"מ שניה

ולפי כל האמור לעיל, בשאר ימי החג כאשר אדם נכנס לסוכתו ומתעתד לאכול בעוד כשעה, לדברי הרמב"ם ברור שיברך אחר שנכנס לסוכה קודם שישב בה, אך לדעת הרא"ש וסייעתו יכול לישב ולהמתין עד שעת הסעודה ואז יברך על ישיבת הסוכה, אך עכ"ז הורה המשנ"ב (תרל"ט סקמ"ו) וז"ל: וכתבו האחרונים דנכון הדבר לצאת גם דעת הפוסקים הראשונים ולא לישב כך בלי ברכה וע"כ תיכף בבואו מביהכ"נ יברך על דבר שהוא מחמשה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה ויברך לישב בסוכה ולא יברך אח"כ בשעת אכילה, עכ"ל.

גמר סעודתו, או בירך ברכת המזון

נפק"מ שלישית

ואפילו אם שכח והחל לאכול ללא ברכה כתב המשנ"ב (תרל"ט סקמ"ח) וז"ל: ואם שכח לברך לישב בסוכה עד שהתחיל לאכול יברך אח"כ על מה שרוצה לאכול, ואפילו אכל כבר וברך בהמ"ז יכול לברך שגם הישיבה היא מן המצוה דמאכילה ואילך כ"ז שיושב הוי הכל קביעות אחד ומ"מ כל שעדיין לא ברך בהמ"ז יברך ויאכל מעט[ב], עכ"ל. וברור שלדעת הרמב"ם בשכח והתחיל לאכול או אפילו סיים סעודתו וברך ברכהמ"ז יברך על הסוכה, אלא שמאי דהורה המשנ"ב שאם ברך אינו צריך לאכול עוד אינו מוסכם לכ"ע, דהמקור חיים כתב שישב ויאכל פרי או ישתה כוס אחת ואז יברך על ישיבת הסוכה.

וא"כ לפי דברי המקור חיים יחלקו הרמב"ם והרא"ש אחר שברך ברכהמ"ז דלהרמב"ם יברך מיד ולהרא"ש יאכל ואז יברך, **וכן תימצא נפק"מ** אחר שגמר סעודתו דלהרמב"ם יברך מיד אך אליבא דהרא"ש – לפי המשנ"ב יאכל עוד מעט, ולפמ"ג יאכל כזית, ולמטה אפרים יאכל יותר מכביצה.

א. ובביה"ל ד"ה להרמב"ם הביא את המור וקציעה שצידד שאם מוציא אחרים ודאי שראוי יותר לישב בקידוש ע"מ שתהא יותר קביעות.

ב. משמע מדבריו שאי"צ שיעור, ומקורו מלבושי שרד אך בפמ"ג (א"א י"ז) פליג ומצריך לאכול כזית, ובמטה אפרים (תרכ"ה ס"א) מצריך יותר מכביצה.

'לישב בסוכה' או 'על ישיבת סוכה'

נפק"מ רביעית

ומצינו מחלוקת נוספת בין ר"ת להרמב"ם[ג] בנוסח הברכה לאדם שישב בסוכה ונזכר שלא בירך שיש לברר האם יברך כנוסח הנהוג והרגיל 'לישב בסוכה' או שמא נצריכו לשנות את מטבע הברכה ולברך 'על מצות סוכה': דהרי מצינו ברכות שתיקנו חכמים לברכם 'על מצות...' ויש שנתקנו 'ל...' ונחלקו בטעמי התקנה הרמב"ם ור"ת, ונרחיב היריעה:

שיטת ר"ת

כתב הרא"ש במסכת פסחים (פרק א סימן י) וז"ל: ומה שחלקו במטבע ברכות יש מהן שתיקנו בעל ויש מהן שתיקנו בלמ"ד ר"ת ז"ל **היה נותן טעם לדבר** דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה על הטבילה על נטילת ידים על הפרשת תרומה על אכילת מצה על אכילת מרור אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצותה כדאמרינן בבמה מדליקין (דף כא:) מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. וכן לשמוע קול שופר יש שיהוי להפסקה בין התקיעות דעיקר מצות שופר על סדר הברכות. ומה שאין מברכין על קריאת הלל [פי' אלא אנו מברכים לקרוא את ההלל] ואנו מברכין על מקרא מגילה היינו טעמא לפי שקוראים את המגילה בלא הפסק אבל בקריאת ההלל מפסיקין והצבור עונין ראשי הפסוקים. ועוד דאמרינן בפסחים (דף קיז.) דעיקר קריאת הלל תקנו נביאים הראשונים לקרותו על כל צרה שלא תבא על הצבור לכשיגאלו גומרין את הלל הלכך שייך ביה האי לישנא לקרות את הלל דכל מצוה שאינה חובה תמיד לא שייך ביה על ומה שמברכין להכניסו בבריתו של אברהם אבינו משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידינו. ומה שמברכין בתפילין של יד להניח ועל של ראש על מצות [פי' והיה צריך לברך את שתיהן להניח תפילין דהא אית בהו שיהוי שהרי ע"י ההנחה יהיה מעוטר בתפילין כל אותו היום] משום דלא רצו חכמים לתקן שתי ברכות זו אחר זו במצוה אחת שוות ותקנו בשל ראש על מצות שהיא גמר המצוה.

ולסיכום שיטת ר"ת: כל מצוה שאחר העשיה אמשיך לקיימה לאורך זמן כגון ישיבת סוכה, הדלקת

ג. אך אין המחלוקת הזו תלויה במחלוקת הקודמת אי מברכים על כל כניסה וכניסה אן רק בשעת סעודה, דהרי יכולים אנו לסבור כדעת הרמב"ם ולברך על כל כניסה וכניסה אך בעניני מטבע לשון נסבור דוקא כר"ת.

נ״ח, נברך בלשון ׳ל...׳ וברור שעל הציצית נברך ׳להתעטף בציצית׳ דאחר קיום המצוה אנו נשאר עטופים במצוה, אך במצוה שמתקיימת ברגע אחד נברך ׳על...׳ כגון על אכילת מצה שאחר שאכל, תמה מצוותו [ויש כמה יוצאי דופן שנתן בהם טעם].

שיטת הרמב״ם

אך לרבינו הרמב״ם בסוף הלכות ברכות חילוק שונה לגמרי: (הלכות ברכות פרק י״א הלכה י״א, י״ב, י״ג) וז״ל: כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה.

כיצד לבש תפילין מברך להניח תפילין, נתעטף בציצית מברך להתעטף, ישב בסוכה מברך לישב בסוכה, וכן הוא מברך להדליק נר של שבת ולגמור את הלל, וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, הפריש תרומה לעצמו מברך להפריש, מל את בנו מברך למול את הבן, שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט.

אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל את בן חבירו מברך על המילה וכן כל כיוצא באלו.

עשה המצוה לו ולאחרים כאחד אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשייה, לפיכך הוא מברך על מצות עירוב, היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות, לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר.

ונמצא תורף דבריו שיש ארבעה מצבים [ובהמשך נוסיף עוד שניים]:

א. עושה מצוה לעצמו: מברך ׳ל...׳ ולכן נברך ׳לישב בסוכה׳ מל את בנו ׳למול את הבן׳.

ב. עושה מצוה עבור אחרים המחוייבים כדי לפוטרם: מברך ׳על...׳ ולכן מוהל המל בן חבירו מברך ׳על המילה׳.

ג. עושה מצוה לפטור עצמו ואחרים, ומחוייב במצוה זו: יברך כשאר מחויב לעצמו ׳ל...׳ ולכן מברך ׳לשמוע קול שופר׳ שהרי הוא מוציא את עצמו יחד עם הכלל.

ד. עושה מצוה שאינה חובה, עבור עצמו ואחרים: יברך כשאר עושה עבור אחרים ׳על...׳ ולכן מברך המניח עירוב עבורו ועבור שכניו ׳על מצוות עירוב׳.

אך בהלכה ט״ו חידש הרמב״ם שאף העושה מצוה לעצמו בלבד ללא שום שותפים יהיו מצבים שיברך ׳על...׳ וזה יקרה בשני מצבים:

א. אם בשעת הברכה התחילה המצוה, ומברך על מצוה תוך כדי חלותה כגון מגביה לולב ונזכר שעוד לא בירך - יברך

׳על נטילת לולב׳ ואפילו שזו מצות עשה בחיוב גמור שמקיים אך ורק לעצמו.

ב. אם מברך על פעולת ׳רשות׳ כנטילת ידיים או שחיטה שאינו מחוייב כלל לאכול או לשחוט [וכאן הדגיש הכסף משנה את ההבדל בדברי הרמב״ם בין המושג ׳אינה חובה׳ כגון מצוות עירוב שרק בשל השותפות עם שכיניו מברך ׳על...׳ לבין המושג ׳רשות׳ שאפילו כשהוא בפנ״ע יברך ׳על...׳].

וז״ל הרמב״ם: נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה, מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל וכדברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נטילת ידים, וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו, עכ״ל.

וע״פ יסוד דברי הרמב״ם ביאר הראב״ד שיש לחלק במצות ציצית בין עומד ללבוש ציצית יברך ׳להתעטף׳ אך אם כבר לבש ונזכר יברך ׳על מצות ציצית׳, וכן יהא בהנחת תפילין, אם בא להניחם יברך ׳להניח תפילין׳ אך אם הניחם ושכח לברך ימשמש בהם ויברך ׳על מצות תפילין׳ ובאמת כך ביאר הכס״מ את הדין שאם סח בין תפילה של יד לראש שיברך על ההנחה של ראש ׳על מצות תפילין׳ משום שמונח ועומד בתוך המצוה[ד], והמשיך הכס״מ לבאר את מטבע ברכת התורה ׳על דברי תורה׳ שהרי מרגע שהתעורר כבר מחוייב ועומד בד״ת.

ולמעשה תהיה מחלוקת ברורה בין ר״ת להרמב״ם באדם שנכנס לסוכתו וישב בה מבלי לברך, שיורה לו ר״ת לברך ׳לישב בסוכה׳ שהרי זוהי מצוה מתמשכת, אך הרמב״ם יורה לו לברך ׳על ישיבת סוכה׳ שהרי כבר יושב בסוכה והחל בקיום המצוה, ואגב מצינו כאן ראיה נאה לשיטת הב״י שטען כי לפי הרמב״ם אינו מקיים מצוות סוכה בעמידה בסוכה שנאמר ׳בסוכות תשבו׳ דהרי הורה הרמב״ם בהלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו׳ הי״ב: כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו **וצונו לישב בסוכה**, עכ״ל. ואם כבר חלה עליו חובת סוכה בעמידה [כפי שביאר הט״ז] היה להרמב״ם להורות שיברך בכל פעם ׳על

ד. וקצת קשה מדוע בהלכה ה׳ כתב הרמב״ם בזה״ל: העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו, עכ״ל. ולכאורה כיוון שעומד כבר בתוך המצוה היה לו לברך ׳על מצות׳ ולא ׳ל...׳ וצ״ל שכאן בא הרמב״ם ללמד את עיקר דין שכח ולא בירך ולא דק במטבע הברכה.

ישיבת סוכה׳ שהרי החיוב החל לפעול כבר בשעה שנכנס ועומד בסוכה, אלא על כרחך שהבין הרמב״ם שכל שעה שעומד לא חל עליו שום חיוב כלל וכלל.

המוציא וסוכה, מי קודם

נפק״מ חמישית

כתב בשולחן ערוך סימן תרמ״ג ס״ג וז״ל: בשאר ימים מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא, ונוהגים לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא, קודם שיטעום, עכ״ל. ומקורו מדברי הטור שכתב בזה״ל: והר״מ מרוטנבורק היה מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא אף בחול משום דתניא נכנס לישב בה מברך הלכך ראוי שתקדם ברכה זו לברכת המוציא מיד אחר הישיבה וא״א הרא״ש ז״ל כתב העולם לא נהגו כן כי רגילין כל העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס לטיול ולשינה אלא בשעת אכילה הילכך ראוי לברך תחלה ברכת המוציא קודם שהתחיל הסעודה ואח״כ מברך על הסוכה, עכ״ל. ולכאורה נראה מדברי הרא״ש והטור שמחלוקת זו תלויה בנידון דידן אי מברכינן על כל כניסה וכניסה לסוכה, ממילא ברור שנקדים את ברכת הסוכה לפני המוציא אך אם כדברי ר״ת שהורה לברך רק בשעת הסעודה, הרי ישבתי עד עתה בסוכה זמן רב ולא בירכתי משום שחיכיתי לשעת הסעודה, וממילא גם עתה עלי לברך על המזון כדי להוכיח שהנה עתה הגיעה שעת הסעודה, ומתחיל חיוב הברכה ורק אז לברך על הסוכה [ואין לחוש משום הפסק דכיון דברכת סוכה משום אכילה אתיא מצרכי אכילה חשיבא ולא הויא הפסק דומיא (ברכות מ.) דטול ברוך או גביל לתורי דלא הוו הפסק, כ״כ הב״י], אך חידש הב״י שאף לנוהגים כרבינו תם יש לבכר את דברי מהר״ם וז״ל הבית יוסף: ולי דברי ה״ר מאיר נראים בעיני שאף על פי שאין העולם רגילים לברך על הסוכה אלא בשעת אכילה היינו מפני שעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה היא האכילה כמו שנתבאר בסימן תרל״ט (שמג:) ומכל מקום בישיבה זו שהיא לצורך אכילה מברך הוא עליה ואם כן ודאי שהוא צריך לסמוך הברכה לישיבה כל מה שאפשר והילכך מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא ואפילו אם היה יושב קודם לכן זמן מרובה מברך קודם ברכת המוציא דלא מפלגינן במקום הברכה בין היכא שהיה יושב קודם לכן להיכא שישב עכשיו, עכ״ל.

ולסיכום: לדברי החולקים על רבינו תם ברור שקודם נברך סוכה ואז המוציא, אבל בדעת רבינו תם נחלקו, הטור והרא״ש הבינו כי לשיטתו יש לברך המוציא ואז סוכה כיוון שהמחייב בברכת סוכה הוא הסעודה [ולשיטתם מהר״ם פליג אדרבינו תם], אך חידש הב״י שאף לדברי ר״ת יש לברך סוכה ואז המוציא כיוון שזוהי ישיבה שונה משאר ישיבות סוכה וחל עליה שם ׳ישיבת אכילה׳ [ולדבריו מהר״ם לא פליג אדר״ת].

מסעודה לסעודה

נפק"מ שישית

וברור שלדעת הרמב"ם אדם שישב כל היום בסוכתו ולא יצא ממנה, כל שימושי הסוכה סמוכים על הברכה הראשונה שבירך, ואם לא יצא כל שבעת ימי החג די לו בברכה ראשונה, ואפילו אם יצא להביא חפצים לסוכה אינה נחשבת יציאה העוקרת את הברכה הראשונה ובאמת יש להבין מדוע יציאה אינה נחשבת הפסק וראיתי בדברי רבינו מנוח (ספר המנוחה הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו הי"ב) שביאר הענין וז"ל: אמר המפרש ואפילו יכנס בסוכה מאה פעמים ביום מברך דגמרינן מתפלין דתניא תפלין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי ר' ופסקינן הלכה כר' וכן נמי בציצית ודוקא כי חוזר ומברך היכא דיצא מן הסוכה מפני דברים אחרים שאינן צורך סוכה או שקראו חברו לדבר עמו אבל אם יצא מן הסוכה להביא לחם או יין א"נ כל מידי דהוו צורך סעודה וא"נ בשקורא ושונה בסוכה אם יצא להביא ספרים או פירושים לצורך קריאתו אינו צריך לברך פעם אחרת שהרי לצורך הסוכה יצא ודמי למאי דאמרינן התם טול ברוך טול ברוך אינו חוזר ומברך דשמעת מינה דכל מידי דהוא מענין המצוה לא הוי הפסק וא"ת והרי תפלין אם חולצן כדי להכנס לבית הכסא ודעתו להניח מיד כשיצא חוזר ומברך לא דמי דהתם ההפסק שעשה לא היה צורך תפלין כלל מיהו גבי סוכה נמי אם יצא מן הסוכה שלא לצורך הסוכה מברך פעם אחרת בחזרתו אף על פי שהוא חוזר לאלתר, עכ"ל. ומדבריו נראה ברור שרק יציאה לצורך הסוכה לא תחשב כהפסק אבל יצא שלא לצורך סוכה כגון לשוחח עם חבירו תחשב עקירה מן הסוכה, אבל בב"י הביא את דברי הרה"מ וז"ל: וכתב הרב המגיד ראיתי כתוב דדוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לשעתו לא הויא יציאה לחייבו בברכה כשיחזור ודבר נכון הוא, עכ"ל הב"י. ומצינו בזה שלש שיטות:

א. דיעות ראשונים שכל יציאה נחשבת עקירה מן הסוכה, הוב"ד במאירי (סוכה מו. ד"ה וכן) וכתב עליהם שהפריזו על מדותיהם.

ב. דעת רבינו מנוח שכל יציאה לצורך סוכה אינה נחשבת עקירה אך יציאה שלא לצורך הסוכה תחשב כעקירה ותחייב ברכה חדשה, ומשמע שאפילו פעולות כשיחה עם חבירו והליכה לביהכ"ס אינם נחשבות צורך סוכה.

ג. דעת המגיד משנה שהכל תלוי ברמת היציאה, אם יצא ושב לאלתר [ולא משנה לאיזה צורך] לא עקר עצמו מן הסוכה, אך יצא 'יציאה גמורה' הרי שעקר עצמו מן הסוכה וחייב עצמו בברכה חדשה ולפ"ד פעולות כדיבור עם חבירו והליכה לביהכ"ס אינן נחשבות 'יציאה גמורה'.

אך אליבא דר״ת שתלה הכל בסעודה יש לעיין מה יהיה דינו של אדם שבירך על הסוכה וסעד סעודתו, ועתה בא לאכול סעודה נוספת האם יברך על הסעודה, וכתב רבינו הב״ח (סי׳ תרמ״ג סק״ג) וז״ל: משמע לפי המנהג דאף אם לא יצא מן הסוכה כלל כל היום אפילו הכי כשחוזר וסועד חוזר ומברך לישב בסוכה והכי משמע להדיא במהרי״ל ודברי שאר אחרונים והיינו טעמא דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא ברכת לישב בסוכה פוטרתו אלא עד שעה שיהא חוזר וסועד כי אז יחזור ויברך ודוק, עכ״ל. והט״ז (בסימן תרל״ט סק״כ) החזיק דבריו והוסיף עוד לחדש דלר״ת גם אם גמר סעודתו ובירך ברהמ״ז ומיד רוצה לפתוח בסעודה חדשה חייב לברך, ואפילו היתה דעתו מתחילה על זה, דכל סעודה היא ענין בפנ״ע. אך המג״א בסקי״ז חלק עליהם בתוקף וז״ל: וב״ח בססי׳ תרמ״ג כתב דמשמע במהרי״ל ובשאר אחרונים דכשחוזר ואוכל חוזר ומברך והיינו טעמו דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל כי אז יחזור ויברך ודוק עכ״ל ודבריו תמוהין דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות הא ודאי ליתא וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות לכן אין לברך דיש לחוש לברכה לבטלה, עכ״ל, והביא סמוכות מדברי הלבוש ושל״ה[ח] שאין מברכים על סעודה שניה אם לא היתה יציאה בינתים ובשעה״צ סקפ״ו הביא שרוב אחרונים וכמעט כולם הסכימו לדינא שאין לברך על סעודה שניה [והם: ההלכה ברורה, נהר שלום, אליה רבה, מור וקציעה, חיי״א, דרך החיים ושו״ע הרב].

יצא יציאה ארעית בין סעודה לסעודה

ואף אם יצא יציאה ארעית בין סעודה לסעודה היה נראה לומר שלא יתחייב ברכה, וכך באמת הורו בדרך החיים והגר״ז וכן משמע בנהר שלום [וסיכום הדיעות הובאו בשעה״צ סקפ״ו], אבל בביכורי יעקב ובמור וקציעה ס״ל לחייב, ונראה לי לבאר בשיטתם שכיון שיש ראשונים דס״ל דמברך על כל יציאה מן הסוכה ואפילו אם היתה לאלתר או לצורך סוכה, ויש את דעת הב״ח וט״ז דס״ל דמברכים על כל סעודה וסעודה ואפילו אם לא יצא בינתים, ממילא אפשר לצרף ולהתיר לברך מסעודה לסעודה בצירוף דיעות המצריכים ברכה על כל יציאה ויציאה, למעשה הכריע בשעה״צ דלא יברך מסעודה לסעודה [כדעת הב״ח והט״ז] וגם לא במצב שיצא בינתים [כדברי הביכו״י והיעב״ץ] משום ספק ברכות להקל, אא״כ יש צירופים נוספים[ו].

ח. ולשל״ה שיטה ייחודית שיש לברך כל יום ויום מחדש אף אם לא יצא מהסוכה, אך במג״א סקי״ז תמה עליו שכיוון שישן בסוכה למה ייחשב הפסק.

ו. ובשעה״צ סקצ״א צירף את דיעות אלו בסיים סעודתו והולך לביהכנ״ס נגד הסוברים דהליכה לא הויא הפסק.

סוכת חבירו

נפק"מ שביעית

כתב רבינו הטור בסימן תרל"ט וז"ל: מברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה **ואפילו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו צ"ל בכל פעם ופעם** שאע"פ שבירך עליה ביום הראשון חוזרין ומברכין עליה כך כתבו הגאונים שצריך לברך בכל פעם ופעם ור"ת פי' כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופוטר כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה שהרי אוכלין עראי חוצה לה ואין ישנין עראי חוצה לה אפ"ה כיון שהאכילה עיקר פוטרת השאר, עכ"ל. וכתב ע"ז בבית יוסף: ומ"ש שאפילו הנכנס לסוכת חבירו לבקרו צריך לברך בכל פעם. כן כתב הרא"ש שם בשם רבינו האי וזה לשונו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד בין לא סעד, עכ"ל.

ונחלקו רבותינו האחרונים בהבנת דברי הב"י שכתב שמנהג ידוע לברך על סוכת חבירו, הגר"ז הבין שכל דברים אלו הם אך ורק לשיטות המחייבות ברכה על כל כניסה וכניסה ונתחדש השתא שאפילו בישיבת סוכה עראית בסוכת חבירו יש לברך, אך החיי"א נקט דדינא דהכא הוא לכ"ע ואפילו לפי שיטת ר"ת שמברכים על האכילה, כל זאת רק בתנאי דאיכא אכילה לבסוף ולכן הברכה בשעת האכילה פוטרת את כל תשמישי הסוכה כישיבה ללא אכילה, טיול ולינה, אבל אי ליכא אכילה ברור שיש לברך על עצם הכניסה לסוכה, וכיוון שכך בנכנס לסוכת חבירו ואינו מתעתד לאכול שם אלא רק לישב ולשוחח עם חבירו גם ר"ת יודה שיש לברך מיד.

ובדרך קצרה, הגר"ז הבין את דברי ר"ת כפשוטם דאכילה מחייבת ברכה ואי ליכא אכילה כבסוכת חבירו לא נתחייב בברכה, אך החיי"א הבין כי ר"ת לא תלה הכל באכילה אלא דחה את הברכה המחוייבת לשעת האכילה שהיא זמן מבורר לברכה וממילא בסוכת חבירו דליכא אכילה מיד חלה עליו חובת ברכה.

למעשה, במשנ"ב סקמ"ח הורה כדברי הגר"ז, אך בשעה"צ סקצ"ג הביא את דעת החיי"א, אך בדין המתענה בסוכות הורה ששב לעיקר הדין וליכא הכא מנהגא ולכן יברך על כל כניסה וכניסה כיוון שאינו אוכל, ממילא חייב לברך על עצם הישיבה, וכן הביא במשנ"ב את הוראת החיי"א שמי שאחר שבירך וסעד סעודתו יצא יציאה גמורה מהסוכה ועתה שב לנוח בה ולא יאכל עד היציאה הבאה, יברך על הסוכה אף שאינו אוכל, ובאמת צ"ב בהאי מאי דעתו, ובתחילה היה נ"ל לבאר דלאו מדינא ירד להורות בהאי דהרי להרמב"ם בכל גווני חייב לברך, וכן יהיה הדין אליבא דהחיי"א אליבא דר"ת, אבל לדעת הגר"ז אליבא דר"ת בכל גווני ייפטר מלברך ואפילו במתענה, דבאכילה תליא כולא, והכריע המשנ"ב דבמתענה או סיים סעודתו ויצא וחזר ואינו עתיד לאכול נהגו

לברך, אבל בסוכת חבירו לא נהגו לברך, כך הבנתי בתחילה את דברי שו״ע הרב מתוך דברי המשנ״ב.

אך אחר העיון בתוך דברי שולחן ערוך הרב סימן תרל״ט סעי׳ יד וט״ו אחר שלימד שא״צ לברך שוב בחוזר לסוכתו אחרי יציאה קלה, וז״ל: וכל זה כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה **אבל אם נכנס לסוכה אחרת** אפילו היא באותו חצר סמוכה לסוכה שבירך בה באכילה ראשונה כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה צריך לחזור ולברך לישב בסוכה אפילו אם היא בענין שאין צריך לברך ברכת הנהנין על אכילה זו כגון שהוא עומד באמצע סעודתו שאכל בסוכה שבירך בה ופוסק סעודתו והלך לאכול בסוכה אחרת צריך לחזור ולברך. ואפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל צריך לברך לישב בסוכה שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרין בברכה שבירך בסוכה אחרת אבל אם נכנס לתוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכלן חוץ לסוכה אין צריך לברך.

ומצינו בדבריו כמה חילוקים:

א. אכל בסוכתו ועובר לאכול ׳מזונות׳ בסוכת חבירו - יברך [ככל הנראה כדין בירך על ציצית אחת ורוצה עתה להחליפה באחרת שחייב לברך[1]].

ב. אכל בסוכתו ועובר לאכול פירות בסוכת חבירו - לא יברך.

ג. בא לישב או לישן בסוכת חבירו - יברך אף אם אינו אוכל.

ולפ״ז אין מחלוקת כ״כ גדולה בין החיי״א לגר״ז, אלא כ״ע ס״ל אליבא דר״ת דאי יתיב בסוכה ואין לו סעודה לפניו, ברור שיברך ולכן יברך המתענה בסוכות, וכן מי שסיים סעודתו ויצא ועד הערב לא יאכל - יברך בכניסתו לסוכה, ואפילו בנכנס לסוכת חבירו יברך, אלא במאי פליגי, בנכנס לסוכת חבירו לזמן קצר ואוכל בה פירות שאינם חייבים בסוכה, וא״כ מדוע הבין המשנ״ב שיחייב בזה החיי״א, ושמא ס״ל שנחלקו על עמידה בסוכת חבירו או ישיבה לשעה קלה דהגר״ז פוטר וחיי״א מחייב.

שיטות הפוסקים, למעשה

למעשה, נקטו בעלי השו״ע כר״ת וכמנהג העולם שאין מברכין אלא בשעת סעודה, ולכן כן יהיה הדין לספרדים ואשכנזים, אך התימנים עדיין נוהגים כדעת הרמב״ם דמברכים על כל כניסה וכניסה, ואף במעשה רב (אות ריי״ח) הובאה הנהגת הגר״א וז״ל: ברכת סוכה מברך בכל פעם שנכנס אפילו מאה פעמים ביום, עכ״ל. וכן נוהגים גם היום ההולכים אחר פסקי הגר״א, ובדעת החזו״א ראיתי שהביאו (משנ״ב מהדורת ׳דרשו׳ סי׳ תרל״ט הע׳ 50) שנקט כהגר״א ממעשה שהיה החזו״א סנדק בברית שנערכה בסוכה ובירך על הסוכה

---

1. ודלא כשיטת הבית מאיר שהוב״ד בשעה״צ סקצ״ד דס״ל לחלק בין סוכה לציצית.

בכניסתו אף שלא טעם בה כלום, אך בספר 'הסוכה' (פ"ל הע' 3) כתב בשם הגר"ח קניבסקי שהיה מורה החזו"א לברך בסוכת חבירו כדעת החיי"א בצירוף דעת הגר"א, וא"כ אין ללמוד ממעשה זה שנקט החזו"א כהגר"א[ח].



ח. ולפמשנ"ת בדעת השו"ע הרב אפשר לומר עוד דכ"ע לא פליגי בהאי שיושב לסנדקאות דאין לך קביעות גדולה מזו, וכ"ע יודו שמברך על ישיבת הסוכה אף שלא טועם כלום.

הדלקה מפני חשד

חכם צבי, חיישינן לטעות עמי הארץ
חכמת שלמה, אין לחוש לחשד בפתח גרוע
אכסנאי שיש לו פתח לעצמו
חשד בהדלקת פנים
ברכה על 'הדלקת חשד'
פר"ח, מחלוקת גם בנר חנוכה
בית שערים, חילוק בין 'להדליק' או 'נר דולק'
ברכה על הדלקת חשד, יש לחקור לכל המנהגים

• • •

הגמרא במסכת שבת (כג.) לימדה דין מיוחד בהלכות נר חנוכה וז"ל:

אמר רב הונא: חצר שיש לה שני פתחים - צריכה שתי נרות. אמר רבא: לא אמרן אלא משתי רוחות, אבל מרוח אחת - לא צריך. מאי טעמא, אילימא משום חשדא, חשדא דמאן, אילימא חשדא דעלמא - אפילו ברוח אחת נמי ליבעי, אי חשדא דבני מתא - אפילו משתי רוחות נמי לא ליבעי - לעולם משום חשדא דבני מתא, וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי: כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק, בהך פיתחא נמי לא אדליק. ומנא תימרא דחיישינן לחשד - דתניא, אמר רבי שמעון: בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו: מפני גזל עניים, ומפני ביטול עניים, ומפני החשד, ומשום בל תכלה. מפני גזל עניים - שלא יראה בעל הבית שעה פנוייה, ויאמר לקרובו עני: הרי זו פאה, ומפני ביטול עניים - שלא יהו עניים יושבין ומשמרין: עכשיו מניח בעל הבית פאה. ומפני חשד - שלא יהיו עוברין ושבין אומרים: תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו. ומשום בל תכלה. אטו כולהו לאו משום בל תכלה נינהו, אמר רבא: מפני הרמאין, ע"כ.

ויש להקשות מדוע רק בדין זה שאלה הגמרא 'ומנא תימרא דחיישינן לחשד':

א. ולא שאלה שאלה זו כבר במסכת ברכות (ג.) תנו רבנן, מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד,

מפני המפולת ומפני המזיקין, ע״כ. ולא שאלה הגמרא מנא תימרא דחיישינן לחשד ונראה שהיה פשוט לש״ס דסברא פשוטה היא וא״צ ראיה.

ב. ועוד יש לתמוה שבמשנה במסכת שקלים (פרק ג משנה ב׳) שנינו: בשלש קופות של שלש שלש סאין תורמין את הלשכה וכתוב בהן אל״ף בי״ת גימ״ל רבי ישמעאל אומר יונית כתוב בהן אלפ״א בית״א גמל״א אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר (במדבר ל״ב) והייתם נקיים מה׳ ומישראל ואומר (משלי ג׳) ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם, ע״כ. והרי מקור מפסוק בתורה שיש לחוש לחשד ומדוע כאן בדין נ״ח הביאה הגמרא ראייתה מברייתא.

ג. ועוד הקשה הב״י בית יוסף (סימן תרעא) וז״ל: וא״ת מ״ש מהא דאמרינן בפרק קמא (ח:) ובתרא (סא.) דברכות אסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין ולא אמרן אלא דלית ליה פתחא אחריתא אבל אית ליה פתחא אחריתא לית לן בה דאמרי בפתחא אחריתא עייל והכא נמי נימא דאף על גב דחזו דלא אדליק בחד פתחא לא אתו למחשדיה דאמרי באידך פתחא אדליק, וי״ל דלענין תפלה שאני דכיון דאי לא מצלי הוה להו פורק עול מלכות שמים מעליו כל היכא דאיכא פתחא אחריתא לא אתו למחשדיה מה שאין כן לענין חנוכה ועוד יש לומר דהדלקת נר חנוכה כיון דיש בה הפסד ממון אי איכא פתחא אחריתא אתו למחשדיה כי היכי דבהאי לא אדליק בהאי נמי לא אדליק אבל בתפלה דלית בה הפסד ממון כי איכא פתחא אחריתא לא אתו למחשדיה, עכ״ל. הרי שיש לנו גמרא שממנה נראה שכאשר ישנם שתי אפשרויות זהו גופא נותן מקום לסילוק חשד.

חכם צבי, חיישינן לטעות עמי הארץ

ומצאתי בשו״ת חכם צבי[א] סימן צא ביאור נפלא שאוגד בתוכו תירוץ לכל הקושיות וז״ל:

א. רבי צבי ב״ר יעקב אשכנזי, מגדולי חכמי אשכנז בעל שו״ת ׳חכם צבי׳ בצעירותו נשלח ללמוד תורה מפי חכמי הספרדים ושנתים ימים ישב לפני רבי אליהו קובו בסלוניקי, שם הוסמך בתואר ׳חכם׳, הוא סיגל לעצמו את נימוסי הספרדים והליכותיהם והיה בקי במנהגיהם ובלשונם, שימש כרב בכמה וכמה קהילות בגרמניה, באמסטרדם, באנגליה עד שבסוף ימיו כיהן כרב בלבוב שבפולין, בשנת תנ״ב הדפיס בהמבורג את הספר ט״ז על חו״מ בצירוף הגהות משלו, החכם צבי היה בעל אופי תקיף, אוהב אמת ושונא בצע רודף צדק ומגן על כל נרדף ועשוק, ולא חת מפני כל, ובאמת הנהגות אלו גרמו לו לנדוד ואפילו רדיפות איומות. הוא נפטר בשנת הנ״ח לחייו, והעמיד אחריו ברא כרעיה דאבוה הוא רבינו יעקב עמדין [׳היעב״ץ׳ שביאור ר״ת יעקב בן צבי, ומספר היעב״ץ שלמד זאת מאביו שהיה חותם צב״י והוא צבי בן יעקב], נולד בשנת ת״כ - ר״ח אייר תע״ח.

ונראה דודאי הך חשדא אינו חשד היודעים אלא הנך שאר אינשי דלא בקיאי בדינא ויחשבו שמן הדין הוא להדליק בכל הפתחים משום פרסומי ניסא וכי חזי דלא אדליק בהאי פיתחא יסברו שלא קיים כל עיקר מצות חנוכה דכי היכי דבהאי לא אדליק אף שאינו אלא למצוה מן המובחר באידך שהוא עיקר מצות חנוכה נמי לא אדליק אי לאו דהחשש היה שאינו מדליק כל עיקר אף שהיו חושדין אותו שאינו מקיים מצות נ״ח כתקנה להדליק בשני פתחים כיון שהחשד לא היה אלא בדבר קטן בשביל כך ל״ה מתקנים להדליק בשניהם כיון שהחשד הוא בטעות ובמקצת המצוה לפי״ד הטועים בדין וע״ז שפיר קאמר ומנ״ת דחיישינן לחשדא כי האי ומייתי מפאה דהתם נמי אינו אלא חשך של הטועין שהרי האמת היה שאינו צריך להניח פאה בסוף דוקא אלא בין בתחלה בין בסוף וממילא לא קשיא כלל מההוא דבית הכנסת שיש לה שני פתחים דהתם א״א למיעל בתרווייהו וליכא למיטעי כלל ודו״ק.

ותורף דבריו, שבאמת אנשים מלמדים זכות על האדם בתנאי שיש אפשרות סבירה להניח שמתכוין לקיים את המצוה באופן אחר וכמו בבית הכנסת שיש לו שני פתחים דלא עייל בהא מחמת שחפץ להכנס בפתח השני, אך נוטים לחשוד באדם ברגע שהבחינו כי האדם כבר מזלזל במצות, ואפילו זלזול חלקי, וכאן לענין נ״ח ביאור הדברים יהיה כך, שבאמת אדם יוצא יד״ח בהדלקת נ״ח על אחד מפתחיו אלא שטועים עמי הארץ וסוברים כי מחמת שיש לו שני פתחים בשני רוחות הרי הוא מחויב בפרסומי ניסא מדינא, ומחמת שהחזיקוהו למזלזל במצות הרי הם סוברים [לפי טעותם] שמחמת שאדם זה מזלזל במצות הרי שגם יש להניח שהוא נמנע מהדלקת נרות חנוכה ואף בפתח השני אינו מדליק, ולכן שאלה הגמרא רק כאן ׳ומנא תימרא דחיישינן לחשדא׳ שהרי אני מקיים את המצוה כהלכתה ורק מפני טעותם של עמי הארץ שהביאה לחשד חייב אותי רב הונא להדליק בפתח השני, ולכן טרחה הגמרא להביא ראייתה מברייתא בענין פאה שממנה רואים שאף שאני מקיים מצות פאה בכל מקום שאתננה, אבל מחמת טעותם של עמי הארץ שסוברים שאמרה תורה ליתן דוקא בסוף שדהו, ואם יתן פאה בתחילת שדהו יאמרו הרי הוא מזלזל במצות ויבאו לחשדו שלא נתן כלל.

חכמת שלמה, אין לחוש לחשד בפתח גרוע

ובחכמת שלמה (סי׳ תרעא) בא לתרץ את קושיית הב״י מאי שנא דינא דנ״ח בחצר שיש לה שני פתחים מדינא דבית הכנסת שיש לה שני פתחים וז״ל: כתב המג״א לעיל (סי׳ צ ס״ק כב) שאף שיש לאדם בית הכנסת קרובה מצוה לילך לרחוקה, דשכר פסיעות יש, ע״ש, וא״כ בשלמא כאן דאין טעם דהדליק בזו יותר מבזו, כיון דשניהם שוים פתוחים לרשות הרבים, מה לי זה או זה, לכך יאמרו מדבהא לא אדליק וכו׳, אבל התם בבית הכנסת אם יש שני פתחים והוא הולך

לפני פתח זה, א״כ הוי פתח זה קרוב לו לפי דרכו שהולך עתה, י״ל שפיר דלכך אינו הולך דרך זה ומוסיף פסיעות יותר לילך לצד השני לכנוס דרך פתח השני, מכח דרוצה לקבל שכר פסיעות, מידי דהוי על מי שיש לו בית הכנסת קרובה דראוי לילך לרחוקה, כן אם פתח קרוב לו, מצוה לילך דרך פתח הרחוק לקבל שכר פסיעות, ולא שייך לומר מדבהא לא עייל בהא נמי לא עייל, לכך אין שם מקום לחשדא כלל, וזה ברור, ודוק. ולפי זה נראה לי דין חדש, דמה שכתוב בש״ס ופוסקים בחצר שיש לו שני פתחים ידליק בשניהם, היינו אם שניהם שוים פתוחים לרשות הרבים, דצד שניהם שוה, אבל אם צד אחד פתוח למקום דשכיחי רבים טובא וצד אחד פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי, כדרך שמצינו בכמה רחובות ושווקים, דבצד אחד יש רבים מצויים ובהשוק השני לא דרכו רבים כולי האי, בזה אין צריך להדליק רק בפתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא, ובזה לא שייך לומר דמדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק, דהרי מסיק הש״ס (שבת כג.) דלא חיישינן לחשדא דעלמא לרבא, רק לחשדא דבני מתא, א״כ הם ידעו דבצד השני שכיחי רבים יותר מכאן. ולכך טפי מסתבר להדליק שם ולא כאן, מלעשות להיפוך. ולכך בזה דומה לבית הכנסת דלא חיישינן לחשדא, וזה ברור ונכון לדעתי לדינא.

ומצאתי שכעין זה כתב הריטב״א וז״ל: ואנן דמדלקינן סמוך לפתח דנראה לעוברים דיננו כדין התלמוד, וכיון דמשום חשדא דבני מתא הוא היכא דידענא מילתא שעיקר תשמישו בפתח האחד די לו שידליק שם וכן נהגו, עכ״ל. הרי שקבע כי מי שעיקר תשמישו בפתח אחד די שידליק התם ויש לבאר דלא חיישי לחשד מתוך שמבינים בני העיר כי פתח זה הוא הרבה יותר מבורר ומשובח מהפתח השני.

ונמצא שחידש המהרש״ק שכאשר יש לפני פתח משובח ופתח גרוע אין לחוש לחשד בפתח הגרוע, **וגם דבריו יעלו יפה לשיטת החכם צבי**, שהרי עמי הארץ מבינים שאין ענין בהדלקה בפתח גרוע כאשר יש לפני פתח משובח ובו מתפרסם הנס טפי.

אכסנאי שיש לו פתח לעצמו

ומצאנו עוד דין בדיני חשד בנ״ח בשו״ע (סימן תרע״ז סעיף א׳) וז״ל: אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה, ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו, אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שלחן בעל הבית, והוא הדין לבן האוכל אצל אביו. הגה: וי״א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו, עכ״ל שו״ע ורמ״א. ומקור הדברים

ברי״ף (י.) והביאו דין זה עוד ראשונים רבים (עיטור, מאירי, רא״ש סי׳ ח׳, כל בו סי׳ מ״ד, והטור בסימן תרע״ז).

ונמצא שמפורש בדברי הראשונים שאכסנאי בחור שאין מי שידליק עליו, שמעיקר הדין מחוייב רק בשיתוף פריטי מ״מ אם יש לו פתח פתוח לעצמו - חייב בהדלקה בפני עצמו ולא יועיל לו השיתוף בפריטי מפני החשד, וברור שמתוך כך ׳יוותר׳ על השיתוף המיותר וידליק לעצמו בברכה.

אכסנאי נשוי ויש לו ׳פתח לעצמו׳

אלא שיש לדון מה יהיה דינו של אכסנאי נשוי שאשתו מדלקת עליו בביתו, ומעיקר הדין פטור מהכל ואפילו משיתוף פריטי, אלא שמחמת שיש לו ׳פתח לעצמו׳ יש לדון אם נחייבו בהדלקה מפני החשד, ומצינו בדבר מחלוקת ראשונים:

המאירי (כג.) כתב וז״ל: אכסנאי חייב בנר חנוכה ומ״מ אינו צריך להדליק לעצמו אלא שישתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן בד״א כשאינו פותח דלת לעצמו אבל אם פותח דלת לעצמו אף על פי שאוכל ושותה עמהם חייב להדליק ומ״מ אם היה נשאוי שנמצא קובע בית לעצמו בעיר אחרת אף על פי שאין לו בית בזאת העיר אינו צריך אף לשתוף שהרי מדליקין עליו בביתו ואפי׳ פתח דלת לעצמו שאינו דומה לחצר שיש בה שתי רוחות שצריך להדליק בשתיהן שזה אינו אלא מפני שאין העובר בזו יודע בשל זו והוא שאמרו שברוח אחת אינו צריך שאין חשד בדבר שמרגישים הם שעל האחרת הוא סומך וחוקרים עליו ואף בזה חוקרים הם עליו ויודעים שעל ביתו הוא סומך.

אך הרמב״ם (פ״ד הי״א) כתב וז״ל: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן, ואם היה לו בית בפני עצמו אף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין, עכ״ל.

ועל פי יסודו של החכם צבי נבאר אף כאן כי טועים עמי הארץ וסוברים כי כל אדם שיש לו פתח פתוח לרה״ר נדרש לפרסם את הנס בין אם מדליקים עליו בביתו ובין אם משתתף בפריטי, ויבואו לחשדו שמזלזל במצות נ״ח ומתוך כך יסיקו שאינו חושש להדלקה ולכן כשם שאינו מקפיד להדליק בפתחו כך לא טרח להשתתף עם בעה״ב ולא דאג לכך שידליקו עליו בביתו.

חשד בהדלקת פנים

למעשה, הורה השו״ע (סי׳ תרעא ס״ח) וז״ל: חצר שיש לו שני פתחים משני רוחות, צריך להדליק בשתיהן מפני החשד, ואם שני הפתחים ברוח אחד (הגה:

והם בבית אחד) די לו באחד מהם. הגה: ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה, מיהו בזמן הזה שכולם מדליקין בפנים ממש, ואין היכר לבני ר״ה כלל, אפילו יש לחצר או לבית הרבה פתחים להרבה רוחות אין מדליקים אלא פעם אחת בפנים, כן נ״ל וכן המנהג פשוט, עכ״ל שו״ע והרמ״א.

ונמצא שלשיטת השו״ע שהמנהג במקומו היה להדליק בפתח הבית או על פתח החצר וההדלקה ניכרת לבני רה״ר עדיין יש לחוש לחשדא דידהו, אך למנהג הרמ״א שהדליקו על הפתח אך בתוך הבית פנימה, אין לחוש כלל לחשד בני רה״ר וממילא אין צורך להדליק על כל פתח ופתח בבית, ומשמע מדבריו שאפילו אם ירצה להדליק על פתח חצירו כדינא דגמרא עכ״ז אין לו לחוש לחשדא דהא כולי עלמא נהגי להדליק בפנים, שהרי למאי הזכיר פתחי החצר אם המנהג שלא להדליק שם, ומקור הדין דלא חיישינן כיום לחשדא.

אלא שכאן בהדלקת בית חידש מהרי״ל[ב] (שו״ת סימן קמה) וז״ל: נר חנוכה נהוג בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אף על גב דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו ושמא בימי ר׳ זירא דלא היו מדליקין אלא על פתחי חצירות והבתים אין לחוש, אבל השתא דהיכירא לבני הבית מי מפיס להכיר אם הוא נשאוי או לא, ולמאי דנהוג האידנא להדליק נר כל אחד ואחד ודלא כמו שפסק ר״י דיותר הידור בנר איש וביתו ולהוסיף, א״כ אתו למחשדיה ומשום ברכה לבטלה אין כאן כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה ומר׳ זירא אין ראיה דהא קמן הוא משתתף מעיקרא והאידנא רובא דעלמא אין משתתפין. וטעמא נראה דשייך חשדא אפילו לדידן דלא נתן דבריהם לשיעורין.

הרי שחידש מהרי״ל דאף שפקע כיום דין חשדא ׳המקורי׳ עכ״ז נוצר דין חשד מסוג שונה, ויש להבחין בדבריו בשלש חומרות מחודשות:

הראשונה: שאכסנאי נשוי שמעיקר הדין פטור בין מהדלקה ובין משיתוף פריטי, עכ״ז היום אינו יכול לסמוך על הדלקת אשתו מחמת החשד.

ב. רבי יעקב בן משה מולין ׳מהרי״ל׳ נולד במגנצא שבגרמניה בשנת ה״א ק״כ לערך. הוא למד בישיבות אוסטריה. בשנת ה״א קמ״ז, לאחר מות אביו, ייסד ישיבה במגנצא, ובמהרה נודע כמנהיגה הרוחני של יהדות אשכנז. רבני הדור המפורסמים, ביניהם מהר״י וייל [רבי יעקב ויילל] היו תלמידיו. שאלות בהלכה נשלחו אליו מכל ארצות אירופה. מהרי״ל היה פעיל בעניני קהילה וצדקה, והנהיג את יהדות אשכנז בתקופה קשה עקב מלחמות ההוסיים, שם רחפה סכנת כליה על קהלות ישראל שבאשכנז ויפנו אל מהרי״ל שיבקש רחמים, באגרתו אל הקהלות גוזר מהרי״ל תענית צבור שלשה ימים רצופים באמירת סליחות ותחנונים וחס הקב״ה וניצלו. הוא היה גם חזן ומחבר ניגונים ידוע, ועד לתקופה המודרנית נהגו לזמר בקרב יהודי מגנצא ניגונים רבים המיוחסים לו. מנהגיו ופסקיו הם אחד מבסיסי ההלכה האשכנזית עד לימינו, ורבים מהם מיוסדים על ספר האגודה, הוא חיבר תשובות וספר מנהגים, פסקים ופירושים, הנקרא בשם מנהגי מהרי״ל. הוא נפטר בוורמייזא בשנת ה״א קפ״ז ונקבר ליד מצבת מהר״ם מרוטנבורג.

והשניה: וא״ת ישתתף בפריטי עם בעה״ב, גם בזו אינו יכול להשתתף שהרי היום רובא דעלמא אינן משתתפין אלא מדליקין ממש, יבואו לחשדו.

והשלישית: וא״ת בשלמא במקום שאין מכירים ואין יודעים יבואו לחשדו אך במקום שיש כמה בני משפחה או אדם המתארח אצל חבירו וכולהו ידעי בהאי שיתופא, עכ״ז ׳לא ניתן דברינו לשיעורין׳.

וע״פ יסוד דברי החכם צבי יתבארו הדברים הפלא ופלא דבאמת יש לחוש לסברת הטועין שלא ידעו דדינא הכי הוא דאפשר למיסמך על הדלקת אשתו ועל שיתוף בפריטי ויבואו לחושדו שמזלזל במצות נר חנוכה, ולכן אף שכל בני הבית ידעי דנשוי הוא ואמר להם דאשתו מדלקת עליו מתוך שסוברים הם [לפי טעותם] שעדיין מחוייב בהדלקה לפרסומי ניסא יבואו לחושדו שלא דאג שידליקו עליו בגו ביתיה.

ברכה על ׳הדלקת חשד׳

כתב הר״ן (והוב״ד בב״י סי׳ תרעא) ומסתברא כיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחד פתחא, וכן כתב המאירי וכך הורה הרמ״א בסימן תרעא ס״ח וז״ל: ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה, עכ״ל.

אך מצינו הכרעה שונה בדינים דומים בדברי הרשב״א (שו״ת חלק א סימן תקכ״ה) וז״ל: שאלת עוד הא דאמר רבא (פסחים דף ו.) עיסת ארנונא חייבת בחלה משום דלית לה קלא אם חייב לברך על הפרשתה, דנראה שאינו חייב כיון שאינו אלא משום הרואין ולא מן הדין דהא כתוב עריסותיכם. וכן הדומין לזה כבן פקועה שהפריס על גבי קרקע. **תשובה:** כל שהצריכו חכמים להפריש או לשחוט מאיזה טעם שאמרו מצוה של דבריהם היא. ועל מצוה של דבריהם מברכין.

הפרשת חלה מעיסת ארנונא

ביאור הדברים: יש דין להפריש חלה מפני מראית העין בעיסת ארנונא, ׳ארנונא׳ מלשון סעודה, והיא ארוחת דורון או תשורה לשלטון העובר ממקום למקום ומפרנסים את חילותיו בכל מקום, שסעודה בלשון יון ׳ארנונא׳, עיסת ארנונא חייבת בחלה, ואפילו שאינו יכול לסלק את המלך בדמים, ואף על פי שבהמת ארנונא פטורה מבכורה, הרי זה לפי שבהמה יש לה קול [בהמה ידועה היא וניכרת איזו אשר הכינו למלך ויש לה קול ואינו בא לידי חשד] ועיסה אין לה קול [אינה ניכרת איזו לשלחנו ואיזו לאכסניא של מלך] והרואה יאמר שלו היא ואוכלה בלי חלה, לפיכך חייבוה בחלה מדבריהם.

שחיטת בן פקועה

וכן יש דין מראית העין בשחיטת ׳בן פקועה׳ שהוא ולד שנמצא בבהמה

אחר שנשחטה ונפקעה בטנה, השוחט בהמה מעוברת ומצא בה עובר בן שמנה חדשים, בין חי ובין מת, או בן תשעה חדשים מת, הרי זה מותר באכילה ואינו טעון שחיטה, מצא בה בן תשעה חי, נחלקו תנאים: ר׳ מאיר אמר טעון שחיטה, וחכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו, שר׳ מאיר סובר שהחדשים שכלו לו גורמים לעשותו בהמה בפני עצמה, ולא נתרבה להיתר מ״כל בבהמה תאכלו״, וחכמים סוברים שהחדשים עם הלידה הם הגורמים לעשותו בהמה בפני עצמה, וזה שלא נולד נתרבה להיתר מ״כל בבהמה תאכלו, הלכה כחכמים. במה דברים אמורים כשלא הפריס על גבי קרקע [הלך בפרסותיו ע״ג הארץ] אבל הפריס על גבי קרקע טעון שחיטה מדרבנן, גם לדברי חכמים, שלא יבואו להחליפו בבהמה גמורה ויאכלוה בלא שחיטה. ר׳ שמעון שזורי אומר אפילו הוא בן חמש שנים וחורש בשדה, שחיטת אמו מטהרתו. הלכה כחכמים.

ובשני הנושאים הנ״ל נשאל הרשב״א אם בשעה שמפריש חלה או שוחט מפני מראית העין, האם יברך או לא, והשיב הרשב״א שודאי שחייב לברך, דכיוון שתיקנו חכמים, הכל נכנס בגדרי ׳לא תסור׳ וכלול במילה ׳וציוונו׳.

פר״ח, מחלוקת גם בנר חנוכה

וכתב הפרי חדש (יורה דעה סימן י״ג) על דברי הרשב״א האלו וז״ל: ודלא כדמשמע מדברי הר״ן בפרק במה מדליקין [שבת י. ד״ה אמר רב הונא] גבי חצר שיש לה שני פתחים שכתב **דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא** לא מברך אלא אחד פתחא[ג], וליתא דכיון דמדרבנן צריך להדליק אף על גב שלא הצריכו להדליק אלא משום חשדא דעלמא מצוה דרבנן היא ומחייב לברוכי עלה, עכ״ל הפר״ח. אך בקונטרס אחרון הביא הפר״ח עוד נידון מענין לגבי מצב שחייבו חכמים מעשה אך פטרו מברכה וז״ל: ולא דמי למה שכתב באו״ח בסימן תל״ה שמי שלא בדק בתוך הפסח שיבדוק אחר הפסח אלא שעל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך ולא אמרינן דכיון דתקנתא דרבנן היא בדין הוא דליבריך עילוה דומיא דהכא, דשאני התם שאע״פ שמצווה לבדוק אינו מצווה לבער החמץ שמוצא אלא משמע ודאי דבהיכרא כל דהו דליעביד ליה סגי בהכי כי היכי דלא ליחלף ליה בפת דהיתרא או אי בעי משליכו לבין העצים וכו׳, וכיון דלא מיחייב לבעוריה מן הבית בדין הוא דלא ליבריך עילויה על ביעור חמץ ודוק, עכ״ל.

וא״כ מצאנו ראינו ארבע דוגמאות למצבים שחייבו חכמים מעשה, ויש לדון לגבי חיוב ברכה:

א. ברכת הפרשת חלה מעיסת ארנונא – מחלוקת, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ג. ומכאן מוכח שהר״ן פטר מכח חיוב גרוע דחשד ולא מפני שכבר בירך על הפתח הראשון, שתלה הכל

ב. ברכה על שחיטת בן פקועה שהפריס ע״ג קרקע - כנ״ל, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ג. ברכה על הדלקת נר חנוכה בחצר שיש לה שני פתחים, שמדליק מפני החשד - כנ״ל, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ד. בדיקת חמץ אחר הפסח - לכ״ע לא יברך.

ויש לדעת שאף שהרשב״א עצמו שהורה לברך על שחיטת בן פקועה היקל מאד לגבי דיני שחיטתו דכתב (תורת הבית הארוך בית ב שער ה) בזה״ל: ולענין הלכות שחיטה גם כן נראה דלא שייכי ביה ואפילו החליד או דרס מותר וכן אמר שחטו בסכין פגומה שאין הרואה יודע זה והבא לימלך מלמדין אותו, עכ״ל. ואילו חבירו רבי אהרן הלוי מברצלונה [הרא״ה] בספרו ׳בדק הבית׳ חלק עליו בתוקף וטען כי יש לחייבו כל דיני שחיטה כבהמה רגילה, וכ״כ הרא״ש (חולין פ״ד סי׳ ו) וכתב הפר״ח שברור שהרא״ה והרא״ש יסכימו לדברי הרשב״א שיש לברך על השחיטה.

בית שערים, חילוק בין 'להדליק' או 'נר דולק'

אך מצאתי חילוק נפלא בשו״ת בית שערים[ד] (חאו״ח סי׳ שס) וז״ל: ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש דאף דצריך להדלק בשני פתחים מ״מ הא דקי״ל בסימן תרע״ה ס״ג דהדליקה חש״ו לא עשה כלום היינו רק בפתח אחד אבל בפתח שני שאינו אלא משום חשדא אין הדלקה ולא הנחה עושה מצוה רק שיהיה דלוק ועומד כדי שלא יחשדוהו א״כ גם חש״ו מדליק דשוב ליכא חשדא. ואפילו אם נאמר דגם בהאי איכא חשדא לרואה אותן מדליקין וכן הדליק בפנים והוציא לחוץ איכא חשדא לרואה אותן מדליקין וכן הדליק בפנים והוציא לחוץ איכא חשדא דהרואה אומר לצרכו אדלקיה. מ״מ היינו דוקא לרואה אותן בשעה שמדליקין אבל עכ״פ אם היתה דלוקה ועומדת שם מבעו״י ודאי א״צ לכבות ולחזור ולהדליק ועיין סי׳ תרע״ה ס״א דבזה ליכא חשדא כלל שכ״א יסבור שהדליק בשעת חיוב ובדלוקה ועומדת בשום מקום א״צ להדליק באמת מפני הרואים רק מדינא וכאן בפתח שני

בחיוב מכח חשד, ולא כדכתב הברכ״י ביו״ד שם, כ״כ בחזו״ע חנוכה עמ׳ ט״ל והביא שגם כך העיר בבית שערים.

ד. ר׳ עמרם ב״ר יצחק יעקב בלום נולד בשנת תקצ״ד בהונגריה למשפחה של רבנים. היה תלמידם של גדולי הונגריה תלמידי החת״ס, ושימש כרב בכמה קהילות בהונגריה וסלובקיה. נחשב מהרבנים הבולטים בדורו בהונגריה, הוא הפך לאחד מגדולי משיבי התשובות ההלכתיות בדורו, ורבנים מכל קצוי הונגריה פנו אליו בשאלותיהם. בין הרבנים שעימם התכתב נמנים גדולי הרבנים בהונגריה ומחוצה לה, כדוגמת מהר״ם שיק והכתב סופר, והוא מוזכר בספרי חכמי דורו בכבוד רב, בסוף ימיו שימש כרב בעיירה בערטוי - אויפאלו, בה נפטר בשנת תרס״ז.

שמדינא א״צ שפיר כשר דלוקה ועומדת וכן משמע לשון הגמ׳ ורמב״ם דקאמר **צריכה ב׳ נרות** ולא קאמר חייב להדליק בשתיהן אלא משמע דבאמת א״צ להדליק בשתיהן רק החצר צריך שני נרות ובפתח אחד אפילו דלוק ועוד סגי. וטוש״ע דכתבו צריך להדליק בשתיהן אשגירת לישנא הוא כיון דאחת צריך להדליק דוקא ובשנית אי ליכא דלוקה ועומדת נמי צריך להדליק. ואולי נקטו כן לאשמעינן דאי ליכא דלוקה ועומדת צריך הוא דוקא להדליק ולא סגי בהדלקת חש״ו או הדליקה בפנים דאכתי איכא חשדא כנ״ל אבל דלוקה ועומדת ודאי סגי כיון דליכא חשדא וא״כ אין עליו חיוב גברא כלל ואיך יברך להדליק נ״ח וזה כונת הר״ן כיון דהוא רק מפני חשד ויוכל לצאת מידי חשדא בלי הדלקה לכן אינו מברך אבל בשחיטת בן פקועה שא״א לצאת מידי חשדא בלי מעשה השחיטה וחיוב גברא עליו לשחוט שפיר מברך אף אם הוא רק מפני חשדא, עכ״ל[ה].

ותורף דברי הבית שערים שאף ששחיטת בן פקועה והדלקת נ״ח תרוויהו משום מראית העין עכ״ז יש לחלק ביניהם, שבשחיטה חובה על האדם לעשות מעשה שחיטה ממש אך בהדלקת נ״ח ייתכן שאין צורך למעשה הדלקה אלא רק ׳שיהא נר דולק׳ וממילא אין לברך על הדלקתו ועפ״ז יש לחקור לגבי ברכה על מילת ׳משוך בערלתו׳ שהצריכו חכמים מילה מפני מראית העין אי הוי חיוב מדרבנן למולו בפועל או שרק צריך להיות ׳נראה מהול׳ ושרי ע״י גוי.

ברכה על הדלקת חשד, יש לחקור לכל המנהגים

ולכאורה היה נראה שכל עיקר חקירה זו אי מברכינן על נ״ח שמדליק מפני חשד שייכא רק למנהג הספרדים שאינם מברכים על ההדלקה בשום אופן אם נפטרו מדינא וחיישי לברכה שאינה צריכה, וממילא באכסנאי נשוי ששאשתו מדלקת עליו, או אפילו בבחור שאין מדליקין עליו אך כבר השתתף בפריטי ועתה בא להדליק בפתח המיוחד לו[ו], ברור שאם אין מברכים על חשד אין לו רשות לברך, אבל באמת גם למנהג אשכנז דאפילו בני ביתו הסמוכים על שולחנו והם בבית אחד מדליקים בברכה ואף שמעיקר הדין כבר נפטרו בהדלקת אביהם, ולפי מנהג אשכנז ברור שאם השתתף כבר בפריטי או שאביו מדליק עליו בגו ביתיה יכול לברך בפתח

ה. ועוד חילוק נאה שמעתי ע״פ יסודו של הפרשת דרכים לר׳ יהודה ב״ר שמואל רוזאניס בעל ׳משנה למלך׳ (דרך האתרים דרוש א) דס״ל דשחיטת אמו מטהרתו אינו מועיל לענין אבר מן החי והאוכל ממנו אבר חי עובר אדאורייתא וממילא ישנו חיוב מן התורה להורגו בכל דרך ע״מ לאכלו, אלא שציוו חכמים לשוחטו, וממילא שפיר יש מקום לברך על השחיטה אחר שהתורה ציוותה להרגו וחכמים הגבילו זאת לשחיטה דוקא.

ו. והדבר מצוי ע״פ שיטת הגינת ורדים (גן המלך סע׳ מא) שהמתארח אצל חבירו וכל מחסורו עליו אינו צריך לאישתתופי בפריטי דהא בעה״ב ודאי מזכה לו גם בשמן ולא רק בכל צרכי סעודה, וא״כ הרי בעצם ההזמנה איכא מציאות של מעין ׳אישתתופי׳.

הפתוח לו ולא רק מדין חשד אלא ככל פרסומי ניסא.

אבל גם למנהג בני אשכנז יש מצב שייאסר עליו לברך מדינא [אם בא לברך מכח פרסומי ניסא] ולכן יש לחקור גם לשיטתם אם יברך כשחל עליו חיוב הדלקה משום חשד והוא כמש"כ המשנ"ב בסימן תרע"ז סקט"ו (בשם מהרי"ל, לבוש ומג"א) שמי שיצא לדרך וביקש מאשתו להדליק עליו בגו ביתיה, ועתה נמצא במלון ורוצה להדליק בברכה מוטלת עליו החובה לכוין במחשבתו קודם שיגיע עת ההדלקה שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו וממילא חלה עליו החובה להדליק בפנ"ע, ועתה יש לחקור אי אדם כזה ששכח לכוין במחשבתו קודם שעת ההדלקה שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו וממילא ברור שאינו רשאי כעת להדליק בברכה מכח פרסומי ניסא שהרי יצא בהדלקת אשתו, אך לדברי מהרי"ל מוטלת עליו החובה להדליק ממש מחמת חשדא דבני אכסניא, וא"כ באנו למחלוקת בענין ברכה על 'הדלקת חשד' גם למנהג בני אשכנז.

למעשה, ראינו את דברי הר"ן הורה שאין לברך בנ"ח שהודלק מפני מראית העין והורה הרמ"א כדבריו, אך מנגד הורה בפר"ח כדברי הרשב"א הרא"ה והרא"ש שיש לברך בכל מצוה שהיא מפני מראית העין ואפילו בנ"ח, ובפרי תואר (ר"ס י"ט) אחר שהביא את פלוגתת הראשונים הכריע דספק ברכות להקל, לא מיבעיא בחד גברא שהדליק בברכה בפתח אחד ועתה עומד להדליק בפתח אחר משום החשד אלא אפילו באכסנאי נשוי שמדליקין עליו בגו ביתיה אלא שיש לו פתח לעצמו, ונמצא שהדלקת החשד שלו אינה 'מצטרפת' להדלקה אחרת אלא עומדת בפ"ע. וכן פסק בחזו"ע (חנוכה עמ' טל) לגבי נ"ח שמדליקו מפני החשד, כגון שהדליק אחד מבני הבית ואחר בא שני שלא שמע את הברכה ורוצה להדליק בפתח שני.

'הדר בעליה'

קושיא גדולה ע"ד הב"י
לשיטת התוס' איכא 'היכר בחפצא', וליתא 'היכר בגברא'
היאך יבאר הרמב"ם את סוגית 'הדר בעליה'
לשיטת הרמב"ם-איכא 'היכר בגברא' וליכא 'היכר בחפצא'
מחלוקת רש"י ורמב"ם עם התוספות
כולם יורו להדליק על פתח הבית
כ"ע יורו להדליק על פתח החצר

• • •

בגמרא שבת (כא.) ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה, מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ע"כ.

ובביאור הדברים מצינו שלשה מקומות דיורין שעסקה בהם הברייתא:

א. בית פתוח לרה"ר: אדם שביתו פתוח ישירות לרה"ר, בודאי יניח על פתח ביתו מבחוץ.

ב. חצר פתוחה לרה"ר: אך באדם שביתו פתוח לחצר, וחצירו פתוחה לרה"ר, ודבר זה היה מצוי בזמן הש"ס שמספר בתים פונים פתחיהם לחצר, והחצר המשותפת פתוחה לרה"ר[א], בזאת נחלקו רש"י ותוס' היכן יניח את נרו, דרש"י פירש וז"ל: ולא ברה"ר אלא בחצירו שבתיהם היו פתוחים לחצר, עכ"ל. ובפשטות, כוונתו דיניחנה בין פתח ביתו לחצירו. אבל תוס' (ד"ה מצוה להניחה) פליגי עליה וסברי דיש להניחה על פתח חצירו מבחוץ דהיינו בין פתח חצירו לרה"ר והקשו על רש"י וז"ל התוס': ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות

א. ואף בימינו יש לדון בחדרי מדרגות, שנראה לדמותן לחצרות הש"ס, אלא שיש לצדד שדוקא בחצרות כשלהן שאף שהדליקו על פתח ביתם היה ניכר הנר לעומד ברה"ר אבל בחדרי מדרגות דידן לית שייכות לרה"ר והנר נראה רק לדיירי הבנין העולים ויורדים במדרגות.

ואמרינן נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר, עכ"ל[ב]. ובאמת צ"ב מה הכריח את רש"י להורות שידליק על פתח ביתו ולעורר עליו את כל הני קושיין, **ונראה לבאר בעומק מחלוקתן** דרש"י הבין כי חובה שתהיה 'שייכות' בין נר החנוכה לבין ביתו של כל בית ולכן אין להדליק על פתח החצר דאע"פ שבעה"ב הדליק אין ניכר לבני אדם שייכות בין ביתו לנרו, ולכן העדיף להמעיט בפרסום ולהניח על פתח ביתו, ואפילו שחצירו חוצצת בין רה"ר לנרו, הא עדיפא. אך תוס' ס"ל דלא בעינן היכר מי מבעלי הבתים הדליק כל נר ונר ודי בכך שהנרות מונחים על פתח חצרם, ולענין הלכה: הר"ן והאור זרוע העתיקו כרש"י, אך הטור (תרע"א) פסק כדברי התוס', וכן פסק השו"ע בסימן תרע"א סעיף ה' וז"ל: נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו, **ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר**, ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים, עכ"ל.

ג. הדר בעליה: אך מסיימת הברייתא, ואם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, וביאר הב"י דהכא מיירי בדליכא לעלייה פתח בפני עצמה לחוץ אלא דייר העליה נכנס לתוך ביתו של בעה"ב ומשם עולה לעלייתו דרך פתח פנימי, והחיסרון הכא הוא "דלא מינכרא מילתא", ולפיכך אם הבית פתוח לרה"ר אין להניח את נרו של דייר העליה על פתח ביתו של בעה"ב ואפילו אם הבית פתוח לחצר ודיירי החצר מחויבים [לדעת תוס'] להדליק על פתח חצירם, דייר העליה יהיה שונה מהם ויצטרך להדליק בחלונו ע"מ שתהא ניכרת הדלקתו.

קושיא גדולה ע"ד הב"י

ויש להבין את דברי קדשו של רבינו הב"י, דבשלמא לשיטת רש"י אפשר לבאר כן שהרי הוא לימד שיש 'להעביר' את מקום ההדלקה מפתח החצר אל פתח הבית [אע"פ שלפ"ז הקשו עליו התוס' שתי קושיות ואף הרשב"א אקשי עליה] ונראה שמה שדחקו היא דווקא סברת 'מינכרא מילתא' שראה חובה לקשר בין בעל הנר לנרו, אך איך ייתכן לאוקים בדעת התוס' [דפסקינן כוותיה] את סברת 'מינכרא מילתא' דהרי דבר פשוט וברור שבהדלקת השכנים על פתח החצר לא

ב. וכן הקשה הרשב"א ע"ד רש"י וז"ל: ואינו מחוור בעיני מדתנן ומייתינן לה בסמוך הניח חנוני את נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוציאה ברשות, ואם אין מניחה אלא בפנים וזה הניחה בחוץ ממש למה פטור ומי הרשהו, ואם אתה אומר דוקא בשהניחה כנגד חוץ ולעולם בפנים בחצרו, אם כן אפילו חנוני בכי הא אמאי חייב והלא ניזק ברשות המזיק הוזק ואדרבה בעל הגמל חייב, אלא מסתברא מבחוץ ממש קאמר, עכ"ל.

ניכר מי הדליק, ומפני מה ייגרע חלקו של דייר העליה ולא נכשיר את הדלקתו על פתח החצר יחד עם שאר שכניו, ואפילו אי ביתם פתוח ישירות לרה"ר בכ"ז נראה להתיר לדייר העליה את ההדלקה על פתחו של בעל הדירה התחתונה.

וענין זה הוקשה לי מזה שנים, והצעתיו לפני לומדים רבים ולא נחה דעתי ודעתם בתירוציהם, עד שהאיר ה' עיני בביאור זה ואכתבנו לפניכם.

כתב רב שר שלום: "אנשים הרבה הדרים בחצר אחת שורת הדין שמשתתפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד, אבל להידור מצוה כל אחד ואחד מדליק לעצמו על פתח ביתו" (והוב"ד בטור סימן תרע"ז) ונראה לבאר בדבריו דס"ל כדעת תוס' דלא בעינן הכירא מי המדליק, ומתוך כך התיר לכל בני החצר להשתתף בנר אחד ותרי ריעותות בהיכירא איכא הכא, האחת - דאין ניכר מי המדליק, והשנית - דאין מכירין כמה בעלים איכא להאי שרגא [ויש כאו עוד חידוש עצום שאדם שאינו אכסנאי יוצא בשיתוף פריטי].

והורה רב שר שלום, דאם יחפצו דיירי החצר להדר במצות נר חנוכה, ידליקו איש איש על פתח אהלו [ויש לעיין האם האי הידור 'האישי' הינו בנוסף לנר המשותף או שמא אפשר 'לוותר' על נרם השיתופי וזה חידוש גדול שעל מנת 'להרויח' הידור מסויים, הפסדתי הידור אחר[ג]].

לשיטת התוס' איכא 'היכר בחפצא', וליתא 'היכר בגברא'

ונראה להוסיף ולבאר בהידור בני אותה חצר שחשקה נפשם להיות 'מהדרין מן המהדרין' ולכן כל אחד ואחד מהם מעוניין לברך ולהדליק בעצמו, וגם להיות בבחינת מוסיף והולך במנין הנרות, דלפי שיטת תוס' [ד"ה והמהדרין] אין להניח את כל נרות השכנים סמוכים זה לזה מכיוון שלא יהיה היכר כמה ימים יוצאים ויסברו הרואים שכך יש דיירים בחצר,ולכן כאשר הדליקו על פתח החצר ניתנה רשות רק לנציג השכנים להדליק עבור כולם ולהיות מוסיף והולך, אך כיון שרוצים השכנים להדליק כל אחד לעצמו ולהיות מוסיף והולך, לצורך כך ייאלצו דיירי החצר להדליק כל אחד על פתח ביתו, ואף דלא בעו התוס' 'היכר בגברא' דהיינו ידיעה מי מדליק, דורשים התוס' 'היכר בחפצא' דהיינו הכרה והבחנה כמה נרות מדליקים כדי שיהא היכר לימים היוצאים.

ועתה, שכל בני החצר כנסו נרותיהם על פתחי בתיהם נוצרה בעיה לדייר העלייה שעד עתה יצא יד"ח בנר המשותף שעל פתח החצר אך עתה שההדלקה עברה לפתח הבתים, בעל הדירה

ג. ולמדונו כבר רבותינו בעלי התוס' שע"מ להיות 'מהדר מן המהדר' עליך להפסיד את הידור נר לכל אחד ואחד

התחתונה מעכב עליו, מחמת שרוצה להיות מוסיף והולך ואי אפשי לשני מדליקין בפתח אחד, **ולפיכך נדחה דייר העלייה מהפתח וידליק בחלונו.**

ולסיכום:

שני דינים למדונו התוס', **הראשון** - חובת ההדלקה הראשונית הינה על פתח החצר בדוקא ואף דאין ניכר התם מי המדליק. **והשני** - דהמהדר מן המהדר ומוסיף והולך - יצטרך להניח נרותיו בנפרד,

וע"פ יסוד ראשון דתוס' ביארנו את היתר השתתפות השכנים כולל דייר העלייה בנר אחד על פתח חצירם.

ועל פי יסוד שני דתוס' ביארנו מדוע דיירי החצר משנים את מקום הדלקתם אל פתח בתיהם ודייר העלייה, שאין לו פתח בפני עצמו נדחה להדלקת חלון.

ונמצא שסוגיית 'הדר בעליה' תורצה בפשיטות לדברי רש"י שנתבאר בדעתו דבעי שיהא ניכר מי המדליק ולפיכך לדייר העלייה אין שייכות בהדלקת חצר ומוכרח להדליק בחלונו ע"מ שיהא היכר שהוא הדליק, וחידשנו שגם לדברי תוס' נדחה דייר העליה להדלקת חלון, אע"פ שבד"כ בהדלקות 'עיקר הדין' ובהדלקות 'מהדרין' לא בעינן הכירא אלא שרי לאדלוקי בעירובויא על פתח החצר, הכא שכל בעלי הבתים חפצים להיות מהדרין מן המהדרין, עתה ידרשו התוס' היכר ע"מ שנבחין כמה נרות מדליקין.

היאך יבאר הרמב"ם את סוגית 'הדר בעליה'

אך איך נבאר את סוגיית 'הדר בעליה' לדעת הרמב"ם (פ"ד ה"ב) שחלק על תוספות בענין המהדרין מן המהדרין ולא חייש להיכר בנרות וז"ל הרמב"ם: כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, וכו' עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות, עכ"ל. ולפיכך כאשר בני החצר יבחרו להיות מהדרין מן המהדרין, לכאורה נורה להם להדליק על פתח החצר ולא נחוש לאבדן ההכרה וההבחנה במנין הימים, וממילא אף דייר העליה יהא בבחינת 'מעלין בקודש' עם כל שכניו, ומדוע אם כן הורה הרמב"ם לדייר העליה להדליק בחלונו.

לשיטת הרמב"ם-איכא 'היכר בגברא' וליכא 'היכר בחפצא'

אך אם נדקדק בדברי רבינו הרמב"ם נראה חידוש עצום דכתב בזה"ל "נר חנוכה מצוה להניחו על **פתח ביתו** מבחוץ" והרי מבואר כאן שאף שלא איכפת לרמב"ם בהיכר של 'ימים היוצאים' וממילא יתיר לכל בני הבית ליתן את נרותיהם במקום אחד, עכ"ז מוכח שסובר כרש"י דבעינן היכר מי ומי המדליקין, וממילא לשיטתו לא נאפשר לדייר העליה את ההדלקה בפתח הדירה התחתונה משום שצריך היכר שהוא עצמו הדליק וכאן אין שום הוכחה מי המדליק ויותר ניכר שבעל הבית הדליק שני נרות, וכ"ש שנאסור לו את ההדלקה על פתח

החצר, דהרי אפילו חביריו דיירי קומות הקרקע נאסרו בהדלקת פתח חצר שהרי אינה הדלקה מבוררת היא כיון שאין ידוע למי שייך כל נר ונר.

ונמצא סיכומן של דברים:

מחלוקת רש"י ורמב"ם עם התוספות

בשלשה מקרים יחלקו תוס' עם רש"י והרמב"ם:

א. 'עיקר המצוה' נר אחד לכל הדיירים- כאשר החליטו כל דיירי החצר כולל דייר העליה להשתתף בנר אחד על פתח חצירם, יסכימו לכך התוס', אך הרמב"ם ישלול זאת מכל וכל.

ב. 'עיקר המצוה' נר איש וביתו - נר אחד לכל משפחה ומשפחה על פתח החצר, והדין כנ"ל.

ג. 'המהדרין' נר לכל אחד מבני הבית של כל משפחה מדיירי החצר והעליה - בכל המקרים הנזכרים אין זכרון למנין הימים וממילא יתירו תוס' את ההדלקה על פתח החצר. אך הרמב"ם ורש"י יחלקו עליהם ויאמרו דבעינן היכר מי מדליק ולכן יצוו לכל דייר להדליק על פתח ביתו ולדייר העליה יורו להדליק בחלונו, דהרי בעו הדלקה מבוררת שיהא ניכר של מי הנר.

כולם יורו להדליק על פתח הבית

ובמקרה אחד יודו חכמי התוס' לרש"י והרמב"ם, והוא במידה ויחפצו דיירי החצר להיות כל אחד מוסיף והולך כמנין הימים, הרי שנורה להם להדליק איש איש על פתח ביתו ולדר בעליה - להדליק בחלונו שהרי בעל הבית מדחהו, אבל מטעם שונה כיוון שתוס' דורשים היכר לימים היוצאים וממילא אם כל דיירי החצר ידליקו יחד על פתח החצר לא יהיה היכר באיזה יום מימי חנוכה אנו עומדים.

כ"ע יורו להדליק על פתח החצר

ובמקרה אחר נראה שיודו הרמב"ם ורש"י לתוס' - והוא בחצר דיחיד, ואין עוד דיירים מלבדו, שידליק לכ"ע דוקא על פתח חצירו. ולפי ביאור זה בדברי רש"י והרמב"ם סרו קושיות התוס' והרשב"א שטענו היאך אפשר להדליק על פתח הבית והרי מוכח בגמרא דמדליקין על פתח החצר, דהרי אף לרש"י והרמב"ם איכא הדלקות חצר ויבאר רש"י את דין נר שיש לו שתי פיות העולה לשני בני אדם דוקא במנהג המהדרין דעבדי נר לכל אחד ואחד מבני הבית ולא כפי שהבינו התוספות בשני שכנים המדליקין נר איש וביתו.

ואת סוגית הדר בעליה שאינו יכול להדליק בפתח הראשי של החצר ולא בפתח הכניסה לביתו יש לבאר בשני אופנים:

א. לדעת רש"י והרמב"ם בכל מצב שבו יש כמה דיירים בחצר, בין רוצים לקיים את עיקר המצוה ובין רוצים להיות מהדרין או מהדרין מן המהדרין, יש דין שיהיה ניכר בכל נר מי בעליו ולכן יידחו

כל בני החצר לתוככי החצר וכל אחד ידליק על פתח אהלו, וממילא דייר העליה יידחה להדלקת חלון ע"מ שיהא ניכר שהדליק בביתו.

ב. לדעת התוספות דין 'דר בעלייה' יהיה אך ורק אם ירצו בני החצר להדר כשיטת המהדרין מן המהדרין שכל ענינו הוא היכר בימים היוצאים וממילא לא יוכלו להדליק על פתח החצר כהרגלן ויצטרכו לוותר על הידור של 'פתח החצר' מחמת ריבוי הנרות וערבובן ולכן עליהם להדליק כל אחד בפתח ביתו, ועתה בעל הבית דוחה את דייר העלייה להדלקת חצר.

ומשקה הרים מעליותיו, ירעיף עלינו רוב שפעיו.

בשינוים שבין חנוכה לפורים

חנוכה ופורים-עבודות שונות

• • •

שני חגים נתקנו ע״י חכמינו, חנוכה ופורים, ושניהם ימים טובים לישראל ובשניהם תיקנו חז״ל תקנות מצוה שכל עניינם ומטרתם -׳פרסומי ניסא׳ אך אם נעיין היטב נבחין בכמה הבדלים:

א. ריבוי סעודות - ההבדל הבולט ביותר הוא ענין ריבוי הסעודות שבפורים לכל הדעות והשיטות מחויבים אנו בסעודה וכמו שנכתב במגילה ״משתה ושמחה״ אך בחנוכה ישנה מחלוקת אי ישנה מצוה בריבוי הסעודות או שמא רשות הן כמש״כ השו״ע [סימן תרע״א ס״א] וז״ל ״ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות רשות שלא קבעום למשתה ושמחה״ עכ״ל ואפ׳ החולקים שם וס״ל דחנוכה מחייב בסעודה, לא מחמת ניסי החנוכה אלא מפני שבאותם הימים היתה חנוכת המזבח, והכריע הרמ״א שיזמר וישבח בסעודתו ואז חשיבא סעודת מצוה.

ב. מנות ומתנות: בפורים איכא מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ובחנוכה-אף דכתב המג״א דנהגו הנערים העניים לסבב על הפתחים -נהגו כך מעצמם ולא מכח תקנתא.

ג. תקנת המצוה: בפורים תקנו מרדכי ואסתר ע״פ הסכמת החכמים קביעה לדורות בקריאת המגילה ובחנוכה יסוד תקנת המצוה היה נר מצוה על פתח ביתו.

ד. ניתן ליכתב: בפורים ניסי הימים ההם ניתנו ליכתב לעומת חנוכה שלא ניתנו ניסיו להכתב.

ה. במשך זמן היו״ט: בפורים יום אחד בלבד לעומת חנוכה שממשיך היו״ט שמונה ימים תמימים.

ו. בנוסח על הניסים: נאמר בחנוכה-רבת את ריבם. דנת את דינם,נקמת את נקמתם-בלשון עבר, ובפורים בברכות שאחר המגילה-הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו, אותן לשונות בדיוק אך בלשון הוה.

ז. המעיין בתוכנה של ברכת על הניסים יבחין בהבדל משמעותי, בחנוכה מרבים לתאר את פעולות עם ישראל: ואחר כך באו בניך לדביר ביתך, ופנו את

היכליך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך, לעומת נס פורים שאין בו שום איזכור לפעולות בני האדם.

ח. **על-טבעי:** בחנוכה התרחש נס מעל גדרי הטבע -והוא נס פך השמן ובפורים הנס היה בתוך גדרי הטבע.

ט. **יחס לדעת האדם:** במצות פורים הורונו רבותינו ׳חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע׳ ובחנוכה לעומת זאת יש דגש מיוחד על ההבחנה וההכרה בתוקף הנס-מוסיף והולך לצורך ההבחנה של ימים היוצאים.

י. **זמן הפרסום:** בחנוכה, עיקר הדגשת מצותה היא דוקא משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, והמשך מצוה זו נפרס על כל הלילה, אך המדליק ביום לא עשה ולא כלום, לעומת מצוות הפורים שעיקרן ביום וכדין המבואר- סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו.

יא. **צורת הפרסומי ניסא:** בפורים כולנו מתכנסים אל מקום אחד, ובעל-הקורא מקריא ומפרסם לכל הנאספים היוצאים ידי חובת פרסום על ידי שמיעה באזניהם לעומת חנוכה שאנו מתפזרים איש איש בפתח אהלו ומפזרים את הפרסום.

חנוכה ופורים-עבודות שונות

מקבל נס או נותן עוז: ויש לבאר כי בחנוכה ניסו אויבי ישראל בעצתם הרשעה להעביר את עם ישראל מדתם ואילו היו ח״ו ישראל נשמעים להם לא היו הגויים נוגעים בם לרעה, ולכן מאבק היהודים בגוים אינו מאבק רגיל אלא מבטא את הקרבתם של היהודים עבור הקב״ה וכביכול נלחמים הם למענו, אך בגזירות המן לא היתה אמונת היהודים ודתם העילה לרצון השמדתם אלא עצם היותם ׳מזרע היהודים׳ ולפיכך נס הצלתם ע״י הקב״ה נתפס כמלחמתו למען בניו, **וכל זאת היה בימים ההם.**

אך בזמן הזה, עלינו להתבונן בצורת הנס ולהחדיר בלבנו את מסרי הימים ההם ולפיכך שונה תהיה עבודתנו הפנימית בחג החנוכה מחג הפורים, דעבודת הפורים היא להתחזק באמונה שלימה ומוחשית שהקב״ה מנהג עולמו וכל מהלכי הטבע סרים למרותו ובכל רגע נתון יהפוך סערה לדממה ולילה כיום יאיר, ומשפעת אור ימי הפורים יושפע עלינו להיות ׳מקבלים׳ וראויים לנס, ממש כאבותינו בימי מרדכי ואסתר.

אך עבודת החנוכה שונה בתכלית ומהשפע המתעורר נולדים בנו כחות חדשים לתת עוז לאלקים, ולהלחם למענו, כאבותינו בימי המכבים.

׳סיפור ישן ונר חדש׳: ולכן בפורים נקרא מגילה שהיא סיפור דברים קדמונים ולית ביה שום חידוש מאז כתיבתה ע״י מרדכי ואסתר דפורים אין ענינו חידוש כלל אלא הפנמת והכלת הנס הישן.

אך בחנוכה נדליק בכל לילה נר חדש וחידושו ניכר מבין ריסי הלכותיו:

א. **חידוש בכללי הנר:** כדפסק השו״ע נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה

ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת, **אלא לוקח חדשים בכל לילה**, ואם אין לו אלא ישן מסיקו בכל לילה באור, עכ"ל. הרי שנדרש ממנו להכין כלים חדשים, ואפילו מלילה אחד למשנהו בעינן חידוש.

ב. **חידוש בהדלקת הנר**: שהרי עששית שהודלקה למצות לילה אחד והמשיכה לדלוק כל היום ועתה משתשקע החמה איני יכול לצאת בה ידי חובתי שהרי אין ניכרת בה חידוש ההדלקה.

ג. **חידוש בתוספת נר**: דהרי המהדרין מן המהדרין בכל יום ויום מוסיפים ומחדשים בכל יום ויום נר נוסף הנקרא 'נר החידוש'

וכל זה לומר דחנוכה מבטא את הרצון החדש לפעול איש איש בנתיבו הייחודי למען הקב"ה.

'**ניתן ליכתב**': ועפ"ז יתבאר מאמר רז"ל דנס מגילת אסתר 'ניתן ליכתב' - דאין בו חידוש, אלא המשימה היא להשיבו אל לבנו.

אך נס חנוכה לא ניתן ליכתב מחמת שאי אפשר לתאר את רגשי התעוררות האדם לפעולה למען כבוד בוראו, ויותר מזה -דסיפור נס זה עדיין בהתרחשות, בהתמודדות של כל יהודי ויהודי לעשות רצון בוראו.

'**ריבוי** סעודות': ומזה נובע ההבדל בין פורים שהסעודה בו היא דבר עיקרי מחמת שנס ההצלה בו מתיחס אל הצלת הגופות לעומת חנוכה שסעודותיו הינן זניחות מכיון שנס ההצלה בו מתיחס אל הצלת הנפשות ומה ענין סעודה לנפש, ובזה יתבארו ענין מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים המיוחדים לפורים בלבד מכיון ששתי מצות אלו נחשבות כצרכי סעודה

'**מעשי** ה' **ופעולות הבנים**': ולפי ביאורנו נבין את נוסח שבח על הנסים שבפורים הוזכרה רק ההצלה ע"י הקב"ה ולא הוזכרו מעשה בני אדם לעומת חנוכה שבו הוזכרו באריכות מעשי הבנים וזאת משום שחנוכה בא לעוררנו לנהוג כמותם ולבוא לחצרות ה' ולטהר את היכלו.

'**עבר** ועתיד': ואף נזכה להבין, מדוע בחנוכה נאמרו שלש לשונות הצלה וכולן בלשון **עבר** - **רבת** את ריבם, **דנת** את דינם, **נקמת** את נקמתם לעומת הברכה שאחר קריאת מגילה-הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו -וכולן בלשון הווה.

ועומק הענין הוא שבפורים אנו ממשיכים אלינו את אותה ההארה שפעלה בימי מרדכי ואסתר והיא שומרת ומגינה עלינו אך בחנוכה אין לנו עניין עם הניסים הבאים מעילא לתתא אלא מטרתנו ותכליתנו לפעול בעצמנו מתתא לעילא.

'**יום** ולילה': ובודאי שייקבע עיקר זמן הפורים ביום דוקא דכאשר יד ה' הגדולה מתגלה בעולמו הרי סר החושך והעולם מתמלא באור יקרות, אך לעומת זאת דרך עבודת האדם במאמציו בגירוש החושך ענינה מלאכת לילה דוקא ולכן

נתקנה מצות ההדלקה בלילה דוקא, להורות לנו הדליקו והאירו דעיקר עבודתכם בעוד לילה.

'ענין הדעת': ובפורים, אחר מקרא המגילה וההתבוננות בניסי הקב"ה החובקים אותנו מגיע שלב העד-דלא-ידע פשוטו כמשמעו סילוק מוחלט של כח הדעת דמי זקוק לדעת כאשר הינו עטוף באמונה וביטחון ומקרא מלא דיבר הכתוב "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך"

אך בחנוכה אנו נדרשים להגביר את כח הדעת וההבחנה כדין 'היכר' לימים היוצאים ומעלין בקודש - ומכיון שאנו פועלים כדוגמת המכבים נגד כחות חזקים עלינו לכלכל צעדינו במשפט.

השופר, משפר ומתקן את המעשים

אחור באחור
תרדמת 'דורמיטא'
עליה ותיקון ע"י השופר
השופר והתקיעה
תקיעת שופר, 'הצהרת כוונות'
מלכיות זכרונות ושופרות
השופר, ההבל, וקול התקיעה
הלכות שופר הם 'הלכות אדם'
סיום העבודה, נסירה ממותקת

• • •

בהתקדש היום שבו נברא העולם, העולם מחדש את פניו ומכין את עצמו לקראת קבלת שפע השנה החדשה, היות והשפע שנועד עבור השנה הקודמת מסתיים ונשלם עם דמדומי השנה השוקעת.

ולכן אנו מבחינים בארבעה זמנים עיקריים במהלך ראש השנה, והם:

א. אחור באחור.

ב. נסירה.

ג. עליה ותיקון בשופר.

ד. נסירה ממותקת וקבלת שפע שנתי חדש.

ונבארם אחד לאחד:

אחור באחור

המצב הראשון: בכניסת החג העולם עובר למצב 'המתנה' שבו המציאות אינה יכולה לתפקד בצורה מיטבית כדוגמת שני אנשים שנדרשים לבצע משימה יחד אך שניהם קשורים וכבולים האחד לידי השני וממילא אינם יכולים לבצע את תפקידם בצורה טובה וכל המלאכה מתבצעת מעט מדי ומאוחר מדי, ודומה הדבר למצב האדם ביום יום שנתקל בבעיה מגבילה שדורשת פתרון ומיקוד, אך בני האדם נוטים בצורה טבעית לדחות את ההתמודדות עם פתרון הבעיה ולנסות לחיות עם המצב הסביל, אך הקב"ה מלך 'חפץ בחיים' מעונין

שנבחר בחיים ולכן יוצר לנו מצב המאלץ אותנו להתעורר ולפעול ולא לקבל את המצב כמות שהוא אלא להתמודד ולגייס את כל כוחות הגוף והנפש ע״מ להגיע לפתרון מושלם.

תרדמת 'דורמיטא'

המצב השני: ולכן מה עושה המאציל, משתק בצורה כמעט מוחלטת את כל מערכות העולם כדי לייצר מצב של 'אין ברירה' וזה נקרא בלשון המקובלים בלשון 'דורמיטא' ואז ורק אז אנו מבינים שאם לא נגייס את כל כוחות הגוף והנפש, תכלה אלינו הרעה ולא נוכל להמשיך ולהתגלגל עם המצב, ודומה הדבר לאותו אדם שעתה מבין כי אין לו יכולת להמשיך להתנהל כפי שהתנהל עד עתה והוא מפנים כי עליו לבצע שינוי מהותי בחייו, מצב זה קורה באותו רגע שאנו אומרים את המילים הקדושות 'זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים...' ונשמת כל בר ישראל חשה בתוכה את התהליך העובר על העולם המלא בפחד וחשש אך זהו כוח המיועד להנעה וקידום ולא ח״ו לשיתוק ונסיגה.

עליה ותיקון ע״י השופר

המצב השלישי: ועתה, האדם מבין כי עליו להתעורר ולהתמקד בגיבוש פתרון שיביא אותו לפתרון והכרעה, ואינו מתיר לעצמו להמשיך ולזרום כהרגלו ולזה קמה ונצבה תקיעת השופר, מהות התקיעה היא פעולה שהאדם מרכז את כל כוחותיו ע״מ להגיע להצלחה במשימה, השופר הוא מעין צינור שדרכו עוברים כל כוחות הנפש של האדם ודרכו ורק דרכו עוברים בצורה ממוקדת מתוך פנימיות האדם אל היעד.

השופר והתקיעה

ידוע שישנם ארבע יסודות שמהם עשוי העולם והאדם, וראשי תיבות ארמ״ע: אש רוח מים עפר.

אש רוח ומים מייצגים את חלקי הרוחניות שבאדם, והם מיוצגים בתקיעת השופר ע״י ההבל העולה בנשיפת האדם שהרי בהבל של התוקע יש חום שהרי בוקע הוא מתוך פנימיות האדם, הרוח היא פעולת הנשיפה והמים מתראים בלחלוחית ההבל, העפר בכל מקום מייצג את חלקי הגופניות שבעולם ובאדם והשופר הקשה והנוקשה נעמד למלא את מקום העפר.

אנו עומדים כדלים וכרשים דהא אין בנו מעשה אחד שלם וממילא היאך נצליח לייצג את עצמנו בתוך מערכת הדין הגדול והנורא, ואפילו המקטרג כבר 'בונה' טענות לרעתנו מכל אוסף מעשינו הטובים שנעשו בצורה שאינה מושלמת.

ולצורך זאת מגיע השופר שענינו מלשון 'שיפור' ושיפור פירושו לקחת דבר שאינו שלם אלא מלא בחסרונות ולקדמו ולהפכו לדבר שלם, כאותו אדם שרכש קרקע זיבורית ומשביח אותה ע״י זיבול עידור וטיוב, עד שהאדמה הגרועה משתפרת ומשתבחת.

ואף בתוכנו יש מעשי מצוות שטעונים שיפור, ויש חלקים בהנהגותינו

הדורשים תיקון ע״מ שיחשבו כהנהגות טובות, אבל כאשר נתבונן בכל מעשים אלו נבחין כי המשותף לכולם שהם נעשו ללא חשק והתלהבות וממש כמצוות אנשים מלומדה, והרי הם כגוף ללא נשמה ואינם נחשבים כמעשים בעלי משמעות היכולים לגרום לנו להצליח במשימה החיונית של ׳שינוי העולם׳, כי רק לאנשים בעלי מעשים משמעותיים יש את הזכות והכוח לחולל שינוי חיובי בעולם.

תקיעת שופר, ׳הצהרת כוונות׳

ולחלק זה נכנס השופר שמטרתו לסייע לנו בצורה רוחנית בשיפור ושדרוג כל המעשים שנעשו ללא רוח חיים, ועתה ברגע תקיעת השופר אנו אוספים ומכנסים את כל מצוות ומעשי השנה שעברה לרגע תקיעת השופר וכביכול נופחים לתוך חלל השופר את כל המעשים וממקדים אותם לתוך שפופרת השופר שאינה מניחה לכוח העצום של הרצון והחשק העצום של הקדושה ללכת ולהתפזר לכיוונים שונים ועי״ז ׳לאבד כוח׳, וא״כ השופר מייצג אותנו דהיינו את גופנו החומרי ולעומת זאת ההבל העולה בשופר מייצג את מעשינו הטובים שנעשו בחסרון כקרבן בעל מום אך עתה אנו מכנסים אותם ומביטים בהם ומצהירים אילו היה כוח בידי לחזור בזמן לרגע עשיית המעשה הזה שעשיתיו ללא חשק בודאי שהייתי עושהו בחשק עצום והתלהבות, ופעולה זו בעצם מעידה על כל מעשה ומעשה שכולו לשמים אלא מאי, שבשעת המעשה נעשה ללא כוח הכוונה והשמחה במצוה, הרי עתה בשעת תקיעת השופר ניתנה הזדמנות ׳להרכיב׳ את חלקי התעוררות השמחה והאהבה החסרים ע״ג מעשה המצוה שנעשו במהלך השנה, ולכן עולה השופר כמנין ׳תוקף׳ שהרי כל ענינו ליתן כוח ותוקף בכל המעשים.

וא״כ הרי אנו אוחזים בידנו את השופר שהוא כל חלקי המעשה שהוא כגוף ללא נשמה ונופחים בו את ההבל הכלול מאש רוח ומים ועי״ז מתעורר מעשה המצוה החסר לחיים חדשים.

ואפשר לחדש שזהו מאי דתיקנו חז״ל ׳ויירא׳ך כל המעשים׳ דהיינו כל מעשי השנה שעברה שנעשו ללא יראה והתעוררות חלקי הנשמה עתה מקבלים ע״י חשקנו וחפצנו את ׳כוח היראה׳, ובזה אנו ממליכים את הקב״ה על כל המעשים, דהיינו כל החלקים שהיו חסרים ממלכות ה׳ שבכל משלה ולכאורה היו עד עתה כמקום פנוי וריק ח״ו מכבודו הממלא כל עלמין, עתה זוכים שתתוסף אליהם היראה והאהבה והיא גופא ביאור מילות התפילה ׳וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם׳ וביאורו שכל מעשינו יתאגדו לרגע נתון אחד שהוא זמן התקיעה ובו אנו נוסיף את המלכת ה׳ על כל המעשים כאחד, ועי״ז יובן ׳ויאמר כל אשר נשמה באפו ה׳ מלך׳ דהיינו החסרון היה בהא דלא היתה נשמה באפו אבל ברגע נפיחת הנשמה בכל מעשה ומעשה ממילא ׳המעשה עצמו׳ מודיע ה׳ הוא האלקים, ומאי גרמא ליה - נפיחת הנשמה.**

מלכיות זכרונות ושופרות

ועפ״ז נבין את עומק הענין של אמירת ׳מלכיות זכרונות ושופרות׳:

זכרונות: שבאו ׳הזכרונות׳ לסמל את המעשים הישנים שעשינו ללא יראה ואהבה, כמצוות אנשים מלומדה, שעתה נזכרים ונידונין ואף אנו נזכרים בהם כדי לשפרם.

שופרות: אך בכוח השופר שהוא שיפור אותם זכרונות, דהיינו מגלים דעתנו בצורה ברורה ושלימה שאם הדבר היה תלוי בנו כעת, והיינו משיבים את הגלגל היינו עושים את אותם המעשים עכשיו ברגע זה בצורה מושלמת, ואין זו ׳תשובה׳ שענינה חרטה על העבר אלא גילוי דעת שמה שבשעת קיום המעשה נעשה שלא בשלמות אינו ח״ו מחסרון בקבלת עול מלכות שמים אלא מכורח נסיבות והא ראיה שעתה אנו מוכנים ומזומנים בחשק גדול להמליך את הקב״ה על כל מעשינו.

מלכיות: זו בעצם החתירה להגיע וזו גם התוצאה למי שמכוין לשפר מעשיו וענינה להודיע כי אנו מחילים למפרע על כל המעשים ׳מלכיות׳ שהיא המלכת רצון ה׳ על כל מעשה שנעשה בשעתו בלא כוח וברפיון.

ונמצא שהמקטרג חשב לקטרג על אותם המעשים החלשים שבנו ועל אותם רגעי הרפיון שהיו בכל מעשה ומעשה, ולפתע אחר השופר הפלא ופלא, הוציא השופר בלעו מפיו ואת אותם המעשים הרפויים חיזק ואיזן[א], ומעשה ידינו כוננה עלינו.

השופר, ההבל, וקול התקיעה

לסיכום: השופר מייצג את האדם ואת מעשיו נטולי הכוונה וחסרי המשמעות אך בשעת תקיעת שופר ניתנת לאדם ׳הזדמנות פז׳ חד פעמית להחיל למפרע כוונה וחשק עצום על כל מעשה ומעשה שנעשה בכל ימות השנה ללא כוונה, ואת הכוונה והרוחניות מייצג ההבל הננשף בכוח מפי האדם לתוך השופר, והתקיעה מעידה על התוצאה שהנה השופר לבד הינו גוף משותק ואף ההבל לבדו הוא חרישי ואינו משפיע לסביבתו אך בהצטרף ההבל עם השופר נשמעת קול תרועה גדולה ועצומה בעלת נוכחות במרחב.

הלכות שופר הם ׳הלכות אדם׳

וכיון שכן, מצינו כמה הלכות בהלכות שופר שבאו ללמד עקרונות אלו:

שופר של איל: יש ליטול שופר ׳של איל׳ דהיינו חוזק ותוקף, ובא לסמל שהאדם יתחזק בכל כוחו להכשיר את מעשיו.

ועפ״ז נבין את הדין של סעיף י״ט: הרחיק את השופר ונפח בו ותקע בו, פסול, עכ״ל. ובא לרמוז שלא ׳נאבד׳

א. חידוש נפלא שהוסיף להאיר בזה הרב משה אריה יודלביץ שליט״א.

או 'נבזבז' כוח אלא נעביר כל מעשה ומעשה ישירות לתוך השופר ממש.

וכתב השו"ע בסעיף י"א: הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו, פסול אפילו היה בו מתחילה שיעור שופר, עכ"ל. ובא לומר שלא ינסה האדם להשתפר ע"י חיקוי של אדם אחר אלא הדרישה של הקב"ה היא דוקא להיות אנו עצמנו.

ובסעיף י"ז הורה השו"ע בזה"ל: המציירים בשופר צורות במיני צבעונים כדי לנאותו, לא יפה הם עושים, דהיינו אפילו תוספת צבע שאינה מגוף השופר אלא רק שכבה דקה גם היא אינה ראויה, אלא צריך להיות אמיתי ופשוט ממש ללא כחל ושרק.

ובסעיף י"ב הורה השולחן ערוך: הפכו ותקע בו, לא יצא. בין הפכו כדרך שהופכים החלוק שהחזיר פנימי לחיצון, בין שהניחו כמו שהיה אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב, עכ"ל.

ולפי דרכנו נבאר שבא לומר לאדם שלא רק שלא תנסה להיות אדם אחר אלא אפילו בתוכך אל תנסה להפוך את מידותיך ולשנות את תכונות הנפש הטבעיות שבך אלא תהיה מודע ליכולותיך ואף למה שאינך יכול ותכוין את כוחותיך לדרך הקדושה.

ונראה דהוא גופא מאי דהורה בסעיף ו': היה קולו עב מאד או דק מאד, כשר, שכל הקולות כשרים בשופר, עכ"ל.

ובא לרמז שיש אדם שפועל בדרך כזו ויש אדם שפועל בצורה שונה, ואין אדם שידמה לחבירו ולכן 'כל הקולות כשרים בשופר' כי כאיש גבורתו.

סיום העבודה, נסירה ממותקת

המצב הרביעי: ואחר שהאדם שיפר מעשיו ע"י השופר יש בו כוח ועוז וחיל לעמוד בדין שהרי מביא עמו את כל מטען השנה שחלפה, נוצץ ומבהיק כל מעשה כיהלום מלוטש ע"י חשקו ורצונו להחיל על כל מעשה ומעשה רוח קדושה וטהרה רוח גדלות ורוממות רוח יראה ואהבה, ועל ידי זה הרי הוא משפיע בכל מערכות העולם און ועוצמה להשפיע בשלימות שפע גדול ומחודש לפרנס את כל השנה החדשה.

ויה"ר שנזכה לחיות חיים של עובדי ה' וכל מעשה ומעשה בשעת עשייתו כבר יעיד ויאמר "ה' הוא האלקים" ולפניו אנו עובדים.

כשרות בשופר

ניקב וסתמו
שיטת הרמב"ם
שיטת הרא"ש
נקב שלא נסתם
נסדק והודבק
'דבק שופרות'
חשש גזול
חשש שאינו של איל
חשש ע"ז

• • •

שאלה: האם אוכל לקנות שופר מדוכן מכירות והסוחר הוא אדם שאיני מכירו ואפילו הוא אינו יודע את מקור השופר.

תשובה מצאנו ראינו כמה פרטים חשובים בהכנת השופר, ואחר העיון נבוא להכריע.

ראשית יש לדבר על זני הבהמות הראויות ליטול מהן שופר ומהן חלקי הקרן הראויים לשופר, דמצינו ארבעה מיני קרניים בעולם:

א. קרן הקרנף שברובה עשויה מחומר קרני מת כעין צפורן שגדלה, ורק בבסיסה מעורה בבשר ויונקת חיות משם, אך ללא חומר גרמי הממשיך את הגולגולת ובודאי שפסולה לשופר ובפרט לפי הוראת הרמ"א דבע"ח טמאים אין ליטול מהן שופר.

ב. קרני הג'ירפה הם המשך לעצם הגולגולת ואפילו אית עלייהו עור הקרקפת ושיער, וברור שהם פסולות שהרי אינן קרניים אלא עצמות גולגולת.

ג. קרני האיילים[א] למיניהם כגון אייל נקוד ואייל הכרמל או יחמורים - טבע

א. האייל נזכר בתנ"ך כ"ב פעמים.

בעלי החיים הללו פלאי פלאים, הרי הם ׳חומר גרמי׳ דהיינו כעין המשך לעצם הגולגולת הגדל בציפוי עור ונימי דם ובשלב מסוים מפסיקה זרימת הדם ואז העור מתקלף ונגלית יופי הקרניים [שבאמת אינן ׳קרניים׳ אלא ׳גרמיים׳] הבהירות והבורקות, ואחר כמה חודשים מתחילה התעוררות של גידול מחודש של קרנים הדוחפות את הקרן המתה המושרשת בגולגולת ואז נושרות הקרניים הישנות ובאות אחרות במקומן וחוזר חלילה בכל שנה ושנה אלא שכל שנה נתווספים עוד פיצולים וגובה לקרניים, וקרן כזו היא פסולה לשופר אף שהאיילים הינם חיה טהורה משום שהם אינן ׳קרן׳ אלא ׳גרם׳ ובלשון חז״ל אית בהו רק ׳זכרות׳ ולית בהו ׳נקבות׳ וכמו שיתבאר מיד.

ד. קרני הבהמות והחיות שיש לקרניהן גם חלק גרמי שהוא המשך ישיר לעצם הגולגולת ועליו ישנו ציפוי קרני כעין צפורן אדוקה ודבוקה הנקראת ׳נקבות׳, משום שאחר שנכרתות הקרניים מן הבהמה ושוהות פרק זמן שבו מתייבשת החלק הגרמי, הציפוי הקרני פשוט ׳נשלף׳ ונראה כבית קיבול, ובזה יש להבחין בשלש קבוצות:

הראשונה: קרני זכרי הכבשים שנקראים ׳אילים׳ [ולא איילים] וקרניהם הם המהודרות ביותר שמזכירות את עקידת יצחק, ולדעת הרמב״ם בפשטות אך ורק הם כשירות לתקיעה ולשו״ע זהו לכתחילה.

השניה: קרני שאר הבהמות כגון תיישים, וקרני החיות כגון הצבאים והיעלים[ב] או אנטילופות - לדעת השו״ע יש ליטלן רק בדיעבד שאין בנמצא קרני איל כפופות ולהרמב״ם נראה שפסולות.

והשלישית: קרני השוורים והפרות שפסולות מדאורייתא לכל הדיעות ויש בזה שלשה טעמים שנתבארו במסכת ראש השנה (כו.) : א. **טעמא דרבנן דמתניתין** - משום שנקראו בתנ״ך רק ׳קרן׳ ״בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו״ ולא מצאנו שנזכרו בשם שופר, ב. **טעמו של עולא** - משום שאין קטיגור נעשה סניגור והרי קרניים אלו מזכירות את מעשה העגל, ג. **טעמו של אביי** - שמתוך צורתו הטבעית הייחודית של קרני השור שעשויות ׳גילדי גילדי׳[ג] הרי הקרן נראית כשניים ושלשה שופרות והתורה אמרה לתקוע בשופר ׳אחד׳.

ניקב וסתמו

חשש ראשון, שמא ניקב השופר תוך כדי העיבוד [והדבר מצוי בקידוח פי השופר שבו תוקעים] דפסק בשולחן ערוך

ב. היעלים נזכרו בתנ״ך שלש פעמים, מלבד עוד שש בהקשר לשמה של יעל אשת חבר הקיני.

ג. רש״י במסכת ראש השנה כו. ביאר וז״ל: גילדי גילדי - בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין גלד מוסיף על גלד ראשון, בתכליתו של ראשון תחילת השני, עכ״ל. אך לעומת זאת רש״י במסכת חולין דף נט: ביאר וז״ל: כרוכות - גילדי גילדי קליפה על קליפה כעין קרני השור, עכ״ל.

אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפו סעיף ז וז״ל: אם ניקב, אם לא סתמו אף על פי שנשתנה קולו, כשר (מיהו אם יש שופר אחר אין לתקוע בזה, כי יש אומרים שאין לתקוע בשופר נקוב) (כל בו ותשובת הרא״ש); ואם סתמו שלא במינו, אף על פי שאינו מעכב את התקיעה לאחר סתימה, שחזר קולו לכמות שהיה בתחלה, פסול אפילו נשתייר בו רובו; ואם סתמו במינו, אם נשתייר רובו שלם ולא עכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה, אלא חזר קולו לכמות שהיה קודם שניקב, כשר, ואם חסר אחת משלש אלה, פסול.

ואם הוא שעת הדחק, שאין שופר אחר מצוי, יש להכשיר בסתמו במינו אם נשתייר רובו, אפילו לא חזר קולו לכמות שהיה; וכן יש להכשיר בסתמו שלא במינו, אם נשתייר רובו וחזר קולו לכמות שהיה בתחלה קודם שניקב.

שיטת הרמב״ם

ונרחיב הביאור דיש לנו שתי דיעות עיקריות, הראשונה והביאה השו״ע בתחילה (והיא דעת הרמב״ם פ״א ה״ה) ס״ל דע״מ לסתום נקב בשופר בצורה כשרה יש להקפיד על שלשה תנאים:

א. הנקב הנתקן לא יהיה על פני ׳רוב השופר׳, וביאר הפרי חדש וז״ל: הכי פירושו שנשתייר רובו שלם לצד פיו בלא נקבים, וכן פירש ריא״ז [ראש השנה ו, ב שלטי הגבורים אות ו], עכ״ל. והמשנ״ב הלך בשיטה זו והוסיף **׳באורך השופר לצד פיו׳** והיינו שאין הכוונה שיהא הנקב ברוב שטח השופר אלא שכל רוב אורך השופר יהיה נטול נקבים כלל, ולדוגמא שופר שאורכו שלשה טפחים, יש להקפיד שלא יהיה נקב כלל במעט יותר מהטפח וחצי הראשונים הסמוכים לפה התוקע, ורק במעט יותר מהטפח המרוחק יכול להמצא נקב שעתיד להתקן ומפורשות כתב בשעה״צ דלא מהני מאי דנשאר שיעור שופר.

ב. יש לסתום את הנקב בחומר אוטם ממין השופר בלבד, ומין שופר מצאנו במאירי שחקר בזה וז״ל: סתימה במינו שכתבנו נסתפקו בה רבותי מהו נקרא מינו לענין זה ולקצת מפרשים ראיתי שלא סוף דבר ממין אותה בהמה אלא כל מין שופר ושלא במינו כגון זפת ושעוה אלא שאני מוסיף לומר שכל שאינו ממין שופר הכשר כגון פרה אין נקרא במינו וחוכך אני לומר שכל שאינו מאותו מין שופר עצמו אינו נקרא מינו ומה שהביאני לומר כך הוא שהרי בקדחו בזכרותו קורא את הקרן עצמו מין במינו ואלו היה שופר אחר אף ממין אותה בהמה היינו אומרים עליו שחוצץ ומ״מ אין בה הכרע, עכ״ל. ונראה מדבריו ג׳ שיטות: א. כל מין שופר מבע״ח [אבל לא צפרניים וטלפיים], ב. כל מיני שופרות כשרים [לאפוקי קרן פרה], ג. רק מקרן אותה הבהמה עצמה, ומחלקי אותו השופר.

ג. יש להקפיד שהסתימה לא תעכב את קול השופר, וביאור לשון עיכוב כתב בפר״ח וז״ל: ועיקר פירוש ״מעכב התקיעה״ הוא מה שפירש המגיד משנה [שופר א, ה] בשם הרמב״ן [מלחמות ראש השנה ו, ב], דהיינו שנחלש הקול

קצת ויוצא משם, ודלא כהתוספות [שם ד"ה ניקב] שכתבו דהיינו נשתנה קולו מכמות שהיה, וליתא, עכ"ל.

וביאור ג' התנאים הנ"ל, שהרי כל זמן שלא הושלמו כל שלשת התנאים נחשב התוקע כתוקע 'בשופר ודבר אחר', שהרי אין הסתימה בטילה:

א. ולכן כל זמן שהנקב היה 'ברוב השופר' אי אפשר לומר שהסתימה בטלה שהרי אוטמת וסותמת חלק חשוב מהשופר.

ב. וכן לא נוכל לומר שתתבטל הסתימה אם אינה ממין השופר.

ג. כתב הרשב"א דכל זמן שמעכב את התקיעה אין לומר שמחשיבים את הסתימה כאינה שהרי עתידה להינטל מהשופר.

וברור שלדעת הרמב"ם יש לחוש לכשרות השופר שהרי רוב הנקבים שפוגעים בשופר נוצרים תוך כדי קידוח החור בשופר וא"כ הרי ניקב ברובו, ואפילו את"ל דלא ניקב ברובו עדיין מעבדי השופרות שאינם הגונים משתמשים בחומרים שאינם ממין השופר [ונראה שאין לחוש כ"כ לעיכוב התקיעה דבד"כ המתקן מקפיד ללטש היטב ע"מ שלא יישארו שרידים המעידים על התיקון, אך כבר הראוני שופר קשה לתקיעה וכאשר בדקתיו גיליתי כי הוא נסדק ואטמוהו ועודפי הדבק נדחקו לתוך חלל השופר והפריעו את התקיעה ובאמת אחר סילוק שיירי הדבק מתעלת התקיעה בקע קול צלול מהשופר].

שיטת הרא"ש

והדיעה השניה שהובאה בשו"ע רק לשעת הדחק, היא דעת תוספות והרא"ש ולשיטתם די בשני תנאים בלבד, אלא שיש תנאי אחד שעליו לא נוותר ומצינו בפרטי שיטתם שתי שיטות:

א. שיטת המשנ"ב ע"פ הב"ח ושאר אחרונים: חובה שיהיה רוב שופר שלם, דהיינו שלא יהיה שום נקב ברוב השופר מהחלק הצר [ושופר שארכו שלשים ס"מ, צריך להיות ללא נקב כלל בששה עשר הס"מ הראשונים], אבל אם תנאי זה קיים, די בעוד תנאי אחד - או שיאטום במינו אפילו שמעכב את התקיעה, אך אם אינו מעכב יכול לאטום אפילו שלא במינו - ולפי שיטת הזו עדיין תימצא בעיה בשופרות כיוון שיש לחוש לחור הנעשה ברוב הסמוך לפה.

ב. שיטת הריטב"א (הוב"ד בשעה"צ ס"ק ס"ד): לדעתו חובה שלא יעכב את התקיעה, ואי לא יתקיים תנאי זה ודאי שהשופר פסול ואף אם רובו שלם וסתמו במינו, אלא שאין תנאי זה חזות הכל דעדיין אף אם אינו מעכב יש לצרף אליו עוד תנאי למעליותא או סתימה במינו או אפילו אם לא סתמו במינו די בכך שמלכתחילה היה רובו שלם.

ולסיכום דעת הרא"ש: מתוך שלשת התנאים אנו צריכים שני תנאים בלבד אלא שהצריכו הפוסקים תנאי אחד שהוא 'תנאי סף', ונחלקו איזהו - הב"ח ודעימה דרש תנאי 'רובו שלם' ועוד אחד

למעליותא, ואילו הריטב״א דרש שלא ׳יעכב את התקיעה׳ ועוד אחד למעליותא.

ונמצא שלדעת הרא״ש ג״כ יש לאסור דהרי במידה והיה נקב, האוטם אטמו בחומר שאינו מינו והנקב ייתכן שהיה ברובו הסמוך לפיו וזה לדעת המשנ״ב פסול, ואפילו לדעת הריטב״א אין להכשירו אפילו שאינו מעכב את התקיעה משום שחסר לנו תנאי נוסף למעליותא שהרי נאטם בשאינו מינו ובד״כ הנקבים נעשים סמוך לפה.

ואמת שלדברי רבינו ירוחם (הוב״ד בב״י) איכא נמי שני תנאים, דאי מעכב את התקיעה עדיין אפשר להכשירו אם לא ניקב רובו ויאטום במינו, אבל אם אינו מעכב את התקיעה לא שנא ניקב רובו ולא שנא באיזה חומר אטמו - כשר, דהא הסתימה מעלייתא ובטילה לשופר, ולפ״ד רבינו ירוחם י״ל דהשופר כשר דהאומן שאטמו דרכו לעשות עבודה נקיה ומשובחת ולא יורגש שנאטם השופר.

אך אין לצרף את דעת הפר״ח שטען כי עיכוב התקיעה הוא דוקא אחר התיקון אבל אם לא נשתנה קולו כלל טרם התיקון דהיינו נקב שנעשה בשופר ואינו מעלה ומוריד מעוצמת הצליל או מאיכותו, לא נחשב כנקב והסתימה אינה חשובה כסתימה תהיה מאיזה חומר שתהיה, ופליג בזה על הב״ח שטען כי לדעת הרמב״ם יש לפסול שופר שניקב נקב שאינו משנה את התקיעה וסתמו בשאינו מינו, ולענ״ד אי אפשר לצרף קולא זו משום שבמידה ונפגם השופר תוך כדי קידוח בד״כ מעכב ומעכב.

ולמעשה נראה שיש לחוש בשופר זה, אא״כ ניכר בו שלא עובד כלל ע״י שיוף וממילא כל סתימה תראה לעין המתבונן.

נקב שלא נסתם

אך יש לדון האם יש לבדוק את השופר מנקבים טבעיים או שמא השופר כשר גם בעודו מנוקב, ויש שנותנים את השופר במים ונופחים בו ע״מ לבדוק אי אית ביה נקב, ומצאנו בזה מחלוקת בין השולחן ערוך בסימן תקפ״ו סעיף ז לרמ״א, וז״ל: אם ניקב, אם לא סתמו אף על פי שנשתנה קולו, כשר (מיהו אם יש שופר אחר אין לתקוע בזה, כי יש אומרים שאין לתקוע בשופר נקוב) (כל בו ותשובת הרא״ש), עכ״ל.

ומצינו בביאור חומרת הרמ״א שלשה טעמים:

א. המג״א בסק״ח כתב בשם הכל בו שקולו פגום.

ב. הלבוש ביאר טעם הפסול משום ״הקריבהו נא לפחתך״[ד].

ד. ועורר בזה הרב ר׳ שלום דניאל שליט״א דיהיה חילוק בין דעת המג״א לדעת הלבוש במידה וסתם את הנקב בצורה ניכרת מבחוץ ואינה נאה אך ליטש היטב מבפנים ואינו מעכב את התקיעה, דלכאורה המג״א יכשיר אבל הלבוש עדיין יאסור דהרי אית בזה ׳הקריבהו נא לפחתך׳ אבל יש לעיין לדעת הפמ״ג שכרך את שתי הדיעות והבין שבזה שהקול נפגם היא גופא חסרון דהקריבהו נא לפחתך ולפ״ז ייתכן שאף הלבוש יכשיר.

ג. ומבואר בספר הרוקח הלכות ראש השנה סימן ר״ג וז״ל: שופר צריך שיהא שלם למצוה כדאמרינן בפסיקתא רבתי בפרשת הרנינו ילמדנו רבינו שופר שניקב וסתמו מהו שיהא כשר לתקוע בו כך שנו רבותינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר מה טעם דכתיב וה׳ אלהים בשופר יתקע מה שופרו של הקדוש ברוך הוא שלם אף שופר של ראש השנה יהא שלם למה שבראש השנה הם נגאלים ממלאך המות א״ר עקיבא בעל מום כשר לתקוע בראש השנה כדי שידין אותם הקדוש ברוך הוא ברחמים ויזכור אותם ה׳ בקול שופר, עכ״ל. והביאו הגר״א בביאורו.

ולכן כתב המשנ״ב בסקכ״ח שדין ניקב לרמ״א יהיה יותר חמור מדין נסדק שהרי אם נסדק לרוחב ונותר שיעור שופר - כשר אך בניקב נאסור ולפמש״נ ניחא דכיוון שיש טעמים אחרים לפסולא.

ועכ״ז צידד המשנ״ב בסקכ״ח להקל אם אין הנקב מורגש בתקיעה וז״ל: ומ״מ משמע דגם לסברא זו היינו דוקא היכי שהנקב מורגש בתקיעה שהקול נפגם על ידו ונשתנה קולו אבל היכי שקולו צלול אין נקב כזה חשוב ותוקעין בו לכו״ע[ה], עכ״ל.

למעשה: לדעת השו״ע שופר נקוב כשר ואפילו אם הנקב בתוך טפח ראשון הסמוך לפה כן כתב המשנ״ב בס״ק כ״ז בשם הב״י ועוד הרבה אחרונים, אך הרמ״א מחמיר לכתחילה שלא לתקוע בו, אבל גם לדעת הרמ״א צידד המשנ״ב שנקב קטן שאינו מעכב אינו חשיב נקב.

נסדק והודבק

ועיני ראו ולא זר שופר שנמכר במחיר מפולפל בתורת מהודר ביותר אבל אחר העיון גילינו שנסדק [והדבר מצוי לקרות בשעת יצירת הפיה שאז לוחצים ומהדקים את השופר על החרוט היוצר את הפיה ומרוב הלחץ נסדק פי השופר] וכיוון שלא נשברה כל החתיכה אלא רק נחתך השופר לארכו, הדביק יוצר השופר את הסדק בדבק משובח ויש לדון אי נפסל בכה״ג, ובשו״ע ס״ח הביא בזה שתי דיעות הראשונה שהביאה בסתמא מכשירה בכל דיבוק סדק בדבק מכיון שדבק אינו ניכר ולכן אין להדבקה שהיא מועטת חשיבות של סתימה שהחמרנו בה, ולפי דיעה זו מותר להדביק סדק בשופר בדבק גם לדעת הרמב״ם ואפילו שהדבק אינו ממין השופר ומקום הסדק הוא סמוך לפה[ו], אבל כתב במשנ״ב

ה. ובביה״ל ד״ה ׳אפילו׳ הביא את הפמ״ג שצידד להקל בנקב קטן מאד אפילו לסותמו בדבק.

ו. אלא שיש להקפיד שלא יישאר אפילו מעט דבק על הפיה, ע״מ שלא תהא חציצה בין שפתי התוקע לשופר והלכה פסוקה היא בשולחן ערוך סי״א וז״ל: הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו, פסול אפילו היה בו מתחילה שיעור שופר, עכ״ל, וכן יש לשים לב בתיקוני דבק בפה הרחב של השופר שלא יישאר אפילו מעט דבק על שפת הפה, דבשלמא במקום הדבקים הדבק נחשב כאינו אך ע״ג פה צר או פה רחב נראה שאינו בטל.

סקמ״ו וז״ל: ואם הסדק רחב וניכר הדבק בודאי יש להחמיר בזה דהוי כסתמו בשאינו מינו. ומ״מ אפשר דאם לא נשתנה קולו ע״י הדבק ממה שהיה בתחלה אין להחמיר כשנשתייר בו רובו דגם בניקב וסתמו באופן זה כשר להרבה פוסקים וכנ״ל בס״ז וצ״ע, עכ״ל. אבל כתב השו״ע בדיעה השניה וז״ל: ויש מי שאומר שאינו כשר אלא כשדבקו בעצמו, שחיממו באור עד שנפשר וחבר קצותיו זה עם זה, עכ״ל.

ואם כן נמצא שהיתר הדבקה נתון במחלוקת ראשונים, ואף בשו״ע הובאו שתי דיעות בזה ובמשנ״ב הגביל אף לדעת המקילים בדבק שיהא מועט ואינו ניכר, דאל״כ יש להחמיר בדבק כסתימה, וכיוון דאין אנו יודעים לקבוע גבולות בזה היאך נכריע מאי נקרא ׳ניכר׳ ולכן ניזהר משופר מודבק.

׳דבק שופרות׳

ויש לעיין מה יהיה דינו של אדם שנטל נסורת שופרות שנוצרה מאבק שיוף השופר ועירב בה דבק אי יש להחשיב דיבוק זה כסתימה במינו שהרי רובא דרובא אבק שופרות ורק מיעוט הוא הדבק, או שמא כיוון שמעורב כאן דבק נחשב כהדבקה שלא במינו, וצ״ע.

חשש גזול

ואף נראה שלעיתים יש לחוש לחשש גזול בשופר ואף דאיכא יאוש ושינוי רשות כתב המשנ״ב בסק״ט וז״ל: ועיין לעיל סימן י״א ס״ו בבה״ל דאפילו היה יאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה ג״כ אין כדאי לברך, עכ״ל.

חשש שאינו של איל

וכבר העידו כמה יצרני שופרות שבבית המלאכה שלהם מייצרים שופרות מכמה מיני בעלי חיים כגון קרני ׳קודו׳ [אנטילופה ממשפחת סלילני קרניים המצויה באפריקה] שהם נאות וארוכות וארכם מגיע לכמטר וארבעים ס״מ, ויש שמיצרים גם שופרות מקרני ראמים, וממילא יש לחוש שמא השופר שנמכר כשופר איל גדול ויפה הוא פשוט קרן ׳קודו׳ מקוצרת [שנפגמה באמצעיתה וחס עליה לזורקה ולכן קיצר אותה והרי לפניך שופר ׳איל׳ ארוך ויפה] ולדעת הרמב״ם כל השופרות פסולים לבד מקרני האילים הכפופות, ואף לשיטת השו״ע קרני שאר חיות כשירות רק בדיעבד וז״ל השולחן ערוך סימן תקפו ס״א: שופר של ראש השנה מצותו בשל איל וכפוף; ובדיעבד, כל השופרות כשרים, עכ״ל.

חשש ע״ז

פסק השו״ע בסימן תקפו ס״ג: תקע בשופר של עבודת כוכבים של ישראל, לא יצא. שאינה בטלה עולמית וכתותי מיכתת שעוריה; אבל בשל עבודת כוכבים של עובד כוכבים, וכן במשמשי עבודת כוכבים של עובד כוכבים, לא יתקע; ואם תקע בו, יצא והוא שלא נתכוין לזכות בו; אבל אם נתכוין לזכות בו, לא יצא דהוה ליה עבודת כוכבים של ישראל (ויש מחמירין דאפילו בשל עובד כוכבים

אינו יוצא אלא בנתבטל בערב יום טוב), עכ״ל. ובסעיף ד כתב וז״ל: שופר של תקרובת עבודת כוכבים, אפי׳ היה של עובד כוכבים, שתקע בו, לא יצא משום דאינה בטלה עולמית, עכ״ל ושמעתי מיודעי דבר ששבטים רבים באפריקה משתמשים בקרני חיה ששמה ׳קודו׳ שהוא מוכר יותר בשם ׳שופר תימני׳ למטרות פולחן ע״ז שלהם וממילא בשופר שאיני יודע מה מקורו מלבד שיש לחוש בו שאינו של איל [דהיינו שרצה היוצר לקצוץ קרן קודו ולמוכרו כקרן איל] דיש לחוש בו שמא נעשה בו שימוש דע״ז.

העולה מן המדבר: למעשה אין לקנות שופרות ממקור שאינו ידוע ואף אם המוכר הוא אדם נאמן אין לסמוך עליו אם אינו יודע את מקור השופר ומי הכינו, ויש לקנות שופר אך ורק ממקום המייצר בהשגחה על סוגי הקרנים ועל תהליך ההכנה, ועכ״ז יש לבחון היטב אם אין סימני פגימה ושברים שנסתמו, ובמידה ומתעורר חשד יש לשאול שאלת חכם, ובעיני ראיתי כמה שופרות שהוחזקו כמהודרים מאד, ואף נמכרו במחיר מפולפל ועכ״ז נמצאו בהם תיקוני הדבקה וסתימה.

דבר האבד

חידוש נפלא, סתם טירחא מרובה בסתם דבר האבד - שריא
פרקמטיא
'תגובת שרשרת'
'בציר ענבים בחינם'
ברכה על הפרשה מפני מראית העין
עבודה עם טרקטור בחוה"מ

• • •

דבר האבד הוא היתר שהתירו חכמים לעשות מלאכות האסורות ע"מ למנוע הפסד.

בד"כ הפסד יקרא אירוע 'בלתי צפוי' שאם לא אפעל כדי למונעו ייגרם נזק אך ישנה מציאות רגילה וצפויה שבה הותרו מלאכות ע"מ למנוע הפסד שעלול להגרם בהימנעות מטיפול שוטף, כגון הפסקת השקיה של 'בית השלחין'.

שיעור הנזק יחסי למול הטרחה שהרי ברור שלא כל אבדן והפסד יגרום חילול המועד אלא הפסד גדול מצדיק חילול בטורח ושיהוי זמן מרובה אך הפסד קטן יצדיק רק פרק זמן קטן של חילול או בטרחה מועטת,

וכתב בשולחן ערוך סימן תקלז סעיף א וז"ל: דבר האבד, מותר לעשותו בחול המועד בלא שינוי; (מיהו בכל מה דאפשר להקל בטרחה יעשה) (כל בו). לפיכך בית השלחין (פי' הארץ הצמאה) שהתחיל להשקותה קודם המועד, מותר להשקותה, שכיון שהתחיל להשקותה קודם לכן אם לא ישקנה עכשיו תפסד; אבל שדה הבעל שאין משקין אותה אלא להשביחה יותר, אסור להשקותה, עכ"ל.

ומצינו שלא התירו חכמים מלאכת דבר האבד בטורח מרובה כמש"כ השו"ע בסעיף ב וז"ל: אפילו בבית השלחין לא התירו אלא היכא דליכא טרחא יתירא, כגון מן המעיין, בין חדש בין ישן, שהוא ממשיכו ומשקה; אבל לא ידלה וישקה מן הבריכה או ממי הגשמים מקובצים, מפני שהוא טורח גדול, אפילו ערוגה אחת חציה גבוה וחציה נמוך אין דולים ממקום נמוך להשקות מקום גבוה.

ולכאורה יש להבין והא מצינו כמה מלאכות שיש בהן טורח מרובה שהתירו לצורך דבר האבד כמש״כ השו״ע בסעיף ט״ז וז״ל: מי שיש לו כרם אצל כרמו של אינו יהודי, ואינו יהודי בוצר שלו בחול המועד ואם לא יבצור הישראלי גם את שלו יפסיד, יכול לבצרו ולדרוך היין ולעשות החביות וכל צרכי היין בלא שינוי, ובלבד שלא יכוין לעשות מלאכתו במועד, עכ״ל.

ובסימן תקלח סעיף א כתב וז״ל: מי שהפך את זיתיו או שהיה יינו בבור, ואירע אונס או ששכח או נתעצל שהיה סבור שהיה יכול לשהות לאחר הרגל ולא עשה קודם הרגל, מאחר שהוא דבר האבד זולף וגומר ומזפת החביות, בין קטנות בין גדולות, וגף (פירוש שישים בהן מגופתן) בחביות, כדרכו, בלא שינוי; הגה: וה״ה דיכול לתקן החביות לקשרם בעקלים (מרדכי), אבל לא יכוין מלאכתו במועד אלא יעשה הכל קודם המועד אם יודע שיצטרך במועד (הגהות מיימ׳ ות״ה); וכן שולה פשתנו מן המשרה, וכל כיוצא בזה מדבר האבד, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, עכ״ל. ושם בסעיף ג התיר להסיע ממון מעיר לעיר עבור דבר האבד.

חידוש נפלא, סתם טירחא מרובה בסתם דבר האבד - שריא

אך יש ליישב שיש שני חילוקים בין החומרא שמצינו באיסור השקיה בדליים, לבין שאר מלאכות דבר האבד:

א. השקיה בדליים היא מצב של טירחא מרובה שהאדם לא היה מלכתחילה זורע שדהו וסומך על השקיה בדליים כיוון שאין זה משתלם ריבוי הטירחא לעומת הריווח הרגיל, ורק בשדות שיש בהן מעיין סומך האדם על המעיין וזורע, אלא שכעת יבש המעיין וכדי להציל את היבול מוכן הבעלים לעשות מאמץ גדול שאינו הגיוני מלכתחילה, והוא רק מצב דחק, ואת זה לא יתירו חכמים במועד, לעומת פעולות בצירת כרמו שהיא אמנם מלאכה גדולה ומרובה אך היא דרך רגילה ונהוגה בעולם ועל דעת בצירת כרמו נטעו, ולכן נסכם: ׳טירחה מרובה׳ שנאסרה היינו טירחא משונה ולכן אסורה.

ב. השקיית שדה בעצמה היא מלאכה שאינה דומה לכלל מלאכות דבר האבד, שהרי דבר האבד לא ידעתי עליו מראש ואילו הייתי יודע על המצב הייתי מונעו טרם המועד, אבל מלאכת ההשקיה כבר ידעתי מראש שלא אוכל בלעדיה והתירוה חכמים, ולכן במלאכה כזו אם גם הצטרפה להשקיה גם טורח מרובה של השקייה ע״י דליים, לא נתיר דהא את היתר דבר האבד כבר מימשנו בעצם ההיתר להשקות ע״י המשכת המים באמה והיאך נתיר עוד ׳דבר האבד׳ ע״ג היתר ׳דבר האבד׳.

וממילא בסתם טירחא מרובה בסתם דבר האבד שלפתע התברר שאם לא יטרח כעת יאבד היבול הקיים ברשותו - נתיר את הטירחא, ונתיר לקצור, לדוש, לבצור לדרוך ענבים לזפת ולתקן חביות והסעת ממונו מעיר לעיר

וכל מה שנצטרך ע״י עצמו וע״י פועלים נוספים ביממא או בלילא.

פרקמטיא

המסחר נאסר בחול המועד וכך פסק בשולחן ערוך סימן תקלט ס״א וז״ל: כל סחורה אסורה, אפילו כל שהוא בין לקנות בין למכור, עכ״ל.

השיטות שהובאו בב״י

וכתב בית יוסף אורח חיים סימן תקל״ט [וראיתי צורך להביא דבריו אף שיש בהם אורך] וז״ל: וכן אם באו שיירות והביאו סחורות שאינן מצויין כלל אחר המועד וכו׳. שם **כתב הרא״ש** גרסינן בירושלמי (שם) פרקמטיא אבודה שרי מיזבנינא במועד רבי יעקב בשם רבי אחא בשם רבי יוסי הדא שיירתא שרי למיזבן מינה במועד לא הוה ידע דשיירתא עלתה ומוזלא עבידתא אלמא עבורי רווחא פסידא היא משמע מהך ירושלמי אם נזדמן במועד דבר שאינו מצוי מיקרי שפיר דבר האבד כגון אם באו שיירות של סוחרים במועד והביאו סחורות הרבה ומוכרין בזול ולא ימצאו אחר המועד אף השיירות קונין עתה הסחורות ביוקר קונין מהם ומוכרים **דמניעת הריוח הוא הפסד כיון דדבר שאינו מצוי הוא** עכ״ל, וכן כתב הרמב״ם בפרק ז׳ מהלכות יום טוב (הכ״ב) וז״ל אין עושין סחורה במועד בין למכור בין לקנות ואם היה דבר האבד שאינו מצוי תמיד לאחר המועד כגון ספינות או שיירות שבאו או שהם מבקשים לצאת ומכרו בזול או לקחו ביוקר הרי זה מותר לקנות או למכור וכן פירש סמ״ג (שם) **וכתב הרב המגיד** בירושלמי (פ״ב ה״ג) הדא שיירתא שרי למיזבן מיניה בחולא דמועדא ונכתב בהלכות בפרק ב׳ (רי״ף ו סוע״א) וגם הגאונים (שערי שמחה ח״ב עמ׳ טז) כתבוהו ומדברי רבינו נראה שמותר לקנות מן השיירא אפילו כדי להשתכר ולעשות סחורה וכן פירש הראב״ד (ספר האשכול ח״ב עמ׳ 148) **וקצת המפרשים שהעברת ריוח נקרא דבר האבד ומכאן יצא להם שמותר להלוות ברבית בחולו של מועד והטעם בזה לפי שאין בכל אלו מלאכה גמורה שתהיה אסורה דבר תורה אפילו ביום טוב ואין כאן אלא מקח וממכר שאסור מדבריהם ביום טוב גזירה שמא יכתוב ובחולו של מועד התירו מפני העברת הריוח, אבל הרמב״ן** (חי׳ שם ד״ה עוד מצאתי) **כתב שלא התירו לקנות מן השיירא אלא מה שהוא צריך לתשמישו ואם לא יקנהו מן השיירא ויצטרך לקנות אחר המועד יהא נפסד שלא ימצאהו בערך שמוצאו עכשיו אבל כדי להרויח ולעשות סחורה בודאי אסור לפי שהעברת ריוח אינו כדבר האבד** ולפיכך אסור להלוות לנכרי ברבית עד כאן דבריו ולהפרע ממנו דברי הכל מותר וכן מותר לו לזקוף חובו כדי להבטיח מה שהוא חייב לו שכל זה בכלל דבר האבד הוא לדברי הכל עכ״ל הרב המגיד. וכל זה כתב ג״כ נמוקי יוסף (ד ריש ע״ב) וכתב (ו סוע״א) שטעם הירושלמי דקאמר הדא שיירתא שרי מיזבן מינה במועדא משום **דאף ע״ג דבדבר של טורח מיקרי הרוחא ואסור מכל מקום מידי דליכא טרחא כגון מקח וממכר מיקרי דבר האבד לפי שכל עסקי**

סחורה היא שקונה בשעת הזול ומוכר בשעת היוקר:

והמרדכי בפרק קמא דמועד קטן (סי׳ תתמו) **כתב בשם רבינו תם** על פרקמטיא המזדמנת במועד ולאחר המועד לא משכחינן לה אפילו הכי אסור דלא קרינן דבר האבד אלא זרעים שיבשו ותאנים דמיתלעי ומי שהפך זיתיו שהקרן נפחת אבל מה שלא בא לידו לא מיקרי דבר האבד וגם מי שיש לו פרקמטיא למכור ונזדמנו לו לוקחין או אירע יום השוק בחול המועד ויכול למכרה עתה ביוקר שאם לא ימכרנה עכשיו אינו יודע מתי ימכרנה כל כך בטוב ודאי האי לא מיקרי דבר האבד **וכן פירש ריב״א** דאם זה ענין פרקמטיא מיקרי דבר האבד אם כן כל סחורה הוא כך שלכך הוא רוצה למכור שכך הוא הענין שאם לא ימכור עתה לא יוכל למכור כל כך בטוב והא לא מיקרי דבר האבד דכמו כן לפעמים ימכרנה אח״כ יותר ביוקר. **וכן כתבו הגהות מימוניות** (פ״ז אות ש) ומיהו כתבו אמנם אם מוכר כדי שיהיו לו מעות בריוח מותר וכדאמרינן בירושלמי וכבר נתבאר זה:

ואיכא למידק כיון דהרא״ש סבר דהעברת ריוח הוי כדבר האבד למה כתב שאם יום השוק הוא במועד ויכול עתה למכור סחורתו בריוח ולאחר המועד לא יוכל להרויח כל כך אבל מן הקרן לא יפסיד אסור במועד ונראה לומר דשאני התם שיום השוק הוא יום אחד בשבוע מבני העיר וסביבותיה וכיון שהוא מצוי בכל שבוע נמצא שאין כאן הפסד שאם לא מכרו ביום שוק של שבוע זה ימכרנו ביום שוק של שבוע הבא ומפני ספק שמא לא ימכרנו כל כך ביוקר לא שרינן ליה למכרו במועד דהא אפשר שביום שוק הבא ימכרנו גם כן ביוקר: ומה שכתב הרא״ש ולאחר המועד לא יוכל להרויח כל כך היינו לומר דאפשר דלא ירויח כל כך וכיון דלאו דבר האבד בודאי הוא אסור אבל שיירות כיון שהוא דבר שאינו מצוי תמיד הוי דבר האבד בודאי ומפני כך התירו. אחרי שכתבתי זה מצאתי שכתב הוא ז״ל בתשובה (כלל כג סי׳ ה) דלא מיקרי דבר האבד אלא ספינות או שיירות שבאו וקונין ביוקר או מוכרין בזול ולא ימצא כיוצא בזה אחר המועד אבל אלו אם לא ימכרו ביום השוק שבתוך המועד ימכרו בשוק שלאחר המועד ולא הוי דבר האבד עכ״ל. וזה מבואר כמו שכתבת, עכ״ל הב״י.

ותורף הדברים:

א. נחלקו הראשונים בגדר ׳הפסד ריווח׳, האם נחשב כהפסד או שמא התירו רק בהפסד ממשי, רמב״ם, ראב״ד, רא״ש, סמ״ג ונמוקי יוסף – מקילים, אך הרמב״ן, ריב״א והמרדכי בשם ר״ת – ס״ל לאיסור.

ב. וברור שאם יהיה טורח בדבר כולם יסכימו לחומרא שאי הרווחה לא יחשב כדבר האבד, ונחלקו רק בעניני מסחר הקלים שבהם אין טירחא ממשית אלא קניה ומכירה.

ג. וכן נראה שיודו כולם להחמיר שאם תהיה מלאכה ממש לא נתיר בשביל

הפסד ריוח, ונחלקו רק בפרקמטיא הקלה שאינה מלאכה אלא רק גדר שגדרו חכמים שלא יבא לידי מלאכה.

ד. ועוד יודו כולם להקל בדבר שבכל מקרה יצטרך לעשותו כגון עיסקת רכישה שהתעתד לעשותה אחר המועד במחיר גבוה ועתה במועד התחדשה הזדמנות לממש את העסקה במחיר מוזל משמעותית זה אינו 'אי הרווחה' אלא הפסד ממש.

ה. ויודו כולם להחמיר שבהפסד ריוח מצוי כגון יום שוק שבועי, לא נתיר פרקמטיא.

ו. וכל מאי דפליג הרמב"ן על הרא"ש זהו דוקא בעסקת קניה, אבל בעסקת מכירה דהיינו חפץ שבידי ומציעים לי למוכרו במחיר גבוה, כ"ע יודו שמותר למוכרו שהרי שווי החפץ נחשב כעת גבוה וזוהי ערך הקרן העכשווית, וממילא אם לא אמכרנו עתה הרי שאין כאן איבוד ריוח אלא דוקא הפסד קרן [כ"כ הריב"ש הוב"ד בב"י].

הפסד ריוח

שולחן ערוך אורח חיים הלכות חול המועד סימן תקלט אם הוא דבר שאינו מצוי תמיד לאחר המועד, כגון ספינות או שיירות שבאו, או שהם מבקשים לצאת, ומכרו בזול או לקחו ביוקר, מותר לקנות ולמכור אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות סחורה ולהשתכר; והוא הדין לירידים הקבועים מזמן לזמן (ואפילו מעיר לעיר מותר ליסע בכה"ג) (ד"ע), ע"כ.

הפסד ריוח מצוי

וממשיך השו"ע: אבל מקומות שיש להם יום השוק יום אחד בשבוע, אינו מותר למכור ולקנות ביום השוק שבתוך המועד, שאין זה דבר האבד, שאם אינו נמכר ביום השוק שבתוך המועד ימכר ביום השוק שלאחר המועד, ע"כ.

עיסקא שיעשה בכל מקרה

ובסעיף ט' כתב וז"ל: מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה, דבר האבד הוא; ומותר לקנות ולתקן החביות ולזפותן, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, אבל יותר מכדי צורך שתייתו, לא יקנה. הגה: ואם הוא דבר שאינו מצוי אח"כ להרויח בו, מותר (ב"י), עכ"ל.

גדרי היתר פרקמטיא

ובסעיף ו' כתב וז"ל: מציאה, אסור לטרוח ולחפש עליה, כגון נהר שהציף דגים על שפתו, אסור לאספם כדי לכבשם, עכ"ל.

והקשה הב"י וז"ל: ואם תאמר מהטעם שהתירו בשיירות מפני שהוא דבר שאינו מצוי תמיד היה להם להתיר במציאה שהוא יותר בלתי מצוי ונראה דשיירות דמידי דפרקמטיא הוא ולפי שבני אדם מרויחים בו פרנסתם **דעתם** עליו והילכך חשיב דבר האבד אבל מציאה שמתוך שאינה מצויה כלל **כמעט אין דעתם של בני אדם עליו לא חשיב דבר** האבד ואחר שכתבתי זה מצאתי להרא"ש

(פ״א סי׳ כח) שהקשה קושיא זו בשם הראב״ד ותירץ דשאני מציאה דליכא שום פסידא אלא **רווחא בעלמא** הוא אבל פרקמטיא **ביטול דידה פסידא הוא**, אי נמי עד כאן לא שרינן משום רווחא אלא מקח וממכר שהוא דרך כל אדם **לא מיקרי מלאכה, וגם ליכא טרחא** אבל מליחת דגים מיקרי מלאכה ואיכא טרחא לא שרינן לה משום רווחא, עכ״ל הרא״ש ולשון הב״י.

ונמצא שיש שלש דרכים לבאר את היתר ׳אעבורי רווחא׳ של פרקמטיא בשיירא:

א. תירוצו של הב״י: דעת האדם עליה ואם הפסיד את העסקה האי חשיב כאיבוד דבר שבא כבר לידו לעומת מציאה שמכיוון שלא היה בדעתו עליה ממילא הפסדה אינו נחשב כהפסד אלא רק כאיבוד ריוח גרידא וכך נראה שהוא תירוץ ראשון דהראב״ד.

ב. בתוך תירוץ שני דהראב״ד: מקח וממכר אינו מלאכה גמורה לעומת כבישה שהיא מלאכה.

ג. בתירוץ שני דהראב״ד: מקח וממכר אינו כרוך בטרחה, לעומת כבישה שנחשבת טירחה.

ונפק״מ בין תירוץ א׳ לב׳ תהיה בהולך לאסוף דגים מן ההפקר ולהקפיאם, שלפי תירוץ א׳ ייאסר משום שלא היתה דעתו על מציאה אינו נחשב כדבר האבד אך לפי תירוץ ב׳ נתיר שהרי לא עשה מלאכה האסורה מדאורייתא.

ונפק״מ בין תירוץ ב׳ לג׳ תהיה בהולך לאסוף דגים בטורח, כגון שסוחב או מהלך מרחק רב אבל לא יעשה בהם שום מלאכה שאיסורה מדאורייתא, שלפי תירוץ ב׳ נתיר משום שלא עשה מלאכה אבל לפי תירוץ ג׳ נאסור מחמת הטירחא[א].

ונפק״מ בין תירוץ א׳ לג׳ תהיה בהולך לאסוף מציאה ללא טורח מיוחד כגון מציאה קלה הסמוכה לביתו, דלפי תירוץ א׳ נאסור אבל לפי תירוץ ג׳ נתיר דהא לית בה טירחא.

למעשה נראה שנקטו הפוסקים להחמיר ככל התירוצים.

׳תגובת שרשרת׳

ויש לעיין בעוד מצב שמצינו שהתירו חכמים פרקמטיא, אך אחר שיש בידו את הסחורה מוטל על האדם לעשות מלאכות ממש שיש להחמיר בהם משני כיוונים, הראשון שיש בהם טירחא ממשית, והשני: שמלאכתן אסורה במועד ממש בשונה מפרקמטיא שיש בה שתי קולות גם שאין בה טירחא ממשית וגם

א. ועי׳ בביה״ל סי׳ תקל״ג ד״ה מותר לקנותו ולכבשו שחישב שם נפק״מ בין התירוצים ודן לדיעות הפוסקים מה ביאור דברי השו״ע.

שכל איסורה במועד שמא יבא לעשות מלאכות אחרות.

לקיטת פירות, ודיני כבישה

ובסימן תקל״ג ס״ג הורה השו״ע שיש איסור ללקט פירות במועד, אא״כ חפץ לאכלן וכ״ש שיאסר ללקוט פירות ולכבשן במועד ע״מ שישתמרו, ויש להבין באיזה פירות קמיירי דהא אי בפירות שלו ועתה עומדים ליאבד ברור שנתיר ללקטן ולכבשן אלא צריך לבאר שמדובר באדם שמצא פירות הפקר ורוצה ללקטן וממילא בסוגית ׳הפסד ריוח׳ עסקינן, ומוסכם על הכל שלא נתיר קצירה וכבישה דאית בהו תרתי לריעותא, גם מלאכה גמורה וגם יש בהן טורח, אבל סיים השו״ע בזה״ל: ואם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד, מותר לקנותו ולכבשו, עכ״ל. ובא ללמדנו יסוד נפלא שהרי כבר הורה השו״ע כדברי המקילים בפרקמטיא בהפסד ריוח, וממילא שרי לקנות פירות אלא מאי, עתה מה יעשה עם הכמות המרובה של הפירות והא אינו יכול לשמרן וממילא דבר האבד ממש לפניו שהרי פירותיו עומדים להתקלקל וליאבד ולכן נתיר לו לכבשן אף שכבישה היא מלאכה אסורה ואית ביה טורח, וז״ל השולחן ערוך: פירות שנתבשלו קצת ונאכלין ע״י הדחק, מותר ללקטן כדי לאכלן; ואם לקטן לאכלן והותיר, וחושש שמא יתליעו אם לא יכבשם להוציא ליחה מהם, יכול לכבשם. אבל אסור ללקטם תחלה כדי לכבשם ואם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד, מותר לקנותו ולכבשו, עכ״ל.

קנית יין לכל השנה, ותיקון חביות

וכעין זה מצינו בסימן תקל״ט ס״ט וז״ל:

מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה, דבר האבד הוא, ומותר לקנות ולתקן החביות ולזופתן, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, אבל יותר מכדי צורך שתייתו, לא יקנה. הגה: ואם הוא דבר שאינו מצוי אח״כ להרויח בו, מותר (ב״י).

וכאן נפלה בחלקו הזדמנות לקנות קניה שנתית מוזלת לצורך ביתו [שבכל מקרה יצטרך לקנות אך ביוקר, ולכן אין העיסקא מוגדרת כשאר ׳הפסד ריוח׳ שנחלקו בו הראשונים אלא גם הרמב״ן מודה בכה״ג שנחשב דבר האבד] ולכן נתיר לו לבצע את העיסקא, אלא מאי שאין לו מקום לתת את היין לתוכו ולצורך זה עליו לטרוח במלאכות חמורות של תיקון וזיפות החביות דאית בהו תרתי לריעותא, גם מלאכה גמורה וגם יש בהן טורח, ובכ״ז נתיר לו כיוון שהיין כבר ברשותו ותיקון החביות יהיה ע״מ לשמר ולהגן על ממונו וחשיב ׳דבר האבד׳.

אלא שיש להבין מדוע הורה השו״ע לאסור את העיסקא אם אינו לצורך שתיה, ונראה לבאר שכיוון דמיירי בעיסקא שמצויה שתבוא, ממילא נחשבת כיום השוק, אך עכ״ז כיוון שיש כאן צד להקל שאינו קונה כדי להרויח אלא

לצורך ביתו הותר לו לבצע קניה שנתית אפילו במחיר שמצוי שיוכל לקבל בהמשך השנה, אבל הרמ״א בא והוסיף שאם העסקה היא עסקה בריווח שאינו מצוי שישיג אח״כ ודאי שיש לדמות זאת לשיירות, ונתיר לקנות את היין [ודבריו הם כהוראת השו״ע בסימן תקל״ג שהתיר לרכוש פירות שלא יהיו מצויים אחר המועד, ולכבשן].

ומדבריהם למדנו יסוד גדול לגבי ׳תגובת שרשרת׳ שאם הותרה העיסקא, ממילא ייחשבו הפירות כשאר פירות שבידי ויותר לי לטרוח במלאכות גמורות ע״מ שלא ייפסדו ומצינו לזה שלש דוגמאות:

א. מהשו״ע למדנו שאחר שהתרנו עיסקא בריוח מועט לצורך קניה שנתית לצורך ביתו [וזה דין שמוסכם לכ״ע], ממילא נתיר לעשות גם מלאכות גמורות שיש בהם טורח כתיקון וזיפות החביות.

ב. ומהרמ״א למדנו שאחר שהתרנו עיסקא בריוח מרובה [וסמכנו על המתירים פרקמטיא בהפסד ריוח] ממילא נתיר גם נתיר לעשות מלאכות גמורות שיש בהם טורח כתיקון וזיפות החביות.

ג. ומהשו״ע בסימן תקל״ג למדנו יסוד דומה, שאם לא יהיו מצוים הפירות לסחורה אחר המועד, נתיר לקנותם ואחר שהם ברשותי נתיר לכובשם כדי שלא יתקלקלו.

ולכאורה היה נראה להביא ראיה להתיר הפסד ריוח במלאכות גמורות מהדין המפורש בשו״ע סו״ס תקל״ז (סעיף ט״ז) וז״ל: מי שיש לו כרם אצל כרמו של אינו יהודי, ואינו יהודי בוצר שלו בחול המועד ואם לא יבצור הישראלי גם את שלו יפסיד, יכול לבצרו ולדרוך היין ולעשות החביות וכל צרכי היין בלא שינוי, ובלבד שלא יכוין לעשות מלאכתו במועד, עכ״ל. ולכאורה היה נראה לבאר שההפסד האמור כאן שודאי כאשר שנים בוצרים כרמיהם העלות נמוכה יותר הן במחיר העבודה והן בשינוע ובשאר דברים, ומכאן עלתה בדעתי ראיה שנתיר באבדן ריוח במצב שבכל מקרה מוטל עליו לעשות את המלאכה, שהרי אין זהו אבדן ריוח אלא הפסד ממש כיוון שאחר החג יאלץ לבצור כרמו במחיר יקר יותר וכעין היתר הרמב״ן בקנית יין במועד בזול עבור שתית כל השנה, אבל לא נוכל להביא ראיה מכאן דמפורשות כתב הרא״ש [הוב״ד בב״י] שההפסד האמור כאן הוא שמא יפרצו הגויים הבוצרים גדרי כרמו ויהיה למרמס[ב], וא״כ הרי ודאי שהריסת כרמו זהו מצב גמור של דבר האבד ממש, ואזלא לה הראיה מהכא.

ב. והחידוש בזה שלא ייקרא ׳מכוין מלאכתו במועד׳ שחידש הרא״ש שדבר כזה שאינו תלוי בי והינו אירוע בלתי צפוי, גם נחשב ׳דבר האבד׳ וגם אינו נחשב ׳מכוין מלאכתו במועד׳.

'בציר ענבים בחינם'

וכאן המקום לעורר על ענין חדש שעושים כיום ביישובים בימי חול המועד וקרו ליה 'הפנינג' שמפקירים כרם וכל הרוצה לבוא לבצור הרשות בידו, וברור שייאסר לנו לבצור יותר מהצריך לנו לחול המועד עצמו שהרי הבצירה היא מלאכה גמורה במחובר ואין הבצירה בחינם נחשבת 'דבר האבד' אלא הפסד ריוח גרידא שנאסר עלינו לטרוח בו.

ואגב עסקנו בהכא נזכיר הלכה חשובה בעניני לוקט מן ההפקר שהרי מעיקר הדין אינו צריך לעשר את הפירות והלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות תרומות פ"ב הי"א, אלא שבהלכה ט' כתב וז"ל: ואלו פטורין מן התרומה ומן המעשרות: הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות, אפילו העמיד מהן כרי, ואם עשה מהן גורן בשדה הוקבעו למעשרות ומפריש מהן תרומה ומעשרות, אבל אם עשה הגורן בעיר פטורין, שהרי קול יש להן שהכל יודעין שהן לקט או שכחה או פאה, ע"כ. וכתב בדרך אמונה הוקבעו למעשרות: מדרבנן מפני מראית העין דמאן דחזי סבור שגדל בשדהו וצריך ליתן התרו"מ לכהנים ולוים, **שהכל יודעים כו'**. אבל בהפקר אין חילוק בין עיר לשדה ולעולם אם עשה מהן גורן חייב במעשר מדרבנן [אך אפשר דדוקא בהפקיר קמה אבל אם הפקיר שבלים מפרסמא מילתא טפי ולא גזרו בעשה גורן בעיר] ויש חולקין ובחזו"א פסק כדעה ראשונה, עכ"ל.

ברכה על הפרשה מפני מראית העין

וכשבא מעשה לידנו נסתפקנו לגבי ברכה על הפרשת תרומות ומעשרות, ומצינו הכרעה בדברי הרשב"א (שו"ת חלק א סימן תקכ"ה) וז"ל: שאלת עוד הא דאמר רבא (פסחים דף ו.) עיסת ארנונא חייבת בחלה משום דלית לה קלא אם חייב לברך על הפרשתה, דנראה שאינו חייב כיון שאינו אלא משום הרואין ולא מן הדין דהא כתוב עריסותיכם. וכן הדומין לזה כבן פקועה שהפריס על גבי קרקע. **תשובה**: כל שהצריכו חכמים להפריש או לשחוט מאיזה טעם שאמרו מצוה של דבריהם היא. ועל מצוה של דבריהם מברכין.

הפרשת חלה מעיסת ארנונא

ביאור הדברים: יש דין להפריש חלה מפני מראית העין בעיסת ארנונא, 'ארנונא' מלשון סעודה, והיא ארוחת דורון או תשורה לשלטון העובר ממקום למקום ומפרנסים את חילותיו בכל מקום, שסעודה בלשון יון 'ארנונא', עיסת ארנונא חייבת בחלה, ואפילו שאינו יכול לסלק את המלך בדמים, ואף על פי שבהמת ארנונא פטורה מבכורה, הרי זה לפי שבהמה יש לה קול [בהמה ידועה היא וניכרת איזו אשר הכינו למלך ויש לה קול ואינו בא לידי חשד]ועיסה אין לה קול [אינה ניכרת איזו לשלחנו ואיזו לאכסניא של

מלך] והרואה יאמר שלו היא ואוכלה בלי חלה, לפיכך חייבוה בחלה מדבריהם.

שחיטת בן פקועה

וכן יש דין מראית העין בשחיטת 'בן פקועה' שהוא ולד שנמצא בבהמה אחר שנשחטה ונפקעה בטנה, השוחט בהמה מעוברת ומצא בה עובר בן שמנה חדשים, בין חי ובין מת, או בן תשעה חדשים מת, הרי זה מותר באכילה ואינו טעון שחיטה, מצא בה בן תשעה חי, נחלקו תנאים: ר' מאיר אמר טעון שחיטה, וחכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו, שר' מאיר סובר שהחדשים שכלו לו גורמים לעשותו בהמה בפני עצמה, ולא נתרבה להיתר מ"כל בבהמה תאכלו", וחכמים סוברים שהחדשים עם הלידה הם הגורמים לעשותו בהמה בפני עצמה, וזה שלא נולד נתרבה להיתר מ"כל בבהמה תאכלו, הלכה כחכמים. במה דברים אמורים כשלא הפריס על גבי קרקע [הלך בפרסותיו ע"ג הארץ] אבל הפריס על גבי קרקע טעון שחיטה מדרבנן, גם לדברי חכמים, שלא יבואו להחליפו בבהמה גמורה ויאכלוה בלא שחיטה. ר' שמעון שזורי אומר אפילו הוא בן חמש שנים וחורש בשדה, שחיטת אמו מטהרתו. הלכה כחכמים.

ובשני הנושאים הנ"ל נשאל הרשב"א אם בשעה שמפריש חלה או שוחט מפני מראית העין, האם יברך או לא, והשיב הרשב"א שודאי שחייב לברך, דכיוון שתיקנו חכמים, הכל נכנס בגדרי 'לא תסור' וכלול במילה 'וציוונו'.

וכתב הפרי חדש (יורה דעה סימן י"ג) על דברי הרשב"א האלו וז"ל: ודלא כדמשמע מדברי הר"ן בפרק במה מדליקין [שבת י, א ד"ה אמר רב הונא] גבי חצר שיש לה שני פתחים שכתב **דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא** לא מברך אלא אחד פתחא[ג], וליתא דכיון דמדרבנן צריך להדליק אף על גב שלא הצריכו להדליק אלא משום חשדא דעלמא מצוה דרבנן היא ומחייב לברוכי עלה, עכ"ל הפר"ח. אך בקונטרס אחרון הביא הפר"ח עוד נידון מענין לגבי מצב שחייבו חכמים מעשה אך פטרו מברכה וז"ל: ולא דמי למה שכתב באו"ח בסימן תל"ה שמי שלא בדק בתוך הפסח שיבדוק אחר הפסח אלא שעל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך ולא אמרינן דכיון דתקנתא דרבנן היא בדין הוא דליבריך עילוה דומיא דהכא, דשאני התם שאע"פ שמצווה לבדוק אינו מצווה לבער החמץ שמוצא אלא משמע ודאי דבהיכרא כל דהו דליעביד ליה סגי בהכי כי היכי דלא ליחלף ליה בפת דהיתרא או אי בעי משליכו לבין העצים וכו', וכיון דלא מיחייב לבעוריה מן הבית בדין הוא דלא ליבריך עילויה על ביעור חמץ ודוק, עכ"ל.

ג. ומכאן מוכח שהר"ן פטר מכח חיוב גרוע דחשד ולא מפני שכבר בירך על הפתח הראשון, שתלה הכל בחיוב מכח חשד, ולדא כדכתב הברכ"י ביו"ד שם, כ"כ בחזו"ע חנוכה עמ' ט"ל והביא שגם כך העיר בבית שערים.

וא״כ מצאנו ראינו חמש דוגמאות למצבים שחייבו חכמים מעשה, ויש לדון לגבי חיוב ברכה:

א. ברכת הפרשת חלה מעיסת ארנונא - מחלוקת, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ב. ברכה על שחיטת בן פקועה שהפריס ע״ג קרקע - כנ״ל, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ג. ברכה על הדלקת נר חנוכה בחצר שיש לה שני פתחים, שמדליק מפני החשד - כנ״ל, הרשב״א מחייב והר״ן פוטר.

ד. בדיקת חמץ אחר הפסח - לכ״ע לא יברך.

ה. תרומות ומעשרות במתנות עניים שעשאן גורן בשדה ומכניסן לעיר [ואף בנידון דידן בפירות הפקר] - נראה שיחלקו הרשב״א והר״ן.

למעשה, ראינו שהורה בפר״ח כדברי הרשב״א שיש לברך אך בפרי תואר (ר״ס י״ט) אחר שהביא את פלוגתת הראשונים הכריע דספק ברכות להקל, וכן פסק בחזו״ע שם לגבי נ״ח שמדליקו מפני החשד, כגון שהדליק אחד מבני הבית ואחר בא שני שלא שמע את הברכה ורוצה להדליק בפתח שני, ולכן אף אנו נחשוש לדעת הר״ן ונפטור מברכה לגבי מעשר בפירות הפקר.

הרי שודאי שיש לעשר עישור מדרבנן מפני מראית העין אלא שנראה שלא נברך על המעשר מכמה סיבות: הראשונה כמו שביארנו, דאולי לא תיקנו רבנן ברכה על הפרשת חשדא, השנית: דאיכא פלוגתא אי הפקר חייב במעשר כשעשה גורן בעיר או שזהו דין מיוחד למתנות עניים, והשלישית: דבנידון דידן יש לעיין אי דינא הכי כיוון דהפקיר כרמו ודינו כהפקיר קמה שיש להסתפק בו.

עבודה עם טרקטור בחוה״מ

וניהדר אנפין לתכא דידן בעניני חוה״מ ונסכם שלמעשה, ברור שייאסר על האדם לעבוד עם טרקטור ושאר כלים כבדים בחול המועד בטענת ׳דבר האבד׳ של הפסד הריווח מכיוון שבחוה״מ המחיר מוזל מאד שהרי איכא הכא כמה לריעותא: טירחא, ומלאכה ממש, ואוושא מילתא, ואפילו אם אחר המועד בכל מקרה יצטרך את השכרת הכלים וא״כ לכאורה נחשב כדבר האבד שהרי הסכים בזה הרמב״ן לגבי קנית יין לשתיתו של כל השנה, י״ל דכל מאי דהסכים הרמב״ן דוקא בגוונא דפרקמטיא, וכל תיקון החביות היה ׳תגובת שרשרת׳ אך ודאי שלא היה מתיר הרמב״ן לכתחילה לעשות מלאכה באעבורי רווחא בתואנה שבכל מקרה אצטרך את העבודה, ואף לא נוכל להביא ראיה מדין בוצר כרמו אגב שכנו כיון ששם ישנו הפסד ממשי, אבל נראה לצדד שאדם שהונח אצלו כלי כבד ועתה במועד קיבל אישור להשתמש בו ואחר המועד לא יהיה הכלי אצלו, אינו נחשב כהפסד ריוח אלא איבוד זכות חד פעמית הקיימת כבר בידו, וחשיב דבר האבד.

ישיבה ע"ג קרקע בתשעה באב

שיטת הב"ח
חילוק בין כפיה לכפיה
ישיבה ע"ג שק ושרפרף
שיטת הט"ז
שיטת הגר"א, ט"ב יום אבילות או אוננות
ארבעת הפירושים בדעת חכמים
סוגיית רחיצת אבל
ראיית הרמב"ם
ביאורי הרמב"ן
מנהג הקימה מהקרקע בחצות
אין גאולה ללא עפר

• • •

כתב בטור סימן תקנ"ט וז"ל: סדר היום כתב אבי העזרי ליל ט"ב חולצין מנעליהם והולכין לבית הכנסת ויושבין לארץ כאבלים, ע"כ.

וכתב ע"ז בבית יוסף וז"ל: כן כתבו הגהות מיימון (מנהגי ת"ב) גרסינן בגמרא (תענית ל.) כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב לכן נראה למהר"מ (הל' שמחות סי' סד) מנהג צרפתים שאין יושבין על גבי ספסלים עד תפילת המנחה דומיא דאבל שיושב על גבי קרקע כל שבעת ימי אבלו, עכ"ל.

ופסק בשו"ע וז"ל: ליל תשעה באב ויומו, יושבים בבית הכנסת לארץ עד תפלת מנחה (ועכשיו נהגו לישב על ספסליהם מיד אחר שיצאו מבה"כ שחרית, ומאריכין עם הקינות עד מעט קודם), עכ"ל.

וכאן יש לחקור אי דין ישיבה לארץ הוא מנהג או דין, ומה מקורו וענינו.

שנינו בשלהי מסכת תענית (ל:) רבי יהודה מחייב בכפיית המטה[א] ולא הודו לו חכמים. תניא: אמרו לו לרבי יהודה: לדבריך, עוברות ומניקות מה

א. כפיית המיטה היא אחת מהלכות האבל וענינה פשוט להפוך את כל המיטות שיש לאבל בכל מקום

תהא עליהן, אמר להם: אף אני לא אמרתי אלא ביכול. תניא נמי הכי: מודה רבי יהודה לחכמים בשאינו יכול, ומודים חכמים לרבי יהודה ביכול. מאי בינייהו, איכא בינייהו שאר מטות. כדתניא: כשאמרו לכפות המטה - לא מטתו בלבד הוא כופה אלא כל המטות כולן הוא כופה. אמר רבא: הלכתא כתנא דידן, ולא הודו לו חכמים כל עיקר.

הרי שלימדה הברייתא שבאמת הוראת חכמים ורבי יהודה לכל בני האדם תהיה אחידה - למי שיכול לשבת על מיטה כפוייה מחוייב לישב, ומי שאינו יכול [כגון מעוברות ומניקות] - פטור מישיבה ע"ג מיטה כפויה, ומחלוקתן תהיה בכפית מיטות שלא לצורך ישיבה אלא לסמל מראה ומצב של אבלות בבית.

אך לימד רבא שאין הדבר כן אלא באמת נחלקו רבי יהודה וחכמים, רבי יהודה סובר שחובה לישב על מיטה כפויה כאבל וחכמים ס"ל דאינו כן אלא אין שום חובה לישב על מיטה כפויה בתשעה באב, וכיון שכך סתמה המשנה יש להורות שהלכה כחכמים כנגד רבי יהודה ואין צורך לישב על מיטה כפוייה.

ולפי זה, הוראת הטור והשו"ע לישב לארץ היא רק ממנהג ולא מדינא ואין לחומרא זו שום קשר להוראת רבי יהודה, וזאת משתי סיבות:

א. אם היינו פוסקים כרבי יהודה, היו הטושו"ע מורים לישב על מיטה כפויה ולא על הארץ.

ב. וכן היה נאסר עלינו לישב על הספסל אחר חצות דהא אם הלכה זו היא מהלכות ט"ב היאך מקילים בה אחר חצות, וכי שרינן לרחוץ או לנעול סנדל אחר חצות [וכן הקשה הב"ח].

אך המעיין בהגהות מימון שהוא מקור דין זה ימצא שנתלה בברייתא מפורשת בתענית (ל.) תנו רבנן: כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב: אסור באכילה ובשתיה, ובסיכה ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה, ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות.

והרי כפיית המיטה היא אחת ממצוות הנוהגות באבל, וא"כ הורתה הברייתא שיש להחמיר בכפיית המיטה ככל מצוות אבלות רחיצה סיכה נעילת הסנדל תשמיש המיטה ולימוד תורה, וא"כ יוקשו מאד הני תרתי קושיין.

שיטת הב"ח

ועל פי זה יצא הב"ח לחדש שאמת שלא באו הראשונים לומר שיש לקיים כפיית המיטה מדינא אלא רק העמידו סמך למנהג, ואת הברייתא יש לבאר שבאה לדמות לאבל רק מצוות לא

שהן, ומלבד זאת מחוייב האבל לישב על המיטה ההפוכה.

תעשה' כגון רחיצה וסיכה שיש איסור בעשייתן אך בכל מצוות עשה שבאבלות לא דברה הברייתא ומקורו מהטור סימן תקנ"ה וז"ל: ט"ב אינו חייב בכפיית המטה ולא בעטיפת הראש שהן נוהגות באבילות והא דתניא כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט"ב ההוא לענין מצות לא תעשה הנוהגות באבל תניא אבל לענין מצות עשה שבאבל כגון כפיית המטה ועטיפת הראש לא ואצ"ל קריעה דליתיה בכלל מצות הנוהגות באבל כדאמרינן אבילות לחוד וקריעה לחוד, עכ"ל.

חילוק בין כפיה לכפיה

אך באמת שיש לחלק חילוק גדול בין כפיה לכפיה, שהרי שתי סוגי כפיות יש האחת שמחויב האבל לכפות את כל המיטות שברשותו ובא לסמל את הצער על גוף ונשמת הנפטר שנהפכה צורת האדם במותו כדתני בר קפרא במועד קטן (דף טו:) דמות דיוקני נתתי בהן, ובעונותיהם הפכתיה - כפו מטותיהן עליה. וזוהי ודאי מצוות עשה גרידא, אך יש עוד סוג של כפיית מיטה שאינה בגדר עשה אלא דוקא 'לא תעשה' והיא שאסור לאבל לישון או לאכול ע"ג מיטה זקופה, ואה"נ אם רוצה לצום או לעמוד ולצער עצמו משינה רשאי, ואין עליו מצוה חיובית להפוך מטתו אך ברגע שירצה לשבת יתחייב להפוך מטה [ונראה שאפילו אינה שלו] ולישב דוקא עליה והרי זוהי מצות לא תעשה כרחיצה וסיכה, ויש להעמיד דברי הטור דוקא בכפית מיטותיו בכל מקום ואתר שנמצאות ואותן אין לנו חיוב לכפות בתשעה באב, ואת הכלל שנאמר בברייתא 'כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב' להעמיד ברוצה לישב וא"כ מחויב לישב דוקא ע"ג מיטה כפויה, וכך נראה שהיתה כוונת הט"ז בתקנ"ט סק"ד.

ישיבה ע"ג שק ושרפרף

ויש לחקור אליבא דהב"ח שביאר שדין הישיבה ע"ג קרקע הוא רק ממנהגא, האם נתיר לאדם לישב ע"ג כר או כסת או אפילו על שרפרף נמוך מג' טפחים שודאי אינו נחשב 'כסא', או דלמא בעינן ממנהגא לישב על גבי 'קרקע ממש'.

ובמג"א סק"ב **כתב** וז"ל: ונ"ל דמותר לישב על השק דאינו אלא מנהג לישב ע"ג קרקע עבי"ד ססי' שפ"ז, ע"כ, וביאר במחצית השקל וז"ל: ר"ל דבאבל לא התירו כ"א לזקן או לחולה. מ"מ בט"ב כיון דישיבה על הארץ אינו רק חומרא יש להקל, הרי שאף שאוחז שהאיסור רק ממנהגא עכ"ז שרי לישב ע"ג שק ועדיין מקיים את המנהג.

וכתב ע"ז **באליה רבה**: כתב מהרי"ל [סדר תפלת ט' באב אות כ"א - כ"ב] שישב להדיא על הרצפה ולא על המעלה דלפני התיבה, והיה לובש סרבל רעועה וגרוע שלא להפסידו בישיבת הקרקע, ובמנחה החליף מן הגרוע אל הטוב ע"כ. ומשמע קצת דאין לשום בט' באב תחתיו כר או כסת, אבל מג"א כתב נ"ל דמותר לישב על השק, דאינו אלא מנהג לישב על גבי קרקע ע"כ. ולא הרגיש במהרי"ל הנ"ל, עכ"ל הא"ר.

ונראה דבהא פליגי מג"א וא"ר, דהמג"א ס"ל דנהגו שלא לישב על גבי כסא אך אין צורך לישב על קרקע ממש, אך הא"ר ס"ל דהמנהג לישב ע"ג קרקע ממש ללא שום דבר מפסיק.

שיטת הט"ז

וא"כ דמעיקר הדין נאסר עלינו לישב על הספסל ואנו מחוייבים בכפית המיטה, הדרן תרי קושיין,

א. מדוע הורו הראשונים לישב על הארץ ולא על מיטה כפויה.

ב. ועוד היאך שרו בה מחצות ואילך.

ג. ונוסף לנו קושי אחר מדוע שנתה הברייתא רק את האיסורים רחיצה סיכה נעילת הסנדל תשמיש המיטה ולימוד תורה, והתעלמה מדין כפיית המטה לצורך אכילה.

ולפיכך תירץ הט"ז דקושיא חדא מתרצא חבירתה, והיא גופא מאי דחפצה הברייתא ללמדנו דאין שווה כפיית המיטה לשאר דינים כרחיצה וסיכה, דאלו נאסרו כל היום אך כפיית המיטה נאסרה רק עד חצות ולכן כללה הבריתא כלל האוגד את כל איסורי אבלות עם ט"ב ומנגד לא הזכירה בפירוט את כפיית המיטה.

ואמת שלא הוזכר ענין כפיית המיטה משום שכיום לית לן כפיית המיטה אפילו לאבלים ולכן נותר לנו רק איסור ישיבה על ספסל והיתר ישיבה ע"ג קרקע, ולכאורה נראה שהרוצה מטעמים שונים לכפות מיטה ולישב עליה יתיר לו הט"ז אך הב"ח יאסור כיוון שהמנהג לישב ע"ג קרקע.

ולסיכום:

נחלקו הב"ח והט"ז בדין כפיית המיטה בט"ב, הב"ח נקט שאינו מדינא וגם לא תיקנו לנהוג כך בתשעה באב אלא המנהג לישב ע"ג קרקע דוקא. אך הט"ז הסכים עמו דכפיית המיטה שמוגדרת כמצות עשה אינה חיוב אך כפיית המיטה כדי לישב שמוגדרת כמצוות לא תעשה אסורה מדינא אלא שכיום לא נהגנו בכפית המיטה ואפילו באבילות ממש ולכן אין צורך לכפות מיטה ולישב עליה.

ועוד יחלקו בחומרת איסור ישיבה על ספסל בט"ב, הב"ח קבע כי מדינא שרי ואסרינן רק מכח מנהגא ולכן יושבים לארץ עד חצות, ואילו הט"ז ס"ל דהוא מעיקר הדין ולכן הרוצה לישב בט"ב ישב ע"ג קרקע [וסמך עצמו על הברייתא] וטען הט"ז כי שניא איסור זה מכל שאר איסורי ט"ב ונוהג עד חצות.

ובדרך קצרה נאמר דפשטות פירוש המשנה שרבי יהודה החמיר חומרא גדולה לישב בט"ב ע"ג מיטה כפויה [ובכלל זה שלא לישב ע"ג ספסל] ואילו חכמים פליגי עליה והתירו לישב ע"ג ספסל. והב"ח פסק כחכמים דמתניתין וקבע דהמנהג לישב ע"ג קרקע אינו מדינא, אך הט"ז פסק כרבי יהודה, או כביאור הברייתא שבאמת לא פליגי רבי יהודה וחכמים וממילא כפיית המיטה

היא מדינא, אך בין לב"ח ובין לט"ז שרי לישב ע"ג ספסל מחצות ואילך.

ונפק"מ תהיה בכמה אופנים:

א. באדם המעונין לעמוד כל ט"ב על רגליו, הט"ז יתיר לו אך הב"ח יורה לו לישב דוקא ע"ג קרקע ממנהגא.

ב. בישיבה על כיסא נמוך מג' טפחים שבזה נראה שיתיר לו הט"ז שהרי אינו נחשב כיושב על ספסל, אך נראה שהב"ח יאסור שהרי אין זה כקרקע.

ג. ויש להסתפק אליבא דהב"ח בישיבה ע"ג שק וכדומה אי חשיב קרקע ממש [ונחלקו בזה המג"א וא"ר] אך לפי הט"ז ברור שמותר.

ד. בכופה מטתו ויושב עליה לט"ז יהיה מותר ומשובח, ולב"ח לא קיים את המנהג.

שיטת הגר"א, ט"ב יום אבילות או אוננות

אך לגר"א רוח אחרת עמו בביאור דברי חכמים דמתניתין וז"ל [בתוספת ביאור בסוגריים מרובעות]:

מסכת סופרים שם, אבל מדינא א"צ כמ"ש ר"י מחייב בכפיית המטה ולא הודו לו ואמר רבא הלכתא כתנא דידן ולכך מקילין במנחה כמש"ל. [וכאן ביאר הגר"א כהב"ח]

ובירושלמי שם מפרש דמדינא צריך לנהוג כן דגרסינן שם יאות אר"י מ"ט דרבנן עשאוה כמי שמתו מוטל לפניו. וכ"ה ברי"ף. [וכאן יבאר הגר"א מה דינו של מי שמתו מוטל לפניו] אינו לא כופה את מיטתו ולא ישן ע"ג מטה כפויה. כמ"ש במ"ש אבל כ"ז שמתו מוטל לפניו אינו ישן לא ע"ג מטה זקופה ולא ע"ג מטה כפוייה ופי' בתה"א אלא ישן ע"ג קרקע וכדאמרינן אינו מיסב ועיו"ד סי' שמ"א ס"ה.

[וא"כ מצינו בירושלמי שביאר את דעת חכמים שקבעו שאינו צריך כפיית המיטה משום שהחשיבו את יום ט"ב כיום אנינות ולא כיום אבילות, ומצינו שאבל חייב בכפיית מיטותיו והותר לו לישב לישן ע"ג מיטה כפויה אך אונן יש בו קולא שאינו חייב לכפות את כל המיטות שברשותו אך מצד שני יש בו חומרא גדולה שנאסר עליו לישב ולישן ע"ג מיטה כפויה אלא מוכרח לשכב ולישב ע"ג קרקע, וא"כ כך יתפרשו תשובת דברי חכמים לר"י: אתה הצרכת כפיית מיטה משום שהתייחסת לט"ב כיום אבילות אך אין הדבר כן ולכן אינו צריך כפיית המיטה משום שט"ב דינו כיום אנינות, ולמסקנא יוצא מהבנת הירושלמי שחכמים מחמירים יותר מרבי יהודה ומצריכים ישיבה ע"ג קרקע ולא פוטרים לגמרי]

אלא דבגמ' דידן לא משמע כן דאמרינן לדידך עוברות ומניקות כו' ואם איתא לדידהו נמי קשיא [כאן מוכיח הגר"א שהבבלי הבין אחרת בדברי חכמים וס"ל דחכמים פטרי לגמרי, שהרי הם טענו כנגד רבי יהודה היאך אתה מחמיר חומרא כ"כ גדולה והרי אין

הציבור יכול לעמוד בה ולפי הירושלמי חכמים מחמירים הרבה יותר מרבי יהודה שהרי הוא לפחות התיר לישב ע"ג מיטה כפויה אך הם מצריכים על קרקע דוקא]

ועוד דבירושלמי משמע דל"פ אלא בסעודה המפסקת דאמר עשאוה כמי כו' וזה דוקא בסעודה המפסקת כמ"ש בעובדא דר"י בר אלעאי, וכמש"ל סי' תקנ"ב ס"ז [כאן מצדד הגר"א שהירושלמי חולק עם הבבלי בעוד דבר, שהבבלי מעמיד את מחלוקת רבי יהודה וחכמים במשך כל יום ט"ב ואילו הירושלמי העמיד את מחלוקתן דוקא בסעודה המפסקת, ומחלוקת התלמודים כפולה - א. שנחלקו בשיטת חכמים אם מתירים לגמרי בישיבת ספסל או מחמירים מאד ודנים אותו כיום אנינות ומצריכים ישיבה ע"ג קרקע, ב. נחלקו התלמודים על איזה זמן ניטש הויכוח בין ר"י לחכמים לבבלי על כל יום ט"ב ואילו לירושלמי אך ורק על זמן סעודה המפסקת, ואת הראיה לכך שהבבלי מעמיד במשך כל ט"ב יביא הגר"א בהמשך]

אבל בת"ב א"א לומר כן דא"כ אמאי נוהג כל הדברים הנוהגים באבל והא אונן א"צ ועבתוס' פ"א דכתובות ד' א' סד"ה בועל אבל לגמ' דידן מ' דקאי את"ב דאמר עוברות ומניקות כו' ואי הך פורתא לישב לא פריך [כאן מוכיח הגר"א שלשיטת הבבלי מחלוקת ר"י וחכמים היא לאורך כל יום ט"ב ולא רק בסעודה המפסקת וזה מדברי הבבלי שהביא את טענת חכמים כנגד רבי יהודה שזו גזירה שאין כל הציבור יכול לעמוד בה ואי רק מיירי בסעודה המפסקת גם מעוברות ומניקות יכולות לטרוח שיהוי פורתא דאכילה בצורה שאינה נוחה ע"ג מיטה כפויה].

מיהו לדברי הר"פ שכתב שנוהג באונן כ"ד שאבל אסור רק חליצת סנדל כי צריך לחזור אחר צרכי המת אתי שפיר וקאי את"ב ולכך נמי אינו חייב במ"ע שנוהג האבל שגם האונן אינו חייב בהן וא"כ מדינא אסור וכן במ"ס שם ומספידין כאדם שמתו מוטל לפניו אלמא כאונן חשיב כל היום, עכ"ל הגר"א.

ובסיום דבריו צידד הגר"א שאיננו יכולים להורות כשיטת חכמים דירושלמי שקבעו כי יש לישב ע"ג קרקע כאוננים, משום דהוי תרתי דסתרי דהא מהא דאנו נוהגים כל שאר מנהגי אבילות כאיסורי רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל מוכח שנקטנו להלכה כי יום ט"ב הוא יום אבל ולא יום אנינות, דהא אונן מותר בכל אלו, אבל טען הגר"א דלפי שיטת רבינו פרץ אין כלל וכלל סתירה שהרי לשיטתו אונן אסור בכל איסורי אבל, ורק בדין נעילת הסנדל שרו ליה רבנן כדי שיוכל לילך בזריזות לטפל בצרכי מתו, וא"כ הא והא איתא כל איסורי אבל אך גם מתקיים איסור ישיבה ע"ג ספסל או מיטה כפויה, ושרי לן אך ורק ישיבה ע"ג קרקע.

ובסו"ד הביא הגר"א ראיה חזקה ממסכת סופרים שבה מבואר שמספידין כאדם שמתו מוטל לפניו וא"כ יש בידינו מקור תנאי למנהג אנינות בכל יום ט"ב דהרי נאמר שם ומספידין ואין לשון

הספד חוזר על אכילת סעודה המפסקת, וכדי שלא יחלקו המסכת סופרים והירושלמי נהיה מוכרחים להעמיד גם את דברי הירושלמי בכל יום ט"ב ולא רק הסעודה המפסקת.

וא"כ צמצמנו את מחלוקת התלמודים לביאור בדברי חכמים אי הצריכו ישיבה על קרקע או לא בכל יום ט"ב, ונמצא שישנה אפשרות לקבל שהרי"ף שתפס לשון אינות סבר בזה כביאור ירושלמי ומסכת סופרים.

ארבעת הפירושים בדעת חכמים

ונמצאו לפנינו ארבעה פירושים בדברי חכמים דמתניתין שפסקו 'אינו צריך' לכפות את המיטה:

א. **פשטות המשנה**: אינו צריך כלל לישב על מיטה כפויה, לא חולה ולא בריא ומותר לישב על ספסל, וכך נקט הב"ח.

ב. **ברייתא בבלית**: בריא ויכול לישב על מיטה כפויה ישב, וחולה ואינו יכול לא ישב ובזה מסכים עמם רבי יהודה אלא במאי פליגי, בכפיית כל מיטות שיש לו דר"י מחייב וחכמים קובעים 'אינו צריך', וכך נקט הט"ז.

ג. **ירושלמי**: אינו צריך לישב ע"ג מיטה כפויה משום שאינו יום אבל אלא דינו כאונן ואם רצונו לישב ישב ע"ג קרקע, ויש לצדד שכל חומרא זו היא רק בשעת אכילת סעודה מפסקת.

ד. **מסכת סופרים**: אינו צריך לישב בכל יום תשעה באב ע"ג מיטה כפויה משום שאינו יום אבל אלא דינו כאונן ואם רצונו לישב ישב כל היום ע"ג קרקע, ואין רשור לישב על כסא או ספסל, וכך נראית הכרעת הגר"א.

סוגיית רחיצת אבל

וכיוון שהביא הגר"א את שיטת הסמ"ק שמחמיר בדיני אונן ומחיל עליו גם הלכות אבל נרחיב מעט היריעה בזה:

מסופר בספר שמואל שה' כעס על כך מעשי דוד המלך בענין אוריה החיתי ובת שבע ולכן העניש את דוד וכך נאמר: (ש"ב פרק י"ב) וילך נתן אל ביתו ויגוף ה' את הילד אשר ילדה אשת אוריה לדוד ויאנש: ויבקש דוד את האלהים בעד הנער ויצם דוד צום ובא ולן ושכב ארצה: ויקומו זקני ביתו עליו להקימו מן הארץ ולא אבה ולא ברא אתם לחם: ויהי ביום השביעי וימת הילד ויראו עבדי דוד להגיד לו כי מת הילד כי אמרו הנה בהיות הילד חי דברנו אליו ולא שמע בקולנו ואיך נאמר אליו מת הילד ועשה רעה: וירא דוד כי עבדיו מתלחשים ויבן דוד כי מת הילד ויאמר דוד אל עבדיו המת הילד ויאמרו מת: **ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית ה' וישתחו ויבא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל:** ויאמרו עבדיו אליו מה הדבר הזה אשר עשיתה בעבור הילד חי צמת ותבך וכאשר מת הילד קמת ותאכל לחם: ויאמר בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע וחנני ה' וחי הילד: ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הלך אליו והוא לא ישוב אלי: וינחם דוד את בת

שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה ותלד בן ויקרא ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו, ע"כ.

ראיית הרמב"ם

הרי שדוד המלך רחץ וסך אחר פטירת הילד, ומכאן למד הרמב"ם שאונן מותר ברחיצה וסיכה ושאר איסורי אבלות וז"ל הרמב"ם (הלכות אבל פרק א' ה"ב): מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן, ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר, ע"כ. וכן דעת הרי"ץ גיאת וכ"כ הטור בשם התוספות.

ביאורי הרמב"ן

אך הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין האבלות) ביאר בתחילה כהרמב"ם אך אח"כ ביאר בצורה שונה וז"ל:

בתשמיש המטה כיצד (מ"ק ט"ו ב') אבל אסור בתשמיש המטה דכתיב וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה וגו' מכלל דמעיקרא הוה אסיר בתשמיש המטה פי' משום אבלות הילד, ולאחר שבעה קאמר.

והא דכתיב לעיל מיניה כאשר ראה דוד שמת הילד ויקם דוד מעל הארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלותיו, **ההוא קודם שנקבר הילד** עשה שעדיין לא חל אבלות עליו, ולא עשה כן אלא בשביל שהיה רוצה לבא ולהשתחוות בית ה' כדי שלא יראה פני שכינה כשהוא מנוול, אבל לאחר שבא מהשתחוות נהג אבלות שבעה.

עוד יש לומר כי אותו הילד בספק היה לדוד אם היה בן קיימא אם לאו, וכל זמן שהיה חי וחולה היה מתענה עליו שיחיה ולא סך ולא כבס בגדים כאילו היה אבל, וכן לענין תשמיש לא היה משמש כאילו היה אבל, וכשראה שמת רחץ וסך וחלף שמלותיו כאלו עברו ימי אבלו לפי שאין עליו דין אבלות דאגלי ליה מילתא שלא היה בן קיימא. ומשום דחזינן ביה בדוד שהיה נוהג עליו כל דיני אבלות ברחיצה וסיכה וגיהוץ וקא מימנע נפשיה מתשמיש שמעינן דאבל אסור בתשמיש, **כל זה לשון הראב"ד ז"ל.**

וזה הלשון האחרון שכתב הרב ז"ל אינו **כלום**, שלא היה דוד מתענה כל העינוי הזה ומתפלל כל התפלה הזאת על ספק נפל, ועוד מן קודם הקבורה לא גמרינן מידי דלאו אבילות נהיג אלא צערא בעלמא הוה מצער נפשיה כדכתיב ולא אכל עמם לחם, ועוד להכי מימנע מתשמיש כדי שיתפלל בטהרה, ועוד היאך אתה יודע כמה ימים ולילות חלה הילד. ולשון ראשון שכתב הרב ז"ל עולה וכן נמי כתב הרמב"ם ז"ל.

והנכון עוד לומר שאין המלך רשאי לנוול עצמו בימי אבלו כדרך שהקלו עליו ביום הכפורים דתנן (יומא ע"ג ב') המלך והכלה ירחצו את פניהם, וכן אמרו (ירו' סנהדרין פ"ב) שאינו חייב בכפיית המטה כשהוא אבל.

ובר מן דין מאי קושיא, רחץ וסך להעביר מעליו הזוהמא והעפר ששכב לארץ, והחליף בגדים אחרים מפני הקריעה שקרע כשמת הילד דתניא (כ"ד ב') אם בא להחליף מחליף ואינו קורע, ע"כ לשון קדשו של רבינו הרמב"ן.

ותורף דברי הרמב"ן שמצינו גמרא מפורשת שלמדה ממעשה דדוד הלכות אבילות ומזה מוכח שאחר מות הילד ישב עליו שבעה וא"כ יש לתמוה היאך רחץ וסך, וע"ז ביאר הרמב"ן שלשה ביאורים:

א. **ביאור ראשון בראב"ד וכשיטת הרמב"ם**: דוד רחץ וסך קודם חלות האבלות בעוד שהיה אונן וממילא למדנו מכאן שאונן מותר ברחיצה וסיכה ולא חלים עליו דיני אבילות, אלא שלפי פירוש זה ישנו קושי שלא ראינו חילוק בפסוקים בין שלב האנינות לשלב האבילות, וכתב הרמב"ן שאפשר לבאר כך.

ב. **ביאור שני בראב"ד**: דוד רחץ וסך, הלך לבית ה' ושב לביתו ואכל ואחר בא אל בת שבע ולא היה כאן אבילות כלל דאיגלאי למפרע שהילד היה נפל, והרמב"ן חלק ע"ז בתוקף דמנא לך למימר שהיה הילד קטן בחוליו ודלמא כבר יצא מחזקת נפל, שהרי בגמרא מפורש שהיתה כאן אבילות ממש, ולכן כתב על פירוש זה 'אינו כלום'.

ג. **ביאור הרמב"ן עצמו**: שאכן היה דוד אבל ועכ"ז שרי למלך לרחוץ מפני כבוד מלכות ואינה רחיצה של תענוג, ואף אפשר לבאר שרחץ להעביר הטינוף וזה לכל אבל שרי.

וא"כ מצינו שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בדין זה ובאמת זוהי מחלוקת גדולה אי אית באונן תרי חומרי כאונן ואבל, או דלמא שרי ליה כל איסורי אבל, והרמ"א הביא ביו"ד שמ"א ס"ה את דיעות המחמירים, ונחלקו האחרונים בדעת השו"ע הפתחי תשובה (ס"ק כ"ג) בשם החת"ס נקט דאף השו"ע דעתו להחמיר אך ערוך השולחן (סי' שמ"א סע' כ"ד) חולק עליו וסובר שהשו"ע יקל בזה כהרמב"ם.

לסיכום:

מנהג קדום בעם ישראל לישב ע"ג קרקע בתשעה באב עד חצות, ומצינו בזה ארבע שיטות:

א. **דעת הב"ח**: מדינא מותר לישב על כיסא או ספסל כדרכו ואנו נוהגים לישב ע"ג קרקע רק מכח מנהגא, ולכן חובה עלינו לקיים את המנהג ולישב ע"ג קרקע דוקא, אך רק עד חצות.

ב. **דעת הט"ז**: מדינא אסור גמור לישב ע"ג כסא או ספסל ולישן על מיטה, וחובה עלינו לישב ע"ג מיטה כפויה אך מכיוון שלא נהגנו במיטה כפויה אם נרצה לישב נשב ע"ג כסא שאינו חשוב כגון פחות מג' טפחים או ע"ג כר או שק וכמובן שמותר ע"ג קרקע עצמה, וכל זה עד חצות היום.

ג. **דעת הגר"א ביאור ראשון בירושלמי**: יש חיוב גמור לישב ע"ג קרקע

בסעודה המפסקת בלבד אך בתשעה באב עצמו מותר לישב ע"ג כסא או ספסל, ומכח המנהג יש לישב ע"ג קרקע, וזה יהיה עד חצות היום.

ד. **דעת הגר"א ביאור שני בירושלמי וכן הוא במסכת סופרים:** בתשעה באב אנו כאוננים, ולכן אסור לישב בתשעה באב ע"ג כסא או ספסל ואסור לישב או לישן ע"ג מיטה, בין זקופה ובין כפויה ואם יבחר לעמוד כל היום יעמוד ואם ירצה לישב או לישן יצטרך ע"ג קרקע דוקא, משום שדינו כיום אנינות ואונן יושב וישן ע"ג קרקע, ופסקינן דאונן אסור בכל איסורי אבל ולכן גם נמנע מרחיצה סיכה ונעילת הסנדל וגם נשב ע"ג קרקע, ואיסור זה נמשך כל יום תשעה באב כולו כשאר איסורי היום.

מנהג הקימה מהקרקע בחצות

בתשעה באב מצינו את מנהג ישראל לישב ע"ג קרקע אך בשונה מכל מנהגי אבלות שאנו נוהגים בהם כל היום מנהג ישיבה ע"ג קרקע מסתיים בעיצומו של יום ט"ב ויש להבין מה ענינו.

ויש לבאר בעומק המנהג שאחר שנכנס היום והחלו מנהגי האבל ואנו מעידים על גודל השבר והחסרון, ואנו באים לסמל שלא נחשוב כי יש ישיבה כלשהיא להקב"ה בעולמו כל זמן שביהמ"ק חרב ואין שום מלוכה ושליטה ולכן אנו כמייצגי הקב"ה בעולמו יורדים ויושבים לעפר כדי לסמל את 'חסרון הכסא' אך הפלא ופלא אחר חצות היום אנו חוזרים לישב ואף שאנו בתוקף תעניתנו ורוצה להעיד על הבנה עמוקה שהגענו אליה דעד עתה הבנו שיש טוב ויש רע והרע ניצח את הטוב ועל זה אנו בוכים ומתאבלים אך אחר חצות היום וחלפו שש שעות אנו מתעלים להנהגה אחרת והיא ההבנה שלא היה כאן שליטת הרע כלל אלא הרע משרת את הטוב ואין בכוחנו להבין את עומק עצת הטוב המוחלט שמשתמש בכל הכוחות כולם כולל 'כוחות הרוע' כדי לפעול טוב, וזה נקרא בלשון הרמח"ל 'הנהגת הייחוד' ומצינו רמז להבנה עמוקה זו במדרש בשלהי מדרש איכה (פרשה ה') שהיו חכמי ישראל ורבי עקיבא מהלכין בדרך וז"ל המדרש: פעם אחרת היו עולין לירושלים הגיעו לצופים וקרעו בגדיהם הגיעו להר הבית וראו שועל אחד יוצא מבית קדשי הקדשים התחילו הם בוכים ור' עקיבא משחק, אמרו לו עקיבא לעולם אתה מתמה עלינו אנו בוכים ואתה משחק, אמר להם אתם למה אתם בוכים אמרו לו ולא נבכה מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת והרי שועל יוצא מתוכו ועליו נתקיים הפסוק על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו, אמר להם אף אני לכך אני משחק הרי הוא אומר (ישעיה ח') ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא מה אמר אוריה (ירמיה כ"ו) כה אמר ה' צבאות ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה, ומה אמר זכריה (זכריה ח') עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרב ימים וכתיב

בתריה "ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה" אמר הקדוש ברוך הוא הרי לי שני עדים אלו ואם קיימים דברי אוריה יהיו קיימין דברי זכריה ואם יבטלו דברי אוריה יבטלו דברי זכריה, ושמחתי שנתקיימו דברי אוריה ולבסוף דברי זכריה עתידין להתקיים, ובלשון הזה אמרו לו עקיבא נחמתנו תתנחם ברגלי מבשר, ע"כ.

ובאמת יש להבין מדוע שוחק רבי עקיבא והא עתה נראה רע לפנינו ולכל הפחות היה לו לבכות ולשחוק[ב], וביאר אבי מורי הגאון שליט"א דהיא גופא קמ"ל דרבי עקיבא הגיע להשגה שחביריו עדיין לא הגיעו, להבין שלולא חורבן לא ייתכן תיקון עולם במלכות ה', וכשם שישראל מעולם לא יכלו להתהוות לעם ללא שיעבוד מצרים כך לא יוכלו לבא לתיקון שלם ללא חורבן.

אין גאולה ללא עפר

ולזה רמזו הראשונים במנהגם דקמו מן הקרקע ויתבי מתוך העינוי והקושי לומר אמירה ברורה דוקא מתוך היסורין מתגלה עוד יותר ממשלת ה' אשר משתמש בכל הכוחות כולם ע"מ להביא אל התיקון השלם, וללא נפילה לעפר לא היינו יכולים להגיע לשלימות וכך שנינו במסכת ר"ה (ל"א:) רבי אלעזר אומר: שש גלות [פירוש: גלו השכינה וסנהדרין], שנאמר כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר. אמר רבי יוחנן: ומשם עתידין ליגאל, שנאמר התנערי מעפר קומי שבי, עכ"ל. הרי שקבע רבי יוחנן שדוקא 'משם' דהיינו מן העפר עתידין ליגאל.

והכל תלוי מזוית ההשקפה כדתנינן במסכת ברכות (ד:) אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי - מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, דכתיב: נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל. במערבא מתרצי לה הכי: נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל.

הרי שאת הפסוק הקשה בעמוס המתאר נפילה ללא תקומה, אפשר לשנות בפיסוק קטן, לקימה מוחלטת שאין אחריה נפילה וזה הבדל מהותי בין "נפלה לא תוסיף קום, בתולת ישראל" לבין "נפלה לא תוסיף, קום בתולת ישראל".

ונזכה להתקיימות נבואת ישעיהו (נ"ב ב') "התנערי מעפר קומי שבי ירושלם התפתחי מוסרי צווארך שביה בת ציון" במהרה בימינו אמן.



ב. ומצינו דוגמתו בעבודה זרה (כ.) ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה.

בסדרי ברכות אירוסין ונישואין

מי מברך ברכת אירוסין
מי טועם מכוס של ברכה
ברכות הנישואין

• • •

מי מברך ברכת אירוסין

ברכה ראשונה היא 'ברכת האירוסין' ונהגו בכל תפוצות ישראל להסדירה על הכוס, ולכן המברך ברכת אירוסין מקדים ומברך הגפן, ואחריה ברכת אירוסין [כ"כ הטור בסימן ס"ב, אמנם מצינו בראבי"ה הוב"ד בד"מ אות ב' שבין ברכות אירוסין ובין ברכות נישואין מברכים הגפן באחרונה], וברוב קהלות ישראל נהגו שלא יברך החתן המקדש וזאת ע"פ הוראת הרמ"א (אבן העזר סימן לד ס"א) וז"ל השו"ע ורמ"א: כל המקדש אשה, בין ע"י עצמו בין ע"י שליח, מברך, (הוא או השליח), (טור) **[וי"א דאחר מברך** (סמ"ג והגהות מיימוני) **וכן נוהגין]** אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש ישראל. (וי"א נוסח הברכה בלשון אחר, כי אומרים: והתיר לנו הנשואות ע"י חופה וקידושין (טור), וחותם: בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין (כ"כ הרא"ש), וכן נוהגים במדינות אלו) ואחר שיגמור הברכה, יקדש, עכ"ל השו"ע ורמ"א יחדיו. והגר"א בביאורו הביא סמך לדבר מהפסוק "ויברכו את רבקה" שממנו למדנו את ברכת אירוסין (ע"פ תוס' כתובות ז: ד"ה שנאמר) והרי יש לדייק 'ויברכו' אחרים בירכו ולא החתן.

ומצינו בזה כמה טעמים בראשונים:

א. שלא ייראה כיוהרא (מרדכי כתובות סי' ל"א בשם רב שר שלום).

ב. ע"מ שלא לבייש את מי שאינו יודע (הגהות סמ"ק מצוה קפ"ג, דרישה סי' ל"ד)

ג. מתוך טירדת החתן יש לחוש שלא יכוין ליבו לברכות (המנהיג סי' ק"י)

אלא שמצינו לרס"ג בסידורו שנקט בפשיטות שהמקדש הוא המברך, ויש לדון לשיטתו אם בדוקא החתן צריך לברך שהרי מצוה בו יותר מבשלוחו או שמא אין חסרון כלל בהא דמברך אחר ומצינו לרב שרירא (תשובות הגאונים שערי

צדק חלק ג שער א סימן מה) וז״ל: וברכת אירוסין - אף על גב דבעי למימר ואסר לנו את כל הקרובות ואת כל הרחוקות ארוסות והתיר לנו את הפנויות הרחוקות וצונו לישא על ידי חופה וקידושין, כי קאמר שליח הכין, ע״י ארוס ועל ידי אותו צבור, קאמר ושפיר דאמי. ולא צריך ארוס עצמו לברך, מידי דהוה אשליח צבור הפורס על שמע והיורד לפני התיבה, בכל מקום קאמרינן שלוחו של אדם כמותו, וכמאן דקא מברך ארוס דאמי, עכ״ל. וא״כ נראה לומר שלכ״ע אפשר וראוי לכבד אדם אחר בברכת הגפן וברכת אירוסין.

ומצינו מנהג בכמה קהילות בישראל שהחתן מברך שתי ברכות אלו, וכך נהגו בתימן (שו״ע המקוצר), בג׳רבא, ובתוניס, אלא שבתימן היו נוהגים להקרות את החתן את נוסח ברכת האירוסין בין בקי ובין שאינו, ונראה דחשו שמא יתבייש מי שאינו יודע.

מי טועם מכוס של ברכה

ועתה יש לטעום מן הכוס, ולגבי מי הוא הטועם, מצינו בזה **ארבע דרכים**:

א. מנהג בני אשכנז שאין המברך טועם מן הכוס, אלא מטעים לחתן והכלה, ומצינו שגם בספרד כך היה לפנים המנהג שהרי נשאל בתשב״ץ[א] (ח״ג סי׳ ס״ה וסי׳ ע״ט) על המנהג הנ״ל וחידש כי כיון שהמצוה נעשית לצורך החתן והכלה שפיר שהם יהיו הטועמים, ויש שביארו (כך כתב הגאון האדר״ת לשדי חמד) שאין ראוי שאדם ישתה מכוס ויתן לחבירו ודין זה נפסק בשו״ע שולחן ערוך אורח חיים הלכות בציעת הפת, סעודה, וברכת המזון סימן ק״ע סעיף ט״ז וז״ל: לא ישתה מהכוס ויתן לחבירו, מפני סכנת נפשות, וכתב ע״ז המפרשים דאיכא הכי תרי טעמי לאיסורא האחד שמא מחמת המיאוס ישתה וימות או שמא מחמת החולי שיש בגוף השותה הראשון, אבל ג״ז צ״ב דמי הצריך את החתן והכלה לשתות והא די בטעימת המברך ותו לא, וא״כ היה ראוי שרק המברך ישתה ולא שיטלו החתן והכלה את השתיה מן המברך, ועוד שמצינו בסעי׳ כ״ב וז״ל: אחר ששתית ונשאר יין בכוס לשתיית חבירך, קנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס, ולא תשפוך משום בל תשחית אבל אחר שתיית מים שפוך מהם, עכ״ל. הרי שטעם איסור שתיה מכוס ששתו בו יין הוא רק משום מיאוס, ובקינוח סגי.

ב. מנהג הספרדים בירושלים, וכ״כ בשד״ח (ברכות סי׳ ג׳ אות ה׳) שהיו נוהגים הספרדים בזמנו וכך נוהגים התימנים שמי שבירך הוא שותה מהכוס

א. רבי שמעון בן צמח דוראן, הרשב״ץ, בעל ספר התשב״ץ (תשובות רבי שמעון בן צמח) על שלושת חלקיו המכיל למעלה מתשע מאות תשובות ועוד ספרים רבים, נולד באי מיורקה (ע״י ספרד) בשנת ה״א קכ״א ונפטר בעיר אלג׳יר בשנת ה״א ר״ד, בעקבות המהומות ורדיפות היהודים של שנת ה״א קנ״א, ברח הרשב״ץ לצפון אפריקה והתיישב באלג׳יר, ושם שימש כדיין בבית דינו של הרב הראשי, הריב״ש, אחר גניזת הריב״ש שימש הרשב״ץ בתפקיד הרב הראשי לאלג׳יר.

ראשון, אלא שיש שנהגו להטעימו אח״כ לחתן והכלה, וכך נוהגים היום הספרדים, [ופשוט שהנוהגים שהחתן מברך - הוא שותה] ויש שנהגו להטעימו רק לחתן, ובתימן יש שנהגו להטעימו גם לעדים.

ג. שיטת הפני יהושע (כתובות דף ז:):

בברכת אירוסין המברך שותה אך בברכת נישואין אינו צריך לשתות, וז״ל: וראיתי להזכיר מילתא דקשיא לי טובא על מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו וא״כ היאך מברך בפה״ג כיון דאין המברך שותה ממנו ואיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המברך הא קיי״ל בסוף פ״ג דראש השנה [כ״ט ע״א] כל הברכות אם יצא מוציא חוץ מברכת הנהנין ומיבעיא לן התם ברכת הכוס של קידוש וברכת המוציא של מצה מהו מי אמרינן כיון דחובה נינהו מברך או דלמא ברכות לאו חובה נינהו ומסקינן דמוציא וכתבו התוס׳ שם דהנך דוקא. ובאמת כתבו כל הפוסקים הטעם דבכל ברכת המצות אדם מוציא חבירו היינו משום דכל ישראל ערבים זה בזה והו״ל כמחוייב בדבר משא״כ ברכת הנהנין. וא״כ הכא נמי כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו והאיך מוציא חבירו דהא הו״ל ברכת הנהנין. בשלמא ברכת נשואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר הו״ל כדבר שבחובה משא״כ בברכת האירוסין. ואפשר כיון דמ״מ עיקר היין לאו ליהנות מכוין חשיב שפיר כברכת המצות ועדיין צ״ע, עכ״ל.

ד. ובאפיקי ים[ב] (ח״ב סימן ב׳) תמה מאד על המנהג שהמברך אינו טועם ומטעים לחתן והכלה וטען מחמת שהחתן והכלה אינם מכונים לצאת בברכת הגפן ממילא יוצא כי שתים רעות איכא הכא, האחת - שהחתן והכלה שותים ללא ברכת הגפן כיון שלא התכוונו לצאת, והשנית - שהמברך בירך ברכה לבטלה שהרי לא שתה, וע״ז כתב וז״ל: ובאשר הדבר הי׳ מאד מוזר בעיני, שאלתי בזה את כבוד ידידי הרב הגאון מ׳ שמחה זעליג שליט״א הראב״ד בבריסק, למען דעת אולי שמע וידע בזה מעשה רב מרבנן קשישאי, ואעתיק בזה מכתבו אלי בנידון זה המענין מאד וז״ל: מה שכתב כבוד גאונו נ״י אודות ברכת הכוס של אירוסין ונשואין, שמעתי מפי אדמו״ר הגאון מהו׳ חיים הלוי זצ״ל, כי הרב ר׳ יעקב מאיר ז״ל מו״צ במינסק היה מנהגו, **כי היה לו בצלחתו יין וכוס ולאחר שגמר ברכת נשואין [נראה שהרב זכרונו לברכה החמיר גם בברכת נשואין וחשש לברכה לבטלה וכמש״ל] הריק מן הצנצנת אשר בצלחתו יין לתוך הכוס שלו ושתה, ואמר הלא ברכתי ברכת בורא פרי הגפן**, והי׳ זה בהתנגדות להגאון המד״א זצ״ל שהי׳ גם כן באותו מעמד ובירך ברכת אירוסין, וכו׳. ואדמו״ר הגאון זצ״ל בעצמו הי׳

ב. הרב יחיאל מיכל רבינוביץ נולד סביב שנת תר״ל בסלוצק שבליטא. למד בישיבות ליטא והתפרסם כלמדן חשוב. משנת תרפ״ו שימש כרבה של העיירה שטוצ׳ין. התפרסם בעיקר בזכות ספרו ׳אפיקי ים׳, שחלקו הראשון נדפס בווילנה, תרס״ה נרצח בשואה בשנת תש״ג

מנהגו, כי הי׳ נשפך קצת מהכוס על ידו, והי׳ טועם לאחר הברכה מהנשפך על ידו, באופן שלא הרגישו הרואים, ומה טוב אם הי׳ מי מתחזק, והי׳ שותה את הכוס בעצמו, ומה להם להחתן והכלה לטעום מהכוס, אך מי ישנה את המנהג, יתברך בכל טוב וכו׳ עד כאן לשון ידידי הנ״ל, ואחרי כל הדברים האלה, מה טוב ונחוץ הי׳ לתקן, שהמברך בעצמו יטעום מכוס של ברכה, למען לצאת מחשש ברכה לבטלה, וכדחשו לה רבנן קשישאי ז״ל, ועוד יותר טוב הי׳ שלא להטעים כלל להחתן והכלה, דברוב פעמים ספינן להו איסורא וכנהנה מהקדש, ואם אין באפשר לתקן כזאת, לפחות, יראה כל אחד ויחוש לנפשו בזה, אם לא נתקן תקנה כללית, וגם באפשר לשום לב, וסוף מעשה במחשבה תחלה, ולעשות כעצת הגאון החסיד מוה׳ ר״ח סאלאווייציק זצ״ל כנ״ל, עכ״ל.

הרי שהציע לנהוג כמנהג הספרדים לטעום המברך או לכל הפחות לשתות משיירי היין שבצלוחית או מה שנותר בידו, ובאמת שעיצה זו מצאנוה כבר במחזור ויטרי[ג] (סימן תע״ה) וז״ל: והמברך ברכת אירוסין או ברכת מילה צריך לומר בורא פרי הגפן. וליטעום. ויהביה לחתן ולכלה ולמאן דבעי למשתי. ואי איסטניס הוא ההוא חתן לישדיה מן חמרא בידיה ולטעום כסא למריה, עכ״ל.

ברכות הנישואין

ואחר מעשה הקידושין והכתובה באות ששת ברכות הנישואין, וקודמת להם ברכת הגפן ויחד עמה הם ׳שבע ברכות׳ [וראה לעיל שהזכרנו את דעת הראבי״ה הסובר שמברכים הגפן בסוף ששת הברכות, ויש גם את דעת רבינו משולם (הוב״ד בספר הישר לר״ת בסי׳ תרכ״א ובב״י בסי׳ ס״ב) הסובר כי את כל הברכות בין אירוסין ובין נישואין סומכים על כוס אחת והכוונה שמברכים את כולן ברצף אחד ולא מפסיק בינהם כלל].

ומצינו בברכות אלו כמה דרכים:

א. אדם שלא בירך ברכת אירוסין עתה מברך את כל ברכות נישואין: אדם אחר שלא בירך עד עתה מתכבד לברך את כל הברכות, ובזה יהיה הדין כמו בנידון הקודם לגבי ברכת הנישואין שיש שיורו למברך לשתות, ויש שיתירו לחתן והכלה לשתות, ויש שייעצו למברך לשפוך מעט יין לידו ולטעום, אלא שכאן הפנ״י יורה שודאי שאין חשש שלא

ג. ׳מחזור ויטרי׳ הוא מהספרים המכונים ׳דבי רש״י׳ וחיברו ר׳ שמחה מויטרי מתלמידיו של רש״י, והוא כתב פירושים ופסקים על התפילה שרוכזו בספר שכונה ׳מחזור ויטרי׳. הספר כולל מנהגים העוסקים בסדר התפילה וקריאת התורה, וכן פיוטים רבים. הוא מכיל קבצים הלכתיים של קדמונים בנושאי התפילה, ומשתמש הרבה בתורתו של ר׳ שמעיה, תלמידו הקרוב של רש״י.

ישתה המברך דברכות אלו נסדרו על היין מדינא ולא ממנהגא.

ב. **אדם שלא בירך על האירוסין מברך על היין דנישואין ולא מברך 'ברכת אשר ברא':** כמה אנשים מכובדים בברכות אלו, וגם כאן יש שיורו למברך על היין לטעום ויש שיסתפקו בטעימת החתן וכנ"ל, [אבל ברור שלא ישתה המברך האחרון אלא מחזיר את הכוס לראשון שבירך או לחתן וכמשנ"ת] אלא שיש לדון אם המברך על היין יכובד בעוד ברכה או אפשר לפצל את שבע הברכות לשבעה כיבודים שונים.

ג. **המברך על האירוסין ממשיך ומברך על גפן דנישואין:** המברך את ברכת האירוסין ממשיך ומברך עתה על הגפן ואח"כ מברך הוא או אחרים את כל ששת הברכות, וכאן נקלענו לבעיה דהא המברך הזה כבר בירך לפני זמן קצר על הגפן ומדוע נצריכו בעוד ברכה [ואולי זוהי באמת יסוד טענת רבינו משולם הנ"ל שהצריך רק ברכה אחת בתחילה על כוס אחת] וראיתי שצידדו להתיר משום שהיה הפסק גדול בשל מעשה הקידושין וקריאת הכתובה אבל סברא זו קשה להולמה, שהרי מצינו בכמה מקומות שאין שיהוי זמן כזה נחשב כהפסק, וגדולה מזו מצינו בשו"ע סימן קע"ח סעיף ו' וז"ל: מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל, אפי' אם אין שהות לגמור סעודתו ולהתפלל, שחייב להפסיק ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, עם כל זה לא הוי הפסק, הרי שאף שיש שיהוי ובו חלה מניעה מלאכול ועכ"ז אינו נחשב כהפסק, ואפילו לדעת הגר"א דבשעת אמירת ההגדה שאסור לשתות [לדעת הר"ן הוב"ד בביה"ל תע"ג ד"ה הרשות יש לאסור מיד אחר מזיגת כוס שני ולדעת הרמב"ן יש לאסור אחר שפותח לומר הגדה, ובשעת ההלל יורו התוס' פסחים (קג. ד"ה רב אשי) שמעתה אסור לשתות אך קודם לכן מותר] וזה גורם ברכה לכוס שני עכ"ז אינו דומה לכאן שהרי ודאי דמותר לשתות תו"כ סידור חופה וקידושין, וא"כ יש להבין מדוע יש לברך ובאמת הורה היד אהרון שכדאי שלא לזמן לברכה הגפן של הנישואין את אותו אדם שבירך ברכת הגפן של אירוסין, וראיתי שקדמני בקושיא זו במנחת שלמה ח"א סי' י"ח, **ומתוקף הקושיא נראה לי לחדש** שבאמת הוי הכא נמלך דאין האדם שבירך ברכת אירוסין יודע אם יכבדוהו בברכת נישואין וכמעט שאינו מצוי דבר זה, ואפילו במידה והוא עצמו מסדר את הקידושין ויודע שיברך ברכת נישואין י"ל דלא מיגמר בדעתיה דהא מצוי מאד שיבוא אדם חשוב והוא עצמו יכבדו בברכת הגפן דנישואין, וממילא אחר שתית הכוס הראשונה הרי הוא בגדר 'נמלך', וממילא יש לברך על כל כוס וכוס אך טענה זו יפה כוחה באדם שהוא עצמו שותה את הכוס אך מה יענו הנוהגים להשקות החתן והכלה והא לית לגבייהו נמלך דודאי יכבדו אותם בשתיה וגם אם אינם יודעים את סדר הברכות ולא אסיקו אדעתייהו אם תהיה עוד כוס או לא, הרי סמכא דעתייהו על הרב המסדר ואינם 'נמלכים'.

ד. **חתן בירך על האירוסין ואחר מברך על נישואין: הנוהגים** שהחתן עצמו מברך על היין דברכת אירוסין, פתרו את הבעיה לחלוטין, משום שלעולם לא יחזור אותו אדם על ברכת הגפן דהא לכל הדיעות אין החתן מברך ברכות נישואין שהרי הן ברכה לעצמו ואין ראוי שיברך אדם את עצמו, דכך כתב החיד״א בספרו חיים שאל (חלק ב סימן לח אות נ״ו) וז״ל: צריך לברך ברכת חתנים וכו׳ אין ראוי שיברך החתן עצמו ז׳ ברכות לפי שז׳ ברכות הם שבח לשם יתעלה וברכה לחתן והכלה וישראל ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים ואין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו והרמב״ם כעס על החתן שבירך ברכות אלו לעצמו. כן כתב רבינו אברהם בן הרמב״ם משם מר אביו (חידושים שבס׳ מעשה רקח בתחילתו בדף ראשון) וידעתי שגדול אחד בירך ז׳ ברכות לעצמו. ואני בעניי אמרתי דנעלמו ממנו דברי הרמב״ם ז״ל ושהוא ז״ל הקפיד על זה, עכ״ל. ואפשר ליתן טעם נכון בזה ע״פ יסודו של הגר״א שביאר דבברכת אירוסין לא יברך החתן בעצמו משום שנאמר ׳ויברכו את רבקה׳ ובא לרמוז דאחרים בירכו ולא החתן, וגם כאן מצינו סמך לברכת חתנים במדרש בראשית רבה (פרשה ח סימן י) וז״ל המדרש: א״ר אבהו נטל הקדוש ברוך הוא כוס של ברכה וברכן, אר״י ברבי סימון מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין של אדם הראשון, אמר רבי שמלאי מצינו שהקב״ה מברך חתנים ומקשט כלות וכו׳ מברך חתנים מניין, ויברך אותם אלהים, ומקשט כלות מניין, ויבן ה׳ אלקים את הצלע, ע״כ. ואף אנו נאמר ׳ויברך אותם אלקים׳ ולא האדם את עצמו.

נטילת בקבוקים ממיחזורית

עמידת המקנה בצד החצר
שני צדדים להקל גם לדעת הרמ"א
בירור המציאות כיום

• • •

שאלה: האם מותר ליטול בקבוקי פלסטיק מתוך מיכלי המיחזור.

תשובה: מיכלי המיחזור שייכים לרשויות או לתאגידי המיחזור ומוצבים ברשיון מלא לטובת העולם ונוחות התושבים, וממילא נחשבים כחצירו של בעל הבית כדמצינן בשולחן ערוך חושן משפט הלכות מקח וממכר סימן ר' וז"ל: כליו של אדם, כל מקום שיש לו רשות להניחו, קנה לו, ע"כ. וא"כ לכאורה י"ל שמיד באותו הרגע שהושלך הבקבוק למתקן - קנאו התאגיד, אך מצד שני יש להבחין כי הכלים נחשבים כחצר שאינה משתמרת שהרי הם מוצבים ברה"ר ויש בהם פתחים מכמה כיוונים שאפשר ליטול בשופי בקבוקים בכל שעות היממה[א], וממילא אין כח בחצר גרועה כזו לקנות את הבקבוקים הניתנים לתוכה בתוכה כדין המפורש בשולחן ערוך חושן משפט הלכות אבידה ומציאה סימן רס"ח וז"ל: חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואם נפלה בה מציאה הרי היא של בעל החצר. במה דברים אמורים בחצר המשתמרת אבל בשדה וגנה וכיוצא בהן, אם היה עומד בצד שדהו ואמר: זכתה לי שדי, זכה בהם; ואם אינו עומד שם, או שהיה עומד ולא אמר: זכתה לי שדי, כל הקודם זכה, ע"כ.

עמידת המקנה בצד החצר

והעירני גיסי הגאון ר' יהודה חבשוש שליט"א שכל זה באבידה שאין כאן קונה ומקנה אלא אך ורק בעל השדה הקונה וזוכה באבידה אבל במעשה

א. והעירני גיסי הגאון ר' יהודה חבשוש שליט"א דעוד יש לעיין בגדרי משתמר ואינו משתמר, דלא ברירא מאי חשיב שימור דהא הנתה"מ דרש רק מוקף מחיצות וא"צ קירוי ומנעול, אך אולי דיבר רק בחצר ממש שיש רתיעה לבני אדם להכנס לתוכה אבל הכא במתקני המיחזור אין תחושה של 'מקום פרטי'.

הקנאה שיש זוכה ומזכה כגון הכא שבעל הבקבוקים מתכוין לתתם במתנה לתאגיד נחלקו בזה השו"ע והרמ"א בסימן ר' וז"ל: היו מטלטלין ברשות הלוקח המשתמר **לדעתו או שהוא עומד בצד** אותו רשות וכו' קנה הלוקח, הגה: ויש חולקין וסבירא להו דבמכר או מתנה אם משומר **לדעת המוכר או הנותן**, סגי וקנה, וכן נראה להורות, עכ"ל. נמצינו למידים שבנותן מתנה דעת הרמ"א שבעצם נוכחותו של הנותן בחצר שאינה משתמרת סגי אך השו"ע דורש שהקונה עצמו יעמוד בצד הרשות ולא מהני בהא דהמקנה עומד שם, ואם כן הכא יאסור הרמ"א ליטול את הבקבוקים משום שהוקנו לבעלים ע"י עמידת מפקידי הבקבוקים בצד המיחזורית.

שני צדדים להקל גם לדעת הרמ"א

אבל נראה שעדיין אפשר להקל בזה אפילו להולכים אחר פסקי הרמ"א שהרי הש"ך האריך לברר דין זה שהוא מחלוקת הרי"ף והרמב"ם כנגד הרא"ש והביא חבל ראשונים שאוחזים בשיטת השו"ע, ולבסוף כתב בזה"ל: והוי ספיקא דדינא אבל להורות לכתחלה וכמ"ש הרב [הרמ"א] ודאי לא נהירא שכבר בררתי שדעת רוב הפוסקים כהרי"ף והרמב"ם ושכן עיקר, עכ"ל. ואפשר עוד לצדד שרבים הפעמים שילדים נשלחים להשליך את הבקבוקים למיחזורית וממילא אין בידם להקנות אפילו לרמ"א, ואף להרמ"א שם מצינו שהחמיר חומרא אחריתא שדרש עמידה בתוך אותה שדה ולא בצידה וא"כ הכא מניח הבקבוקים אינו נמצא בתוך המתקן אלא מחוצה לו.

ולסיכום: בהקנאת נותן המתנה העומד בתוככי חצר שאינה משתמרת נחלקו הראשונים ואחריהם השו"ע והרמ"א, השו"ע הורה כי אין כוח בידו של נותן המתנה להקנות לבעל החצר, אך הרמ"א הכריע כי יש כוח בידו להקנות, ונראה שהש"ך ג"כ ס"ל דהעיקר כדעת השו"ע בזה (עי' בנתה"מ סק"ב), וא"כ יש צד גדול לומר שלא נקנו הבקבוקים כלל לתאגיד כיוון שהם עצמם אינם עומדים כאן כיוון שהעיקר כדעת השו"ע, **ואפילו לדעת הרמ"א** שהחמיר עדיין אפשר לצדד להקל דהא הוא עצמו דרש עמידה בתוך החצר ולא מצידה **וא"כ ממה נפשך עליך להקל בזה** דאי ס"ל כהשו"ע לא נקנו הבקבוקים כיוון שבקונה צריך לעמוד בצד החצר ואי ס"ל כהרמ"א שדי בעמידת המקנה הרי הוא צריך לעמוד בתוך החצר, **ועוד יש להוסיף** שחלק מהבקבוקים הנמצאים במיחזורית הושלכו ע"י אינשי דלית בהו דעת להקנות ומנא לך דהאי בקבוק הוקנה לתאגיד.

אך יש לעורר שעדיין יאסר ליטול את הבקבוקים מהמיחזורית משני כיוונים:

א. יש קנין לתאגיד בגלל שמחשיבים את המיחזורית כחצר המשתמרת: מצינו בגמרא ב"מ ק"ב. דאף בחצר שאינה משתמרת אי יצא לה מציאה בעיר תקנה החצר, ותמהה הגמרא כי יצא לו שם מציאה בעיר מאי הוי? - כיון דיצא לו שם

מציאה בעיר - מיבדל בדילי אינשי מינה, והויא לה כחצר המשתמרת, הרי שאין לנו צורך ממשי בגדר ומנעול אלא די בהא דבדילי אינשי מינה, **וכתב בשיטה מקובצת בשם רבינו חננאל: בדילי אינשי מינה. ומתיראין להכנס בתוכה שמא יאמר להן השלטון אתם שנכנסתם בחצר לקחתם המציאה לפיכך הויא לה כחצר המשתמרת**, וכן פסק הטור בסימן רס"ח אך העיר הב"י בזה"ל: והרי"ף השמיט כל זה וגם הרמב"ם בפי"ז מהלכות גזילה השמיטו ולא ידעתי למה, והשמיט דין יצא שם מציאה בעיר בשו"ע, והרי ידוע שמיבדל בדילי אינשי מליקח את הבקבוקים ואף לרשות יש זכות לקנוס את נוטל הבקבוקים [ושמעתי שבפועל קנסו רק על משאית שנטלה תכולה שלימה של מתקן].

ב. **יש לאסור את הלקיחה בגלל חשש קטטה**: מצינו בגמרא ב"מ קב. מושג הנקרא 'גזל משום דרכי שלום' והורה כן השו"ע בסימן רע"ג סעיפים י"ג - ט"ז, וביאר בהרחבה ערוך השולחן סימן ש"ע כל יסוד זה וז"ל:

סעיף א: יש דברים שמדין התורה אין בזה גזל וחכמים אסרום משום גזל והעובר עליהם ה"ז גזלן מדבריהם כמו מפריחי יונים ומשחקי בקוביא ופורש מצודה ובא אחר ונטלה ועני המנקף בראש האילן של הפקר ונפלה הפירי לארץ ולא באה לידו עדיין ובא אחר ונטלה, והגוזל נחיל של דבורים וכל גזל דדבריהם אין מוציאין ממנו את הגזל בדיינים כיון שמן התורה אין זה גזל ונפסל לעדות עי"ז כמ"ש בסי' ל"ד ונפסל לשבועה כמ"ש בסי' צ"ב דאחרי שמפני תאות ממון עובר על איסור חשוד ג"כ להעיד שקר ולישבע בשקר מפני ממון **וכבר נתבאר בסי' ע"ר דמציאת חרש שוטה וקטן אף שאין להם זכייה מן התורה כשאין דעת אחרת מקנה אותם מ"מ מדרבנן הוי שלהם והנוטל מהם הוי גזלן דרבנן ולמה תקנו חכמים באלו הדברים שיש בהם גזל מפני דרכי שלום כדי שלא יריבו זה עם זה**[ב] [לבד במשחקי בקוביא יש טעם אחר מפני שאינו עוסק בישובו של עולם] **ומפני מה אין באלו דברים גזל מדין התורה מפני שכל אלו הדברים אין בהם תפיסת קנין כאשר יתבאר:**

סעיף ב: מפריחי יונים כיצד יש יונים מלומדים להביא עוד יונים לשובך זה שמשלח זכר ומביא עמו נקבה או נקבה ומביאה זכר ושולח היונים שלו שיביאו יונים מן המדבר ולפעמים מביאין מן הישוב ואין בזה גזל מן התורה שהרי

ב. ומצאתי שטעם זה של 'קטטה' או 'אתי לאינצויי' בכל הדברים שנאסרו במשנה 'מפני דרכי שלום' פירש גם בהון עשיר לרבי עמנואל חי ריקי וז"ל: מצודות חיה וכו' מציאת חרש וכו' עני המנקף וכו'. בכל אחד מהם יש מחלוקת וכשיש מחלוקת אין שלום וכשאין שלום אין אחדות, משום הכי לא יחדם וכללם יחד בבבא אחת להראות כח המחלוקת, עכ"ל. אך בדין מצודות חיה ועופות מצאתי לתוס' רי"ד שכך פירש דינא דדרכי שלום וז"ל: אבל מפני דרכי שלו' דלא ליתו לאינצויי תיקנו חכמים שיהא בהן גזל וקנה אותם בעל המצודה, עכ"ל.

גם בעל השובך אין לו בהם קנין גמור אף שהשובך שלו הוא אם אינו מגדלן בביתו או ברפתו ונותן להם מזונות אלא שמגדלן בשובך העומד מחוץ לחצירו ונזונין מן השדה ואינו קונה אותם בדמים אלא מתאספין להשובך יונים ממקומות הפקר ומתגדלין בשם ולפעמים יוצאין משם ולא סמכה דעתא דבעל שובך עלייהו ולכן אין בזה מן התורה גזל ומ״מ **מדרבנן יש בזה גזל מפני דרכי שלום מפני שכל אחד תופס את היונים הנמצאים בשובכו לשלו ויבואו למריבות וקטטות** ויונים שחוזרים תמיד לשובכן יש בהם גזל גמור מן התורה ככל העופות שברשותו של אדם [כ״מ מב״מ ק״ב. ומסוף חולין מרש״י ד״ה ואב״א וטעם דדרכי שלום הוא בסנהדרין כ״ה. ובגיטין נ״ט: כלול זה במשנה עם מצודות חיה ועופות דגם זהו כעין מצודה]:

סעיף ג: ולא יונים בלבד אלא כל העושה כן בשארי עופות וחיות ובהמות שאינן מן הישוב כמו שור הבר ה״ז גזלן מדבריהם וכתב הטור שאסרו לצוד יונים בישוב מפני שהן של אחרים ואין פורשין רשתות ליונים אא״כ הרחיק לתוך המדבר ד׳ מילין ובמקום כרמים אפילו הרחיק מאה מילין לא יפרוש לפי שהולכין למרחוק ע״י הכרמים וכן אם יש שובכין אפילו הן שלו או של כותי לא יפרוש אפילו ברחוק מאה מיל לפי שהולכין למרחוק ע״י השובכין עכ״ל ומרחיקין את השובך מן העיר כשיעור המפורש בסימן קנ״ה, עכ״ל ערוך השולחן.

ולסיכום: מצינו כמה דברים שאינם שייכים מדין תורה לאדם אך חכמים אסרו ליטול ממנו אותם מפני שהאדם חש שהם שייכים לו אף שדינית לא נקנו לו ומפני ׳דרכי שלום׳ אסרו חכמים לנוטלם ממנו:

א. מציאת חרש שוטה וקטן.

ב. אדם שטיפס על אילן של הפקר ומנענע את הענפים והפירות נופלים.

ג. יוני הפקר הבאות לגור בחצר פרטית ואוכלות מן ההפקר.

ד. נחיל דבורים.

ה. ולכאורה גם בקבוקי מיחזורית אף שייתכן שמדין תורה לא נקנו לתאגיד, גם הם ייכנסו תחת הגדרת גזל מדרבנן ככל הנ״ל.

וא״כ יוצא שייתכן שעל פי יסוד ׳יצא שם מציאה בעיר׳ יש כח בידי המיחזורית לקנות כחצר המשתמרת, ואפילו אם תדחה ותאמר שכיוון שהרי״ף ורמב״ם ואחריהם השו״ע לא פסקו את הדין הזה ממילא אינה כחצר המשתמרת, עדיין ייאסר ליטול בקבוקים מפני דרכי שלום דהיינו שכיוון שהתאגידים אוחזים בדיעה שהבקבוקים שייכים להם אף שדינית אינם שייכים להם הנוטל הרי הוא גוזל גזל מדרבנן מפני דרכי שלום.

בירור המציאות כיום

אך יש להוסיף דשמעתי ממקור מהימן ששאל את החברות ואת הפקחים ויש

שאמרו שאין להם בעיה כלל שיטלו כמה בקבוקים ע״מ להחזיר דהרי הכל ימוחזר ומה לי עתה או בעוד כמה שבועות, ואם כן נמצא שאין החברות מקפידות על כמות מועטת, וממילא לית הכא איסור משום דרכי שלום דהא לא יתקוטטו על כך [ונראה שאף אם יאמר בעל התאגיד שאינו מסכים ליקח אפילו בקבוק אחד יש לטעון שאין בכך חשש קטטה כיוון שבפועל אינו נמצא כלל בשטח המיחזוריות ולא שייך בו קטטה] ואף אין לאסור מדין ״יצא שם מציאה׳ משום שלגבי בקבוקים מועטים לא יצא שם מציאה ולא בדילי אינשי כיוון שלא קונסים על כמות קטנה [ויש עוד לעיין בחשש קטטה משאר אינשי שיקפידו על הנוטל בטענה שהרי אנו טורחים ליתן בקבוקים דוקא במיחזורית ואתה נוטל את הבקבוקים האלו, אך לא מצינו גזירה כזו משאר אינשי, אך במקום שיש אינשי קפדני כאלו וחוששים בני אדם ליטול מאימתם יש צד לומר שעדיין ייכנס בגדר ׳בדילי אינשי׳ וממילא תקנה המיחזורית כחצר המשתמרת].

העולה מן האמור: במידה והרשויות והתאגידים אינם מתירים ליקח שום בקבוק ואף קונסים על כך [ואולי אף במקום שיש אנשים הזועמים על הנטילה] ברור שאסור משני צדדים ליטול בקבוקים:

א. שהמיחזורית קונה בגלל שבדילי אינשי.

ב. שיש בדבר איסור מפני דרכי שלום.

אך מהמצב כיום נראה שאין קפידא משום גורם ליטול כמות מועטת וממילא לא בדילי אינשי ולית חשש קטטה.

ברירת תאנים

ברירה במין אחד
איסורא הוא דרביע עליה
בתר מעיקרא או בתר לבסוף
'העולה מן המדבר'

• • •

שאלה נשאלה באדם שכלכלת תאנים לפניו וחפץ לברור את התאנים המתולעות מתוך היפות אך כיוון שאינו יודע איזוהי התאנה היפה ואיזו גרועה הרי הוא נוטל אחת בכל הבא בידו ובודקה היטב, אי ישרה בעיניו הרי הוא מניחה בצלחת נפרדת ואי לא הרי הוא משליכה לקערת הפסולת, ויש לדון האם פעולה זו נחשבת כברירת פסולת מאוכל שהרי לעיתים נוטל בידו מתוך התערובת תאנה מתולעת ומסלקה, או אוכל מפסולת שהרי ברוב פעמים נוטל מתוך התערובת גם תאנים נקיות לחלוטין הנחשבות כאוכל.

ברירה במין אחד

תשובה: ראשית עלינו לברר אי איכא ברירה בכה"ג שבורר תאנים מתאנים דהא כלל גדול לימדונו רבותינו הראשונים 'אין ברירה במין אחד' כך כתב רבינו המגיד משנה בהלכות שביתת עשור (פ"ג ה"ג) ופסק כוותיה הרמ"א בסעיף א' בענין ברירה בקינוב ירק, וכן כתב התה"ד בסימן נ"ז ופסק כמוהו הרמ"א בסעיף ג' בדין ברירת דגים, ולכאורה בבורר תאנים מתאנים הרי זו ברירה במין אחד ולא חשיבא ברירא, ודוגמא לדבר אדם שיש לו עשר חתיכות בשר מאותו מין וסוג מעורבות זו בזו וחשקה נפשו בחתיכה גדולה ושמנה משאר חתיכות אין בזה כלל דין בורר דהא כולהו שוות וכולם חתיכות בשר הם ומאי מעליותא של זו מזו, אלא מאי כבר כתב המשנ"ב בס"ק ט"ו שאפילו במין אחד אם חתיכה אחת נשרפה מעט ואינה כ"כ ראויה לאכילה אלא ע"י הדחק הרי יש בה ברירה והבוררה משאר חתיכות עובר על איסור בורר מדרבנן [ויסוד זה שיש 'ברירה

מדרבנן מקורו במגיד משנה הנ״ל שכתב כן לגבי עלים מעופשים הנאכלים ע״י הדחק] ועל אחת כמה וכמה שאם נשרפה החתיכה עד שאינה ראויה לאכילה שהבוררה עובר על ברירה דאורייתא, שהרי הפכה להיות פסולת גמורה, **ואם כן לכאורה בתאנה מתולעת בודאי שנחשבת כפסולת דהא איכא איסורא דאורייתא באכילתה ואין לך פסולת גדולה מזו.**

איסורא הוא דרביע עליה

אך בהלכות יו״ט סימן ת״ק כתב המג״א בס״ק י״ב שניקור החלב מעל הבשר נחשבת כברירה ממין אחד דהא החלב מיסודו ראוי לאכילה אלא שהתורה אסרתו ולכן נחשב רק כמין בשר ואיסורא הוא דרביע עליה, וכ״כ הפר״ח ואחריהם האג״ט התיר לנקר בשר בשבת אם רצונו לאכלו חי, וכן מצינו בדברי המשנ״ב בסימן שי״ח סק״י שהתיר להדיח בשר מהדם שעליו [ואין לומר שהתיר משום דס״ל דהדחה ושריה אינה פעולת ברירה דהא מפורשות הורה המשנ״ב בסימן שי״ט ס״ק כ״ח וכ״ט לאסור שרייה וברירה בעזרת מים כגון תפו״א מהעפר הדבוק בהם].

ונמצא שאין ברירה בהרחקת חלב מבשר, פירות ערלה וטבל משאר פירות מתוקנים, וכן לא יהיה איסור לברור מצות חמץ ממצות כשרות, ולפי יסוד זה הרי התאנה הבעייתית אינה נחשבת כפסולת ממש אלא כשאר התאנים הנקיות מתולעים, שהרי פוק חזי וכל בני עממי הארץ אוכלים לתאנה כך ללא בדיקה בעודה בכפו יבלענה ואי לאו איסורא אף אנן היינו אוכלים תאנים ללא הבחנה, ולכן ברור שאין לדמות תילוע תאנים לזבוב בכוס שהסכמת הפוסקים שחשיב פסולת דאורייתא שהחילוק ברור דאין שום אדם בעולם שיאכל זבובים ולכן אין לומר שיאמר דזבוב אוכלא הוא אלא שאיסורא הוא דרביע עליה, מלבד הא שהכא אין הברירה נעשית בסילוק התולעת מתוך התאנה, אלא הברירה נעשית בתאנה מתולעת מתוך שאר תאנים וצידד ביסוד זה בנשמת אדם כלל ט״ז סק״ה שצידד להתיר סינון משקים מתולעים ואפילו ע״י מסננת וז״ל: די״ל אף על פי שאי אפשר לשתות מחמת התולעים מ״מ אי לאו משום איסור דרביע עליו היה יכול לשתותו דומה לקסמין, ובשעת הדחק יש לסמוך על דעה ראשונה שבש״ע דאפילו במשמרת מותר. ואמנם מתשובת הרא״ש כלל כ״ב וכ״כ בש״ע סעיף ט״ז דמים שיש בו תולעים מותר לשתות ע״י מפה דלא שייך בורר ומשמר בשעת שתיה ע״ש שמוכח דאם לא בשעת שתיה אסור, **ואפשר דיש לחלק דמיירי מתולעים כמו זבובים וכיוצא בהם דהם אפילו בלא איסור הם מאוסים ומקרי פסולת גמור משא״כ אלו תולעים קטנים הגדלים בשכר ומשקין שאלולי האיסור היו שותין אותן, והראיה שהגוים שותים אותו כך אפשר דדומין לקסמין, וכמ״ש הר״ן בשם רמב״ן דעז בשבת לא מקרי פסולת אף על גב דאינו ראוי לאכילה מ״מ כיון שאינו אלא מחמת איסורא דרביע עליה.** ונראה דכיון שהש״ע לא הכריע בסי׳ ש״ך סעיף ז׳ וא״כ ה״ה הכא אסור.

ומצאתי בכלבו דף כ״א וז״ל ומסנין יין שאין בו שמרים כדי שיהיה צלול מפני הקמחים שבו וכן הדין מפני היבחושין שבו אם אפשר לשתותו בלא סינון עכ״ל, ונראה דיש להשוותו עם מש״כ הרא״ש בתשובה וכמו שכתבתי שהרא״ש מיירי בתולעים ממש וצ״ע, עכ״ל. והמעיין יראה דהנשמ״א הסתפק בבורר את התולעים ממש מתוך המשקין אך בנידון דידן נראה שיתיר אף הוא דהא אין הברירה נעשית בסילוק תולעים אלא הברירה נעשית בתאנה מתולעת מתוך תאנים, **ובר מן דא** והרי אפילו תאנה מתולעת ממש אית בה חלקים שראוים לאכילה ונמצא א״כ שהמוציא תאנה מתולעת בוודאות הרי הוא כבורר פסולת עם חלקי אוכל שהתיר בזה הט״ז בדין ברירת הזבוב עם מעט משקה.

אלא שבשביתת השבת (בורר ס״ט) נקט לאסור ניקור בשר מחלבים האסורים בשבת, ובסעיף י׳ כתב לענין ברירת פירות ערלה שהוא איסור דרבנן, והסכימו עמו כמה אחרונים (הוב״ד באיל משולש פ״ו סי״ט, ובמנחת חינוך נסתפק בדבר) ולפ״ד יש לחוש לאסור את ברירת התאנים, ואפילו שיש בה חלקים ראויים לאכילה עכ״ז בד״כ המדקדקים מתעבים את המאכל המתולע וחשיב בעיניהם כפסולת וא״כ לא יהא אלא כברירת איסטניס [שנתפרש דינו בביה״ל ד״ה הואיל] שנחשבת ברירתו כברירה דרבנן.

בתר מעיקרא או בתר לבסוף

אלא שיש לדון הכא שאינו יודע מהי התאנה המתולעת ואיזו תאנה נקיה ולכן הרי הוא נוטל מכל הבא לידו בלא שום ידיעה אי בירר אוכל או שמא בירר פסולת, ואם נדון לפי מעשיו דמעיקרא נאמר דלא ברר כלל אבל אם נדון לבתר בסוף הרי כל התערובת ברורה וממוינת ובודאי שבירר, ובכה״ג כבר הורו פוסקי זמננו[א] שבכה״ג אזלינן בתר לבסוף ונחשב בורר ודבר מצוי הוא באדם הנוטל בידו ערימת סכו״ם בתערובת ונוטל מכל הבא לידו ומציבו בתא המיועד לו עד שבסוף התהליך הכל נברר, וכן מצוי הדבר במשחקי ילדים כגון ׳קלפים׳ שאוחז בידו חבילה לא ממוינת ומוציא אחד ומציבו במקומו ועוד אחד ומניחו במקום שונה עד שנמצאת כל התערובת ברורה ומאורגנת כל מין על דגלו.

אלא שחילקו, שאם יעשה פעולה חשובה באמצע כגון ניגוב הכלים שלא יחלידו, מוציא אחד ומנגבו ואז מניחו במקומו אין הפעולה נחשבת כפעולת ברירה ומיון אלא כנטילה ללא הבחנה לצורך פעולת הניגוב ואז יכול להניחו במקום המיוחד לו, ולכן אף בנידון דידן פעולת הברירה באמצע נחשבת כפעולה חשובה בין הנטילה לבין המיון, וממילא אף שבסוף כל התהליך אנו מוצאים ומתברר למפרע שכל התערובת נברירה אין איסור בדבר, כיוון

א. כ״כ באיל משולש פי״א סק״ח בשם הגרי״ש אלישיב והגרש״ז אויערבאך והגר״נ קרליץ ועוד גדולים.

שלא נעשתה כאן פעולת ברירה אלא בדיקת תאנים.

'העולה מן המדבר'

למעשה: אפילו ברירת תאנה מתולעת הניכרת כבר לפני הברירה יש לצדד בה לקולא שנחשב 'ברירה במין אחד' ואין כאן פסולת כלל אלא אוכלא הוא, ואיסורא הוא כאריה דרביע עליה ע"פ סברות המג"א והפר"ח, האג"ט וכך נראה מדברי המשנ"ב, וכן צידד בנשמת אדם, אלא שיש לחוש לדעת הסוברים שיש בדבר איסור ברירה מדרבנן, אך כיוון שהבורר בנידון דידן אינו בורר ממש אלא נוטל מכל הבא בידו ואז פותח בפעולה משמעותית היוצרת 'הפסק' בין תחילת המלאכה לסיומה בזה נתיר בשופי.

להלכה: מותר ליטול בידו תאנה ולבודקה ואי יפה ונקיה - להניחה בצלחת, ואי גרועה ומתולעת - להשליכה ולית בזה חששא דברירה כלל שרי אפילו בדעביד לאחר זמן.

'עריס' ע"ג סבכה

ונפרוש השמלה ותתברר ההלכה
כותל, גדר, אפיפירות
שלש חומרות בעריס משאר כרמים
בין ד' אמות לח' אמות
ארבע אמות מעיקרי הגפנים לגדר
קנים ואפיפירות מהגפנים לגדר יותר מד"א
חמש גפנים מוזלות
מי זאת עולה:

• • •

בהיותנו בחוות 'נווה ארז' לצורך זריעת חיטים בחלקת השדה 'ארעא דרבנן'[א] אשר קנה אברהם, התעוררה שאלה נוגעת למעשה בהלכות כלאיים, כיוון שראינו שסמוך לשדה המיועדת לזריעה היתה נטועה שורת גפנים [כשבע גפנים] וביניהם לבין השדה היה מתוח כבל מתכת ע"מ שהגפנים יהיו מודלות ונסמכות על הכבל [והגפנים עדיין לא הגיעו אל הכבל עצמו אלא נמתחו ע"ג חוטי מתכת המחוברים לכבל] ויש לעיין האם מותר לזרוע בסמוך לכבל, או שמא עלינו להרחיק שיעור גדול וכמה.

ונפרוש השמלה ותתברר ההלכה

לכאורה שורת גפנים אינה נחשבת כלל ככרם אלא כגפן יחידית שצריך להרחיק ממנה לכל צד אך ורק ששה טפחים, וכמש"כ הרמב"ם בהלכות כלאים פ"ז ה"א וז"ל: הבא לזרוע בצד הכרם מרחיק ממנו ארבע אמות מעיקרי הגפנים וזורע, ואם גפן יחידית היא מרחיק ממנה ששה טפחים וזורע, היתה שורה אחת של גפנים זו בצד זו אפילו הן מאה אין זה כרם אלא כגפן יחידית ומרחיק מן השורה ששה טפחים וזורע,

---

א. ע"פ קידושין נט.

היו שתי שורות הרי אלו כרם וצריך להרחיק ארבע אמות מכל צד ואחר כך יזרע, עכ"ל.

אלא שכאן ישנו דין הנקרא 'עריס', והיא הגדרה מיוחדת ויוצאת דופן בכלאי הכרם שאף שמדובר רק בשורת גפנים שאין לה את המעלה של 'צורת כרם' עכ"ז מחמת חשיבות ההדליה ע"ג סמוכות ותמוכות הגפנים מקבלות שם של כרם [ולכן נקראו 'עריס' מלשון עריסה שעתה זמורות הגפן עומדות כעין מיטה גדולה] ויש בדיני עריס שינויים משאר דיני כרם בין לחומרא ובין לקולא וכ"כ הרמב"ם בפרק ח' ה"א וה"ב וז"ל: הגפנים שגדלו כברייתן והרי השריגים והאשכולות שלהן מושלכין בארץ הן הנקראין כרם, **אבל העושה כמו מטה או כמו שבכה גבוהה מעל הארץ כדי שיהיו האשכולות והשריגים נמשכין עליה והגביה נוף הגפנים מעל הארץ על אותה המטה והדלה אותו הרי זה נקרא עריס,** ואותם הקנים וכיוצא בהן שעשה מהן מטה או שבכה והדלה עליהן את נוף הגפן הן הנקראים אפיפירות, ודינים אחרים יש בעריס, הנוטע שורה אחת של חמש גפנים או יתר וערסן על גבי כותל גבוה עשרה וכיוצא בו או שנטען בצד חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה הרי אלו נקראין עריס, וצריך להרחיק מן העריס ארבע אמות ואחר כך יזרע, כדרך שמרחיק מן הכרם, עכ"ל.

כותל, גדר, אפיפירות

הרי שלמדנו מדברי הרמב"ם שאם יהיו חמש גפנים בשורה אחת, אם אדלה ואשעין אותן ע"ג דבר כלשהו כגון א. כותל מרוחק וזמורות הגפנים מוגבהות מע"ג הקרקע, ב. חריץ באדמה והגפנים מעל חלל הבור, ג. 'אפיפירות' - שהם רשת העשויה מקנים או חומר אחר ועל הרשת הזו משתרגות זמורות הגפנים באויר. בכל הנ"ל תחשב השורה ככרם ונצטרך להרחיק ממנה ארבע אמות כדין כרם.

ולסיכום: אין להקל כאן משום שאין לנו שתי שורות גפנים, אלא אף שישנה רק שורה אחת יש להחשיבה ככרם מכח ההדליה.

שלש חומרות בעריס משאר כרמים

ומצינו כמה חומרות בעריס משאר דיני כרם, ונמנה שלש מהן:

א. בכל כרם נדרש תנאי של שתי שורות לפחות וכאן די בשורה אחת.

ב. בכרם רגיל או אפילו בגפן יחידית מודדים מעיקר הגפן ולא מהנוף כדכתב הרמב"ם בפ"ז ה"א וז"ל: הבא לזרוע בצד הכרם מרחיק ממנו ארבע אמות מעיקרי הגפנים וזורע, ע"כ. וכן בהי"א וז"ל: הרי זה מרחיק מעיקרי הגפנים ארבע אמות לכל רוח, ע"כ. ואילו בעריס מרחיק אפילו מהגדר שנוף הגפנים נשען עליה.

ג. בכרם רגיל וכן בכל הלכות כלאים כלל גדול בידינו שהגדר חוצצת בין מין למין כדכתב הרמב"ם בהלכה ט"ו וז"ל: גדר שהוא גבוה עשרה טפחים וכן חריץ

שהוא עמוק עשרה טפחים ורחב ארבעה הרי זה מותר ליטע כרם בצדו מכאן וירקות בצדו מכאן, אפילו מחיצה של קנים אם אין בין קנה לחבירו שלשה טפחים הרי זו מובדלת בין הכרם והירק בגדר, ע"כ. ואילו בעריס אע"פ דאיכא גדר אינה חוצצת, וז"ל הרמב"ם בפרק ח' ה"ג וז"ל: ומהיכן מודדין מעיקר הגדר שערסן עליו, כיצד הרחיק את השורה של גפנים מן הכותל אמה ונמצא העריס מן הגפנים ולכותל מודד מן הכותל ארבע אמות וזורע, ונמצא בין הזרע ובין עקרי הגפנים חמש אמות, ואם בא לזרוע מצד הגפנים מרחיק מעיקרי הגפנים ארבע אמות שנמצא רחוק מן הכותל חמש אמות, ועל דרך זו דנין בכל עריס, ע"כ. [אבל בזה חלק עליו הראב"ד בתוקף וז"ל: א"א מעולם לא עלה על דעת שום מפרש שיהא צריך הרחקה מאחורי הכותל שהרי הכותל מפסיק בין הגפנים והזרע].

בין ד' אמות לח' אמות

ומלבד התנאי של 'חמש גפנים' מצינו עוד כמה תנאים בגדרי 'שורה', שלימד אותנו הרמב"ם בפ"ז ה"ב כלל גדול בגדרי כרם שהגפנים צריכות להיות סמוכות אך לא צמודות מדי, והיינו שהמרחק בין גפן לגפן לא יעלה על שמונה אמות [שאז אין כל קשר בין הגפן לחבירתה] ולא יהיו קרובות הגפנים אחת לשניה פחות מארבע אמות [שבמרחק כזה הגפן מזיקה לחבירתה ואחת מהן עתידה להיעקר וממילא רואין אותה כבר עתה כאילו אינה][ב], וא"כ בנידון דידן יש להבחין שהיו גפנים סמוכות פחות מד"א אך עכ"ז עדיין היו שם שבע גפנים.

אלא שיש לדון אם בנידון דידן יש להרחיק מן הכבל הסמוך לשדה ד"א, או כיוון שהגפנים עצמן קטנות ועדיין לא הגיעו אליו [וזה אמור לקרות רק עוד שנתיים בערך] אולי אין להחשיב לעת עתה את השורה כעריס, וכאשר יגיעו הגפנים אל כבל המתכת המרוחק אז ייחשבו שהודלו ע"ג גדר וייקראו עריס.

ארבע אמות מעיקרי הגפנים לגדר

ועוד צ"ב כמה יהיה שיעור המרחק שבין הגפן לגדר, וכי אם אמתח זמורות מהגפנים ועד גדר המרוחק עשר אמות גם ייחשב כל המקום ככרם, או שמא יהיה שיעור למרחק שבין הגפן לגדר, ובשאלה זו האחרונה ביקשתי וחיפשתי ולא מצאתי שיעור מפורש בזה במשנה וברמב"ם, אבל שמחתי שמחה גדולה בראותי את דברי החזו"א שנכנס לעובי הקורה וכתב (כלאים סי' י"ב סק"י) וז"ל: יש להסתפק אם יש דין עריס בגפנים רחוקים ד"א מן הגדר ומודלים עליו, ונראה דברחוק ד"א בטל דין עריס וכדתנן 'בצד

ב. ובחזו"א טרח להוכיח שגם בדיני עריס כללים אלו נכונים, והובאו ציוני המקומות בדרך אמונה פ"ח ציון ההלכה י"א.

הגדר' ואמרינן בעלמא (ע"ז נ.) מאי בצד, בצד ד"א, עכ"ל. וכך הורה החזו"א מפורשות בדיני כלאי הכרם ס"ק כ"ב.

וא"כ לשיטת החזו"א אם תהיה הגדר שעליה מודלות הגפנים מרוחקת יותר מד"א מעיקרי הגפנים, אין על השורה שם עריס ודינה כסתם שורה שצריך להרחיק מעיקר הגפנים ששה טפחים ותו לא.

ולכאורה בנידון דידן לפי יסוד החזו"א היו עיקרי הגפנים מרוחקות מכבל המתכת המתוח הרבה יותר מד"א ויש לטעון שאין כאן דין עריס. אלא שכאן היו את חוטי המתכת שעליהן זוחלות ונכרכות הזמורות וחוטי המתכת מחוברים לכבל הראשי, **וא"כ תרתי לריעותא איכא, האחת:** שהגפנים אינן מגיעות 'לגדר' דהיינו כבל המתכת. **והשנית:** שמעיקרי הגפנים ועד 'הגדר' דהיינו כבל המתכת יש יותר מד"א. ובזה ג"כ חידש החזו"א (כלאים סי' י"ב סק"ט) דאפשר שאין צורך שהזמורות יגיעו לגדר עצמו אלא די באפיפירות, ובכלאי הכרם אות כ"ד הורה מפורשות בזה"ל: היו קנין בולטין מן הגדר והגפנים מודלות עליהן הרי זה כמודלות על הגדר, עכ"ל. **וא"כ נפשט הספק הראשון,** ודי בהא שחוטי המתכת מחוברים לכבל המתכת, וא"צ שהזמורות יגיעו לגדר וצ"ל דכיוון שישנה תשתית מובנית שעליה יטפסו הזמורות הרי אנו רואים את הזמורות כאילו הם מושענות על הכותל.

קנים ואפיפירות מהגפנים לגדר יותר מד"א

ולגבי הספק השני שהרי עיקרי הגפנים מרוחקות מכבל המתכת יותר מד"א ואולי לא ייחשב כלל כעריס, נראה שיש לדייק מדברי החזו"א הנ"ל שכתב ' היו קנין בולטין מן הגדר והגפנים מודלות עליהן הרי זה כמודלות על הגדר' וא"כ נראה שעצם היותן על האפיפירות והקנים די בכך וחשיב הדליה ואפילו הכותל מרוחק יותר מארבע אמות, ונראה לדייק כך מדברי הרמב"ם שנקט בביאור עריס שהוא כעין מיטה או סבכה וכאן לא שייך 'גדר' אלא צ"ל שעצם ההדליה ע"ג תשתית יוצרת עריס **ונמדוד את שיעור ההרחקה מסיום המקום שהגיעו אליו הזמורות ולא מהגדר שהרי כאן הוא כאילו אינו והקנים הם היוצרים את העריס ובזה באמת לא מהני שיעור ארבע אמות אלא בשעה שפרשתי רשת מהשורה והלאה והיא מודלת על הרשת לא איכפת לן כמה יתארך משך הזמורות ועד מקום שיגיעו יחשב כרם, ובהמשך הרשת שלא הגיעו אליה עדיין הזמורות לא ייחשב כרם, ונתחדש הכא דאף שאין לנו גדר כלל עכ"ז יש דין עריס,** אלא שמלשון

ג. רבי ישמעאל אומר: שלש אבנים זו בצד זו בצד מרקוליס - אסורות, וקצת יש לחלק בין נידון זה לנידון דידן שהרי התם כתב המאירי שאין לומר דיתר מד"א חשיב סמוך דאין לדבר סוף וכי כל אבנים שבעולם יאסרו אבל כאן ישנה סברא לומר שכל שמודלות ע"ג כותל יש חשיבות כרם ומנא לן לומר שיש גבול דעד כאן יהיה כרם ומכאן לא.

הדרך אמונה בפ"ח סק"ז משמע שאפילו הקנים מרוחקים יותר מד"א מהגדר יש למדוד את ההרחקה מהגדר, וזה צ"ב דמנא לן לחדש דאם הקנים מגיעין לגדר יהיה דינן יותר חמור מזמורות המגיעות לכותל, ובעניותי לא מצאתי לדבריו מקור בדברי החזו"א ודי לבאר דברי החזו"א כמש"כ שאף אם יהיו הקנים מרוחקין מן הגדר הרי יש להחשיב את הזמורות כמודלות ויש בזה חשיבות עריס אבל הכותל הוא חסר משמעות הכא כיוון שתפקידו רק להעמיד את הקנים.

חמש גפנים מודלות

אלא שבשעת מעשה הבחין הרב ר' גבריאל טאובר שליט"א בנתון חשוב ועורר הערה גדולה, שיש להבחין בנידון הגפנים הנ"ל שלא כולן היו מכורכות ע"ג חוטי המתכת, וא"כ ברור שאין להחשיב את השורה כעריס אם אין חמש גפנים מודלות, ודבריו נכונים וכ"כ בפשיטות בדרך אמונה סק"ז, וא"כ ברור שמותר כעת לזרוע חיטים וא"צ לחוש משום עריס, **אבל 'החכם עיניו בראשו'** והרי בימי ניסן יחלו הגפנים להוציא קנוקנות זריזות וזמורות ארוכות ויכרכו ע"ג חוטי המתכת ולפתע מבלי משים יהיה לפנינו עריס שדינו ככרם וכ"כ הרמב"ם בפ"ח ה"ד וז"ל: אחד הבונה את הגדר ואחר כך נטע או שנטע ואחר כך עשה הגדר הואיל וערסן הרי זה עריס, עכ"ל. ואם לא נרחיק כעת הרי עלול היבול להיאסר דהא בימי ניסן עדיין יהיו החיטין הנזרעות בתהליך גדילתן עד שבועות שהוא זמן 'קציר חיטים'.

מי זאת עולה:

למעשה בנידון דידן **כעת** אין כאן עריס משום שבפועל אין חמש גפנים מודלות, **אך ישנו חשש קרוב לודאי** שייוצר כאן עריס דהא יש לנו את כל התנאים ליצירתו, שהם חמש גפנים במרחק בין ד"א לח"א ויש לפניהם תשתית להדליה, וברור שעלינו להתיחס להנ"ל כדין עריס ולהרחיק כבר מעתה ד"א, אלא שיש לעיין מהיכן נתחיל למדוד, לדעת הדרך אמונה נראה שיש למדוד מהכבל המתוח למול הגפנים [שהוא קצה גבול היכולת של הדליית הגפנים] אך יש לצדד לקולא ולומר שיש למוד רק מהשטח שאליו יכולות להגיע הגפנים בתקופה הקרובה ע"ג הסבכא, ואילו כבל המתכת או גדר אילו היתה כאן כאילו אינן.

ברכה על 'קבלת המפתח' לדירה

שיטת המשנ"ב – 'דרוש תיקון' לא יברך
חידוש עצום, חילוק בין קונה 'חומר גלם' לבגד 'דרוש תיקון'
אינו ראוי או איסורא דרביע
מה בין יד חבירו לחסרון מזוזה
חילוק בין שתי סוגי ברכות 'שהחיינו'
טענה מחודשת, יכול להשכיר
שהחיינו או הטוב והמטיב
דירה פרטית, הנאה למשפחה או לא
דירה להשקעה והרווחה כלכלית
הרווחת אשתו ובניו
ירידת גשמים בשדה – אשתו ובניו חשיבי שותפים
יורש ירושה – יש לחוש שאשתו ובניו לא חשיבי שותפים
'עולה מן המדבר'

• • •

שאלה: אדם שרכש דירה 'בפרוייקט' ועתה מקבל לידיו את המפתח, ברור שעליו לשבח ולהודות לה' אך יש לדעת ולברר:

א. האם עליו לברך.

ב. איזו ברכה.

ג. ומתי

תשובה: ברור שבשעת הקניה אין לאדם לברך משום שהדירה עוד לא נבנתה ואפילו בשלבי הגמר עדיין אין לו רשות להכנס אל הדירה עד שיעברו אי אלו תהליכי אישור, וא"כ ברור שעד עתה לא נתחייב בברכה.

אך עתה בשעת קבלת המפתח שהוא הזמן שהדירה עוברת ממש לרשותו יש לברר את כל הנ"ל האם הגיע הזמן לברך, ואיזו ברכה עליו יברך.

בשולחן ערוך סימן רכ"ג ס"ג נפסק: בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם, שהחיינו, ולאו דוקא חדשים דהוא הדין לישנים, אם הם חדשים לו, שלא היו אלו שלו מעולם, ולא אמרו חדשים אלא לאפוקי אם מכרן וחזר וקנאן, בשעת הקנין יש לו לברך אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן, עכ"ל.

ולמדנו מדבריו שיש לברך ברכת שהחיינו בשעת הקניה, וכאן בקנית הדירה ודאי שלא היה שייך לברך כיוון שלא היתה דירה ואף בשלבי הבניה עדיין לא היה לקונה רשות להתגורר בדירה, ועלינו לברר מתי חלה על הקונה חובת ברכה.

ולכאורה היה נראה שכעת בשעת קבלת המפתח, אך רבי עקיבא איגר בהגהותיו כתב וז"ל: בכלים שצריכים טבילה יש לדון דאינו מברך בשעת הקניין כיון דעדיין אינו יכול להשתמש בהם קודם טבילה גם בבנה בית חדש הא אינו יכול לדור בו קודם שיקבע בו מזוזה ע' מג"א סי"ב וצ"ע לדינא:

וכוונתו ברורה שהרי כל זמן שאין הכלי או הבית ראוי למגורים מסיבה כלשהיא כגון כלי מתוקן אך אינו טבול אינו יכול לאכול בו וא"כ אין שמחה בקנין שעדיין אינו ראוי למלאכתו, וכן בקונה בית ולא קבע בו מזוזות אינו יכול לדור בו וא"כ אינו יכול לברך.

שיטת המשנ"ב – 'דרוש תיקון' לא יברך

ויסוד זה שחידש רע"א שצריך אפשרות שימוש בחפץ ואי ליכא יכולת להשתמש אין לברך הובא בשעה"צ ס"ק כ"א ונראה שהראה פנים לסברא זו, ואף חידש המשנ"ב חידוש גדול בס"ק י"ז וז"ל: ודוקא אם קנה בגד שראוי ללובשו תיכף אבל אם קנה שום דבר שאינו ראוי ללובשו או להשתמש בו כמו שהוא רק שצריך ליתן לאומן לתקן לא יברך שהחיינו עד שעה שילבש הבגד או ישתמש בהכלי, עכ"ל. וציין מקור לסברא זו מדברי המג"א בסק"ו ועוד אחרונים.

חידוש עצום, חילוק בין קונה 'חומר גלם' לבגד 'דרוש תיקון'

אך לא זכיתי להבין ראייתו מדברי המג"א וז"ל המג"א: דוקא כשקנה כלי כמו שהיא אבל אם קנה כסף ונתן לאומן לעשות כלי אינו מברך אלא כשישתמש בו כנ"ל דהא קי"ל אומן קונה בשבח כלי וכ"מ סי' ת"ר, עכ"ל. וצריך להבין, שהרי ברור שאדם קונה חומרי גלם ומביאם לאומן אין כאן שמחה כלל, אך אדם הקונה חליפה הצריכה תיקון יש כאן שמחה אך אינה מושלמת, ובאמת כ"כ הט"ז בסק"ג וז"ל: נ"ל דהיינו משעה שקנה בגד אף על פי שצריך ליתן אותו לחייט לעשות ממנו מלבוש אף על גב

דרחוק עדיין מן ההנאה שהרי באשר"י מדמה אותו לירידת גשמים אף על פי שאין הנאתן ניכרת מיד, עכ"ל.

ומצאתי בברכי יוסף שהסכים שלא יברך על קניית חומר גלם וז"ל: דוקא קנה כלים חדשים אבל קנה דבר הראוי לעשות ממנו כלי אינו חייב, דכלים דוקא קאמר. הרב מהר"ר זרחיא גוטא בכ"י. ומ"כ לאחד קדוש שאין הברכה אלא על השמחה שהוא שמח בקנייתם ולאו דוקא כלים. ולי הדיוט נראה עיקר בדברי הרב מהר"ז גוטה. וכן עמא דבר. ועמ"ש במגיני ארץ, עכ"ל. והניף ידו שנית במחזיק ברכה וז"ל: דוקא כלים עשויים וכן טלית עשוי אבל אם אינם כלים נגמרים וכן יריעה לעשות טלית אין לברך בשעת קנייתם קונטריס ישן מחידוש דינים מרבני ירושלים עה"ק תו' הקדמונים משנת הרס"ט וכן כתב הרב מגן אברהם וכן המנהג ועמ"ש בספרי הקטן ברכי יוסף, עכ"ל. **אך בדברי שעה"צ מוכח שהבין דפליגי מג"א וט"ז** ולשיטת מג"א קנה כלי שעדיין צריך תיקון לא יברך ולהט"ז יברך. **ולפענ"ד יש לחלק חילוק גדול** - המג"א דיבר רק בקונה חומרי גלם כדוגמת כסף לעשות ממנו כלים ובד לתפור ממנו טלית אך בקונה בגד תפור אך נדרש בו תיקון להתאימו למידת האדם לא דיבר ואין שום הכרח לומר שחולקים מג"א וט"ז בקונה בגד מתוקן שצריך עוד להתאימו למידתו ע"י חייט[א].

אינו ראוי או איסורא דרביע

ועתה נאמר כי אמת שדינו של הגרעק"א מבוסס על הנחה שכלי, בית או בגד צריך להיות מתוקן לגמרי ורק אז נברך עליו ודלא כהט"ז, אבל אפילו על פי הנחה זו נראה לחלק חילוק בין דין המג"א [לפי הבנת המשנ"ב] שהרי בגד אינו ראוי ללבישה בפועל ומה הנאה אית לי כשאינו ראוי למידתי אך כלי שלא הוטבל הרי הוא ראוי ומושלם ואיסורא הוא דרביע עליה, ואולי הבין רע"א שלענין שמחת הלב אין לחלק בין הדברים וכל שלא יכול להשתמש בחפץ מאיזו סיבה שתהיה, לא יברך.

מה בין יד חבירו לחסרון מזוזה

וטען בשעה"צ שאין להקשות מדין שהחיינו בפרי חדש המובא בסימן רכ"ה ס"ג וז"ל: הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, עכ"ל. הרי שאם רואה ביד חבירו אינו יכול לאכלו דהא אינו שייך לו ובכ"ז יכול לברך, ולכאורה גם כאן יש חסרון של יכולת של הנאה מהפרי ומדוע

א. אבל נראה שיחלקו המג"א והט"ז בקונה חומר גלם לצורך עשיית חפץ דהט"ז עדיין יצריך לברך שהרי תוקף ראייתו מדברי הגמרא שחייבה לברך על ירידת גשמים והרי עדיין אין בידי האדם הנאה ממשית אלא רק בשעת קטיף הפירות, והרי ירידת גשמים דמיא לקונה חומר גלם כפיסת בד לתפור ממנה בגד, ועדיין אין זה דומה לקונה דירה 'על הנייר' בפרוייקט שהרי הדירה עדיין איננה בעולם ועל מה יברך.

מברך, ותירץ שיש לחלק ששם יש חסרון בגברא שאינו יכול לאכול את הפרי אך כאן החסרון הוא בחפצא ממש והחפץ בעצם אינו ראוי לברכה, **ודבריו צ"ב** דאם אין יכולת בידי ליהנות ממנו הנאה שלימה מדוע שרי לברך עליו, ועוד מאי ביאור 'או באילן' שדיבר בו השו"ע ולכאורה מדלא חילק מירי אף בשבת והא בשבת יש איסורא דאורייתא לתלוש את הפרי, וא"כ מדוע התרנו לברך שהחיינו והא כל זמן שהפרי מחובר הרי יש חסרון בחפצא עצמו.

חילוק בין שתי סוגי ברכות 'שהחיינו'

ויותר היה נראה לבאר כדביאר המשנ"ב בעצמו בסימן רכ"ה סק"י שמברך על פרי שביד חבירו משום שברכת שהחיינו על פרי המתחדש נתקנה על השמחה בראיית פרי חדש המבטאת צמיחה והתחדשות, ולא שייכא להנאה ממשית ותועלתית של האדם שעליה נתקנה ברכת שהחיינו בקנית בית וכלים חדשים, ואף ששתי ברכות אלו נתקנו במטבע אחד 'שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה' שונות הן בתכלית דאחת על שמחת הלב בראיית הפרי שהתחדש בעולם, והשנית על שמחת הלב ביכולת השימוש וההנאה בכלי.

טענה מחודשת, יכול להשכיר

ונמצינו למידים מדברי רע"א שכל זמן שלא קבע מזוזות בדירה אינו יכול לדור שם וממילא לא יברך אבל עדיין יש להבין מדוע לא יברך ובשלמא לא נתיר לברך אם ליכא מעקה שאז הדירה מסוכנת ואינה ראויה למגורים, אך כעת כשדירתו לפניו מוגמרת וללא מזוזות הרי טובה גדולה איכא שהרי יכול להשכירה לאחר והוא יקבע בה מזוזה דהא חובת הדר היא ועוד יכול להשכירו לגוי, ובכלי שלא הוטבל יכול להשתמש בו לאחסון חפצים או לנוי ומדוע לא יברך והא איכא שמחה וכי ברכה על בניית בית חדש תליא במגורי הבעלים בתוכו.

ולסיכום: הגרעק"א הסתפק אם נתיר לברך על קניית דירה כל זמן שלא קבע מזוזות כיוון שדמדינא אסור לדור בבית זה וא"כ אינו ראוי למגורים, אך צידדנו בשלש דרכים לומר שנתיר את הברכה ואף שלא קבע מזוזות:

א. יש לחלק בין חוסר תיקון בבית המונע את אפשרות המגורים כגון אי חיבור למים לאיסור המונע את המגורים כגון חסרון מזוזות.

ב. יש לומר שאפילו חסרון צדדי המונע את התחלת המגורים אינו מגביל את הברכה וכשיטת הט"ז ואין שום הכרח לומר שהמג"א וכן הברכ"י שנקט כסברא זו יחלקו על הט"ז בזה [ודלא כהבנת המשנ"ב בדברי המג"א].

ג. יש לטעון כי עדיין ישנה הנאה עצומה בהא שיכול לעשות בנכס כרצונו כגון השכרה ושאר דברים שאינם דורשים חיוב מזוזה.

שהחיינו או הטוב והמטיב

ויש עוד לברר מהי הברכה שנתחייב בה בקניית דירה, דכתב בשולחן ערוך בסימן רכ"ג ס"ג וז"ל: בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם שהחיינו, עכ"ל. הרי שעל קניית דירה מברכים שהחיינו, אך מינו בכמה מקומות שישתנה מטבע הברכה להטוב והמטיב, ומצינו מספר מקומות שדיבר השו"ע בחילוק הברכות:

א. פסק השו"ע בסימן רכ"א ס"ב בענין מי שרואה את ירידת הגשמים בשדהו וז"ל: ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו, עכ"ל. הרי שברכת שהחיינו והטוב והמטיב שתיהן נתקנו על אותו שפע אלא שברכת שהחיינו יברך אדם הנהנה מן הטובה לבדו וברכת הטוב והמטיב יברך מי שיש לו עוד שותפים בטובה.

ב. וכן הורה השו"ע בסימן רכ"ב ס"א וז"ל: על שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך שהחיינו, ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך הטוב והמטיב, עכ"ל.

ג. והמשיך ללמדנו השו"ע יסוד זה בסימן רכ"ג ס"א וז"ל: ילדה אשתו זכר, מברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן, עכ"ל. וטעמו ברור דאיכא בבן זכר הנאה לאיש ושותף בטובה זו עם אשתו.

ד. ובסעיף ב' חזר על הוראה זו וז"ל: מת אביו מברך דיין האמת היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך: הטוב והמטיב. הגה: שאין מברכין הטוב והמטיב אא"כ יש לו שותפות באותה טובה (טור), עכ"ל.

ה. וכן מצינו בסעיף ה' וז"ל: קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך הטוב והמטיב, אם נתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן, עכ"ל.

ו. ומפורשות ביאר את מטבע הברכה בשולחן ערוך סימן קע"ה ס"ד לגבי ברכת 'הטוב והמטיב' על יין נוסף שהובא לשלחן וז"ל: אין לברך הטוב והמטיב אא"כ יש אחר עמו, **דהכי משמע הטוב לו, והמטיב לחבירו** וה"ה אם אשתו ובניו עמו, אבל אם הוא יחידי, לא, עכ"ל.

העולה מכל ההלכות הללו שבזמן שאדם נהנה מן הטובה לבדו מברך שהחיינו אך בזמן שיש עמו עוד שותפים בטובה זו מברך הטוב והמטיב, **וכך יהיה ביאור המילים של מטבע הברכה: הטוב - הודאה לה' שהטיב לי, והמטיב - הודאה לה' שהטיב לשותפי.**

דירה פרטית, הנאה למשפחה או לא

ובאמת שלגבי כלים חדשים חילק השו"ע במפורש בין קנייה

באדם יחידי שמברך שהחיינו לבין קנייה משפחתית שעליה נברך הטוב והמטיב ולכאורה גם בקניית דירה יהיה חילוק בין אדם יחידי הקונה לעצמו שיברך שהחיינו ובין בעל משפחה שיברך הטוב והמטיב, ובביאור הלכה באמת הביא את דברי הלחם חמודות וא"ר דכך ס"ל דבית הרי הוא ככלים, אך אחר הביא את דברי החיי"א שחילק בין בית לכלים וז"ל הביה"ל: והנה בח"א מחלק דבקנה כלים חשובים שישתמשו בהם הוא וב"ב אין זה מצד החיוב ונקרא בזה טובה משא"כ הכא הוא מחויב ליתן בית לאשתו ובניו ולא נהירא דעבור בניו הזכרים משהגיעו לכלל שש מזונות שנותן להם הוא רק בכלל צדקה ובודאי הבית שקנה עבורם הוא טובה גמורה ואפילו עבור אשתו הלא היה יכול לשכור דירה עבורה ואינו מחוייב לקנות בית בשביל זה וכשקונה בית בודאי יש להם שמחת הלב עי"ז והוא הטבה גמורה ושייך בזה ברכת הטוב ומטיב, עכ"ל. ותורף דבריו שהחיי אדם טען כי בדוקא נקט השו"ע את החילוק בין ברכת שהחיינו לברכת הטוב בכלים חשובים שבהם יש חשיבות ושותפות בטובה לבעל הבית יחד עם בני משפחתו שהרי אינו מחוייב מדינא לקנות להם כלים חשובים כאלו, אך בדירה אין לבני ביתו של אדם הרגשת שמחה מיוחדת בהא דראש המשפחה טרח וקנה דירה משום שמכל מקום היה מחוייב למשפחתו מקום מגורים אך דחה הביה"ל דבריו בטענה שאפילו לאשתו שנתחייב לה בכתובתה מגורים יש שמחה בעצם המגורים בבית משלה ולא בבית שכור שהיה יכול בעלה לשכור ע"מ לקיים את חיובי כתובתה.

דירה להשקעה והרווחה כלכלית

אך אם דירה זו נועדה רק לשם השכרה והרווחה יש לעיין האם בהא שאיכא הרווחת ממון בבית יברך בעל הבית הטוב והמטיב בגלל שותפות אשתו ובניו בהנאת הממון, ומצאנו נידון דומה בדין ברכה על ירידת גשמים בשדהו שהורה השו"ע בסימן רכ"א ס"ב וז"ל: ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב; ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו, עכ"ל. וברור שהצריך השו"ע שותפות ממשית בשדהו ולא די בכך שכל איכרי העולם שמחים יחד עמו בטובה, ויש לברר מה מעמד שותפות אשתו ובניו בטובת ירידת הגשמים.

הרווחת אשתו ובניו

ובמגן אברהם סימן רכ"א סק"ב יצא לחלק בין שותפות בשדה לבין שותפות בולד או בקנית חפצים משותפים וז"ל: אלא ע"כ לא מהני אשה ובנים דהרי אין להם חלק בשדה ושמא לא יתן להם כלום מפירותיה משא"כ בסימן רכ"ג ס"א דיש לה חלק בולד דג' שותפין באדם ומ"ש שם ס"ה נמי שיש להם הנאה שמשתמשין בו מיד, עכ"ל.

הרי שחילק לכמה סוגי שותפות:

א. **שותפות בשדה**: אשתו ובניו לא יחשבו שותפין מחמת שהנייתן

רחוקה וייתכן שלא יטלו חלק ולכן 'רמת השותפות' אינה שווה.

ב. **שותפות בילד שנולד:** כאן אמו ואביו שוין לחלוטין בוולד שהרי שלשה שותפין בו באדם, ונראה שטעם זה יספיק אפילו לגבי מת אחד מההורים.

ג. **שותפות בחפצים:** כאן אנו רואים שאם הנאתם מובטחת ועכשווית, הרי אשתו ובניו נחשבים שותפים לענין הברכה, ואף שאינם שותפים מבחינה ממונית.

ד. **שתיית יין:** ובמקרה של שתיית יין משותפת הורה המג"א בסעיף קע"ה סק"ד שאשתו ובניו ייחשבו כשותפין, ונראה שיאמר את דינו אע"ג שאינו מזכה להם את הקנקן ואפילו באינו מעמיד את הקנקן על השולחן מחמת שיש שותפות משפחתית.

וכן מצינו בדברי בן דורו רבי יעקב ישראל חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן קצ"ו) וז"ל: נראה דלא סגי בשותפות אשתו ובניו גבי גשמים שהשדה היא שלו וכל הטובה היא לו לבדו אלא שאח"כ מאכיל בני ביתו ולא דמי ליין שהטובה לכולן בבת אחת, עכ"ל.

ונראה מדבריהם כי אף שסוברים כהשו"ע שאין די בהנאה מקבלת שפע משותף, **אך אין צורך בשותפות ממונית, אבל יש חובה בקשר בין השותפים ועוד תנאי שהטובה תהיה מיידית וודאית**, ולכן חילקו בין מצב שישנה זכיה לראש המשפחה ולגביו הרי זוהי טובה מיידית אך לאשתו ובניו שאין הכרח שייהנו בוודאות מהשפע, שאולי בשעת גידול הפירות ימכור האב את הפירות ויחסוך את הריווח, וכן בירושה שמא לא יתן להם כלום, אך במצב שעתה כולם נהנים יחדיו כגון ברכישת כלים חדשים שהנאתם מיידית לכל בני המשפחה בשווה, מי יותר בכמות ומי פחות בשיעור השימוש בחפץ, וכן בשתית יין משותפת שזה שותה יותר או פחות במצבים כאלו נחשבים כשותפים ויברכו הטוב והמטיב.

ירידת גשמים בשדה – אשתו ובניו חשיבי שותפים

למעשה הורה במשנ"ב (רכ"א סק"ד) ששותפות אשתו ובניו חשיבא שותפות לגבי ברכת הטוב והמטיב בירידת גשמים וביאר בשעה"צ (סי' רכ"א סק"ב) שזה שלא כדברי ההלכות קטנות[ב] והמג"א שקבעו כי אין חשיבות לשותפות אשתו ובניו בהנאת ירידת גשמים, וא"כ לכאורה גם בנידון דידן של קניית דירה להרווחה נורה להלכה שלא לברך דהא מאן מפיס אם ראש המשפחה יחלוק מהריווחים לבני משפחתו, אבל המעיין

ב. ועיין בשעה"צ דמוכח ששגגה נזדקרה שם שצירף את ההלק"ט עם המצריכים לברך הטוב והמטיב בגלל שותפות אשתו ובניו בירידת גשמים והמעיין בהלק"ט ימצא כדברינו.

היטב בשעה"צ יבחין כי הוראת המשנ"ב מבוססת על שני יסודות האחת - שיטת הרבה ראשונים והם רש"י והרא"ש, הרא"ה, הרשב"א והריא"ז דכולהו ס"ל דעל ירידת גשמים מברך כל איכר ואיכר הטוב והמטיב דהא איכא שותפות איכרי העולם יחד עמו דכולהו ששים ושמחים בטובה המשותפת ששופעת עליהם ממרום, אך הרי"ף והרמב"ם וכן הר"ן פליגי והתנו תנאי של שותף ממשי בשדה וכן פסק בשו"ע, והשנית - דעת הסוברים שאשתו ובניו חשיבי כשותפים ואפילו בהנאה שאינה ודאית [והיא דעת הש"ך שהובא במג"א ריש סי' רכ"א ולקמן לגבי יורש יתבאר כי זוהי גם סברת היעב"ץ במור וקציעה].

וא"כ נמצא שהמג"א וההלק"ט הלכו בדרך השו"ע שהצריך תנאי שותפות ממש אך הוסיפו להחמיר ולדרוש עוד תנאי של 'הנאה וודאית' ולכן לא החשיבו את שותפות אשתו ובניו בהא ועתה כיוון שרוב ראשונים ס"ל דמברכים בלא שותפות כלל, מיסתייא דנצריך שותפות ממש אבל לא נחמיר כדעת המג"א וההלק"ט, וכך הכריע במפורש באליה רבה.

ונמצא אם כן, שכעת אין בידינו ראיה ששותפות אשתו ובניו חשיבא לשותפות מהא דהכריע המשנ"ב והורה לברך בגלל שותפות משפחתו דלא כהמג"א וההלק"ט, דהתם הכריע כנגדם רק בצירוף מחלוקת הראשונים הנ"ל, אך ברכישת דירה להשקעה בהחלט ייתכן שנחוש לשיטתם ונורה שלא לברך על הנאה שאינה וודאית.

יורש ירושה – יש לחוש שאשתו ובניו לא חשיבי שותפים

אך בביאור הלכה בסימן רכ"ג (ד"ה אין לו אחים) הביא את דברי המור וקציעה שהורה לברך בנפלה לו ירושה ויש לו אישה ובנים - הטוב והמטיב, וציין בביה"ל שלדברי המג"א הנ"ל בדין ברכת גשמים לא יברך דחד טעמא איכא שאין הנאת אשתו ובניו וודאית או מיידית, ולכאורה רצונו לומר כהבנתנו בדבריו בשעה"צ שכאן ביורש ירושה עלינו להחמיר כשיטת המג"א וההלק"ט ולא לברך הטוב והמטיב ומה שהורה בברכת גשמים שלא לחוש למג"א והלק"ט ולברך הטוב והמטיב על שותפות אשתו ובניו זה מכוח צירוף דיעות הראשונים דס"ל דאין צורך בשותפות ממשית כדי לברך הטוב והמטיב על רוב גשמים.

'עולה מן המדבר'

למעשה נראה שנורה להלכה:

א. קונה דירה למגורים לו ולמשפחתו - יברך הטוב והמטיב, ולא נחוש לחיי"א בזה.

ב. קונה דירה להשקעה - אף שמשפחתו מרוויחה מקניית הדירה, נחוש למג"א ולהלק"ט ולא נברך הטוב והמטיב אלא רק שהחיינו [ועי' בביה"ל רכ"ג ד"ה

שהיא טובה דברכת שהחיינו נכללת בברכת הטוב והמטיב ואין בזה חשש ברכה לבטלה].

ג. זוג שקנו דירה להשקעה והדירה רשומה על שם שניהם - ברור ופשוט שיברכו הטוב והמטיב.